

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

VAHİDÜDDİN HAN'DA AHİRETİN VARLIĞI

YUSUF ÇALIŞKAN

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ

İSTANBUL, 2024

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

VAHİDÜDDİN HAN'DA AHİRETİN VARLIĞI

YUSUF ÇALIŞKAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ (TEZ DANIŞMANI)

DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ

DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ

İSTANBUL, 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında yüksek lisans derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Yusuf ÇALIŞKAN

İmza:

YUSUF ÇALIŞKAN

ÖZ

VAHİDÜDDİN HAN'DA AHİRETİN VARLIĞI

Çalışkan, Yusuf

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı (%30 İngilizce)

Öğrenci Numarası: 204018010

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-9661-7379

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10633275

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri

Kasım 2024, 182 Sayfa

Kelam ilminin tarihi açıdan geçirdiği üç dönemden biri yeni ilm-i kelam dönemidir. 19. ve 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler din-bilim arasında birtakım çatışmaların patlak vermesine ve dinî ilimlerin yeniden yorumlanması ihtiyacına zemin hazırlamıştır. Hindistan'da Şiblî Nu'manî (ö. 1914), Osmanlı'da İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ve Mısır'da da Muhammed Abduh (ö. 1905) başta olmak üzere birçok âlim kelam ilminin yenilenmesi fikrini gerekli görerek kitaplar telif etmiştir. Kelam ilminin konu edindiği üç asıldan biri olan *sem'ıyyât* bahislerinde incelenen ahiretin varlığı ve ahiret halleri başlıkları da bu dönemde ya vahye uygun bir perspektiften ya da pozitivizmin etkisiyle bilimsel ifadelerle yer verilerek ele alınmıştır. Bu çalışmada Hindistan'daki yeni ilm-i kelam geleneğine örnek olabilecek Vahîdüddin Han'ın (ö. 2021) ahiretin varlığı konusuna dair görüşleri onun kelam tasavvurunun bir izdüşümü olarak çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Han'ın ahiret konusunu vahyî mi yoksa tecrübî bilgiyle mi ele aldığı, delillendirme metodunun nasıl olduğu ve onun yeni ilm-i kelamın kurulmasına dair önerilerinin bu ilmin genel yapısına uygun olup olmadığı da ahiret konusu özelinde sunulmuştur. Kelam ilminin yenilenmesi düşüncesini işlerken zamanın değişimini de göze alan Han'ın bu ilme yaklaşımı modern ve postmodern dünyadaki çeşitli bilimsel gelişmeler ışığında açıklığa kavuşturulmuştur. Bilimsel verilerle kıyas mantığının işlevselliğini sorgulayan Han'ın yeni kelam metodunu tecrübî bilgi temelleriyle nasıl aktardığı da gün yüzüne çıkarılmıştır. Ele aldığı yaklaşımlar ve ahiretin varlığı Han'ın eserlerine bağlı kalınmak suretiyle dönemin diğer âlimlerinin fikirlerine de yer yer atıfta bulunularak işlenmiştir. Bu araştırmada

Han'ın atıfta bulunduğu farklı dillerdeki eserlerin asıllarına da ulaşılmaya çalışılmış ve ele aldığı konularla mutabakatı incelenmiştir. Bu incelemeler neticesinde Han'ın eski kelimelerin karşısında olduğu ve uygulamak istediği yeni metodunun kelimelerin camiasında pek ses getirmediği ortaya çıkmıştır. Han'ın bilimsel bilgiler ve bulguları kullanarak ahiret hayatının varlığının imkanını-zorunluluğunu bilimsel bilgiler ve bulgularla kıyaslaması neticesinde de ahiretin varlığı inanılması zorunlu olan mutlak bir varoluşsal zorunluluğa dönüşmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ahiret, Kelam, Vahîdüddin Han, Yeni İlm-i Kelam.



ABSTRACT

THE EXISTENCE OF HEREAFTER IN WAHIDUDDİN KHAN

Çalışkan, Yusuf

MA in Islamic Studies

Student ID: 204018010

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-9661-7379

National Thesis Center Reference Number: 10633275

Thesis Supervisor: Dr. Ahmet Süruri

November 2024, 182 Pages

One of the three historical periods of the science of kalam is the period of the new science of kalam. Scientific developments in the nineteenth and twentieth centuries paved the way for the outbreak of some conflicts between religion and science and the need to reinterpret religious sciences. In this process, the issue of the existence of the hereafter was dealt with either from a perspective in accordance with revelation or by including scientific expressions under the influence of positivism. In this study, Wahīd al-Dīn Khan's (d. 2021) views on the existence of the hereafter are analyzed in various aspects as a projection of his conception of kalam. Whether Khan dealt with the issue of the hereafter with revelation or empirical knowledge, what his method of proof was, and whether his proposals for the establishment of a new science of kalam were in accordance with the general structure of this science were also presented in the context of the issue of the hereafter. Khan's approach to this science is clarified in the light of various scientific developments in the modern and postmodern world, taking into account the change of time while dealing with the idea of renewal of the science of kalam. Questioning the functionality of the logic of syllogism with scientific data, this study also examines how Khan conveys the new method of kalam on the basis of empirical knowledge. As a result of these examinations, it was revealed that Khan was against the old theological tradition and that his new method he wanted to apply was not very popular. As a result of Han's comparison of the possibility and necessity of the existence of the afterlife with scientific knowledge and findings, believing in the existence of the afterlife has turned into an existential necessity.

Keywords: Hereafter, Kalam, New Kalām, Wahīd al-Dīn Khan.

TEŞEKKÜR

Hayatımın her safhasında beni maddi ve manevi olarak destekleyen kıymetli aileme teşekkür ederim. Bu araştırma için beni yönlendiren, karşılaőtığım zorlukları bilgi ve tecrübesi ile aőmamda yardımcı olan değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri'ye teőekkürlerimi sunarım. Bu alana dair okumalar yapmamı teşvik eden ve kendisinden çokça istifade ettiğim Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ'e ve kıymetli katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi İhsan Kahveci'ye de teőekkürü borç bilirim. Tez yazım sürecimin her safhasında bana olan desteğini hiç eksik etmeyen kıymetli eőime de teşekkür ederim.

Yusuf Çalışkan
Gaziantep, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ.....	x
SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xi
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın İçeriği, Yöntemi ve Kaynakları	5
1.3. Literatür Taraması ve Tahlili.....	6
BÖLÜM II VAHİDÜDDİN HAN VE KELAM ANLAYIŞI	9
2.1. Vahîdüddin Han'ın Hayatı ve Eserleri	9
2.2. Dinde Tecdîd, İhyâ ve Değişim.....	13
2.2.1. Tecdîd Bağlamında Dine Yapılan İlaveler	20
2.3. Vahîdüddin Han'ın Kelam Anlayışı.....	26
2.3.1. Vahîdüddin Han'ın Geleneksel Kelam Eleştirisi	27
2.3.2. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelam Anlayışı Bağlamında Kelam Tanımları ..	31
2.3.3. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelam Anlayışının Arka Planı.....	38
2.3.4. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelamının İlkeleri ve Tedvin Edilmesi İçin Gerekli Aşamalar.....	48
2.4. Vahîdüddin Han'ın Delillendirme Metodu	58
2.4.1. Vahîdüddin Han'ın Delillendirme Metoduna Genel Bakışı.....	59
2.4.1.1. Delillendirme Metodu Ölçeği.....	63
2.4.2. Kelam Meseleleri Bağlamında Delillendirme Metodu	69
2.5. Değerlendirme	75
BÖLÜM III VAHİDÜDDİN HAN'DA AHİRETİN VARLIĞI.....	81
3.1. Ahiretin Varlığının İmkânı ve Zorunlu Oluşu.....	81
3.1.1. Ahiretin Varlığının İmkânı	81
3.1.1.1. Ölüm Konusu	82

3.1.1.2. Doğadan Misallerle Ahiret Hayatı	84
3.1.1.3. Ölüm Sonrası Hayat	86
3.1.2. Ahiretin Varlığının Zorunlu Oluşu	96
3.1.2.1. Sözler ve Davranış Meselesi	98
3.2. Ahirete Duyulan İhtiyaç	101
3.2.1. Psikolojik Unsur	101
3.2.2. Ahlâkî Zorunluluk	109
3.2.3. Davranış Problemi	111
3.2.4. Evrensel Zorunluluk	117
3.2.5. Psikolojik Araştırmalar	119
3.2.6. Ruhî Araştırmalar	124
BÖLÜM IV SONUÇ	164
REFERANSLAR	168
ÖZGEÇMİŞ	182

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. Delillendirme Metodu Ölçeği	65
--	----



SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

b.	Bin, İbn
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
ör.	Örneğin
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
USA	United States of America
vd.	ve diğerleri
yy.	Yüzyıl

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

İslam dini ilk dönemlerden itibaren Hicaz Bölgesi dışında kalan başka coğrafyalarda da tebliğler vasıtasıyla diğer halklar tarafından benimsenmiştir. Diğer halkların benimsediği dünya görüşleri ise İslam dininin sunduğu dünya, ahiret, insan, toplum ve medeniyet tasavvurlarından ya tamamen farklı ya birtakım benzerliklerle örtüşür vaziyette ya da taban tabana bir zıtlık arz ediyordu. Bu farklılıkların varlığı ise İslam dininin anlaşılmasının ve kabul edilmesinin önünde duran engellerden sadece biriydi. İslam dininin hem erken dönem fetihleriyle hem de geç dönemdeki ilmî faaliyetlerle muhatapları tarafından anlaşılmaya ve bu dinin öğretilerinin ne olduğu üzerinde durulmaya çalışılmasıyla da İslâmî ilimlerin teşekkül süreci de başlamıştır. Bu süreç içerisinde hem amelî hem de itikadî olmak üzere iki farklı kulvar içerisinde İslam'ın temel kaynakları olan Allah'ın kitabı Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in hadisleri temel alınarak fıkıh, hadis ve Kur'ân ilimleri (*Ulûmü'l-Kur'ân*) sahalarında Müslüman âlimler tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ilerleyen zamanlarda daha da sistematize edilerek dönemin önemli ilim coğrafyalarından da ilmî tercüme yoluyla İslam coğrafyasına aktarılmıştır. Nitekim Abbâsîler döneminde gerçekleşen tercüme faaliyetleri de bu ilmî faaliyetlerin önemli bir adımını gözler önüne serer. Farklı dinlere mensup kimselerce yazılmış felsefî eserlerin özellikle el-Me'mun dönemindeki âlimlerce dikkate alınarak İslam'ın yaygınlaşmasıyla eşzamanlı bir şekilde tercüme edilmesi Abbâsîler dönemindeki faaliyetlere örneklik teşkil eder.

Tercüme faaliyetleriyle birlikte farklı inanç ve düşünceleri barındıran birçok eser her ne kadar İslam ilim havzasına katılsa da bu durum beraberinde Müslüman âlimler tarafından savunma mekanizmasının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Tercüme faaliyetleriyle İslam coğrafyasında meydana gelen bu ilmî değeri yüksek kültür aktarımının beslendiği kaynaklar ise Hint, İran ve Yunan ilim havzalarıdır.

Farklı inanç yapılarına sahip bu farklı coğrafyaların barındırdığı ilmî birikimin İslam coğrafyasında varlığını gösterebilmesi ise ancak bilimsel-felsefî bütün fikirlerin Müslüman âlimler tarafından analiz edilip incelenmesi neticesinde mümkün olmuştur. İlmî faaliyetlerin tercüme faaliyetleri özelinde zorunlu kıldığı bir husus olan yeni bilgileri inceleme ve analiz etme süreci ilmî sahada daha çok itikadî alanı meşgul etmiştir. Farklı medeniyetlerin Tanrı tasavvuru başta olmak üzere nübüvvet ve ahiretle ilişkili konularda da farklı algıların varlığı yeni Müslüman olanların muhtemel algılarını da gözler önüne sermekteydi. Dolayısıyla İslam coğrafyasının genişlemesi beraberinde farklı ilmî havzalarla etkileşimi de zorunlu kılmış ve böylece diğer medeniyetlerin sahip olduğu felsefî-itikadî anlayışlar Müslüman âlimlerce analiz edilmiştir.

Kelam ilminin geçirmiş olduğu dönemler bütünsel bir açıdan incelendiğinde gerek mütekaddimun gerekse de müteahhirun döneminde ele alınan konuların farklı birçok meselelere yer verir şekilde ele alınması yine dönemsel bazda itikadî anlayışların farklı düşünce yapılarıyla olan negatif veya pozitif atışmaların bir ürünüdür. Dönemin ilmî düzeyde öne çıkan anlayışlarına yönelik ortaya çıkarılan yaklaşımlar kelam ilminin baz aldığı ve incelediği konularla örtüşür hale gelerek kelam ilminin diri olması sağlanmıştır. Bu yönüyle kelamın ilk teşekkül sürecinde Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması revaçtayken müteahhirun dönemi kelam tartışmalarında bu konunun pek de revaçta olduğu söylenemez. Tarihsel düzlemde konuşulmuş, tartışılmış ve güncelliğini yitirmiş tartışmaların üzerine daha fazla gidilip sürekli eski tartışmalarla gündemden uzak kalmak yerine kelam tarihi boyunca yenilenme ve değişimin hâkim olduğunu söylemek güç değildir. Bu değişimi görmek için mütekaddimun ve müteahhirun dönemi kelam kitaplarının içeriğine bakmak ele alınışı öncelenen meselelerin ne olduğuna dair bir bilgi verecektir. Dinamik bir ilim şeklinde de nitelendirilebilecek kelam ilminin geçirdiği başka bir dönem de yeni ilm-i kelam dönemidir. Bu dönemde de önceki dönemlerde meydana gelen değişikliklere rastlamak mümkündür. Din-bilim, kadın, medeni hukuk ve özgürlük gibi farklı meseleler bu dönemde ele alınmış veya en azından farklı şekillerdeki açıklamalarla bu meseleler tartışma konuları arasına alınmıştır. Kelam ilminin teşekkül sürecinden yeni ilm-i kelam dönemine kadar geçen sürede Müslümanların dünya görüşleri başta olmak üzere teknolojik alanda yapılan atılımlar ve bilimsel gelişmeler de göz önüne alındığında önceki yüzyıla nazaran bambaşka bir dünyanın kapılarının aralandığı

görülür. Bilimsel ve teknolojik faaliyetlerin alabildiğine gelişme gösterdiği bir ortamda yetişen bireyler de doğrudan veya dolaylı olarak bu faaliyetlerin kısılcacında kalmıştır. Geline nokta aydınlanmadan önceki yüzyılların öznesi konumundaki Tanrı'nın aydınlanma dönemiyle insanla yer değiştirmesi yeniden bir kısır döngüye uğrayarak insanı da özne kılan anlayışa tepki göstermiş ve akabinde de insan nesne olmanın verdiği sınırlılıklarla boyun eğer hale gelmiştir. Dolayısıyla insan yapısı gereği seçen ve iradesi olan bir varlıkken tüketim toplumunun ortaya çıkışıyla seçimin bir oyuncağı haline gelmiştir. Nitekim artık insan denen özne reklamların oyuncağı veya kendisine gösterilen dünyanın dışına bakamayan ve fizikötesini pek de tahmin edemeyecek bir büyüye maruz kalarak postmodernitenin etkisiyle kendisine yüklenen sahte anlamlarla yine kendisine sunulan geçici ürünler arasında sıkışıp kalarak hakikat algısı flulaşmıştır. Dolayısıyla insan, nesnelere varoluşunu temellendiren bir yapıya bürünerek kendi varlığını da bu nesnelere hapsedmiştir. Modern ve postmodern dönemdeki insan örneğinde görülen bu değişim süreci başka birçok alanda da kendini göstermiştir. Bu yönüyle yeni ilm-i kelam sahası, insan özelinde karşılaşılan yeni hezeyanlara çözüm üretmeye çalışmıştır. Nitekim Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (ö. 1947) yeni ilm-i kelam döneminde içtimâî kelam ismini verdiği yeni anlayışıyla kelam konularını bilimsel ve felsefi alanlardaki gelişmelere ayak uyduracak tarzda ele almaya çalışarak sosyal kelam anlayışını benimsemiştir.¹ Yine aynı şekilde İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) kelam ilminin zamana göre metodoloji açısından değişikliklere uğrayabilecek bir yanının olduğunu vurgulamıştır.²

Bu çalışmada ise 20./21. yüzyılda yaşamış Hindistanlı bir âlim olan Vahîdüddin Han (ö. 2021) ve onun kelam ilmiyle bağlantılı sayılan görüşleri ele alınarak onun kelam ilmine yaklaşımının çeşitli yönleriyle ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Han'ın kelam anlayışı mütekaddimun ve müteahhirun dönemi kelam anlayışından uzaktır. Bu yönüyle o, gelenekten uzak bir perspektifle kelam konularını ele alışını sebebiyle yeni ilm-i kelam dönemi içerisinde değerlendirilebilir. Kelam ilminin üç ana konusundan biri olan sem'ıyyât bahisleri bu ilim geleneği içerisinde farklı fırka ve mezheplerin itikadî yaklaşımlarına göre farklılık arz etmektedir. Bu çalışmada Han'ın ahiretle ilgili

¹ Hülya Terzioğlu, "Prototip Bir Âlim Şerafettin Yaltkaya Örneğinde Kelâm İlminde Dönüşümün Tarihi Seyri", *Kader* 21/2 (31 Aralık 2023), 650-651.

² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 1/10-11; İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 11-13.

olan görüşleri sunulacak olup ulûhiyyet ve nübüvvet bahisleri ele alınmamıştır. Ahirete dair kelim literatüründe daha çok vahyî bir yaklaşım ön plandadır. Dolayısıyla kelam ilminin de bu zamana kadar ahiretle ilgili görüşleri felsefî ve bilimsel boyutta ele alması pek de gözlemlenen bir durum değildi. Ancak Han'ın kendine özgü kelam sistemi içerisinde ahiretle bağdaştırılan ölüm, ruh ve nefis gibi kavramlar başta olmak üzere ahirete duyulan ihtiyaç, vicdânî yapı, psikolojik ve psişik araştırmalarla ahiretin yeniden değerlendirilmesi gibi konu başlıkları sadece vahyî bir perspektiften değil aynı zamanda tecrübî bilgilerden de faydalanılarak bilimsel bir şekilde de ele alınabilir. Bu imkânın pek de uzak bir ihtimal olmadığını gösteren Han'ın ahiretin varlığı özelinde konuya kapsamlı ve yeni bir soluk getirecek tarzda işleyişi çalışmada üzerinde durulacak asıl konudur. Han'ın ahiretle ilgili görüşleri ele alınırken onun kelam ilmine dair görüşleri ve metodu da bu çalışmada üzerinde durulacak önemli konulardan biridir. Han'ın hayatı ve eserleri bir bütün olarak incelenerek onun kelam ilmine yaklaşımı ve kelam ilmine verdiği önemin bir göstergesi olan ahiretin varlığına dair fikirlerinin ortaya konması çalışmanın konusal bazda bir kelamcı ile kelam ilmini ele alışı açısından bu ilişkinin nasıl sonuçlanacağını gözler önüne sermektedir.

Türkiye'de Vahîdüddin Han hakkında kelam alanında yüksek lisans ve doktora seviyesinde herhangi bir akademik çalışmanın olmayışı da Han hakkında araştırma yapmanın Türkiye'de bir ilki gerçekleştirmesi yönüyle önem arz eder. Yüzyıllardır diğer İslamî ilimler gibi zengin bir literatüre sahip olan kelam ilmi geçmişten bu yana kazandığı özel kimlikle taklit dönemleri yaşadığı gibi taklitten uzak ve kendine has metotlarla felsefî ve itikadî birçok akımın karşısında kendini yenileme ihtiyacı duymuştur. Bu yenilenmenin 20. yüzyılda da kaçınılmaz olduğunu savunan Han'ın bu bakış açısı onun kendine özgü fikirlerinin tahlil edilmesini de gerekli kılmıştır. Bu ihtiyaca binaen Han'ın kelamcılığı ve kelam ilmindeki yenilik fikrinin ne olup ne olmadığını tespit etmek bu çalışmanın yapılaş amaçları arasındadır.

Kelam ilminde ele alınan sem'ıyyât ile ilgili konularla Han'ın ele aldığı şekliyle ahirete taalluk eden konuların göze çarpıcı olması da bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Zira yeni ilm-i kelam dönemine gelinceye kadar sem'ıyyât bahisleri vahyî bir çerçevenin dışına pek çıkmamıştır. Han'ın ise bu geleneksel anlayışın aksine bilimsel bilgileri bu alana dahil etmesi vahyî perspektifin dışında ayrı bir değerlendirmeye ahiretle ilgili meseleleri ele almayı gerektirmiştir. Batılı bilginlerin araştırmalarını iyice tetkik

ederek İslam'ın ahiret hayatıyla ilgili söylediklerini aynı paydada birbiriyle tutarlı gören Han'ın araştırma yöntemi ve yaklaşım tarzı bazı vakitlerde eleştirel bir tavra dönüşmüş bazı vakitlerde de bilimsel verilerle batılı düşünürlerin ulaştığı sonuçlar arasında tam bir ittifakla sonuçlanmıştır. Bu çalışmanın odaklandığı noktalardan biri de Han'ın ahiret bahsini ele alırken uyguladığı kendine has yönteminin eleştirel yönüne odaklanmaktır. Han, batılı düşünürlerin fikirlerini eleştirel bir tarzda ele aldığı gibi bu eleştirilerini yine bilimsel verilerle de izah etmeye çalışarak çalışmasını daha açık bir şekilde ortaya çıkarıp kelim ilmi bağlamında ve günümüz ilmî çalışmaları kapsamında ulaşılan neticeleri ilgili konu başlıklarında ele almaya çalışmıştır. Onun geniş bir açıdan bakarak ahiret konularını objektif bir anlayışla eleştirmesi ve tecrübî bilgilere dayanarak konuları tahlil etmesi de kelim sahasının bilimsel çalışmaları ihtiva eden ilimlerle mutabık birçok yönünün olduğunu göstermiştir.

1.2. Araştırmanın İçeriği, Yöntemi ve Kaynakları

Bu araştırmanın içeriğini Vahîdüddin Han'ın kelamcılığı ve onun kelim ilminin yalnızca bir konusuna dair görüşleri oluşturur. Araştırmada özellikle Han'ın kitaplarına sadık kalınarak onun ilmî kişiliği ve kelim ilmine dair yaklaşımı da ele alınmıştır. Han'ın kelim ilmine dair kendine özgü anlayışının bir dışavurumu sayılabilecek ahiretin varlığı konusu da araştırmanın asıl bölümünü oluşturur. Söz konusu araştırma konuları ele alınırken nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Han'ın kelamcılığı ve kelim anlayışını uyguladığı ahiret hayatı hakkındaki görüşleri önce kendine ait kitaplara sonra da özellikle ele alınan konu hakkında yazılan makaleler ve kitaplar temel alınarak incelenmiştir. Han'ın kitabında yaptığı bütün referansların asıl kaynaklarına gidilerek Han'ın aktardığı bilgiler de incelenerek yazarın çalışmasını yaparken objektiflikten ödün verip vermediği de tespit edilmiştir. Özel konu başlıklarında değinilen konular da hem modern bilimsel çalışmalar hem de geleneksel çalışmalara bakılarak çift taraflı bir şekilde incelenerek bahsi geçen konuların tarihsel süreçte geldiği son durum gözlemlenmiştir. Araştırmada Han'ın *el-İslâmu yetehaddâ, ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm* ve kelim ilminde yeniliğe gidilmesi yönündeki düşüncelerini ihtiva eden *Tecdîdü'd-dîn* başlıklı kitapları kaynak alınmıştır. Bu kitapların dışında Han'ın yazdığı İngilizce kaynaklar ve diğer eserler de onun kelim anlayışı ve ahiret konusuna bağlı kalınarak incelenmiştir.

1.3. Literatür Taraması ve Tahlili

Bu çalışmada ele alınan konu dikkate alındığında Türkiye’de akademik anlamda Vahîdüddin Han hakkında herhangi bir yüksek lisans ve doktora çalışmasının yapılmadığı gözlemlenmiştir. Ancak ilkini Ramazan Altıntaş’ın yayımladığı “*Yeni Bir Kelam: Vahidüddîn Hân Örneği*” başlıklı makale³ ile ikincisini Davud Soylu’nun yayımladığı “*Muhammed İkbâl ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtasındaki Âlimlerin Kelam İlminin Yenilenmesindeki Görüşleri*” başlıklı makale⁴ bir nebze de olsa Han’ın kelam ilmine yaklaşımını ortaya koyan bir niteliktedir. Ancak bu çalışmalarda Han’ın belli bir kelam konusu üzerinden kendi görüşleri, tartışmaları ele alışı, Eş‘ari-Mâtürîdî kelam anlayışıyla olan bağı veya kendi kelam yöntemi genişçe ele alınmamıştır.

Altıntaş, Han ile ilgili çalışmasında onun gelenek ve modern çizgisine dair tavrını ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı zamanda Han’ın yeni bir kelam metodolojisi geliştirmeye çalıştığına da işaret ederek daha çok Han’ın gayesine dair bir çalışma hazırlayan Altıntaş, Han’ın eserlerinden genel geçer hükümler çıkararak onun kelamcılığını ele almıştır. Türkiye’de Han hakkında yapılan ilk çalışma olmasına rağmen kapsam açısından gayet yerinde bir çalışma olan bu makalede olumlu ve olumsuz eleştiriler de sunan Altıntaş’a göre Han’ın “Siyasi Kelam Hareketi” diye isimlendirdiği başlı başına yeni bir alan da ilk defa Han’la birlikte ortaya konmuştur. Ancak çalışmamızla ilgili bu makalenin sunduğu referans noktaları nadiren de olsa mevcuttur. Davud Soylu’nun çalışması ise sadece Hint alt kıtasındaki iki âlimin kelama dair söylediklerini yenilik hareketi adı altında sunmuştur. Kapsamlı bir çalışma olmayan bu araştırmada Soylu, Muhammed İkbâl (ö. 1938) ve Vahîdüddin Han’ın kelamı yenileme çabasına odaklanmıştır. Kelam ilminin mevzularına girmek yerine tarihi bir perspektifle geleneksel kelam düşüncesiyle yeni oluşturulacak kelam ilminin metodolojik farkları göz önünde bulundurularak oluşturulan bu çalışma Arapça yazılmış ve yayımlanmıştır.

³ Ramazan Altıntaş, “Yeni Bir Kelam: Vahidüddin Han Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 101-128.

⁴ Davud Soylu, “Muhammed İkbâl ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtasındaki Alimlerin Kelam İlminin Yenilenmesindeki Görüşleri”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2022), 314-337.

Vahîdüddin Han hakkında yapılan yurtdışındaki çalışmalarda ise Arap coğrafyasında hazırlanmış tez ve makalelerin sayıca üstün olduğu görülmüştür. Bu çalışmalardan biri olan *et-Tecdîd fî ilmi'l-keâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye* başlıklı çalışma Yahyâ Abdüllatîf tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.⁵ Tunuslu bir araştırmacı olan Abdüllatîf bu çalışmasını Zeytûne Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Kapsamlı bir araştırma yapan Abdüllatîf, bu tezini kitaplaştırarak⁶ kelam literatürüne de kazandırmıştır. Han'ın yeni kelam anlayışına geniş bir şekilde yer veren Abdüllatîf'in ahiret hayatının varlığına dair ise kısaca yer verdiği gözlemlenmiştir. Abdüllatîf'in yer yer farklı eserlere de atıfta bulunarak çalışmasını zenginleştirmesi nitelik bakımından çalışmasına değer katmıştır. Diğer bir çalışma olan *Vahîdüddin Han ve ârâ'uhu'l-i'tikâdiyye ve'l-fikriyye dirâse nakdiyye* başlıklı yüksek lisans tezi Hudarî Tarık Hasan Muhammed tarafından Suudi Arabistan'da bulunan Ümmülkurâ Üniversitesi'nde yapılmıştır.⁷ Bu çalışmanın selefi bir anlayışla ele alındığı ve objektiflikten ödün verdiği görülmüştür. Kelam alanına farklı bir bakış getirmek isteyen Han'ın modern tavrı bu tezde sürekli eleştirilmiş ve bidat nitelendirmesine maruz kalmıştır. Han'ın yeni kelam anlayışı ve ahiret konusu özelinde de kayda değer bir sistematiğe sahip olmayan bu çalışma Han'ın eserleri dışına neredeyse hiç çıkmamıştır. Eşref Ahmed Muhammed Amâşe 2010 yılında Vahîdüddin Han üzerine kapsamlı bir doktora çalışması yapmıştır. *Tecdîdü'l-fikri'd-dînî inde Vahîdüddin Han* başlıklı bu çalışmada⁸ Han'ın kelam anlayışına ve onun *tecdîd* mefhumuna genişçe yer verildiği gözlemlense de ahiret hayatının varlığına dair kapsamlı bir araştırma olmadığı ifade edilebilir. Cezayirli araştırmacı İbrâhîm Suûd tarafından doktora tezi niteliği taşıyan *Cühûdü Vahîdüddin Han fî tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî* başlıklı tez çalışması⁹ da Han hakkındaki diğer bir çalışmadır. Suûd'un bu çalışmasında da ahiret hayatının varlığı konusunun ihmal edildiği görülmüştür. Daha çok Han'ın kelam anlayışına odaklanılan bu çalışmada medeniyet problemiyle birlikte

⁵ Yahyâ Abdüllatîf, *et-Tecdîd fî ilmi'l-keâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye* (Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁶ Yahyâ Abdüllatîf, *et-Tecdîd fî ilmi'l-keâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye* (Dimeşk: Dârü Nineva, 2019).

⁷ Târik Hasen Muhammed el-Hudarî, *Vahîdüddin Han ve ârâ'uhu'l-i'tikâdiyye ve'l-fikriyye dirâse nakdiyye* (Mekke: Câmîatü Ümmülkurâ, Külliyyetü'd-da' ve ve Usûli'd-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁸ Eşref Ahmed Muhammed Amâşe, *Tecdîdü'l-fikri'd-dînî inde Vahîdüddin Han* (Şibin el-Kom: Minufiye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

⁹ İbrahim Suûd, *Cühûdü Vahîdüddin Han fî tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî* (Cezayir: Universite Batna, Doktora Tezi, 2024).

Han'ın söylemleri bağlamında günümüz ekonomik, sosyal ve siyasî sistemleri de çalışmada ele alınmıştır.



BÖLÜM II

VAHÎDÜDDİN HAN VE KELAM ANLAYIŞI

2.1. Vahîdüddin Han'ın Hayatı ve Eserleri

Vahîdüddin Han'ın tam adı Vahîdüddin bin Ferîdüddin bin Abdulhamîd Han'dır. Hindistan'daki Arap medreselerinden mezun olduğu için kendisine şeyh ve fakîh anlamına gelen “*Mevlâna*” lakabı verilmiştir. 1925 yılında Hindistan'ın Azamgarh şehrinde dünyaya gelmiştir. Beş yaşında babasını kaybetmesi üzerine yetim kalan Han'ın talim ve terbiyesini dindar bir kadın olan annesi Zîbünnisâ Hanım ve ilim ehlinden olan amcası Abdülhamîd Han es-Sûfî üstlenmiştir.¹⁰ Eğitimi için Şiblî Nu'mânî ve çevresi tarafından kurulan ve müfredatının bizzat Nu'mânî tarafından hazırlandığı *Medresetü'l-İslâh*'a başlamış ve burada altı yıl eğitim görmüş, ardından oradaki eğitimini yarıda bırakarak ayrılmıştır.¹¹ Burada ders gördüğü hocalarından en meşhur olanı Emin Ahsen el-İslâhî'dir.¹² Medreseden ayrıldıktan sonra kendini yetiştirmeyi bırakmayan Han, bilimsel çalışmaları orijinal metinlerinden okuyacak seviyede İngilizceye hâkim olmuştur.

Etkilendiği şahsiyetlerin en önde gelenlerinden biri Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'dir (ö. 1979). Her ne kadar Han, Mevdûdî ile birebir tanışma imkânı bulamasa da onun kurduğu Cemaat-i İslâm'da geçirdiği on beş yılda onun fikirlerinden çokça etkilenmiştir. Bu durumu Han *et-Tefsîru's-siyâsî* kitabından şöyle ifade etmiştir: “*On beş yıldır, hayatımın en önemli döneminde İslâm'a hizmet için hayatımı feda etmemdeki tüm fazilet beni cesaretlendiren ilk muharrik Üstat Mevdûdî'ye aittir.*”¹³ Onun etkilendiği diğer bir âlim ise Ebü'l-Hasen en-Nedvî'dir (ö. 1999). Han,

¹⁰ Safa Abdülcebbar Abdülhâdi, “Cuhûdu's-şeyh Vahîdüddin Han fi reddi's-şübühâtî'l-müsâra havle'l-akîde ve mekânati'l-mer'e fi'l-İslâm”, *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 13/54 (2022), 30.

¹¹ Abdulhamit Birişik, “Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)”, *İnsicam* (blog), 17 Kasım 2024.

¹² Birişik, “Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)”.

¹³ Suûd, *Cuhûd Vahîdüddin Han*, 36.

Nedvetü'l-Ulema'nın başkanlığını yürüten Nedvî'den, bu kuruluşa dâhil olup orada üç yıl kalmak suretiyle etkilenmiştir. Ayrıca o, edindiği ilimlerin bazılarını tahsil etmeye yönlendiren kişinin Nedvî olduğunu zikrettikten sonra ona dua etmiştir.¹⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762) de yine Vahîdüddin Han'ın etkilendiği âlimlerden bir diğeridir.¹⁵ Han, istifa ettiği âlimler arasında şu şahısları zikretmiştir: Şeyh Celîl Ahsen en-Nedvî, Şeyh Abdülvehhâb, Sadrüddin el-İslâhî, Şeyh Muhammed İshak Sindîlvi, Şeyh Muhammed Üveys Nakrami, Şeyh Abdülhafiz Bilyavî, Şeyh Muhammed Takî Eminî, Ebü'l-Hasen en-Nedvî, Şeyh Abdülbârî en-Nedvî, Atıkkurrahmân el-Osmânî, Şeyh Seccad Hüseyin, Şeyh Feth el-Fûrî, Şeyh Abdülhalîm Sadîkî, Şeyh Abdülhâlîk Nakvî.¹⁶ Han'ın öğrencileri arasında ise büyük oğlu Zaferu'l-İslâm Han, küçük oğlu doktor ve çocuk kitapları yazarı Saniyasnain Han, kızı Ferîde Han ve *Menhecü'l-hidâye* isimli kitabın yazarı Muhammed Süleyman el-Kâid zikredilebilir.¹⁷ Bunlara ilave olarak Han'ın çoğu kitabını tercüme eden ve inceleyen Abdüssabûr Şahin ve Abdülhalîm Üveys de ondan etkilenen kişiler arasında zikredilebilir.¹⁸

Hayatı boyunca birçok kuruluşa dâhil olan Vahîdüddin Han, sonrasında bu kuruluşlardan ayrılmış ve onlar aleyhinde eleştiriler neşretmiştir. Bu kuruluşların başında Mevdûdî'nin kurmuş olduğu Cemaat-i İslâmî gelmektedir. Han bu kuruluştaki çeşitli yazılar yayımlamış ve konuşmalar yapmıştır. Bir süre nâib-i emir görevini üstlenmiş ancak sonrasında bu görevinden istifa etmiştir.¹⁹ Han, bunun dışında Nedvetü'l-Ulemâ, Cem'iyet-i Ulema-i Hind ve Tebliğ Cemaati'ne de dâhil olmuştur. Han dâhil olup ardından ayrıldığı tüm bu cemiyetler hakkında ayrılışının akabinde eleştiriler neşretmiştir. Han'ın zikri geçen kuruluşlara dair eleştirileri Muhammed Eşfak Hüseyin tarafından beş ciltlik bir eserde toplanmış ve Han'ın eleştirilerine cevaplar verilmiştir. Bu kitapta ayrıca Han'ın bu eleştirileri, Hindistan devletine hoş görünmek için yaptığı aktarılmıştır.²⁰ 1970 yılına gelindiğinde The Islamic Centre

¹⁴ Suûd, *Cuhûd Vahîdüddin Han*, 36.

¹⁵ Suûd, *Cuhûd Vahîdüddin Han*, 36-37.

¹⁶ Abdüllatîf, *et-Tecdîd fî ilmi'l-kelem inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye*, 2019, 38.

¹⁷ Suûd, *Cuhûd Vahîdüddin Han*, 38.

¹⁸ Abdülhâdi, "Cuhûdu's-şeyh Vahîdüddin Han", 32.

¹⁹ Birışık, "Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)".

²⁰ Birışık, "Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)".

adıyla bir merkez kuran Han, bu merkezin en meşhur projelerinden biri olan *İngilizce Kur'an Ansiklopedisi*'ni tamamlayarak yayımlamıştır. Ailesiyle birlikte çıkarmaya başladıkları *er-Risâle* isimli dergi de onun çalışmalarından bir diğerini oluşturmaktadır. Bunlara ilave olarak Vahîdüddin Han, bir barış gönüllüsü olarak The Centre for Peace and Spirituality (Barış ve Maneviyat Merkezi) isimli kuruluşun oluşturulmasına da öncülük etmiştir. Barış, maneviyat ve inançlar arası uyum konularını çalışmayı kendine amaç edinen bu kuruluştaki barış ile ilgili İngilizce kitaplarını yayımlamıştır.²¹ Han 21.04.2022 tarihinde bir Ramazan ayı gününde 96 yaşındayken yakalandığı koronavirüs hastalığından dolayı vefat etmiştir.²²

Vahîdüddin Han İngilizce ve Urduca olmak üzere iki dilde 200'den fazla eser kaleme almıştır. Bu eserlerin en meşhurları da başta Arapça ve Türkçe olmak üzere birçok dile çevrilmiştir. Onun Urduca yazdığı en meşhur eserleri:

- Neyi Ahd ka Dervâze Per (Modern Dönemin Eşiğinde): Han'ın kaleme aldığı ilk kitabıdır. Bu kitabın yazımını 1955 yılında tamamlamıştır.
- Ta'bir ki Galatî: 1963 yılında yayımladığı bu eserinde Mevdûdî'ye dair görüşlerini aktarmıştır.
- İlm-i Cedîd ka Çelınç (Modern İlmin Meydan Okuması): 1966 yılında yayımladığı bu eser, Arapça, İngilizce ve Türkçe olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir.
- Peghambar-e İnkılab: Bu eseriyle Han sîret ödülünü kazanmıştır.

İngilizce olarak kaleme aldığı eserlerinden bir kısmını ise şu şekilde sıralayabiliriz:

- The Quran for All Humanity
- Muhammad: A Prophet for All Humanity
- Religion and Science
- God Arises: Evidence of God in Nature & Science
- In Search of God
- Islam and Modern Challenges

²¹ Birışık, "Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)".

²² Suûd, *Cuhûd Vahîdüddin Han*, 34.

- The Way to Find God
- The Quran, An Abiding Wonder
- The Moral Vision: Islamic Ethics for Success in Life
- Women Between Islam and Western Society
- A Treasury of the Qur'an
- The Prophet Muhammad: A Simple Guide to His Life
- Islam: The Voice of Human Nature
- Islam and the Modern Man
- Islam: Creator of the Modern Age
- Islam as It Is
- A Treasury of the Qur'an
- Paradise–Living in Gods Neighbourhood
- Love of God

Vahîdüddin Han'ın Arapçaya tercüme edilmiş eserlerinin en meşhurları da aşağıdaki gibidir:

- el-İslâmu yetehaddâ²³
- ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm²⁴
- el-Fikru'l-İslâmî
- et-Tezkiru'l-kavîm fî tefsîri'l-Kur'âni'l-hakîm
- Hikmetü't-dîn²⁵
- Tecdîdü'd-dîn²⁶

²³ Bu eser *İslam Meydan Okuyor* ismiyle Cihan H. Reşad tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahidüddin Han, *İslam Meydan Okuyor: İmana Açılan İlmî Kapı*, çev. Cihad H. Reşad (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996). Han bu eserini Nedvetü'l-ulema'da kaldığı süreçte kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhâdi, "Cuhûdu'ş-şeyh Vahîdüddin Han", 32.

²⁴ Bu eser, bir önceki eser ile birleştirilerek *Bilim ve Uygarlık Açısından İslâm* ismiyle Bekir Karlığa tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca müstakil olarak da *İlmin Işığında İslam* ismiyle Mehmet Süslü ve Akif Nuri tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahidüddin Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989); Vahîdüddin Han, *İlmin Işığında İslam*, çev. Mehmet Süslü - Akif Nuri (İstanbul: Çığır Yayınları, 1973).

²⁵ Han'ın bu eseri *Dinin Hikmeti* ismiyle Mustafa Mücahit tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahîdüddin Han, *Dinin Hikmeti: İslam'ın İlke ve Gereklilerinin Yorumu*, çev. Mustafa Mücahit (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012).

²⁶ Söz konusu eser *Dini İlimlerin Yeniden Yapılanması* ismiyle Erkan Bulut tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahîdüddin Han, *Dini İlimlerin Yeniden Yapılanması*, çev. Erkan Bulut (İstanbul: Özgü Yayınları, 2011).

- el-Müslimûn: Beyne'l-mâzi ve'l-hâzır ve'l-müstakbel²⁷
- el-Ba'sü'l-İslâmî
- et-Tefsîrû's-siyâsî li'd-dîn
- el-Kadıyyetü'l-kübrâ
- el-Mer'atü beyne şerîati'l-İslâm ve'l-hadârâti'l-garbiyye
- Târîhu'd-da've ile'l-İslâm
- Hakîkatü'l-hac
- Aleyküm bisünnetî
- Me'sâtü Kerbelâ el-Hasen ve'l-Hüseyin
- Vâkıunâ ve müstakbelunâ fi davi'l-İslâm
- el-İnsânü'l-Kur'ânî²⁸
- el-İslâmu ve'l-asri'l-hadîs
- Havâtır ve'l-iber
- Akîdetü's-selâm

2.2. Dinde Tecdîd, İhyâ ve Değişim

Son iki-üç asırdır Batı'daki bilimsel gelişmeler dünyada birçok alanda değişimlerin de temelini oluşturmuştur. İnsanın dünya görüşü, ekonomik hayat algısı, teknoloji, siyasî algılar ve bir bütün olarak insanla ilgili hemen hemen her şeyde yenilikler ve değişimler meydana geldi. İslam dünyasının bu yeniliklerden ve değişimlerden uzak kalması ise düşünülemezdi. Dünyadaki büyük teknoloji girişimleri, felsefi farklı akımların Batı'dan transfer edilişi Müslüman aydınları da derinden etkilemiş ve bunların neticesinde geleneğin, öncekinin veya eskinin sorgulanması gündeme gelmiştir. İslam coğrafyasının aydınlarının tutunduğu İslâmî düşüncelerin Batı'daki gelişmelere yetişememesinin de gündeme geldiği bu süreçte bitmişlik ve geri kalmışlık düşüncesi siyasî ve toplumsal kesimi âdetâ ateşten bir çemberle sarmıştı. Osmanlı, Mısır ve Hint alt kıtası halkları bu geri kalmışlığın farkındaydı ve bu amaçla askerî, ilmî ve iktisadi çalışmalar hız kazanmıştır. Gerek Batı'ya öğrencilerin gönderilmesi ile

²⁷ Bu eser, Ali Rıza Temel tarafından *Müslümanların Dünü Bugünü Yarını* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahîdüddin Han, *Müslümanların Dünü Bugünü Yarını*, çev. Ali Rıza Temel (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1990).

²⁸ Han'ın bu eseri *Kur'an'ın Öngördüğü İnsan* ismiyle İbrahim Şahin tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Vahîdüddin Han, *Kur'an'ın Öngördüğü İnsan*, çev. İbrahim Şahin (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987).

gerekse de hâkim felsefî ve dinî düşüncede bazı değişikliklerin yapılması üzerine neredeyse ortak bir konsensüs meydana gelmiştir.

Vahîdüddin Han'ın yaşadığı bölge olan Hint alt kıtası ise Osmanlı ve Mısır topraklarına nazaran daha erken bir zaman dilimi olan 15. ve 16. yüzyılda Avrupalı ülkelerce sömürülmeye başlanmıştır. Hindistan'ı sömüren devletler tarihi sırayla Portekiz, İspanya, Fransa, İngiliz ve Hollanda'dır. Fransa ve İngiltere'nin sömürgecilik faaliyetlerinde yarışır olduğu o dönemlerde bu iki devlet emperyalist bir amaçla çeşitli bölgeleri ellerinde tutmak istemiştir.²⁹ Osmanlı'nın zayıflamasıyla Kuzey Afrika'da da sömürge arayışları hız kazanmıştır. Fransa'nın Cezayir ve Tunus başta olmak üzere diğer Afrika ülkelerini sömürmesi de bu bölgeleri ekonomik düşüncelerle elinde tutmasının bir başka göstergesidir.³⁰ Ancak ekonomik amaç her ne kadar belirleyici bir amaç olsa da sömürülen bölgelerin özellikle dini ve kültürel yapısı da değiştirilmek istendiği görülmüştür.³¹ Bu adımları atan Batılı sömürgeciler de zorbalık ve katliam yolunu seçmiştir.³² İngiltere de Fransa gibi Hindistan'da çok etkili olan bir ülkedir.³³ Hatta İngilizler Fransızların Afrika'ya çıkarmalar yapmasıyla birlikte Hindistan'a daha fazla yönelmiştir.

Han da Hindistan'a yapılan sömürülere *el-Müslimûn beyne'l-mazî ve'l-hâdir ve'l-müstakbel* isimli kitabında yer vermiştir. Sömürgeci devletlerin Hindistan'daki faaliyetlerini anlatan Han da Avrupalı devletlerin daha çok ekonomik amaçlarla

²⁹ Erdoğan Uygur - Fatma Uygur, "Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 173/173 (01 Mart 2014), 274.

³⁰ Uygur - Uygur, "Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma", 275-276.

³¹ Özellikle misyonerlik faaliyetlerini de sürdüren sömürgeci devletler sömürecekleri ülkeleri seyahatnameler vasıtasıyla ve kendi yetiştirdikleri ajanlarla önceden sosyolojik tahlile tabi tutuyorlardı. Kendi fikirlerini empoze etmek üzere yaptıkları bu çalışmalar sömürmeye gidildikten sonra halkın toplumsal durumuna göre gerçekleştiriliyor ve başarı elde ediliyordu. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Uygur - Uygur, "Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma", 276-281.

³² Uygur - Uygur, "Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma", 276.

³³ İngiltere'nin Hindistan'ı sömürmek amacıyla bölgede doğayı koruma ve yeşil alan isimli projelerle orada güç elde etmesine bir örnek teşkil eden Doğu Hindistan Şirketi açık açık Hindistan'ın ekonomik olarak sömürülmesini öngören bir faaliyettir. Faaliyetlerine 1608 yılında başlayan bu şirket Hindistan'daki erozyonları önlemek için bölgeye gönderilmişti. Ancak bu amaca hizmet etmek bir yana bölgenin çay, pamuk ve ipek ticaretini tekeline almak isteyen bu şirket ilerleyen yıllarda askerî hegemonya da kurarak Hindistan'ın sömürülmesine neden olan örneklerden sadece bir tanesidir. Bölgeyi hakimiyet altına almak isteyen bu şirketin dışarıdan iyimser gözükken ancak içeriğinde Hindistan'a hâkim olmak gibi kötümser yanının bulunduğu görülmektedir. Doğu Hindistan Şirketi hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Hatice Çelik - Güler Çoker, "Doğu Hindistan Şirketi ve İngiliz Raj'ın Hindistan'daki Hakimiyeti: Yeşil Teori Çerçevesinde Bir Analiz", *Akademik Hassasiyetler* 8/15 (26 Nisan 2021), 379-388.

geldikleri Hindistan'ı hâkimiyet altına almaya çalıştıklarını ifade etmiştir. O, bölgeye hâkim olmaya çalışan sömürgeci devletlerin 17. yüzyılda buharlı motoru bulmalarının ve 18. yüzyılda da doğa bilimlerine aşırı önem vermelerinin yanında Akdeniz'le Kızıldeniz'i birbirine bağlayan Süveyş Kanalı'nın açılmasını da örnek göstererek bütün bu gelişmelerin Doğu'ya karşı Batı'nın elinin güçlenmesine sebep olduğunu vurgulamıştır.³⁴ Han da Doğu Hindistan Şirketi'nden bahsederek bu şirketin Hindistan'daki etkinliği üzerinde durmuştur. Nitekim bu şirket hukuk sistemini İngiliz hegemonyası altına almaya çalışmış, eğitim dilinin Farsçadan İngilizceye geçmesini sağlamış ve valiliklerin İngilizlerin eli altında toplanmasını sağlayarak siyasi nüfuz elde etmeye çalışmıştır. Han, ayrıca dönemin hükümdarının Taç Mahal gibi göz alıcı binalar yapmakla meşgul olduğunu eleştirmiştir. Hindistan hükümdarlarının boş işlerle uğraşırken Batılı devletlerin bilim adına yatırımlar yaptığını ileri süren Han, bu büyük gelişmelerden Hindistan aydınlarının hiç haberi olmadığı serzenişinde de bulunmuştur.³⁵

Avrupalı devletler tarafından yapılan sömürü faaliyetleri ekonomik alanın dışına da çıkmış ve İslam düşünce geleneğini de hedeflerine koymuştu. Bu amaçla onlar İslam dininin esaslarına saldırıyor ve amansız bir şekilde eleştiriye tabi tutuyorlardı. Bu hedeflerini gerçekleştirmek için misyonerlik faaliyetleri de eşzamanlı olarak yürütülüyordu. Müsteşrikler tarafından yazılan eserler de o dönemki insanların beynine nifak tohumları ekiyordu. Hatta bu eserlerde İslam peygamberi Hz. Muhammed'in şahsı lekeleniyordu.³⁶ İslam'a dil uzatan oryantalistlerin saldırdığı en

³⁴ Vahîdüddin Han, *el-Müslimûn beyne'l-mâzî ve'l-hâzır ve'l-müstakbel*, çev. Zaferü'l-İslâm Han (Kahire: el-Muhtârü'l-İslâmî, 1978), 44-45.

³⁵ Han, *el-Müslimûn beyne'l-mâzî ve'l-hâzır ve'l-müstakbel*, 38.

³⁶ Han'ın belirttiği oryantalistlerin dini düşünceyi etkileyen ve İslam peygamberi Hz. Muhammed'i hedef alan kişiler arasında Sir William Muir (ö. 1905) örnek verilebilir. Nitekim o Hindistan'da aynı zamanda bir devlet görevlisiydi. Hindistan'dayken "*The Muhammadan Controversy*" adlı bir makale yazmıştır. O bu eserinde İslam dinine ve Hz. Muhammed'e ağır ithamlarda bulunmuştur. Bunlara ek olarak Muir İslâm dinini Hıristiyanların en büyük düşmanı olarak nitelemiştir. O, Hindistan macerasından sonra Edinburgh Üniversitesine rektör olmuştur. Rektör olduktan sonra da *Life of Muhammad* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eseri önceki yazdığı makaleyle aynı içerikte sayılabilir. Muir "*The Muhammadan Controversy*" başlıklı makalesinde Hz. Muhammed için şunları söylemiştir: "Hıristiyanlığın tek gizlenmemiş ve korkutucu düşmanı... etkin ve güçlü bir düşmandır. Muhammedanizm, ilahi kökeni kabul ettiği ve Hıristiyanlığın pek çok silahını ödünç aldığı için bu kadar tehlikeli bir düşmandır." Muir hakkında geniş bilgi için bk. Albert Habib Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 18-19; Oryantalistlerin Hz. Muhammed hakkında söyledikleri arasında saralı, hilekar, düzenbaz, yalancı, kadın düşkünü, kahin, sapkın ve sahte peygamber gibi ithamlar yer almıştır. Batılı ve Rus oryantalistlerin ithamları için bk. Vesile Şemşek, "Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in Hayatına Yaklaşımlarına Dair Bazı İncelemeler", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (30 Mart 2020), 119-125; Oryantalistlerin en çok odaklandığı alan hadis

önemli konulardan biri de Kur'ân vahyinin nasıl ortaya çıktığı hususudur. Bu şüphe oluşturacak ifadeyi ortaya sunan oryantalistlere göre Hz. Muhammed'e gelen vahiy aslında Freud'un bilinçaltından geldiğini iddia ettiği birtakım zihnî faaliyetlerle kendisinin uydurduğu sözlerden ibarettir. Dolayısıyla bu vahiy, yalancı bir adamdan çıkmış boş sözlerden başka bir şey olmamakla birlikte sözlerin sahibi de Allah değildir.³⁷ Hz. Muhammed'in vahiy nasıl aldığı veya nasıl uydurduğu ile ilgili ortaya atılacak bir şüphe İslam'daki peygamberlik otoritesini yıkabilecek bir anlam taşıdığı için oryantalistlerin bu konulara öncelik verdikleri görülmüştür.

Hint alt kıtası özelinde ele alınan sömürgeci faaliyetler ve oryantalistlerin çalışmaları bölgedeki Müslüman alimleri bu düşmanlara karşı adımlar atmaya yönlendirmiştir. Hz. Muhammed'e atılan iftiralar ve hadis ilmiyle bağlantılı senet-metin tenkitleri her ne kadar tarih ve hadis alanıyla ilgili olsa da bu ilimlere yapılan eleştirilerle ortaya çıkan şüphelerin bertaraf edilmesi için koruyucu bir kalkan görevi gören kelimelerin ihtiyacı vardı. Zaten kelimelerin yapısı da tam da bu noktada işlevsellik kazanmaktadır. Dönemin önde gelen kelimacılarından sayılan Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Şiblî Nu'mânî (ö. 1914), Muhammed İkbal (ö. 1938) gibi isimler bütün bu yaşananlardan dolayı kelimelerin yenilenmesi gerektiğini eserlerinde belirtmiştir.

alanıdır. Onların özellikle Hz. Muhammed'i temel alan eleştirileri aslında nübüvvet müessesesinin önemini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Hz. Muhammed'in çirkince eleştiriye tabi tutulması aslında İslâm dininin özünü öğreten ve ahlakı da en güzel örnek şeklinde nitelenen o kutlu nebînin itibarının azaltılmasına ve Kur'ân vahyine bitmek tükenmek bilmeyen peygambersiz yorumların sokuşturulmasına sebep olacaktır. Ahmet Yücel bu konuda Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Margoliouth (ö. 1940), Alfred Guillaume (ö. 1962), Johann W. Fück (ö. 1974) gibi bazı oryantalistlerin onları hadis ilmiyle ilgilenmeye yönelten amillerin neler olduğu hususunu çalışmalarında beyan ettiklerini bildirmiştir. Adı geçen oryantalistlerin özellikle hadise yönelmelerinin temel sebebi insanları etkileyen ve İslâm'ın yayılmasını örnekliliğiyle taçlandıran Hz. Muhammed'dir. Sünnete bağlı olan Müslümanlar Hz. Muhammed'in önderliğinde ve muhteşem örnekliliğinde İslâm'a emsalsiz hizmetler etmişlerdir. Dolayısıyla oryantalistler için hadis alanı gerek Hz. Peygamber'in siyeri gerekse hadis külliyyatı açısından çok büyük bir önem arz etmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ve Ignaz Goldziher (ö. 1921), Joseph Schacht (ö. 1969), Herald A. Juynboll (ö. 2010) ve diğer oryantalistlerin konuyla ilgili yaklaşımları için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 26-33; Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 14-27; Mehmet Emin Özaşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar: Bir Sünnet Savunusu ya da Sünnete İçerden Bakış* (Ankara: Araştırma Yayınları, 1999).

³⁷ Bu gibi eleştirileri yapan oryantalistler yanında W. Montgomery Watt (ö. 2006) gibi insaflı oryantalistler de vardır. Watt'a göre Hz. Muhammed'e gelen vahiy ne Freud'un ne de Jung'un teorilerindekine benzer bir yapıdadır. Watt genel görüşün aksine bir tavır takınarak vahiy algısında meydana getirilmeye çalışılan şüpheleri ve vahyin kaynağının zihinsel bir temelde kabul edilmesi gerektiğini savunanların görüşlerini pek de makul bulmamıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi edinmek için bk. W. Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 15-17; Altuntaş, "Yeni Bir Kelam", 108.

Nitekim Vahîdüddin Han da diğer yenilik taraftarları gibi kelam ilminin asrın gerekliliklerine göre tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yenilik düşüncesi Han dahil diğer Müslüman alimler tarafından sürekli gündemde tutulan aynı düşüncelerin sonucu gibi düşünülebilecekse de aslında yenilik düşüncesinin tezahürleri birbirlerinden farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Han özelinde genel bir değerlendirme yapıldığında varılacak sonuç Kur'ân merkezli bir kelam hareketidir. Bu ifadeyle kastedilen anlam geleneksel kelamın Kur'ân merkezli bir yapıya sahip olmadığı anlamını taşımamaktadır. Han'ın kendine özgü kelam anlayışı genel anlamda merkezine Kur'ân hakikatlerini alan ve modern bilimin gerektirdiği şekilde bu hakikatlerin incelenmesini esas alan bir tavidir. Onun bu tavrı Kur'ân'a dönüş merkezli bir kelam oluşturma çabası şeklinde ele alınabilir.³⁸ Han'ın bu anlayışının temelinde ise zamanın şartlarına bağlı olarak gelişen *tecdîd* (yenilik) ve *ihyâ* (canlandırma) düşüncesi yer alır. Han *tecdîd* (yenilik-reform) ve *ihyâ* (canlandırma) kelimelerini bir anlamda değil farklı anlamlar şeklinde ele almıştır.³⁹ Han'ın *ihyâ* kelimesine verdiği anlama bakıldığında onun tekrar canlandırma ve diriltme anlamı taşıdığı görülür. *İhyâ* kelimesinin eş anlamlısı da *ba's* kelimesidir ve bu kelimeyi Han *el-Ba'su'l-İslâmî* adlı eserinin başlığında kullanmıştır.⁴⁰ Han'a göre *tecdîd* kelimesinin

³⁸ Ancak Han'ın bu kelam anlayışıyla Türkiye'de Hüseyin Atay'la temelleri atılan Kur'ân'a dönüş temelli kelam anlayışı anlaşılmalıdır. Aklın sözsüz vahyi temsil ettiğini iddia eden Atay'a göre Kur'ân'ın akılla tekrar incelenmesi ve bu incelemenin de gelenekten ayrı bir şekilde olması gerekir. Ancak Atay'ın bu kelam anlayışı selefi ve harici bakış açısından farklıdır. Aklın anlama ve bağımsız hüküm koyma işlevinden bahseden Atay, anlama faaliyetinin hemen hemen herkes tarafından yapıldığını ancak bağımsız hüküm çıkarmanın akli çok iyi kullanan kimseler tarafından uygulanabileceğini belirtmiştir. Fazlurrahman'dan da etkilenen Atay'ın Kur'ân dini temelli bir yaklaşımı akıllıca bulması geleneksel anlayışın ve halkın dini şeklinde ifade ettiği yapıyı eleştirmesini gerektirmiştir. İslam dinindeki sünnet vurgusuna da insani bir vurgu yaparak zaman ve zemine göre bunun değişebileceğine kanaat getirmiştir. Bununla birlikte Atay, merkeze Kur'ân ve aklın alınıp diğer bütün kaynakların ise Kur'ân ve akla uygun bir şekilde işlenmesinden sonra onlardan hüküm çıkarılacağını iddia ederek adeta sünnetin fonksiyonunu donuklaştırmıştır. Cumhuriyet dönemi kelam anlayışında görülen Kur'ân merkezli anlayışların kelam sahasında sünneti donuklaştıran bir tarafı olsa da bu anlayışı sünnetle barışık halde ele alan araştırmacılar da olmuştur. Nitekim Bekir Topaloğlu bunun en önemli temsilcisidir. Ancak Han'ın Kur'ân'a dönüş vurgusu bilimsel temelli bir yaklaşımı barındırmakta ve Han sünnetin işleviyle ilgili reddedici bir dil kullanmamaktadır. Hüseyin Atay'ın Kur'ân'a dönüş merkezli kelam anlayışı ve Bekir Topaloğlu'nun sünnet vurgusunu da içeren görüşleri için bk. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 269-271.

³⁹ Eşref Amâşe bu iki kelimenin Han tarafından aynı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. İlgili ifadeleri incelemek üzere bk. Eşref Ahmed Muhammed Amâşe, "et-Tecdîd inde Vahîdüddin Han", *Câmiatü'z-Zeytûne*, (2013), 177.

⁴⁰ Muhammed Osman en-Nedvî, Vahîdüddin Han'ın kitabını çevirirken öncelikle *ihyâ* kelimesini kullanmış olmasına rağmen Abdülhalim Uveys bu kitabın isminin *el-Ba'su'l-İslâmî* şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre *ihyâ* kelimesi İslâm kelimesinin önüne eklenecek şekilde direkt olarak kullanılmamalıdır. *İhyâ* kelimesi ancak Müslümanlar için ve İslâmî ilimler için kullanılabilir. Nitekim Gazzâlî de meşhur eseri *İhyâ ulûmî'd-dîn*'de bu kelimeyi dinî ilimlere muzâf (tamlanan) olacak şekilde kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Vahîdüddin Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, çev. Muhammed Osman en-Nedvî (Kahire: Dârü's-Sahve li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1984), 5.

anlamı ise ilâhî dinin üzerinde toplanmış bütün tozların kaldırılması anlamını taşımaktadır. Nitekim o bu durumu ifade etmek üzere şöyle demiştir: “*Dinde yenilik Allâh’ın (cc) dinine bir ekleme yapmak değildir. Tecdîd, İlâhî dinin üzerinde biriken tozları temizleyip onu berrak olan asil sûretine geri döndürmektir.*”⁴¹ Burada da görüldüğü üzere Han, *tecdîd* kavramının iki farklı işlevinden bahsetmiştir. Bu işlevlerden ilki dinde birikmiş bütün fazlalıkların atılarak temizlenmesiyle ilişkilendirilmişken diğeri de dindeki fazlalıkların atılmasıyla onun aslî yapısına geri çevrilmesinden ibarettir. Dolayısıyla yenilik denince akla gelen ilk mananın yeniliğin uygulandığı şeyi kökten terketme ve hiçbir temel olmadan yeniden bir şey inşa etme anlamlarını barındırmadığı görülmüştür.⁴² Han’ın *tecdîd* kavramını *ihyâ* kavramıyla aynı cümle içerisinde de kullandığı görülmüştür. Nitekim o bu konuda şu ifadelere yer vermiştir:

Bugün İslam dininin *tecdîdi* için yapılması gereken en öncelikli vazife, dinin sonradan yapılan ilavelerden temizlenmesidir. Bu vazifenin yapılmaması durumunda modern dünyada İslam dininin *ihyâsı* (yeniden canlandırılması) için ileriye doğru tek bir adım bile atmak mümkün değildir.⁴³

İki kavramı beraber de kullandığı görülen Han *tecdîd* ile *ihyâ* arasındaki farklılığı ifade ederek *tecdîd*’in alanını dinde ortaya çıkan ilavelerin temizlenmesine hasrederken *ihyâyı* da İslam dinine yapılan bu ilavelerden kurtulmaya bağlamıştır. Aslında İslam dini sahasında ortaya çıkan ilaveleri bu söylemleriyle eleştirmeye de çalışan Han din sahasının beşerin zihniyetine alet edilmesini kabul etmeyerek dinin ikili yapısından da bahsetmiştir. Han, dinin ikili yapısının *ed-dînu’l-münezzel* (indirilmiş din) ve *ed-dînu’l-müdevven* (oluşturulmuş din) şeklinde ele alınabileceğini öne sürerek dinin iki yapısından hareketle aslında öze dönüşü vurgulamak istemiştir. Çünkü ona göre indirilmiş dinin içeriği ile oluşturulmuş din arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıklar dilin kullanımı, kaynak değeri ve yönlendirilen şeyler bakımından değerlendirilebilir. Dil kullanımı açısından oluşturulmuş dinde teknik dil hâkimdir ve bu dil kalplere

⁴¹ Vahîdüddin Han, *Tecdîdü’l-dîn*, çev. Zaferü’l-İslâm Han (New Delhi: Goodword Books, 2015), 5.

⁴² *Tecdîd* kelimesinin taşıdığı anlamın eskiye dönüşü ifade ettiğini araştırmak için bk. Muhammed Amâre, *Müstakbelünâ beyne’t-tecdîdi’l-İslâmî ve’l-hadâseti’l-garbiyye* (Kahire: Mektebetü’ş-Şurûku’d-Düveliyye, 2003), 10-14; Heyet, *et-Tecdîd fi’l-İslâm* (Riyad: el-Münteda’l-İslâmî, 2001), 48; Ayşe Kalyoncu - Berat Sarıkaya, “Kelamın İnsana Dönük Yüzü: İlahi ve İnsani Arasındaki Dengenin Yeniden Kurulması”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2024), 612; Mehmet Evkuran, “‘Kelam İlmi’nin Yeniden İnşası’ Sözü’nün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (2004), 190; Altıntaş, “Yeni Bir Kelam”, 103.

⁴³ Han, *Tecdîdü’l-dîn*, 60.

doğrudan hitap etmemektedir. İndirilmiş din denen Kur'an (Allah kelamı) ve sünnet (peygamber kelamı) ise kalpleri huşû ile dolduran uyarı, müjde, hatırlatma ve öğüt verme dilini kullanması yönüyle teknik yapısı olmayan bir dile sahiptir. Kaynak değeri bakımından da indirilmiş dinin kaynağı Kur'an (Allah kelamı) ve sünnet (peygamber kelamı) iken oluşturulmuş dinin kaynağı beşer hezeyanlarıdır. İndirilmiş din insanı hakikatlerin peşinden gitmeye, varlık âlemini düşünmeye, insanın fitratında da yer eden ve insanın en önemli ihtiyacı olan ahiret hayatını merkeze almasını tavsiye ederken oluşturulmuş din bunlardan uzak olup insanı hakikatlerin değil de önemi olmayan küçük konuların peşinden sürükler, varlık âlemini genel bir şekilde düşünmek yerine insanı kısır tartışmaların merkezine çeker ve son olarak fitrata uygunluk bakımından da bu dünyanın bir sonunun olduğunu ifade etmek yerine insanı dünyanın anlamsız ayrıntılarıyla boğuşur hale getirir ve hurafe de denebilecek mantık kaideleriyle bütün insanlığı oyalar.⁴⁴

Han'ın *tecdîd* ve *ihyâ* arasındaki bağı açığa çıkaran başka bir yerde de *ihyânın* imkânı için dinî ilimlerin gözden geçirilerek yeniden *tecdîd* temelli bir şekilde yazılması gerektiği ifade edilmiştir. Aslında Han'ın *tecdîd* ve *ihyâ* merkezli bakışında ortaya çıkan genel tasavvur diğer semâvî dinlerin düştükleri durumun bir yansıması şeklindedir. Han'a göre diğer semâvî dinlerin bozulmuş da insanların onlara yaptıkları bazı eklentilerle meydana gelmeye başlamıştır.⁴⁵ Bu durumun İslam dininde de ortaya çıkmaması için merkeze oluşturulmuş dinin değil indirilmiş dinin alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Han şunları söylemiştir:

Tıpkı karabulutun ayı çevreleyip gölgede bıraktığı gibi İslam'ın müteahhir asırlarındaki kütüphaneleri de fıkıh, İslam diyalektiği (kelam) ve tasavvuf disiplinlerinin teknik dillerinin gölgesinde kalmıştır. Bütün bunların bir neticesi olarak İslam metinleri her ne kadar selim bir şekilde varlığını devam ettirip korusa da geleneksel pratik İslam daha önce diğer semâvî dinlerin maruz kaldığı beşerî merkezli şâibelerle karışmış bir şekle dönüşmüştür. Bu kitaplar dini anlamak için insanların kaynağı olmaya devam ederse akıllarında doğru dini düşünce hiçbir zaman yer etmeyecektir. İslam enstitülerimizde ve üniversitelerimizde ders işlenen bu tür kitaplar yerine dini ilim vasfı kazanmak üzere Kur'an, sünnet ve sahâbe tarihi derslerini kaynak almaktan başka imkan yoktur. İslam dinini ihyâ etmek üzere atılması gereken ilk

⁴⁴ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 60-61.

⁴⁵ Han bu konu üzerine *Tecdîdü'd-dîn* adlı eserinde fazlaca durmuştur. O, İslam dini ile İslam dininin ilmî disiplinlerinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu vurgulamıştır. Bu ifadelerini Han, İslam dininin temel kaynaklarının göz ardı edilip bu temel kaynaklardan uzaklaşan ilmî disiplinleri temele almanın bir tehlike oluşturacağını öne sürerek aslında *tecdîd* ve *ihyâ* kavramlarının da bu tehlike sebebinden dolayı gözden geçirilmesinin elzem olduğunu vurgulamıştır. Han özellikle Yahudilerin düştükleri dinin kaynağı merkezli sorunlarına da değinerek Müslüman alimlerin de onların yaptıklarına benzer bir yöne evrildiklerini tespit etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 5-6, 45, 59, 60, 61.

adım Kur'ân ilimlerini, sünneti ve sahâbe tarihini fikhî, kelimî ve tasavvufî metodu tarihte bırakarak bilimsel ve basit bir metotla tekrar yazmaktır. İlahî din insan şaibelerinden temizlenmediği müddetçe İslam dininin ihyâ (yeniden dirilmesi) edilmesi asla mümkün değildir.⁴⁶

Han'ın bu söylediklerinden anlaşılacağı üzere özellikle fıkıh, kelim ve tasavvufta kullanılan teknik dilin Kur'an ve sünnetin doğasına aykırı olması bu ilimlerin etkisinin de sorgulanması gerektiği problemini ortaya çıkarmıştır. Tarihî süreç içerisinde bu teknik dilin dinin temel kaynaklarıyla mutâbık görülmeyen yapısı ve özellikle Kur'an diline de aykırı oluşu Han'da İslâmî ilimlerin yeniden tedvin edilmesi gerektiği üzerine bir etki bırakmıştır.

2.2.1. Tecdîd Bağlamında Dine Yapılan İlaveler

Han dinde yapılacak tecdîdin mahiyeti hakkında konuşurken dine ekleme ve dinden herhangi bir hükümün çıkarılmaması gerektiğini özellikle belirtmiştir.⁴⁷ Ancak ne yazık ki bu anlayışın Hz. Peygamber döneminden sonraki süreçte çok da muhafaza edilmediğini ifade eden Han, insanlar tarafından ilâhî dine eklenen bütün ilavelerin vahyin bir parçası şeklinde telakki edilip neredeyse onların da kutsallaştırıldığını belirtmiştir. Bu yanlış algının sonraki dönemlerde iman esaslarıymış gibi telakki edilip insanlar tarafından yapılan her türlü ilavenin vahye ek olarak kabul edildiğini göstermesi Han'a göre adeta hahamlarını ve rahiplerini Rabler edinen Yahudi ve Hıristiyanlar gibi hareket etmek⁴⁸ manasına gelir.⁴⁹

Tahrif edilmiş semâvî dinlere yapılan eklemelerin İslam dinine de yapılmaması hususunu ön planda tutan Han'ın bu bakışı Kur'ân'ın metinsel bazda bir tahrif sürecini değil anlamsal bazda eklemelerle yapılan tahrif sürecini ifade etmektedir. Bu doğrultuda Han diğer dinlerin yaşamış olduğu iki farklı tahrif sürecini ele almıştır. Ona göre tahrifin bir şeklini dışardan müdahalelerle dinin hakikatini tayin etme girişimi oluşturur. Bu tahrif şeklinin temelini ise dine yapılan dışsal eklemelerin o dinin bir hakikatiymiş gibi algılanması düşüncesi oluşturmuştur. Han bu konuda Yahudilerin

⁴⁶ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 61.

⁴⁷ Han'ın dine ilave ve dinden hüküm çıkarılması ile ilgili görüşleri için bk. Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 5.

⁴⁸ Han bu ifadelerinde Kur'ân'da geçen Tevbe sûresinin 9. ayetine atıfta bulunmuştur. Bu ayette "Allah'ın âyetlerini az bir karşılığa değiştiler de insanları O'nun yolundan alıkoydular. Bunların yapmakta oldukları şeyler gerçekten ne kötüdür!" buyrulmaktadır.

⁴⁹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 5.

kutsal kitapları sayılan Tevrat'a fikhî Hıristiyanların ise mistik tasavvurlarını kendi dinlerine eklediklerini belirtmiştir. Bu eklemeler hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından daha sonraları dinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve bu eklemelerin dinden çıkarılması girişimleri asla görülmemiştir. Diğer tahrif süreci ise aklî terimlerin kullanılarak dinî öğretilerin açıklanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu tahrif sürecinde de semâvî dinler kendi asıl metinlerinde olmayan yabancı kavramları adeta kendi dinî inanışlarının bir parçası haline getirmiştir. Bu tahrif sürecini gösteren önemli örneklerden ikisini Hıristiyanlıktaki teslis ve İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu inancı oluşturmaktadır. Bu iki inanç daha sonraları Hıristiyanlığın temel görüşleri haline bürünmüştür. Halbuki bu ilave inançlar İncillerde yer almamakla birlikte Hz. İsa da bu öğretileri benimsemiş değildi.⁵⁰ Daha sonraları Hıristiyan teologları tarafından benimsenen teslis inancının dine eklenmesi sonucu bu inanç dinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.⁵¹ 325 yılında İznik konsilinde alınan kararlar da bu inançların Hıristiyanlık dininde yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu inanç Hıristiyanlar arasında genel bir kabul görmüş olsa da konsil kararlarından sonra bu inancı kabul etmeyen Hıristiyanlar dikkate alındığında onların bu inancı kabul etmeleri şiddet ve zorbalığın bir neticesidir.⁵²

⁵⁰ Han'ın teslis anlayışı hakkında belirttiği Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinde teslis inancına dair bir bilginin olmadığı görüşü sıkıntılı gözükmemektedir. Çünkü kanonik İncillerden sayılan bu dört kitaptan Matta'da teslis inancına bir işaret vardır. Tanrı'nın oğlu İsa anlayışı ise Han'ın ifade ettiği üzere Hıristiyan kelamına sonradan eklenmiştir denebilir. Çünkü tarihsel İsa ve Tanrı'nın oğlu İsa ayırımına gidilen Hıristiyan tarih araştırmalarında en erken kaynak olarak Pavlus öne çıkmaktadır ve Pavlus, İsa hakkında ilâhî Oğul İsa Mesih isimlendirmesini kullanmıştır. Pavlus'un tarihsel İsa'dan bahsetmediği de ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019), 106-107; Mehmet Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2007), 334.

⁵¹ Teslis doğrultusunda Hıristiyanlıkta birçok tartışma meydana gelmiştir. Tanrı'nın ruhunun İsa'yla bir olup olmaması bu tartışmaların en önemlilerindedir. İskenderiyeli papaz Arius bu konuda Tanrı'yla hiçbir varlığın bir kabul edilemeyeceğini ifade etse de Mısırlı piskopos Alexander ve ileride onun yerine geçen Athanasius'un iddia ettiği "homoousius" yani "aynı özde" anlamına gelen Tanrı ile iç içe geçmiş bir İsa anlayışı 325 yılında gerçekleşen İznik Konsili'nde kabul edilmiştir. Ancak Arius'un eleştirileri köklüce izlerini kaybettirememişse de Hıristiyanlıktaki üçlü Tanrı anlayışı 381 yılında gerçekleşen İstanbul Konsili'yle birlikte meşruiyet kazanmıştır. İmparator I. Theodosyüs da üçlü Tanrı anlayışını kabul etmekle kalmamış Ariuscu anlayışlara sahip kimselere sert tedbirler alarak onlara çeşitli cezalar vermiştir. İstanbul Konsili'nden sonra Hıristiyanlıktaki üçlü Tanrı anlayışının iyice yerleştiği görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", 335-337; Mehmet Aydın, "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 141-144.

⁵² Han, *Tecdü'd-dîn*, 6.

Han bu iki kısım tahrif olayının ortaya çıkmasını ve verdiği örnekleri bir bütün olarak değerlendirerek İslam dininde de bu durumun cereyan etmesi tehlikesinin bulunduğunu belirtmek istemiştir. Hatta dine tahrif unsuru sayılabilecek hurafelerin, bidatlerin ve aklî birçok ürünlerin sokuşturulduğunu ifade ederek *tecdîd-ihyâ* kavramlarının da işlevselliğinin bu iki kavramla birlikte ele alınmasını gerekli görmüştür. Söz konusu İslam dini olunca da onda ortaya çıkan eklentilerin temizlenmesinin gerekliliği ve temizlendikten sonra da tekrar İslam dininin yaşatılması ancak *tecdîd-ihyâ* çalışmasıyla mümkündür. Bu hususta Hz. Muhammed'in "Sizlere iki şey bırakıyorum. Onlara sarıldığınız müddetçe sapkınlığa düşmezsiniz: Allah'ın kitabı ve nebîsinin sünneti."⁵³ hadisi önem arz etmektedir. Han, bu hadise değinerek konunun Hz. Peygamber tarafından da bir uyarı mahiyeti taşıdığını ifade etmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla Han *tecdîd* ve *ihyâ* maksatlı söyleminin kaynağını Hz. Muhammed'in ifadelerinden aldığını da göstermiştir. Salt selefi bir bakış olarak değerlendirilemeyecek bu bakış esasında İslam dininin sabiteleri olduğunu ve bu sabitelerin daha sonraki ilmî hareketlerle farklı boyutlara çekilip aklî birtakım tasavvurlarla ortaya atılan dinden olmayan inanç unsurlarının tekrar dine sokuşturulmasının da önünü kesmek istemeyi hedeflemektedir.

Vahîdüddin Han *Tecdîdü'd-dîn* adlı eserinde İslami ilimlerin yeniden yazılmasına dair özel bir başlık açmıştır. Han'ın daha önce bahsedilen *tecdîd* ve *ihyâ* hareketinin ortaya çıkması için uygun eserlerin yazılması gerektiği görüşünün temelinde İslam dininin merkezine aldığı bilgi kaynaklarının daha sonraki süreçte dejenerasyona uğraması hadisesi vardı. Kur'ân ve sünnet merkezli kaynağın ilave bilgilerle şişirildiği ve bu ilavelerin de en az Kur'ân ve sünnet kadar bir değer taşıyabileceği kanaatinin ortaya çıkışına karşı Han İslâmî eserlerin tekrar gözden geçirilerek tedvin edilmesini önemli bir adım olarak görmektedir. Ona göre İslam'ın ilk dönemlerindeki sahabe-i kirâm İslam dininin yayılması için çok büyük fedakarlıklar gösteriyordu. Han'a göre asıl amaçları dünyalık olmayan sahâbenin derdi Allah'ın mesajını ulaştırabildikleri kadar insana tebliğ etmektir. Tebliğ vazifesini yerine getirmeye çalışan sahâbe umutlu, heyecanlı ve girişken idi. Ancak daha sonra gelen Müslümanlar aynı ruhta hareket edememişlerdir. Dolayısıyla büyük hizmetleri bulunun sahâbe döneminden sonra

⁵³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'* (Rakka: Mecmûatü'l-Furkâni't-Ticâriyye, 2003), "Kader", 3 (No: 1773).

⁵⁴ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 7.

Allah'ın dinine çağırarak ve insanlara bu ilâhî mesajı ulaştırabilecek görece önemli bir hareket görülmemiştir.⁵⁵

Han Kur'ân'ın ilk dönemlerden sonra beşer aklına tabi kılındığını ve bu suretle diğer ilimlerin gölgesinde gizlendiğini belirtmiştir. Üslup yönünden de Kur'ân'la bir benzerlik taşımayan yeni sistematik disiplinlerin bu yapısı basit ve anlaşılır bir dilin hâkim olduğu nebevî hadislere de aykırıdır. Han bu yeni ortaya çıkan Kur'ân'ın doğasına aykırı yapının başta fıkıh disiplini olmak üzere kelim ve tasavvuf disiplinlerinin karmaşık bir sistem üzerine inşa edilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Nitekim bu karmaşık sistem asla ve asla Kur'ân'ın ruhuyla örtüşmemektedir. Bununla birlikte fıkıh terimleri, kelim ilmiyle uğraşanların hezeyanları ve tasavvuf ehlinin sembolik tavırları da fıkıh, kelim ve tasavvuf disiplinlerinin sistematik karmaşıklığını ortaya çıkarmaktadır.⁵⁶

Han'ın İslamî ilimlerin yeniden tedvinine dair üzerinde önemle durduğu bir husus da Kur'ân'ın sistematik disiplinlerin gerisinde kalması sorunudur. Kur'ânî öğretilerin fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi disiplinlerce kullanılması bu disiplinlerin kendilerine özgü bir şekilde ayet ve hadisleri yorumlayıp onlara sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Ancak bu sistematik hareket Kur'ân'ın kendisini gölgede bırakmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu haliyle Kur'ân sadece tilavet olunan bir kitaba dönüşürken hidayet, rehber ve tedebbür kaynağı olması ise ötelenmiştir.⁵⁷ Böylece Kur'ân asıl olmaktan çıkarak fer' konumuna indirilmiştir.

İslam dininin kaynaklarının dilsel yapısının yazılacak yeni eserlerce örnek alınması hususu da önem arz etmektedir. Nitekim Han'a göre Allah Kur'ân'da anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Hz. Peygamber'in kelim da hadislerinden anlaşılacağı üzere *cevâmiu'l-kelim* yani az sözle çok mana ihtiva eden sade ve net bir üsluba sahipti. Ayrıca kolaylık yönüyle de Allah'ın vaz' ettiği hükümler insan fıtratına uygundur ve insanın yapabileceği niteliktedir. Kur'ân'ın hem anlatım hem de uygulama yönüyle taşıdığı manaların kolay oluşu insanın ruhunu hareket ettirici bir dinamiğe sahipken sistematik şekilde tedvin edilmiş eserlerde bu etkiyi görmek zordur. Dolayısıyla tedvin edilen

⁵⁵ Han, *Tecdidü'd-dîn*, 54.

⁵⁶ Han, *Tecdidü'd-dîn*, 55.

⁵⁷ Han, *Tecdidü'd-dîn*, 55-56.

eserlerin tenzil edilmiş *kelâm-ı ilâhî*den farklı birçok eksîği vardır. Sistematik din şeklinde ele alınabilecek sonraki dönem tedvin edilmiş eserlerin kalplere etki edemeyen, insanı harekete geçirmekten aciz kalan ve salt araştırmadan öte bir yapısının olmayışı tedvin edilen eserlerin sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Bu noktada Han asla tedvin faaliyetlerinin durmasını veya bitmesini istememektedir.⁵⁸ Onun bu konuda olmasını arzu ettiği yegâne gereklilik yöntem değişikliğine gidilmesidir. Halihazırdaki sistematik disiplinlerin kullandığı dilin yerine *tezkîr* (hatırlatma-öğüt verme) temelli bir yöntemin esas alınmasıdır. Bu yöntem Han'a göre Kur'an'ın kullandığı bir yöntemdir ve birçok ayette de zaten hatırlatma-öğüt verme eksenli bir anlatı hâkimdir.⁵⁹

Han *tecdîd* eksenli yaklaşımlarını ifade ederken insan gerçeğini de merkeze almıştır. Kur'an'ın objektif bir bakış açısıyla dahi okunduğunda doğumundan ölümüne kadar insan fenomeninin dünyada işlediği bütün amellerle birlikte öte âlemde bir hesapla karşılaşacağını ifade edildiğinin gözlerden kaçmayacağını belirten Han, bu noktadan hareketle Müslümanların önemli bir görevinden bahsetmiştir. Bu görev ise İslam'la buluşmamış insanları bu dine davet etme görevidir. Ona göre Kur'an'ın genel bir çerçeveye okunmasıyla ortaya çıkan ahirette hesap gerçeğinin diğer insanlara da ulaştırılması gerekmektedir. Bu noktada hesap gününün varlığının ciddî bir mesele şeklinde nitelenmesi her asırda canlılığını korumalıdır. Tedvin edilen yeni eserlerin bu boyutu ıskalması asla düşünülmemelidir. Ancak ne yazık ki Han'a göre fıkıh, kelim ve tasavvuf disiplinleri bu bakış açısını içselleştirememiştir.⁶⁰

Han'ın bahsettiği başka bir husus da her meselenin şerî bir şekilde ele alınıp onun adeta ameliyat edilircesine iğdiş edilerek incelenmesidir. Halbuki her konuyu sorun ve problem odaklı görmek asla İslam diniyle uyuşmayan bir durumdur. Han bu konuda Yahudileri örnek göstererek onların böyle bir anlayışla hareket ettiklerini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in gelip de yıktığı tavırlardan biri de budur. Çünkü Hz. Peygamber'in kendisine sorulan gereksiz soruları geçiştirdiği ve şerî şekilde incelemeye tutmadığı açıktır.⁶¹

⁵⁸ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 58.

⁵⁹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 58-59.

⁶⁰ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 57.

⁶¹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 59.

Vahîdüddin Han'ın *tecdîd* ve *ihyâ* ile ilgili açıklamalarda bulunurken kullandığı ilim hakkındaki bir hadis-i şerîf de onun yeniliğin gerekli olduğu hususundaki ifadelerinin temelini oluşturur. Bu hadis şöyledir:

Ebü'd-Derdâ dedi ki: "Hz. Peygamber ile birlikteydik. Gözlerini gökyüzüne kaldırdı. Sonra şöyle buyurdu: 'Bu zamanlar insanlardan ilmin alınıp kaldırılacağı zamanlardır. Öyle ki onlar ilim türünden hiçbir şeye güç yetiremeyecekler.'" Bunun üzerine Ziyâd b. Lebid el-Ensârî şöyle buyurmuştur: "Biz Kur'ân okuduğumuz halde ilim bizden nasıl kaldırılacak? Allah'a yemin olsun ki biz onu okuyoruz ve çocuklarımıza ve karılarımıza da okutuyoruz." Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Annen sensiz kalsın ey Ziyâd! Ben de seni Medine ahâlisinin en fakihlerinden biri zannediyordum. Bu Hristiyan ve Yahudiler'in elinde bulunan İncil ve Tevrat'tır. (Şimdi) bu (iki kitap) onlara ne fayda sağlıyor?"

Cübeyr şöyle dedi: "Ubâde b. Sâmit ile karşılaştım ve ona şöyle dedim: "Kardeşin Ebü'd-Derdâ'nın söylediğini duymadın mı?" Ardından ona Ebü'd-Derdâ'nın söylediğini haber verdim." Bunun üzerine şöyle dedi: "Ebü'd-Derdâ doğru söylemiştir. Eğer istersen sana insanlardan ilk kaldırılan ilmi söyleyebilirim. O (ilim) huşûdur. (Öyle ki) neredeyse mescide girenlerin arasında huşû sahibi bir kişiyi bile görmezsin."⁶²

Han'ın bu hadisi ele alışının arka planında dinî ilimlerin asıl etkinliğini yitirdiği kanaati yer almaktadır. Çünkü ona göre aslında ilimler etki noktasında kimliklerini devam ettirmekle birlikte bu ilimlerin yaşatılması ve insan benliğindeki yeri noktasında bir problem vardır. Bu problemin ilk basamağını ise dinin *ihyâsına* (yeniden canlanmasına) imkan vermeyen *huşûdan* uzak bir dinî anlayış oluşturmaktadır. Söz konusu problemin diğer bir basamağı da kalplere ve akıllara hâkim olamamaktır. Dinî ilimlerin *ihyâsına* değil de çöküşüne sebep olan kalp katılığıyla din sahasının gerek yazılan eserlerle gerek dinî alanın bütününde ortaya çıkan pratiklerle kısırlaştırılması da *huşûdan* uzaklaşmasının bir sonucudur. Bu vesileyle Han, *huşûnun* yokluğunu kalp katılığına götüren bir araç şeklinde tasavvur etmiştir.⁶³ Bu noktada Han *huşû* dini ve kasvet dini şeklinde ikili ayrıma gitmek istemiştir. Bu ikili ayrım da o dış alanla ilgili olan kasvet dininin insanın iç âlemine etkisinin olamayacağını ve böylece iç-dış dengesinin de asla kurulamayacağını ifade ederek *huşû* dininin önemini vurgulamıştır.⁶⁴

Han *ihyâ* (yeniden canlanma) kelimesinin zıddı olan çöküş kelimesini daha çok kasvet dini diye tanımladığı iç huzura erişilemeyecek her türlü anlayışla birlikte zikretmiştir.

⁶² Ebü İsbâ et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî* (Karachi: Mektebü'l-Büsrâ, 2012), "İlim", 2794. Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 3.

⁶³ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 3.

⁶⁴ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 4.

Dini çöküşün meydana gelmesi de Allah'ın kitabı Kur'an'ı ezberleyip onu teknik bir üslupla (ölçü-tartı diliyle) hakikatin ortaya çıkarılmaya çalışılmasıyla mümkündür. Han bu konuda hakikatin tespitini zâhiri yönde tespit etmek üzere ölçü-tartı dilinin kullanılabileceğini de ifade etmiştir. Ancak hakikatin dış cephesinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu üslup tam amacına asla ulaşamaz. Bu nedenle *huşû* dini önem arzetmektedir. Ancak Han'a göre kasvet dininin ilgi sahası olan dış alana yönelik büyük bir ilgi varsa iç alana ilişkin yönelişte azalma olur. Nitekim fıkıh ilmi ibadetleri salt bir amel olma niteliğinde değerlendirmiş, yüzeysel çıkarımlarda bulunmuş ve ölçü-tartı dilini kullanmıştır. İbadetin iç alana dair yansımalarını ıskalayan bu anlayış yaratıcıyla kulun arasındaki *huşû* temelli ibadet anlayışından uzaktır. Bu nedenle fıkıh teknik bir yapıya bürünerek ne yazık ki ibadetin özünü farklı bir mecrada değerlendirmiştir. Aynı şekilde Allah'ı ve ahiret gününü sürekli hatırlayarak yaşamayı ifade eden *rûhâniyet* kavramı bir mürşide bağlanıp birtakım egzersizler yapma şekline dönüşmüştür. Bu noktada Han asıl amacından çıkan dinî ilimlerin yeniden aslî hüviyetine döndürülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü ona göre dinî ilimlerin taşınması gereken asıl vazife ilâhî mesajı insanlara ulaştırmaktır. Bu vazifenin yerine getirilmesi de olsa olsa dini o ilk haline döndürmekle mümkündür ki bunun gerçekleşmesi de ancak dine yapılan ilaveleri temizleyerek mümkündür. Netice itibariyle Han; dinin *tecdîd* ve *ihyâsı* için hem *huşû*yu kasvete hem de asıl halini ilaveli haline öncelemiştir.⁶⁵

2.3. Vahîdüddin Han'ın Kelam Anlayışı

Vahîdüddin Han kendi kelam anlayışını temellendirmek üzere geleneksel kelamı *tecdîd* ve *ihyâ* bağlamında eleştirmiştir. Han'ın kendine has kelam anlayışı esasında bir geleneksel kelam eleştirisinin de bir sonucudur. Bu bağlamda Han'ın kelam ilmini yenileme çabası zamansal ve mekansal bir farklılığın da etkisiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü ona göre yaşanılan dönemde hâkim olan anlayışlar ister bilim nokta-i nazarında isterse de felsefe nokta-i nazarında olsun insanların zihin dünyasını ve daha genel bir ifadeyle dünya görüşlerini şekillendirmektedir. İnsanların değişkenlik arzeden bu anlayışlarının merkeze alınması gerektiğini⁶⁶ ifade eden Han'a göre kelam ilminin de

⁶⁵ Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 5.

⁶⁶ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 44.

bu noktadan hareketle yeni bir üslup geliştirmesi gerekmektedir. Ancak oluşturulacak bu yeni kelim anlayışının gerek üslup gerekse de metod bakımından geleneksel kelam anlayışıyla örtüşmesi mümkün değildir.⁶⁷ Han'ın yeni kelam anlayışının daha net anlaşılması için öncelikle onun geleneksel kelam eleştirisinin ele alınması ve ardından yeni kelam anlayışını ortaya çıkaran temel nedenlerin çeşitli yönleriyle açıklanması gerekmektedir.

2.3.1. Vahîdüddin Han'ın Geleneksel Kelam Eleştirisi

Han; *tecdîd* ve *ihyânın* kapsam alanının İslâmî ilimlerin özellikle fıkıh, tasavvuf ve kelam ilimleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini çok yönlü bir şekilde *Tecdîdü'd-dîn* kitabında ele almıştır. Bu eserinde kelam ilmine de özel bir yer ayıran Han, kelamın da diğer iki ilim gibi *huşû* merkezli ilim anlayışından koptuğunu ve kelama birçok eklemelerin yapılmasıyla da onun asıl hüviyetinden uzaklaştığını ifade etmiştir. Bu temel görüşlerini ise daha çok mantık ve felsefenin kelam ilmine dahil edilmesi veya kelam ilminde çok kullanılır olmasıyla bağdaştıran Han, geleneksel kelamın tarihsel serüvenini de ele alan bir eleştiri geliştirmiştir.

Kelam ilmi başlangıç dönemi itibariyle İslam'a çağırmayı ve özellikle de İslam dininin hakikatlerini muhatap kitleye ulaştırmaya çalışan araçsal bir ilimdi. Ancak bu başlangıçtaki kimliği ilerleyen zamanlarda akâmete uğramaya başlamıştır.⁶⁸ Nitekim bu ilk kimliğin kaybedilişi Han'ın geleneksel kelam ilmine cephe alarak onu İslam dininin bozulmasına sebep olan üçüncü bir ilim şeklinde telakkî etmesine neden olmuştur.

Kelam ilminin gelişim aşamalarından sayılabilecek Abbâsî dönemine dikkat çeken Han, bu dönemle birlikte kelam ilminin aslî hüviyetini yitirdiğini ifade etmiştir. Hicrî ikinci asırda İslâmî ilimlerin tedvini başlayınca kelam ilmi de eski mantık ve felsefe geleneğinden istifade etmiştir. Gazzâlî (ö. 505) ile daha da ileri bir seviyeye götürülen mantık ilminin kelam ilminden ayrılmaması gerektiği hususu artık kabul görmüş bir

⁶⁷ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 44.

⁶⁸ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 42.

gerçeklikti.⁶⁹ Gazzâlî'den sonra da bu genel kabulün günümüze kadar devam etmesi Abbâsîlerle başlayan kelim ilminin mantık ve felsefeyle karşılıklı etkileşiminin bir getirisiydi. Han'a göre bütün bu yaşananlar kelim ilmini Yunan mantığının ayrılmaz bir parçası haline dönüştürmüştür. Çünkü kelâmın ilk tesis sürecindeki Kur'ânî istidlal biçimi daha sonraları Yunan mantığının da etkisiyle yerine kıyâsî istidlal biçiminin gelmesine neden olmuştur.⁷⁰ Han özellikle bu durumu ifade ederken kelim ilminin Yunan mantığını kullanmasını ve felsefeyi bünyesine alıp bütün aklî ve naklî delilleri kullanırken felsefî metodu kullanmanın zararlı oluşundan bahsetmemiştir; bilakis o mantık ve felsefenin zamanın şartları kapsamında değerlendirilerek alınmasını doğal karşılamıştır. Ancak Han için sorun teşkil eden husus Abbâsîler döneminden önce, Abbâsîler döneminde ve Abbâsîler dönemi sonrasında olmak üzere üç dönemde ele alınabilecek zamansal ayırmada kelim anlayışının barındırdığı farklılıkların daha sonraları kelim ilmine ana umde şeklinde alınıp bu umdelerin daha sonraları büyük bir dogmaya dönüşmesidir. Nitekim Han kelim ilminde kullanılan veya kullanılacak metotların zamansal ihtiyaçlarla şekillenmesi gerektiğini belirtirken özellikle Kur'ânî istidlal metodundan uzak olan ilk değişim zamanına yani Abbâsîler dönemine değinmiştir.

Kelim ilminin zamana bağlılığı hususu özellikle zaman ve mekan değişiminde nasıl bir tavır takınılacağını belirtmesi yönüyle önemlidir. Han bu konuda iki farklı bakışa sahiptir. Bunlardan ilki eğer söz konusu kelim ilmi zamana ve mekana bağlı bir ilim şeklinde ele alınırsa bütün metotları da zaman ve mekan mefhumuna bağlı olarak değişecektir.⁷¹ Yok eğer kelim ilmi metot itibarıyla Kur'ânî bir metot takip ederse -ki bu metot evrensel ve zaman üstü bir metottur- o halde kelim ilminin metot bakımından değişkenliği söz konusu olmayacaktır.⁷²

Han geleneksel kelim eleştirisini değişkenlik ve sabitlik üzerinden değerlendirerek onun sürekli olarak değişkenliğe maruz kalacağını belirtmiştir.⁷³ Ancak söz konusu

⁶⁹ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 105; Abdüllatif, *et-Tecdîd fi ilmi'l-kelâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye*, 2019, 100.

⁷⁰ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 105.

⁷¹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 42-43, 44.

⁷² Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 49.

⁷³ Han'ın klasik mantık ilminin belli bir zaman diliminde kullanılarak kelim ilmine fayda sağladığı görüşü de kelim ilminin değişken bir yapıya sahip olduğunu gösteren bir delildir. Han'ın bu mantık ilmi bağlamında kelim ilminin değişkenliğine dair ifadelerini incelemek üzere bk. Han, *Tecdîdü'd-dîn*,

değişkenlik tarih boyunca meydana gelmemiş ve metot olarak da tekdüze bir yapının kıskacında kalmıştır. Yunan mantığının kelimine dahil edilmesinden bu yana dünya üzerinde varlık ve bilgi sahasında birçok değişikliğin meydana gelmesine rağmen kelam ilmi geleneksel metodunu hala korumaktadır. Han'a göre bu çelişkili durum kelam ilminin vakıyyla örtüşmediğini göstermiştir.⁷⁴

Kelam ilminde kullanılan Yunan mantığının bir getirisi olan kıyas metodu deney ve gözlem esasına dayalı metodun karşısında yer almasına rağmen bugüne kadar eğitim kurumlarında bu eski metota itibar edilmiştir. Han'a göre kendini yenilemeyen bu metodun bugün dinî eğitim veren kurumlarda kullanılmasının hiçbir faydası yoktur. Çünkü bu metodun etkili olduğu zamanlar eskidendi ve bu eskimiş mantık kaideleriyle günümüz insanına hitap etmek güçtür. Bilimin gelişmesiyle ortaya çıkan deney ve gözlem metodunun revaçta olduğu günümüzde bu mantıkla hareket edip dini savunmaya kalkmak ancak ve ancak tarihte kalmış bir dini savunmaktan ibarettir. Bu konuda Han şu ifadeleri kullanmıştır:

Günümüzde din eğitimi veren okullarımız, son derece samimi ve güzel duygularla beş asır öncesi bir zaman diliminde yararlı olabilecek insanları yetiştirmek ve mezun etmek için çaba harcamaktadır. Gayet açıktır ki bu minval üzere yetişen insanlar, değişen dünyada İslam dininin düşünce standardını ortaya koymaktan acizdirler. Onların zihniyetlerini ve yapılarını göz önüne aldığımız zaman bu onlar açısından imkansızdır. Bu durumda onlar ancak İslam dininin geri kalmışlığını temsil edebilirler. Böylece onlar İslamın bilim öncesi çağlara uygun bir din olduğu, modern çağda yaşayan insan için uygun olmadığı düşüncesini teyid etmiş olmaktadır.⁷⁵

Zamanın şartlarına göre yeni metotların ele alınması gerektiği hususunu dikkate almayanların revaçta olan metotlarını dinin mutlak bir tefsiri şeklinde ele almaları da bu bağlamda sıkıntılı gözükmektedir.⁷⁶ Çünkü bu bakışa göre dinin aslından olmayan bazı unsurlar daha sonraki girişimlerle dinin ayrılmaz bir parçası haline gelebilmektedir. Nitekim Han'a göre mantık ilmi İslam metodoloji literatürüne girerek onun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu durumu Han şu şekilde açıklamıştır:

46; Abdülatif de Han'ın kelam ilmini ele alırken ifade ettiği aktüellikten uzaklığı zihni soyut bir akâid çerçevesinde ele almıştır. Han'ın kelam ilmine canlılık katarak hayati bir akâid ilmi oluşturmak istemesine dair Abdülatif'in açıklamalarını incelemek üzere bk. Abdülatif, *Tecdîdu ilmi'l-keâm inde Vahîdüddin Han*, 101-102.

⁷⁴ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 44.

⁷⁵ Han, *Dini İlimlerin Yeniden Yapılanması*, 68.

⁷⁶ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 44.

Bu nedenledir ki eski mantık ilminin üslubundaki büyüye kapılan insanlar, zannetiler ki bu metot, İslami ilimleri tedvin etme konusunda uygulanması gereken en güzel metottur. Bunun içindir ki İslam metodolojisi literatürü eski klasik mantık üslubuyla telif edildi. Binaenaleyh bu eski klasik yunan mantığı, İslam literatürünün ayrılmaz bir parçası haline geldi. Şüphesiz ki dini eğitim veren okullarımızın ders programlarından bu eskimiş akli bilgilerin çıkarılmasının zorunlu olduğu hususunda herhangi bir din alimini ikna etmemiz bizim için oldukça kolaydır. Ancak hemen bunun arkasından ileri sürülecek olan soru şudur. Öyleyse usul kitaplarımızı okuyup anlayabilecek din alimlerimizi nasıl yetiştireceğiz? Oysa ki sizler bu eski akli bilgileri öğrenmemişseniz bile Allah (c.c.)'ın kitabını ve Rasulullah (s.a.v.)'ın sünnetini anlamakta herhangi bir zorlukla karşılaşmayacaksınız. Zira bu iki temel kaynak eski klasik mantık terminolojisi esas alınarak tedvin edilmemiştir. Oysa bu eski yöntemle dayanan mantık terminolojisi okuyucu tarafından iyice okunup kavranmamışsa, akaid ilmi ve fıkıh usulü ile ilgili kitapların anlaşılması mümkün değildir.⁷⁷

Han'ın geleneksel kelim ilmini eleştirdiği bir başka nokta da üsluptan kaynaklanan sorunlarla ilişkilidir. İslam dininin ana metinlerini teşkil eden Kur'an ve sünnet metinlerinde anlaşılması kolay, duru ve basit bir dil hâkimdir.⁷⁸ Bunun aksine İslamî ilimler olma kisvesini taşıyan ilimler ise karmaşık ve anlaşılması zor bir dile sahiptir. Bu noktada Han basit ve duru bir dil kullanımının övülmesi gerekirken yerildiğine ve bu dilin pek albenisinin de olmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Han, kelim ilmi dahil diğer İslamî ilimlerin karmaşık ve mantık terimleriyle içinden çıkılmaz bir üslup kullanımından yakınmıştır.⁷⁹ Dinin basit ve anlaşılır bir üsluba sahip tarafının Yahudi ve Hıristiyanların kendi dinlerinde yaptıkları dezenformasyon gibi ne yazık ki İslam dininde de dinî ilimlerde karmaşık bir dil kullanımıyla meydana geldiğini belirten Han, bu üslup farkının sistematik bir dini anlayışı ortaya çıkardığını belirtmiştir. Kolay dinin içinden çıkılmaz bir hale dönüşümü eski mantığın etkisiyle de meydana gelmiştir. Nitekim son iki asırdır yaygınlaşan bilimsel araştırma metodu⁸⁰ eski mantıkla karşılaştırıldığında daha kabul edilebilir deliller sunmasına rağmen klasik mantığın açık olmayan karmaşık üslubuyla akıl yürütme temelli hareket ederek soyut ifadeleri kullanması dini metinlerin anlaşılmasını güçleştirmiştir.⁸¹ Han gerek üslup konusunu ele alırken gerekse de eski klasik mantığa değinirken daha önce de üzerinde durulan zamana bağlı ortaya çıkmış ihtiyaçların dönemsel olarak kelim ilmi başta

⁷⁷ Han, *Dini İlimlerin Yeniden Yapılanması*, 70.

⁷⁸ Bu metinlerin basitliği yüksek belâğî özelliklerinin olmaması anlamına gelmemektedir. Ayrıca metinlerin basit bir dile sahip oluşu kendine özel teahdü özelliği taşıması anlamına da gelmemektedir. Yüce Allah'ın kelamı muhataplarının anlayacağı bir surette ve manada indirilmiştir. Kur'an'ın i'caz özelliğinin, dilsel bakımdan kelâm-ı nefsi oluşunun ve bir iletişim aracı olarak vahyin özelliklerini ayrıntılı bir şekilde araştırmak üzere bk. Yasin Pişgin, "Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 491-500.

⁷⁹ Han, *Tecdü'd-dîn*, 45, 46.

⁸⁰ Han'ın delillendirmelerinde kullanmayı önerdiği bu metoda delillendirme metodu kısmında değinilecektir.

⁸¹ Han, *Tecdü'd-dîn*, 45.

olmak üzere çeşitli ilimlerde esas alındığına işaret ederek eski yöntemlere bu gözle bakılmasını istemektedir.⁸² Geleneksel kelamda revaç bulmuş eski klasik mantığın ve felsefe tercümelerinin İslam coğrafyasına girişi Müslüman aydınları bu ilimleri kullanmaya itmesi aslında o dönemlerin bir ihtiyacıydı. Ancak Han'a göre bu tarihî süreçte ihtiyaç duyulan ilimlerin günümüz insanına katabileceği tek katkı tarihsel bir dönem içerisinde dinin esaslarının tarihsel bir şekilde nasıl ele alındığını göstermekten ibarettir. Bunun dışında günümüz insanının değişen algılarına hitap edecek bir yanı olmayan söz konusu ilimlerle ortaya çıkmış metotların dini daha içinden çıkılmaz ve karmaşık bir hale getirmesi de cabasıdır. Han'ın bu kargaşaya neden olan geleneksel kelam anlayışının yetersizliğinden hareketle onu parazit bir ilim şeklinde nitelenmesi geleneksel kelam ilminin bütün özellikleriyle değiştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁸³ Eski yöntemleri kullananların yaşadıkları çağın gerisinde kalmaları İslam dinini anlatmakta acizliği, İslam'a başkalarını davet etme konusunda zorluklarla karşılaşmayı ve kendilerinde olgunluk boyutunda bir dinî yetkinlik hissetme hususunda dinî yetersizliği hissettirecektir.

2.3.2. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelam Anlayışı Bağlamında Kelam Tanımları

Vahîdüddin Han'ın yeni kelam anlayışını ana hatlarıyla kavramak için öncelikle onun kelam ilmini nasıl tanımladığına bakılması gerekmektedir. Çünkü herhangi bir ilim hakkında bilgi sahibi olmak için öncelikle o ilmin tanım teorilerini gözden geçirmek ilim geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim kelam ilmi de teşekkül süreciyle birlikte çeşitli tanımlarla ele alınmıştır.⁸⁴ Bu tanımlamalar birbirleriyle mantık ilminde ele alındığı şekliyle *mevzû'* ve *mahmûl* bakımından farklılık arzetsede de tanım teorilerinin çoğu birbiriyle benzerlik göstermiştir. Ancak kelam tanımları

⁸² Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 46.

⁸³ Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 46.

⁸⁴ Kelam ilminin hicrî ilk iki asırda metot olduğu ve bu nedenden ötürü belli-başlı bir tanım teorisinin geliştirilmediği ifade edilmiştir. Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* başlıklı eserinde kelam ilminin metot ve ilim şeklindeki ikili ayrımını ele almış ve bu ayrıma göre de kelam tanımlarına değinmiştir. Ona göre kelam ilmi önceleri bir metodken daha sonra bir ilim haline gelmiştir. Metot olduğu dönemde ise bir tanım teorisinden bahsetmek yanlıştır. Mert'in kelam ilmine dair tanım merkezli yorumları için bk. Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 58-60; Şahin de kelam ilmi üzerine yapılan tanımları "*Klasik Kelâm İlmi Tanımları*" başlıklı makalesinde ele almıştır. Ancak Şahin bu makalesinde erken dönemdeki tanımlardan veya tanım altında ele alınmayacaksa da ilk dönemlerde kelam ilminin taşıdığı hüviyetin genel yapısından asla bahsetmemiştir. Dolayısıyla kelam ilminin kökleri şeklinde nitelenebilecek ilk üç asra dair etraflıca bir bilgi verilmemesi büyük bir eksiklik olarak nitelenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kenan Şahin, "Klasik Kelâm İlmi Tanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 45-62.

tarihsel bir perspektiften bakılarak incelendiğinde kendi içinde çeşitli dönemlere ayrılabilir. Mütেকaddimun dönem, müteahhirun dönem ve yeni ilm-i kelam dönemi olmak üzere kelam tanım teorilerini üç başlık altında ele almak mümkünse de burada üzerinde durulacak asıl tanım teorileri Han'a ait olmalıdır. Diğer dönemlere ait tanımlara ise genel hatlarıyla değinmek Han'ın geliştirmiş olduğu tanımlarla diğer dönemlere ait tanımların karşılaştırılması için önemlidir.

Ebû Hanife (ö. 150) tarafından *fikhu'l-ekber* ismi verilen kelam ilmi bugünkü terim anlamıyla değil de genel bir çerçeve çizilerek “*Bil ki, dindeki fıkıh (usûlü'd-dîn) ahkâmdaki fıkıhtan daha üstündür. Fıkıh; kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesidir. Bunlardan itikatlarla bağlantılı olanlar ise fikh-ı ekberdir.*” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁵ Bu tanım mütেকaddimun dönemde karşımıza çıkan ilk tanımdır. Kelam ilmini fıkıh denen dinin daha çok amelî tarafını ifade eden alanından ayıran Ebû Hanife kelam ilminin en büyük fıkıh olduğunu bildirmiştir. Beyâzî, Ebû Hanîfe'nin kullandığı fıkıh kelimesinin sözlük anlamını ise “*Fıkıh, şâhid (fizik) ilmiyle gayb ilmine erişmektir.*” şeklinde tarif etmiştir.⁸⁶ İslam filozoflarından biri olan Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339) de kelam ilmine dair bir tarif geliştirmiştir. O, kelam ilmini “*Din kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu belli düşünce ve davranışları teyid edip bunlara aykırı olan şeylerin yanlışlığını sözle çürütme gücü kazandıran bir tartışma sanatıdır.*”⁸⁷ şeklinde tanımlamıştır. Özellikle kelam ilminin bir sanat şeklinde anlaşılması ve davranışları da teyid eden bir tarafının oluşu bu tanımda dikkat çeken hususlardandır. Usûlü'd-dîn isminin de kullanıldığı kelam ilmi matûrîdî bir kelam alimi olan Ebû Seleme Semarkandî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı ?) tarafından da tanımlanmıştır. Ona göre usûlü'd-dîn; doğru olana inanmak, farzları yerine getirmek ve günahlardan uzak durmaktır.⁸⁸ Bu tanımda dikkat çeken amelî yönün doğru bir nazardan sonra ifade

⁸⁵ Beyâzî, Hanefî mezhebinin imamı olan Ebû Hanîfe'nin usûlü'd-dîne dair açıklamalarını özgün bir şekilde kaleme aldığı *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm* başlıklı eserinde etraflıca ele almıştır. Kelam ilminin bilinen ilk tanımlarından biri sayılan Ebû Hanîfe'nin tanımını etraflıca ele alan Beyâzî, onun *Fikhu'l-Ebsat* adlı eserinde geçen ibarelerini yer yer kelime bazlı ele alarak bazen de cümle bazlı olarak şerh etmiştir. Beyâzî'nin konuya dair açıklamaları ve Ebû Hanîfe'nin tanımının tarihsel değeri hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Beyâzîzade, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, thk. Ahmed el-Mezîdî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 15-16; Ali Mahmûd el-Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-keâm dirâsetün fi'l-mukaddimât ve'l-mekâsîd ve'l-menâhici'l-keâmîyye* (Trabzon: Dârü'l-Kalem li'n-Neşr, 2020), 19-20.

⁸⁶ Beyâzîzade, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, 15.

⁸⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm* (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 86.

⁸⁸ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Matürîdiliğın Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 35.

edilmesi kayda değer bir tutumsa da Semerkandî kendisinden sonra gelen alimlerin tanımlarına kıyasla kabule şayan bir tanım yapmamıştır. Mütেকaddimun döneminde kelam ilmi hakkında yapılan tanımların sınırlı oluşu tanım teorilerinin henüz gelişme göstermemesine ve bu dönem içerisinde kelam ilminin bir metot olarak ele alınıp ilim nazarıyla değerlendirilmemesine bağlanabilir.⁸⁹ Hem doğa hem de dinî ilimlerde ileri derecede bir hünere sahip Hanefî alim Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 702) de kelam ilmiyle iştigal etmiş ve meşhur eseri *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* isminde kıymetli bir eser telif etmiştir. Semerkandî bu hacimli eserinde kelam ilminin tanımına da yer vermiş ve o kelamı “*Allah'ın zât ve sıfatlarından, başlangıç ve son (mebde ve meâd) itibariyle yaratılmışların (mümkinâtın) hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.*”⁹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre Allah'ın zât ve sıfatlarıyla varlıkların başlangıç ve sonuç itibariyle İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle bahsedildiğine dikkat çeken Semerkandî nübüvvet konusuna değinmemiştir. Semerkandî'nin bu tanımı haleften sayılabilecek Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816) kullandığı kelam tanımına kaynaklık da etmiştir. Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756) *el-Mevâkıf* adlı eserine meşhur bir şerh yazan Cürcânî bu eseriyle birlikte *et-Ta'rifât* isimli eseriyle de şöhret kazanmıştır. Cürcânî kelam tanımına da yer verdiği bu eserinde Semerkandî'nin yukarıda geçen tanımını kullanmıştır.⁹¹ *el-Mevâkıf* müellifi Îcî de kelam ilmini “*Deliller getirmek ve şüpheleri çürütmek suretiyle dini inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.*”⁹² şeklinde tanımlayarak gâî bir tanım yapmayı tercih etmiştir. Kelam tanımları arasında değinilmesi gereken diğer bir tanım da kelam alimi olan Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792) tanımıdır. *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Akâid* eserleriyle tanınan Teftâzânî kelam ilmini “*Dinî akideleri kesin delillerden hareketle bilmektir.*”⁹³ şeklinde tanımlayarak dinî akideye giren bütün konuların yakîn ifade eden delillerle bilinmesinin kelam ilmi vasıtasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn (ö. 808) da meşhur eseri *Mukaddime* isimli eserinde kelam ilmini “*Aklî delillere istinâden imânî akideleri savunmayı ve itikadî konularda selef ve ehl-i sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir*

⁸⁹ Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, 60.

⁹⁰ Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 66.

⁹¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, nşr. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403), 237.

⁹² Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.), 7.

⁹³ Sa'deddin Mesud b. Ömer el-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/163.

ilimdir.”⁹⁴ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre İbn Haldûn tıpkı İcî’de olduğu gibi kelam ilmini gayesini merkeze alarak tanımlamıştır. Yeni ilm-i kelam döneminde de Diyanet İşleri Başkanlığı görevini icra etmiş olan Ömer Nasûhî Bilmen de kelam ilmine dair yazmış olduğu *Muvazzah İlm-i Kelam* adlı eserinde kelam ilmini “*Allah teâlâ hazretlerinin zât ve sıfatından, nübüvvet ve risâlete ait mesâilden ve mebd’ ve mead i’tibâriyle mükevvenâtın ahvâlinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir.*”⁹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Diğer tanımlara nazaran oldukça kapsamlı olan Bilmen’in tanımını usûl-i selâsenin hepsini kapsamına almıştır.

Vahîdüddin Han kelam ilminin bu zamana kadar yapılan yukarıdaki tanımlarından hareketle kendi kelam tanımını ortaya koymamıştır; bilakis o kendine özgü bir metot inşa etme hedefinde olduğu için kendine özgü de kelam tanımı yapmıştır. Ancak Han’ın sayıca bire indirgenemeyecek birkaç tanımı vardır. Birbirinden farklı olan bu tanımların kendi içerisinde bir insicamı vardır. İlk anda birbirinden farklı gözükse de bu tanımlar aslında birbirini tamamlayan farklılıklara sahiptir.

- **Birinci Tanım:**

Hakikatte kelam ilmi İslâmî davete yardımcı olan ve kendi asrı içerisinde davet edilen kimsenin anlayabileceği dil ve terimler kullanılarak dinin hakikatlerinin davet edilene ulaşmasını hedefleyen bir araçtır.⁹⁶

Bu tanıma göre kelam ilmine İslam’a davet etme gayesi yüklendiği görülmektedir. Halbuki geleneksel kelam tanımları dikkate alındığında özellikle konu ve gaye merkezli yapılan tanımlarda kelam ilminin davet gibi bir işlevinden bahsedilmemektedir. Geleneksel kelam ilminde daha çok kelam ilminin Allah’ın zât ve sıfatları başta olmak üzere nübüvvet ve semiyat bahisleri bakımından tanımı yapıldığı bilinmektedir. Bu usûl-i selâsenin yanında kelam ilminin dinî akîdeleri ispat edip şüpheleri de bertaraf etme vazifesinin de tanımlara katıldığı görülmüştür. Ancak Han’ın bu ilk tanımında göze çarpan İslam’a davet merkezli kelam tanımı kendine has bir tanım olmakla birlikte birtakım problemleri de içermektedir.

⁹⁴ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 2001), 580.

⁹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 3; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 48.

⁹⁶ Han, *Tecdîdü’-d-dîn*, 42.

Tanım teorileri mantığın tasavvurat kısmında işlenen bir konu olup tasavvuratın maksadı iyi bir tanım ortaya koymaktır ve bunun gerçekleşmesi için de birtakım esaslar vardır.⁹⁷ Bu yönüyle Han'ın tanımı geleneksel kelimada kullanılan tanımlara muhalefet etmekle beraber geleneksel tanımlar gibi tanımlanan şeyi küllî bir şekilde tarif edemediği için sorunlu gözükmektedir. Diğer bir nokta da tanımda bahsedilen davet konusu ve muhatap kitleye dair sorundur. Han'ın tanımına göre kelam ilminin ana vazifesi dinî akîdeleri ispat edip şüpheleri bertaraf etmek yerine gayr-i müslimleri İslâm'a davet etmektir. Çünkü tanımda geçen "davet edilen kimse" ile kastedilen İslam dinini henüz kabul etmeyen bir kimsedir. Dolayısıyla bu tanım kelam ilmini Müslümanlara hitap eden bir ilim olmaktan çıkarıp Müslüman olmayanların ilgileneceği bir ilim haline dönüştürmüştür. Bu durum ise geleneksel kelam tanımlarına veya anlayışlarına tamamen terstir. Çünkü kelam ilminin hitap ettiği kesim ilk olarak Müslümanlardır. Bu ilim dışarıdan bir etkiyle İslâm'a karşı yapılan her türlü itikâdî saldırıları izâle etmeyi amaçlayan bir ilimdir. Ayrıca bu tanımdan anlaşılan başka bir husus da kelam ilminin dinin yayılmasına yardımcı bir yanının olduğudur. Bahsi geçen sorunlara ek olabilecek başka bir husus da Tefâtânî gibi muhakkik bir alimin kelam tanımında geçen "dinî akîdeler" kullanımını yerine Han bu tanımda "dinî hakikatler" kullanımını seçmiştir. Bu kullanımını dinî hakikatleri ulaştırma (iblâğ) şeklinde ifade eden Han'ın amacının küllî bir şekilde dinin bütün hakikatlerinin muhatap kimseye ulaştırılması gayesini taşıdığı görülmektedir. Açıkçası "dinin hakikatleri" ifadesi geleneksel kelimada kullanılmış olan "dinî akîdeyi" kapsayan bir yapıya sahiptir ve bu ikisi arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır diyebiliriz. Bu anlayış geniş bir şekilde yorumlanmaya çalışıldığında ise karşımıza Han'a göre geleneksel kelamın vazifesinin de bu yönde olması gerektiği çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, geleneksel kelam ilmi de Han'a göre insanları İslâm'a davet etme üzerine kurulmuştur ve ilk dönemlerde davete vesile olan kelam ilmi o zamanın revaçta olan anlayışıyla Müslüman olmayanları İslâm'a davet etmiştir. Bilim ve teknoloji çağından önce kullanılan kelam ilminin metodunda felsefî anlayış temel alınırken çağımızda bilim esas olduğu için kelam metodu da bu anlayışa göre insanları İslâm'a davet etmek

⁹⁷ Mantık ve münazara eserlerinde bu esaslar ele alınmaktadır. Bu esaslar tanımlananın tanımlayan tarafından bazı kurallara uygun bir şekilde ortaya çıkarılmasını gerektirir ki böylece yapılan tanım her türlü kapalıktan uzak olsun ve efrâdını câmi' ağıyârını mâni' sözüyle belirtilen kendi fertlerini kapsamına alıp fertlerinden olmayan diğer bütün ifadeleri de dışarıda tutsun. Ayrıntılı bilgi için bk. Talha Alp, *Mantık: İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 18-21; İsmail Gelenbevî, *Tartışma Usûlü*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018), 92-96.

zorundadır. Dolayısıyla bu zamana kadar kelamın ana vazifesi olarak görülmeyen davet, Han tarafından kullanılarak kendi yeni kelam anlayışına eklenmek suretiyle geleneksel kelam anlayışına muhalif bir tavır oluşturmuştur.

- **İkinci Tanım:**

Hakikatte kelam ilmi vahye dayandırılan ilimle kevnî ilmin birliğini ve bilinen evrenden (âlem) hareketle bilinmeyen (meçhul) evreni anlama çabasıdır.⁹⁸

Vahîdüddin Han'ın bu kelam ilmi tanımı Kur'an merkezli bir şekilde kurmaya çalıştığı kendine özgü yeni kelam anlayışını en iyi ifade eden tanımdır. Çünkü bu tanımın içerisinde vahyî temelli ilimle kevnî ilmi aynı paydada değerlendiren Han, iki farklı kaynağa sahip ilmi bir noktada birleştirmek istemektedir. Bunlardan vahyî ilim ilâhî bir yapıya sahip olduğundan dolayı değişmesi imkansızdır ve bu ilim evrensel olup bütün zamanları kapsayan bir ilimdir. Diğer kısım olan kevnî ilim ise aslında tabii ilim de denilebilecek olan tecrübeyle elde edilebilen ve temelinde duyu organları yer alan ilimdir. Bu tanımla kelam ilmine bakılacak olursa Han'a göre geleneksel ve yeni şeklinde nitelendirilebilecek bir kelam ilmi yoktur. Çünkü merkezinde Kur'an olan bir kelam ilmi asla değişime müsait değildir.⁹⁹ Ayrıca Han'a göre kelam ilmi aslında Kur'an'ın akledilirlerini tedvin etmekten başka bir şey de değildir.¹⁰⁰ Buna göre kelam ilmi sadece yakînî olan Kur'an temelli bir şekilde kurulabilir. Han'ın bu tanımı akâid ilmini anımsatmaktadır. Çünkü akâid ile kelam arasındaki farklılıklara dikkat çekildiğinde kelam ilminin işlevinin şüphelere karşı İslam inancını savunma yolunu seçtiği göze çarpmaktadır. Akâid ise doğrudan dinin içerisinde inanılması gereken hususları bildirmekle birlikte savunma ve cedel yöntemleri kullanılmadan inanç esaslarını oluşturmayı hedeflemektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla Han bu tanımda Kur'ânî bir temelden hareket etmenin en doğru yönteme ulaştıracağını göstermiş olmakta ve kevnî bilginin de Kur'ân temelli bilgiye ters hiçbir unsur barındırmadığını göstererek

⁹⁸ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 48.

⁹⁹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 49.

¹⁰⁰ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 48.

¹⁰¹ Kelam ve akaidin konusal ve ilkesel yönler başta olmak üzere amaçlar ve meseleler açısından da farklı yönleri vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 363-366, 369-380; Muhammed Boşnak, "Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı", *Hikem: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 3-12.

metafizik bilgi ile fizik bilgisinin birlikte değerlendirilebileceğini göstermiştir. Tanımda ifade edilen bilinen evrenden bilinmeyen evreni anlama çabası ifadesi de önemli bir eklemedir. Bu ifade Han'ın kendi kelam anlayışını görülür âleme ait bilgilerden hareketle gaybî (metafizik) âlemi yorumlama çabasından ibaret gördüğünü göstermektedir. Ancak Han'ın tanımında geçen “...bilinen evrenden hareketle bilinmeyen (meçhul) evreni (âlemi) anlama çabasıdır.” ifadesi aynı zamanda kıyas, istidlâl ve mantık ilmini tanımlamak için de kullanılır.¹⁰²

- **Üçüncü Tanım:**

Kelam ilmi İslâmî akledilirlerin (ma‘kûlâtın) felsefî akledilirlere tatbik edilmesidir.¹⁰³

Han kelam ilminin geleneksel ve yeni şeklinde ele alınmasının hicri 2. yüzyıl itibariyle başladığını iddia etmiştir. İslâmî ilimlerin tedvin edilmesinde rol oynayan Abbâsîler dönemine denk gelen bu dönemde mantık ve felsefe ilimleri tercümelemlerle İslam coğrafyasına aktarılmıştır. Bu tercümelemlerle birlikte kelam ilmi de etkilenmiş ve Gazzâlî'yle birlikte tercüme edilen mantık ve felsefe kitaplarının da kelam ilminde kullanılmasının önü sonuna kadar açılmıştır. Gazzâlî sonrası dönemi taklit dönemi olarak değerlendiren Han'a göre¹⁰⁴ bu dönemle birlikte kelam ilmi mantık ilminin neredeyse eşleniği olmuştur. Bu durumun kelam ilminde tahrif sürecini başlattığını belirten Han, Kur'ânî yöntemden uzaklaşmanın da önünün açıldığını ifade etmiştir. Mantıkî kıyasın kullanıldığı geleneksel kelam anlayışının delillendirme yönteminin Kur'an'ın kurduğu tabii gözlemlere dayalı tecrübî delillendirmenin gölgesinde olduğu düşünüldüğünde Han'ın bu son kelam tanımında ifade ettiği felsefî temellere atfedilen bir kelamın kendisi tarafından pek kabul edilebilir gözükmediği açıktır. Dolayısıyla Han bu tanımı kullanmanın yeni ve eski bir kelam anlayışı üzerinde konuşmayı gerekli kılacağını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an temelli akledilirlerin felsefî

¹⁰² Bu ibarenin mantık ilmini ifade etmek üzere kullanılması yaygındır. Bu doğrultuda Tehânevî'nin *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* başlıklı eserinin mantık ilmine dair yaptığı açıklamaları ile Kâtibî'nin *Şemsîyye Risâlesi* başlıklı eserine bakılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/44; Ebü'l-Hasan Necmeddin el-Kâtibî, *Kâtibî Şemsîyye Risalesi*, thk. Ferruh Özpilavcı, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 57; Bu ibarenin istidlâl terimi için kullanımı için bk. Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/323.

¹⁰³ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 48.

¹⁰⁴ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 42.

akledilirlerle ifade edilmeye girişilmesi kelam ilmini devirden devire değişen çeşitli felsefî anlayışlara alet etmek anlamına geldiğinden dolayı Han tarafından bu tanım kabul edilemezdir. Çünkü o Kur'an'ı merkeze alan bir kelam anlayışını hâkim kılmak istemektedir. Bunu yapmak istemesi aslında geleneksel ve yeni şeklinde ortaya çıkan farklı kelam anlayışlarının da önünü kesmektedir. Ancak ne yazık ki yaklaşık bin senedir mantıkî kelam ilmi insanların akıllarına hükmetmiştir.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere kelam ilmi hakkında üç farklı tanım geliştiren Han'a göre bu tanımların ilk anda birbiriyle çelişir gözüktüğü her ne kadar akla gelse de aslında tanımlar arasında bir mutabakat vardır. Birinci ve ikinci tanım esasında Han'ın kabul ettiği kelam tanımlarıdır. Çünkü Han gerçekten de kendi kelam anlayışının merkezine dine daveti koyduğu gibi bilimle Kur'an merkezli vahyî bilginin asla çatışmadığını da ifade etmektedir. Bu iki bilginin birbiriyle çatışmadığından hareketle de zamana göre değişmeyen vahyî bilgi ile bilimsel bilginin ancak aynı paydada yorumlanmasıyla dinî hakikatlerin elde edilebileceğini kabul etmektedir. Ne var ki Han her ne kadar üçüncü bir tanım da zikretse de bu tanım Han'ın yeni kelam anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu tanımı daha çok eleştiri maksatlı ele aldığı açıktır. Çünkü bu tanım Abbâsî döneminde kelam ilmine bakışın nasıl olduğunu göstermesi bakımından ele alınmıştır. Doğrusu Han da bu tanımı eleştirmektedir. Çünkü kelam ilminin felsefe ve mantık gibi sahalara entegre edilmesi hem günümüzde etki edecek bir işlevselliğe sahip değildir hem de zamansal şartlara göre değişiklik arzedecek felsefe ve mantığın temel alınması kelam ilminin de değişken bir zemine oturtulmasına neden olacaktır. Dolayısıyla Han kelam ilminin geleneksel ve yeni şeklinde ele alınmasının bu üçüncü tanımla mümkün olduğundan hareketle bu tanımı kabul etmemiştir.

2.3.3. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelam Anlayışının Arka Planı

Han'ın kelam ilmini geleneksel kelam anlayışından farklı bir şekilde yorumlamak istemesi geleneksel kelamın yetersizliği fikrinden doğmuştur. Zamanın değişimiyle birlikte ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin modern insanın dine bakışını da değiştirdiği göz önünde bulundurulursa zamansal şartlara bağlı bir şekilde ortaya çıkan kelam ilminin de bu değişimlerden ödün vermemesi gerekliydi. Han bu noktada 20. yüzyıl

¹⁰⁵ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve 'ş-şurût*, 105.

ile 21. yüzyılın dini inkar çağı¹⁰⁶ olduğunu da düşünerek bu dönemdeki bilimsel, kültürel ve zihinsel alanlarda ortaya çıkan bütün problemleri bertaraf edecek yeni bir kelam anlayışı ortaya koymak istemiştir. Han kendisinin kurmak istediği Kur'an merkezli yeni kelam anlayışını Kur'an'dan ayetler getirmek suretiyle meşrulaştırmak istemiştir.

Vahîdüddin Han bir önceki başlıkta geçen kelam ilmi tanımlarına ek olarak yeni ilm-i kelam hakkında da bir tanım yapmıştır. Diğer üç kelam tanımından farklı olan yeni ilm-i kelam tanımı şu şekildedir: “*Yeni ilm-i kelam, dini hakikatlerin yeni zihin ve aklın mutmain olduğu delillendirmelerle açıklanması ve yeni akla uygun olacak şekilde yeni delillendirme yöntemleriyle İslâmî öğretilere ulaştıran bir ilimdir.*”¹⁰⁷ Han'ın bu tanımında göze çarpan birçok nokta vardır. Bunlardan ilki yeni kelimesidir. Yeni ilm-i kelam, yeni zihin-akıl ve yeni delillendirme yöntemleri ifadeleri esasında birçok soruyu da beraberinde getirmiştir. Nitekim bu tabirlerin kullanımı eski kelam, eski zihin-akıl ve eski delillendirme yöntemlerinin de var olduğunu gündeme getirmektedir. Buna ek olarak Han'ın eski nitelemelerine maruz kalan ne varsa onlara bütünüyle mesafeli kalacağına ve kendine has yeni ilm-i kelam anlayışında onlara asla yer vermeyeceğine de bir işaret vardır. Han'ın yeni ifadeleriyle kastının ne olduğu ise eserlerinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce değinilen geleneksel kelamda ele alınan bütün konular aslında buradaki yeninin karşısında yer almaktadır. Nitekim Han'ın yeni ilm-i kelam anlayışı, geleneksel kelamın; bilimsel ilmî çalışmaları önceleyen yeni zihin-akıl, bilimsel ilmî çalışmaları benimsemeyen eski zihin-akılın; gözlem ve deneye dayanan bilimsel ilmî çalışmaları kullanan yeni delillendirme yöntemi, klasik kıyas mantığını kullanan eski delillendirme yönteminin değişmiş halleridir.

Ayrıca Han yeni akılla kastettiği anlamın aklî ilmin delâlet ettiği anlamla eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir. İlmî akıl olarak isimlendirdiği şeyi de hakikatleri önemseyen akıl şeklinde tanımlayan Han, modern dönemdeki bilimsel devrimlerle ortaya çıkan ilmî gelişmeleri esas alan bu aklın eski dönemlerde ön planda olan aklî kıyas ve tahmin üzerine kurulu akıl anlayışından da farklı olduğunu ifade etmiştir. Geleneğin benimsediği kıyas mantığının yerine doğa bilimlerinin gözlem ve deneyler neticesinde

¹⁰⁶ Vahîdüddin Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, çev. Zaferü'l-İslâm Han (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1974), 5.

¹⁰⁷ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 102.

elde ettiği bilgileri esas alan bu ilmî akıl her haliyle bilimsel anlayışlar tarafından çevrelenmiştir. Bilim sahasındaki gelişmelerin insanların bakış açısını değiştirmemesi ise olanaksızdı. İnsanların hayata bakışına da etki eden bilimsel gelişmeler bu asrı öncekilerinden ayırmıştır. Bu konuyu anlatırken demir elementi örneğini veren Han, önceden insanların onu altına çevirmek için çabaladıklarını ancak bunu başaramadıklarını ifade etmiştir. Günümüzde ise bilimsel çalışmalarla birlikte teknoloji gelişmiş ve demir farklı nesnelere çevrilerek altından daha pahalı bir element olmuştur. Bu örnekten hareketle sürekli gelişen bilimsel çalışmalar neticesinde insanın doğa bilimlerine yönelişi farklı bir boyut kazanmıştır. İnsan; hayatına yön verirken, kararlar alırken ve yeni bir yola girmek istediğinde artık hakikatlerin ispat ettiği bir yönelişi kabul etmeye başlamıştır.¹⁰⁸

Vahîdüddin Han kelim düşünceğini bazı ayetlerle izah etmeye çalışmıştır. Onun bu amaçla kullandığı ve kendi kelim düşünceğine ışık tutması için atıfta bulunduğu bir ayette yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır.¹⁰⁹

Han bu ayeti zikrettikten sonra ayetin kelim ilmiyle bağlantısını ifade etmeye çalışmıştır. Nitekim ona göre bu ayette geçen “O,... her işi düzenleyip...” ifadesiyle kastedilen mana tabii bilimlerde dış âlem adıyla isimlendirilen evrenin tanzîm edilmesidir. Ayetin devamında geçen “âyetleri açıklamaktadır” ifadesinden kastedilen şey ise bütün tahriflerden uzak bir şekilde elimizde bulunan ve Kur'an oluşuyla son şeklini alan vahiydir. Han bu açıklamaların ardından kelim ilminin ikinci tanımı olarak bahsettiğimiz tanımını zikretmiştir. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Han, bu ayette geçen yukarıdaki ifadeleri tabii bilim ve vahyî bilgi arasında bir bağ kurmak üzere yorumlamıştır. Bu ayetten hareket ederek aslında eski-yeni diye isimlendirilebilecek bir kelim ilminden bahsedilemeyeceğini belirterek kelim ilminin asıl görevinin

¹⁰⁸ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 102; Yeni ve eski akıl ayrımına dair Han'ın verdiği bilgileri gözden geçirmek için bk. Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 103.

¹⁰⁹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayreddin Karaman-Ali Özek-İbrâhim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-Sadettin Gümüş-Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), er-Ra'd 13/2. Han, *Tecdü'd-dîn*, 48.

Kur'ân'da geçen rasyonel bilgilerin (ma'kûlât) tedvin edilmesi olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰

Han'ın kendi kelimini temellendirmek üzere atıfta bulunduğu diğer ayette “Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde [ufuklarda] ve kendilerinde [kendi nefislerinde] bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?”¹¹¹ buyrulmaktadır. Han bu ayette geçen ufuklar ve kendi nefisleri ifadelerine dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki olan “ufuklarda” ifadesi Han'a göre evrene bir işarettir ve birçok ayette evrenden hareketle yaratıcının varlığına delil getirilmesi söz konusudur. Evrenin yaratılışının ardındaki hikmetleri gösteren birçok ayetin varlığı da insanları tek olan Allah'a iman etmeye götürmek içindir. Nitekim Kur'ân'ın insanları İslâm'a davet yöntemi evrensel delilleri kullanmak suretiyledir. Bu noktada Kur'ân'ın evrenle ilişkili ayetlerinin kısa ve özlü ifadelerle sunulmasının hikmetine de değinen Han, bu durumu dönemin insanların (sahâbenin) söz konusu kevnî ayetler hakkında fazla bilgi sahibi olmamalarına bağlamıştır. Ancak günümüzdeki duruma dikkat çekildiğinde bu ayetlerin geniş bir şekilde ele alınabileceği açıktır. Çünkü evrene dair bilim araştırmaları çok ileri bir seviyeye ulaşmıştır.¹¹²

Vahyin aslî iki hedefi olduğundan bahseden Han aslında kendi kelam anlayışını bu hedefler üzerine bina etmeye çalışmıştır. Vahyin ilk hedefi insanların hidâyete erştirilmesi iken diğer hedefi de kesinlikle gelecek olan hesap gününe dair insanların uyarılmasıdır. Bu noktada Han'ın kendi kelam anlayışına davet fonksiyonunu yüklemesi esasında vahye yüklenen hidayet rehberi olma görevinden ileri gelmiştir diyebiliriz. Dolayısıyla Han, kainatla ilişkilendirilen yukarıdaki ayette hem vahyin davet görevinden ve hem de “ufuklarda” ifadesiyle de Kur'ân'daki kevnî ayetlerin Allah'ın varlığına delil olarak kullanılabilmesi hususunu tabii bilimlerin kelam ilmine dahil edilmesi gerektiği görüşüyle desteklemiştir. Başka bir ifadeyle, Han modern tabii bilimlerin aslında kelam ilminde kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim o bu minvalde “*Şu an tabii bilimlerin ilerlemesi sebebiyle Kur'an'da kısa bir şekilde işaret edilerek yetinilen bilgiler artık elimizde ayrıntılı bir şekilde bulunmaktadır. Böylece*

¹¹⁰ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 48.

¹¹¹ Fussilet 41/58. Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 51; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9-10.

¹¹² Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 51.

çağdaş tabii bilimler kelimeler ilmine dönüşmüştür dersem herhalde abartmış sayılmam.”¹¹³ demiştir. Böylece Han evrene dair yapılan her türlü bilimsel çalışmanın kelimeler ilminde de kullanılmasını istemiştir. Allah’ın ayetlerinde bahsettiği evrene dair saklı bilgilerin bilimsel bilgilerle desteklenerek tedvin edilmesi modern dönemle birlikte artık mümkün hale gelmiştir.¹¹⁴

Han’ın iddialarına göre bilimsel ifadeler asla Kur’ân hakikatlerine ters değildir. Bugüne kadar modern bilim dinî gerçeklerle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Buna ek olarak modern bilim dinî hakikatleri çürütmek bir yana bu hakikatleri destekleyen neticelere varmıştır. Dolayısıyla modern bilimsel çalışmalar dine dair destekleyici çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu noktada Han yukarıda zikredilen ayetin hakikaten önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre modern bilim Kur’ân’ın beyan ettiği hususları sadece şimdiki çalışmalarında değil ilerideki bütün çalışmalarında da destekleyecektir.¹¹⁵

Yukarıdaki ayette geçen “nefislerinde” tabiriyle de insanlığın psikolojik yapısı kastedilmektedir. Han’a göre psikoloji ilmi eskiden pek uğraşılan bir alan değildi ve daha çok tasavvuf yolunda gidenler nefis terbiyesi ve ahlak merkezli bir anlayışla nefis kavramına yaklaşıyordu. Ancak günümüzde psikoloji ilminin gelişmesiyle ortaya çıkan birçok çalışma bu kavramın bilimsel açıdan da ele alınabileceğini göstermiştir. Çağdaş dönemde yazılan psikoloji eserleri Kur’ân’da geçen pek çok nefisî veya rûhî durumları açıklamaya çalışmaktadır. Bu yönüyle modern çalışmalar Kur’ân ayetlerinde yer alan birçok noktayı açıklamakla birlikte bütün bu çalışmalar aslında Kur’ân’daki bilgilerin psikoloji ilmi tarafından da onayladığını göstermektedir.¹¹⁶

¹¹³ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51.

¹¹⁴ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51.

¹¹⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9.

¹¹⁶ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51-52; Ancak Han bu söylemleriyle modern dönemde ortaya çıkan çalışmalarını kendi amacına yönelik kullanmak istemesi yönünden eleştirilebilir. Kaldı ki aslında Han bu hususta bazı Müslüman aydınların Batı’daki gelişmeleri direkt olarak kabul ettiklerini söylemiş ve Kur’ân hakikatlerini yeni buluşlara alet ettikleri için onları eleştirmiş olsa da bu kısımda aktardıklarına göre kendisi de aynı hataya düşmüştür. Ancak Han’ın haklılık payının olduğu taraf kimi Müslüman aydınlarının Batı kaynaklarını asıl gibi görüp kendi öz kaynaklarını (Kur’ân ve sünnet) fer’ şeklinde telakkî etmesi cihetyledir. Yoksa Kur’ân’daki hakikatlerin bilimsel ifadelerle ele alınan çalışmalarla benzerlik gösterdikleri halde bu çalışmalarını Kur’ân’ın anlaşılması için kullanmamak kabul edilemezdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 6-7.

Vahîdüddin Han'ın ifadelerinde yeni ilm-i kelim tabirinin kullanımı değişiklik arz etmektedir. Kimi yerde sadece kelim ilmi tabirini kimi yerde de yeni ilm-i kelim tabirini kullanan Han'ın bu ayrıma gitmesi aslında iki kullanım arasında bir farklılığın olmasından dolayı değildir. Han'ın bu iki farklı kullanım hakkındaki kendi düşüncesi genel olarak yeni bir ilm-i kelim anlayışını tesis etmeye çalışmanın gerekli olduğunu ifade etmekten ibarettir. Han, yeni ilm-i kelim tabirini Kur'ân ve davet merkezli kelim anlayışı tesis etmek istediğini vurguladığı pasajlarda daha çok kullandığı halde¹¹⁷ kelim ilmine dair bahsettiği diğer konularda ise yalnızca kelim ilmi tabirini kullanmıştır. Kargaşaya neden olabilecek diğer bir durum da Abbâsiler döneminde ortaya çıkan kelim metodunun kıyas mantığını ve felsefeyi merkeze alması yönüyle kelim ilminin zamânî ve ihtiyaca binaen değişkenlik gösterdiği için yeni-eski nitelendirmelerine tabi tutulabileceği hususudur.¹¹⁸ Buna göre Han zamansal şartlara göre değişkenlik gösteren kelim anlayışının yeni-eski nitelendirmeleriyle ele alınacağını bildirmiştir. Bu noktadan hareketle Kur'ân merkezli kelim anlayışı oluşturulduğunda Kur'ân'ın hakikatlerinin değişmeyeceği gerçeğinden hareketle de vahiy üzerine kurulu olan kelim ilminin değişkenlik arz etmesi imkansız olacaktır. Nitekim Han da bunu yapmak istemektedir. Kur'ân merkezli bu kelim anlayışı yeni-eski ifadelerinin kullanılmasını kabul etmez. Ancak bu zamana kadar kıyas mantığını kullanan kelim ilminin bu zamandan sonra bilimsel bilgilerden hareketle yeni bir anlayış geliştirilerek yeni bir kelim ilmi kurma çabalarını ifade etmek üzere yeni ilm-i kelim tabirini kullanmak da doğrudur. Dolayısıyla Han, Kur'ân merkezli kelim ilmi oluşturmak isterken hem yeni-eski isimlendirmesinin yapılamayacağını ifade etmiş hem de kendisinin dizayn ettiği Kur'an merkezli kelim anlayışını yeni ilm-i kelim şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁹ Bu konuda ortaya çıkan teâruzu gidermek üzere şöyle bir yol izlenebilir: Han'ın konu bazlı olmak kaydıyla Kur'ân'ı merkeze alan kelim düşüncesi yeni-eski kelim şeklinde tabir edilemez iken Han'ın dönemsel olarak eski kelamın işlevini yitirdiğini iddia edip bunun yerine bu döneme uygun bir yeni ilm-i kelim kurulmasını istediği için yeni kelimesi dönemsel bazda kullanılabilir.

¹¹⁷ Han'ın yeni ilm-i kelim tabirine yer verdiği pasajları incelemek üzere bk. Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 102; Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 49; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 44.

¹¹⁸ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 42-43, 48-49; Abdüllatîf, *et-Tecdîd fi ilmi'l-kelâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye*, 2019, 108.

¹¹⁹ Abdüllatîf, *et-Tecdîd fi ilmi'l-kelâm inde Vahîdüddin Han mine'l-akâidiyyeti't-tecrîdiyye ile'l-akâidiyyeti't-tecrîbiyye*, 2019, 109.

Han'ın daha önce de zikredilen “Yeni ilm-i kelim dini hakikatlerin yeni zihin ve aklın mutmain olduğu delillendirmelerle açıklanması ve yeni akla uygun olacak şekilde yeni delillendirme yöntemleriyle İslâmî öğretilere ulaştırılan bir ilimdir.”¹²⁰ şeklindeki tanımında geleneksel kelimde olmayan tabirler vardır. İlk olarak “dinî hakikatler” tabiri geleneksel kelimde karşılığı olmayan bir tabirdir.¹²¹ Diğer bir husus da tatmin ifadesidir ki bu da geleneksel kelimde karşılaşılmayan bir tabirdir. Nitekim Han bu tabirin İslâmî ilimlerin kalbe hitap eden bir tarafının da olması hasebiyle önemine dikkat çekmiştir. Han konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Bilimin insan hayatında pek çok şeyi değiştirdiği çağımızda, aynı bilimin ilkelerine dayanılarak geçmişte din adamlarının çokça kullanmış oldukları klasik istidlâl yöntemlerinin geçersiz ve temelsiz boş yöntemler olduğu kabul edilmektedir. Çağdaş insan herkes tarafından kabul edilecek istidlâl yönteminin bilimsel düşüncenin ürünü olan istidlâl yöntemi olduğunu zannetmektedir. Bu nedenle çağdaş zihniyet, dinî gerçekleri şayet gerçekten doğru ve hakikî iseler modern bilimsel istidlâl kriterleriyle değerlendirmek istemektedir. Böyle bir değerlendirmeye uygun düşmeyen dinî gerçeklerin sıhhatinden de şüphe edilebileceğini savunmaktadır. Bu, yalnız dinî inkâr edenlerin dinden istedikleri şey değildir. Hatta sağlam dinî inanca sahip pek çok müslüman; kendi inaçlarının doğruluğundan endişe ve kuşku duymamak için ve “gönlüm mutmain olsun” diyerek pek çok soruların ilmî yollarla cevaplandırılmasını istemektedir.¹²²

¹²⁰ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve 'ş-şurût*, 102.

¹²¹ Yeni ilm-i kelim dönemindeki çalışmalar dikkatle incelendiğinde geleneksel kelim ilminin yaklaşımlarından uzak bir anlayışın hâkim olduğu görülür. Bu örnekte de görüldüğü üzere “dinî hakikatler” tabiri geleneksel kelimde kullanılan “dinî akîdeler” tabirine denk gelebilir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Teftâzânî de bu tabiri kullanmıştır. Diğer bir nokta da yeni ilm-i kelim döneminde din konusu küllî bir mesele şeklinde ele alınmaya çalışılmış ve hatta din nedir, din fitrî midir, dine ihtiyaç var mıdır gibi birçok soru yeni dönem kelim eserlerine eklenmeye çalışılmıştır. Bu durumun Han'da da ortaya çıktığı görülmüştür ki o da dinin getirdiği hemen hemen bütün bilgilerin “dinî hurafeler”den başka bir şekilde yorumlanamayacağını ifade eden dinin kökten reddedilmesini benimseyenlere karşı cephe alarak “dinî hakikatler” tabirini kullanmıştır. Din hakkında genel bilgiler vermek Han'a özgü bir tavır da değildir. Ömer Nasuhi Bilmen'de de olduğu gibi yeni ilm-i kelim döneminden birçok alim kelim eserlerine din hakkında bilgi vermek üzere yeni başlıklar açmıştır. Bilmen *Muvazzah İlm-i Kelim Dersleri* kitabının ikinci bölümünü dine ayırmıştır. Vahîdüddin Han *el-İslâmu yetehaddâ* kitabının ilk bölümünü dinî hakikatlerin reddedilmesine ayırmış ve dinin kendisine yapılan eleştirileri de bir sonraki başlıkta eleştirmiştir. Muhammed Müctehid Şebusteri; *Hermönetik, Kur'an ve Sünnet* başlıklı eserinde “...din benim gibi dertli, hayret eden ve varoluşsal sorunlarla boğuşan bir insana bu dünyada bu dünyevi yaşamda şimdi burada ne vermektedir?” sorusuyla din gerçeğinin günümüzdeki kelim alimlerinde asıl odak noktası haline getirilmesini istediğini ifade etmektedir. Kelim ilminde yapılacak değişikliklerin içerisine dinin büyük bir hakikatinin olduğu ve varoluşsal hezeyanları giderici bir tarafının bulunduğu gibi insana bu dünyadaki vaatler yönüyle dinin ne katacağına odaklanılmasının daha yerinde bir yenilik olacağını ifade eden Şebusteri'ye göre de dinin hakikati üzerine çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Abdülcebbar er-Rifâî de kaleme aldığı *Mukaddime fî ilmi'l-kelemlî'l-cedîd* başlıklı eserinde Bilmen'in de bahsettiği konulardan olan dinin kaynağı, dinin bir ihtiyaç olduğu ve varlıksal boyutta dinin insanı tedavi etmesi gibi dinî hakikatlerden uzunca bahsetmiştir. Dinî hakikatler tabiri altında ele alınabilecek söz konusu çalışmaları incelemek için bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelim Dersleri*, 43-98; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9-37; Muhammed Müctehid Şebusteri, *Hemenötik, Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, ts.), 256-258; Abdülcebbar er-Rifâî, *Mukaddime fî ilmi'l-kelemlî'l-cedîd* (Bağdat: Darü'r-Râfidîn, 2023), 191-201.

¹²² Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 251-252.

Han'ın ele aldığı yeni ilm-i kalam tanımının içerisine koyduğu bazı tabirler her ne kadar geleneksel kalam anlayışı bakımından farklı gözükse de haddizatında onun tanımını kabul edilebilir bir tanımdır. Yeni ilm-i kalam döneminin genel sorunu olarak da kabul edilen neyin tam olarak neye mukabil geldiği sorunu¹²³ kalam ilminin mevzusunda, meselelerinde, metodunda ve üslubunda birçok değişikliğin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bütün bu değişikliklerin gösterdiği gerçeklik ise yeni ilm-i kalam döneminde ortaya çıkan bütün ifadelerin sistemsal bir temelini olmayışındır. Dolayısıyla “Her kafadan bir ses çıkmaktadır.” dense yeridir. Geleneksel kalamda hiç değinilmeyen meselelerin veya farklı tabirlerin kullanılarak gelenekten ayrı bir imaja sahip olma yarışı beraberinde bir çıkmazı da getirmiştir. Nitekim Han'ın kullandığı tatmin ifadesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Akla hitap eden kalam ilminin kalbe hitap eder hale de getirilmek istenmesinin yeni kalam anlayışlarında meydana gelen gelenekten kopukluğun bir tezahürü olduğu açıktır. Dolayısıyla Han'ın kendi yeni kalam anlayışına bazı eklemeler yapması eleştirilecek bir durum değildir.¹²⁴

Han; modern insanın tabii bilimlerin etkisi altında kaldığını ve bu sebeple ancak bu bilimlerle sunulan hakikatlerle ikna olabileceğini ifade etmiştir. Bundan dolayı yeni ilm-i kalamın hedefinde yeni zihin-akıl olmalıdır. Yeni zihin-akıl da ancak deney ve gözleme bağlı sonuçları kabul etmektedir. Tecrübî bilginin esas alınması gerektiğini teşvik eden Han'ın bu tavrı Kur'ân'ın yönteminin de tecrübî bilgiyle yapılan delillendirmeler gibi olduğunu ifade etmek içindir. Kur'ân yönteminde de Allah

¹²³ Ahad Ferâmuz Karamlikî, yeni kalam ilminin ya tamamen yeni bir ilim ya da sadece bazı yeni meselelerin geleneksel kalam ilmine dahil edilmesiyle birlikte ortaya çıkmış bir ilim olmak üzere iki farklı yorumdan bahsetmiştir. Bu yorumlardan ilkinde göre yeni kalam ilminin geleneksel kalam ilmiyle hiçbir bağı yokken diğer görüşün ifade ettiği yeni kalam ilminin ise geleneksel kalamda olmayan yeni problemleri ve konuları içermesi yönüyle ikili bir ayırım yapıldığı görülmüştür. Ancak bunlara ek olarak Karamlikî mevzu, dil kullanımı, bilgi problemi, tarif, mesele, yöntem, hedefler vb. gibi birçok açıdan farklılıkların olduğunu ifade etmiştir. Ömerî de bu doğrultuda yeni kalam ilminin kapalılığından zamansal mı yoksa mesele cihetiyle mi farklılıkların olduğunu ifade etmiş ve aslında farklılığın daha bu iki noktaya ek olarak birçok özellikte de farklılıkların olduğunu ifade etmiştir. Yeni kalam ilminin kapalılığına dair araştırma yapmak için bk. Ahad Ferâmuz Karamlikî, *el-Hendesetü'l-ma'rifiyye li'l-keîâmî'l-cedîd*, çev. Haydar Necef - Hasan Amrî (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2002), 109-114, 117-138; Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-keîâm*, 54.

¹²⁴ Yeni kalam döneminde birçok farklılık ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklardan biri de geleneksel kalam anlayışında hakim olan Tanrı merkezli bakış açısıdır. Yeni ilm-i kalam dönemiyle birlikte insan merkezli bir kalam anlayışının ortaya çıkması da düşünüldüğünde din konusunun insan için ne ifade ettiği, dinin önemi, dinin insana kattıkları, dinin insanın mutluluğundaki yeri gibi farklı konular insanın dini kabul etmesini ve kalben meyil göstermesini mümkün kılacak konular olduğu için bu konuların üzerinde dönem içerisinde önemle durulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Melikyân, “el-Kelâmü'l-cedîd fi Îrân”, *el-İctihadü'l-keîâmî: Menâhic ve ru'ye mütenevvi'a fi'l-keîâmî'l-cedîd*, haz. Abdülcebbar er-Rifâî (Beyrut: Darü'l-Hâdî, 2002), 187.

insanlara çeşitli örnekler sunmuş ve insanların hak yola girmesi istenmiştir.¹²⁵ Bu şekilde Kur'an'ın dinî hakikatleri tasdik etmek üzere insanları çağırdığı delillendirme metodu Kur'ânî bir metottur.¹²⁶ Kur'ânî delillendirme metodu evrenin tabii bilimler esas alınarak açıklandığı delillendirme metodunun ta kendisidir. Kur'ân da duyu organlarıyla hissedilemeyen hakikatleri açıklarken duyu organlarıyla hissedilebilen hakikatlerden hareketle delillendirmektedir. Kur'ân'ı esas alan kelimeler ilmi delillendirme yaparken sabit olduğundan ve asla değişkenliği kabul etmediğinden dolayı yer ve göklerle ilgili kanunlardan hareketle delillendirme yapmıştır.¹²⁷

Kur'ân'ın sunduğu delillere verilebilecek örnekler arasında Hz. İbrâhim ve Hz. Nuh'un kendi kavimleriyle yaşadıkları sıkıntılar gösterilebilir. Han'a göre bu peygamberler evrensel hakikatlerden hareketle delillendirmeler de yapmıştır. Nitekim Hz. İbrâhim kavmini haniflik dinine çağırdığı zaman güneş, ay ve yıldızların ilâh olamayacağını savunmuştu. “İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir.”¹²⁸ mealindeki ayeti esas alan Han, ayette geçen “delillerimizdir” kelimesinin aslında kelimelerin üslubuna işaret ettiğini belirtmektedir. Bu tavrı Hz. İbrâhim ilâhî bir kaynaktan alarak kullanmıştır. Buradan çıkan sonuç da bu evrenin açıklanması için ilâhî kaynaklı hüccette veya ilâhî delil getirme biçiminde görülen ve bilinen hakikatlerden hareket edilmesi gerekmektedir.¹²⁹

Vahîdüddin Han, Kur'ân'dan hareketle ortaya konan kelimeler ilmiyle tabii bilimlerden ortaya çıkan bilgilerden ortaya çıkan kelimeler ilminin aynı olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah indirdiği Kur'ân'ı bütünüyle kendisinin varlığını destekleyen ve pekiştiren

¹²⁵ Kur'ân'da sunulan örneklerin bilimsel bir tarafının olduğuna dikkat çeken Han, Kur'ân'ın kullandığı örneklerin günümüz bilimine muhalif olmadığını ifade etmesi kelimeler ilminde de Kur'ân'ın kullandığı yöntemin kaynak alınmasının yerinde olacağına işaret etmesi yönüyle önemli bir bakıştır. Nitekim Han'ın da kullanmaya çalıştığı Kur'ânî yöntem kelimeler ilminde kullanılan birçok delillendirme yönteminin de kaynağıdır. Bu yöntemlerin Kur'ân'da geçen birçok çeşidi vardır. Bunlardan gâibin şahide kıyası, sebr ve taksim ve bir şeyin doğruluğunun benzerinin doğruluğuna delil getirilmesi ile bir şeyin yanlışlığından benzerinin yanlışlığına delil getirilmesi yöntemleri Kur'ân'da geçen delillendirme metodlarına verilebilecek örneklerdendir. Kur'ân'da geçen delillendirme yöntemlerine dair bilgi edinmek için bk. Esra Hergüner, *İman ve Bilgi Problemi Bağlamında Kur'an'da Delillendirme Yöntemleri* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2024), 50-53; Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Matürîdî Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 180-192, 195-201, 234-235.

¹²⁶ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 102, 104.

¹²⁷ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 49.

¹²⁸ el-En'âm 6/83.

¹²⁹ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 104.

ilmî delillerle donatmıştır. Bu noktaya işaret eden bazı ayetlerin bulunduğunu belirten Han “*Bunları [yeri ve gökleri] hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez.*”¹³⁰ ayetini ele almıştır. Bu ayet üzerine düşünüldüğünde ise Rabbânî irâdenin kainat ve Kur’ân ayetlerinde gözüktüğü ortaya çıkmaktadır. Han’a göre Kur’ân ve kainat arasında çift taraflı bir etkileşim vardır ve bu etkileşim hem kelâmî hem de amelî bir şekilde meydana gelmektedir.¹³¹ Kur’ân’ın evrene dair açıklamalarında kelimelere önyak olacak bir yöntem sunması ve evrende işleyen pratik mekanizmanın da Kur’ân merkezli bir anlayışla bakıldığında bir yaratıcıya işaret etmesi Han’ın kastettiği kelâmî ve amelî yönün iki farklı yüzüdür.

Han kendi kelimelere anlayışı olan Kur’ânî kelimelere anlayışını tabiatla tabii bilimler arasında kurduğu bir analogiyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre tabii bilimlerle tabiat eski zamanlarda iki farklı kavramdı. Tabiat hakikatlere bağlıyken tabii bilimler kıyas mantığına bağlıydı.¹³² Bu iki alandaki farklılığı hakikat ve kıyas çerçevesinde ele alan Han, esasında geleneksel kelimelere ilmine de bir gönderme yapmak istemiştir. Günümüzde ise tabiat ile tabii bilimler birleşmiştir. Tabiatın esas aldığı hakikatleri tabii bilimler de kullanmaya başlamıştır. Ancak burada kastedilen hakikat doğadan hareketle gözleme ve deneye dayalı bir şekilde elde edilen gerçeklik bilgisidir. Bu hakikatin hem tabiat için hem de tabii bilimler için ortak bir paydada kullanılması Han tarafından Kur’ân ile geleneksel kelimelere arasındaki ilişki için de kullanılmıştır. Ona göre Kur’ân muhkem ayetleri kullanırken geleneksel kelimelere da ilk dönemlerde felsefi kaygılarla ortaya çıkmış olan kıyasları kullanmıştır. Ancak bilimin gelişmesi kelimelere ilmini Kur’ân’a uyumlu bir şekilde oluşturma imkanı sunmuştur.¹³³ Netice itibariyle Kur’ân’ın değişmez ve evrensel hakikatlerinin kıyas mantığına öncelenmesi esastır. Kur’ân hakikatlerinin de bilimsel çalışmaların asla reddetmediği hatta desteklediği bir bütünü oluşturmaları da geleneksel kelimelere kullanılan zihnî kıyas mantığının terk edilmesi gerekliliğini ortaya çıkardığı için Kur’ân temelli yeni bir kelimelere kurmak için şartlar oluşmuş demektir.

¹³⁰ ed-Duhân 44/39.

¹³¹ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’s-şurûd*, 104.

¹³² Han, *Tecdîdü’-d-dîn*, 49.

¹³³ Han, *Tecdîdü’-d-dîn*, 49.

2.3.4. Vahîdüddin Han'ın Yeni Kelamının İlkeleri ve Tedvin Edilmesi İçin Gerekli Aşamalar

Vahîdüddin Han yeni ilm-i kelamın tesis edilmesi için gerekli olan birtakım ilkelerden bahsetmiştir. Bununla birlikte Han, geleneksel kelam eserlerinde karşılaşılan *mesâil* ve *vesâil* ayrımını dikkate alarak yeni ilm-i kelamın *mebâdîsini* yani ilkelerini açıklamamıştır. Bu ilkeleri tamamen kendine has yeni kelam anlayışını oluşturmak üzere ele almıştır. Han, yeni ilm-i kelamda olması gereken ilkelerini dört başlık altında toplamıştır. Bu ilkeler aşağıdaki gibidir.

- Sınırlı olan insan aklının her şey hakkında bilgi sahibi olamayacağı ilkesi¹³⁴

Bu ilkeye göre insan her konuyu geniş bir şekilde bilemeyebilir. Bu ilkeyi temellendirmek üzere “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.*”¹³⁵ ayeti kullanılmıştır. Bu ayette ruhtan bahsedilmektedir ve esasında ruhun hakikati hakkında insanda az bir bilginin bulunduğu da işaret edilmiştir. Bu konuda muhkem-müteşabih ayrımından bahseden Han; her konunun ve her Kur’ânî hakikatin bilinmesinin sınırlı akıl sahipleri için mümkün olmadığını bildirmiştir. Bu doğrultuda Han, insanda sınırlı bilgi alanının varlığından bahsetmiştir. Hakikaten Kur’ân’daki muhkem ve müteşabih ayrımına bakıldığında insanın muhkem olan ayetlerle ilgilenip müteşabih ayetlerle fazla ilgilenmemesi hususu önem arz etmektedir. İnsan tabiatına da uygun olan bu ayrım modern insanın kesin bilgilere ulaşmasının her zaman mümkün olmadığını da göstermektedir.¹³⁶

- Hakikatler üzerine delillendirme yapmanın ancak tabii bilimler yoluyla olacağı ilkesi¹³⁷

Han’a göre Kur’ân’da bu ilkeyi destekleyen ayetler vardır. Bunlardan biri daha önce de üzerinde durulan “*Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya*

¹³⁴ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 106.

¹³⁵ el-İsrâ 17/85.

¹³⁶ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 107-108.

¹³⁷ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 108.

*kadar onlara çevrelerinde [ufuklarda] ve kendilerinde [kendi nefislerinde] bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?”*¹³⁸ ayetidir. Kur’ân, insanları Allah’a iman etmeye davet ederken çeşitli davet delilleri kullanmıştır. Kur’ân’da gözle apaçık bir şekilde görülen ve asla reddedilemeyecek bu geniş evrenin bir yaratıcısının olması gerektiğini beyan eden ayetler vardır. Han’a göre bu Kur’ân ayetlerinde yaratıcı insanları imana nasıl davet ettiyse kelamcılar da bu ayetlerin kullanmış olduğu örneklerden hareketle bir yöntem geliştirmelidir. Felsefi aklın baskısında kalarak kıyas merkezli deliller kullanmış olan geleneksel kelamcılar bu Kur’ân temelli delillendirmeden uzak kalmıştır.¹³⁹

Han ikinci ilkeyi çeşitli örneklerle açıklamıştır. İlk örneği bing-bang teorisi şeklinde kabul edilen evrenin sonradan bir patlama sonucu oluştuğu görüşü oluşturur. Han bu örneğin aslında Kur’an hakikatlerine ters olmadığını ifade etmiştir. Bu konuda nazil olmuş olan “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir hâlde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?*”¹⁴⁰ ayetini ele alan Han, bu ayetin evrenin sonradan yaratıldığına delil olduğunu ifade etmiştir. Evrenin başlangıcı hakkında birçok bilim adamının araştırmalarının da olduğunu ifade ederek evrenin sonradan yaratılmasının artık sabit bir hakikate dönüştüğünü vurgulamıştır.¹⁴¹ Bu araştırmacıardan biri olan Amerikalı astronom Vesto Melvin Slipher (ö. 1969) bazı galaksilerin yüksek bir hızda dışarı doğru olacak şekilde fırladığını keşfetmiştir. Edwin Hubble (ö. 1953) ve Milton La Salle Humason (ö. 1972) de buna benzer bir şekilde gezegenlerin dışı doğru bir fırlama hareketi yaptığını tespit etmiştir. Bu bilimsel araştırmaları ele alan Han, evrenin sonradan yaratıldığını ve ezelî olmadığını bu açıklamalarla desteklemiştir.¹⁴²

Buna ek olarak Han Kur’ân’dan “*Her şeyden de çift çift yarattık ki düşünüp öğüt alasınız.*”¹⁴³ ayetinin de bilimsel incelenimine değinmiştir. Bu ayetin de bilimsel araştırmalarla desteklendiğini ve her şeyin bir çiftinin olduğunu belirten bilimsel araştırmaların bulunduğunu ifade eden Han, dünyanın ahiretle bir bütün şeklinde

¹³⁸ Fussilet 41/53.

¹³⁹ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 108.

¹⁴⁰ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁴¹ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 109.

¹⁴² Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurût*, 109.

¹⁴³ ez-Zâriyât 51/49.

değerlendirilmesini mümkün görmüştür. Dünyanın çiftinin ahiret olduğunu vurgulayan Han, kuantum mekaniğinin kurucularından sayılan Paul Adrien Maurice Dirac (ö. 1984) tarafından ifade edilen görülen atomlarla birlikte görülmeyen atomların varlığının imkanına dair söylemini söz konusu ayeti açıklamak üzere kullanmıştır. Han'a göre daha birçok araştırmacının bilimsel çalışmaları da paralel evrenler görüşü de dahil olmak üzere Kur'an'ın işaret ettiği çift olma hakikatini ortaya çıkarmıştır.¹⁴⁴

Firavun'un cesediyle ilgili araştırmaların da Kur'an ayetlerinin doğruluğunu desteklediğine değinen Han, bu konuda özel bir çalışması olan Maurice Bucaille'e (ö. 1998) de atıfta bulunmuştur. Tevrat, İncil ve Kur'an özelinde geniş çalışmaları olan Fransız bilimler akademisi üyesi de olan Bucaille, kutsal kitaplardaki bilimsel ifadeleri geniş bir araştırmayla ele almıştır. Onun ele aldığı konulardan birisi de Firavun'un cesediyle ilgilidir. Nitekim bir ayette Firavun'un cesediyle ilgili "(Ey Firavun!) Senden sonra geleceklere ibret olman için, bugün senin bedenini (cansız olarak) kurtaracağız. İşte insanlardan birçoğu hakikaten âyetlerimizden gafildirler."¹⁴⁵ şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu ayetten hareketle Bucaille tarafından bilimsel araştırmalar yapılmış ve sonucun gerçekten de ayete mutabık olduğu gözlemlenmiştir.¹⁴⁶ Han, bu ayetin bilimsel yorumundan hareketle Kur'an temelli inşa

¹⁴⁴ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 110-111.

¹⁴⁵ Yûnus 10/92.

¹⁴⁶ Han'ın bilimsel araştırmalar çerçevesinde yer verdiği *The Bible, The Quran and Science* başlıklı eserde Bucaille, Firavun'un cesedi ile ilgili de bir çalışma yapmıştır. Bucaille bu çalışmasıyla birlikte Kur'an'da ifade edilenlerin gerçeği yansıttığı sonucuna varmıştır. Firavun'un cesediyle ilgili araştırmanın ayrıntılarına erişmek için bk. Maurice Bucaille, *The Bible, The Quran and Science*, çev. Alastair D. Pannell - Maurice Bucaille (New York: Tahrike Tarsile Quran, Inc, 2003), 254-256; Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 112-113; Han her ne kadar Firavun'un cesediyle ilgili çalışmaya özellikle değinmişse de Bucaille'in yaptığı bilimle dini metinlerin bir araya getirilmesi çalışması Han'ın bilimle kelim ilmini bir araya getirmeye çalışması gibi değerlendirilebilir. Nazari açıdan Han ve Bucaille'in çalışmaları incelendiğinde Bucaille'in yaptığı çalışmalar Kur'an'ın bilimsel ifadelerle asla çelişmediğini kanıtlaması yönüyle ehemmiyetli bir çalışmadır. Dolayısıyla bilimin merkeze alınarak kutsal kitapların incelenmeye alındığı *The Bible, The Quran and Science* eseri bu zamana kadar yapılmış bilimsel çalışmaların Kur'an'ın sunduğu bilimsel ifadelerle asla çelişmediğine değinmesi ve Hz. Muhammed'in kendisine atılan iftiralarından biri olan vahyi kendisinin uydurduğu yönündeki iftiraları da geçersiz kılması yönüyle Kur'an metninin bir insan tarafından asla uydurulamayacağını göstermiştir. Ayrıca bu eser Kur'an'ın diğer kutsal metinlerin kopyası olduğu iddiasını da bilimsel ifadelerle reddeden delillere yer vermiştir. Dolayısıyla Bucaille'in kaleme aldığı bu eserin Han tarafından kelim ilmi için kullanılması gayet yerinde bir tercihtir. Bucaille'in bilimsel araştırmalarla ulaştığı Kur'an metninin bir insandan çıkamayacağı neticesini ve Hz. Muhammed'in diğer metinlerden asla esinlenmediğini ifade eden pasajları incelemek için bk. Bucaille, *The Bible, The Quran and Science*, 267-269.

etmek istediği kelam anlayışının bilimsel hakikatler ışığında yeniden tedvin edilmesi gerektiğini düşünmüştür.

- Allah'ın insanlara hüküm ortaya koymaları için bir ölçü belirlediği Kur'ân'ın ve bunun yanında evrenin hakikatlerinin ortaya çıkarılması ilkesi¹⁴⁷

Bu ilkeye göre Kur'ân insanı Rabb'ine ibadete çağırarak birlikte insanın aciz olduğunu da göstermektedir. Han'a göre Kur'ân bu aciz bırakma isteğini felsefi deliller kullanarak değil de tabii deliller serdederek sunmuştur.¹⁴⁸ Bu ilkeye bağlı olarak Han şu ayete dikkat çekmiştir:

Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.¹⁴⁹

Allah bu ayette ifade edilen mîzan (ölçü) kelimesine dikkat çekmiştir. Buna göre evrenin tamamı Allah'ın bir ölçüsünü göstermektedir. Han bu mîzan kavramından hareketle Allah'ın evreni âdil bir ölçüyle yaratmasının insanda da fitrî bir şekilde açığa çıktığını ifade etmiştir.¹⁵⁰ Allah evreni âdilâne bir şekilde yaratmıştır. İnsanın adaletle çevrelenmiş âlemden hareketle Allah'ın bir ölçüyle yarattığı evrendeki örnekler gibi bütün işlerini adilce yapmayı düşünmesi ve amellerini de gözden geçirmesi gerekir. Buna göre ilâhî hükümler insanın evrende cereyan eden tabii olayları idrak ederek Rabb'e yönelmesini sağlamaktadır. Bu durumu göstermesi yönüyle gezegenlerin birbirine çarpmadan dönüşlerini gerçekleştirmesi, arılardaki birlik ve dayanışma, güneş ışınlarının hiçbir ayrılık olmaksızın herkese eşit bir şekilde gelmesi gibi evrene taalluk eden her bir düzen örneği Allah'ın adaletinin bir göstergesi olarak insanlara örneklik teşkil etmektedir.¹⁵¹

Yukarıda verilen evrenin düzenli oluşuna dair örnekler tek olan Allah'a davet ve ona itaat noktasında izlenmesi gereken tabii bir metodu barındırır. Bu tabii metot da

¹⁴⁷ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 113.

¹⁴⁸ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 113.

¹⁴⁹ el-Hadîd 57/25.

¹⁵⁰ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 114.

¹⁵¹ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*, 115.

evrenden delillendirme yapılarak ortaya çıkar. Han, insanlık için evrenden hareketle delillerin getirilmesinin şayet etkili bir şekilde kullanılırsa kalplere ve kulaklara hitap noktasında çok etkili olunacağını bildirmiştir. İnsanın bütün hayatını dünyanın güneşin etrafındaki hareketlerinden ilham alınarak oluşturulan saat, gün, ay ve yıl hesaplamalarına göre şekillendirmesi evren delillendirmesinin insan için çok yerinde olacağını göstermektedir. Haddizatında modern dönemdeki buluşlar da evrendeki birtakım cisimlerin taklidiyle ortaya çıkmıştır. Sözelimi; uçak kuştan, gemi balıktan ve kamera gözden hareketle keşfedilmiş icatlardır. Bunun yanında evrende ahlâkî örnekler olmasına karşın insan bunları almamakta ve yalnızca maddî tarafına odaklanmaktadır.¹⁵²

- Basit ve anlaşılır bir üslup kullanma ilkesi¹⁵³

Han bu ilkenin içeriğini insanın basit bir fitratla doğmasıyla ilişkilendirerek ele almıştır. Buna göre insanlık tarihi boyunca üslup değişik şekillerde gerek edebî gerekse tarihsel arka planda hem gelişmiş hem de değişmiştir. Şairler şiirlerle kalplere, sanatçı ruhlu kimseler de dillerindeki fesâhetle muhatap kimseye ve hikaye anlatan kıssacılar da duygularını en güzel şekilde kıssalarına yerleştirerek okuyucuya seslenmiştir. Ancak Han'a göre bu asırda etkili olacak üslup kelimelerin ilminin vâkıâyâ uygun ve hakikate mutabık bir şekilde kullanılmasıdır. Bu üslup, ilk olarak Kur'ân'da ortaya çıkan ilmî bir üsluptur. Kur'ân'ın sahip olduğu bu ilmî üslubun tarafsız ve hakikati ele alan tarafı bu üslubu kıymetli kılan iki farklı taraftır. Bu noktada Han ilmî üslupla Kur'ân üslubunun birebir aynı olduğunu belirtmiştir. Ancak her ne kadar Kur'ân üslubu kendine has belâğî özellikler taşısa da Müslümanlar mantık ve felsefe etkisinde kalarak yapay bir üslup geliştirmişlerdir. Han'a göre artık mantık ve felsefe dilinden çıkıp Kur'ân'ın sunduğu ilmî dile yönelmek gereklidir. Şayet ilmî üslup esas alınır İslâm dininin bu çağın insanlarına ulaştırılması kolaylaşacaktır.¹⁵⁴

Han'ın yeni ilm-i kelamın taşınması gereken ilkeleri dört başlıkta ele alması geleneksel kelam ilke merkezli yaklaşımından çok farklı gözükmektedir. Geleneksel kelamda

¹⁵² Han'ın bu konudaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde incelemek için bk. Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve 'ş-şurût*, 114-116.

¹⁵³ Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve 'ş-şurût*, 116.

¹⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve 'ş-şurût*, 116-117.

mesâil ve mebâdî¹⁵⁵ gibi kelimelerin ne olduğunu problemler, amaçlar ve ilkeler bağlamında değerlendiren kelimelerin görüşleri ile Han'ın sadece ilkelerden hareketle ifade ettiği yukarıdaki dört ilke arasında bir bağlantı yoktur. Han bu ilkeleri oluştururken kendine has yeni kelime düşüncesini bina etmeye çalıştığı açıktır. Bundan dolayı geleneksel kelime ilminin mebâdîsini göz ardı ettiği görülmektedir. Han'ın dört başlık altında topladığı mebâdî aslında yeni kelime anlayışının ortaya koyulması için izlenecek yöntemin de nasıl olacağını göstermesi açısından önemlidir. Geleneksel kelime ilminde ise mesâil ve mebâdî kavramları kelime ilminin problemlere bakışındaki ana prensiplerle bu problemlere yaklaşırken kullanılacak ilkelerin bütünü ifade eder. Dolayısıyla geleneksel kelime ilminde mesâil ile mebâdî kelime ilminin uygulamada nasıl hareket edeceğini gösteren temel rehberlerdir. Bu noktadan hareketle Han'ın ifade ettiği ilkelerin ise kendi kelime anlayışını şekillendirmek için ortaya koyduğu yöntemin ayrılmaz parçalarıdır. Geleneksel kelime ilminde bir mesele olarak görülen araz ve cevherin araştırılması konusu mesâilden görülen “Allah vardır ve birdir.” meselesini anlamlandırmak ve kanıtlamak için kullanılır. Bu örnekten hareketle geleneksel kelime ilminin ele aldığı mesâil ve mebâdî birbirlerini tamamlayan iki farklı yolken Han'ın bahsettiği mebâdînin böyle bir amaca hizmet ettiğini söylemek zordur.

¹⁵⁵ Mesâil kavramı makâsîd kavramıyla beraber ele alınan bir kavram olup kelamcılar arasında farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu iki kavram arasında aynı anlamı ifade etmektedir. Mesâil kavramıyla kastedilen mana kelime ilminin temel konularıyla makâsîddan kastedilen mana ise ulaşılmaya çalışılan hedeflerdir. Dolayısıyla bu iki kavram arasında bir noktada birleşmektedir. Bir mesele olan “Allah vardır ve birdir.” önermesi kelime ilminin başlıca konusu olup bu meselelerin inkarı küfrü gerektirir. Maksat olarak kelime ilmine bakıldığında da yine aynı şekilde bir mesele olan Allah'ın var ve bir oluşu maksat yönüyle de kelime ilminde ele alınır ve kelamcılar Allah'ın var ve bir olduğuna ulaşmak için çaba sarf eder. Dolayısıyla mesele ve maksat aynı paydada toplanabilmektedir. Mebâdî kavramı ise ilkeler anlamına gelip kelime ilminde daha çok vesâil ile birlikte ele alınmıştır. Mesâili kanıtlamak için çaba gösteren kelamcının kullandığı vasıtaları ifade eden vesâil kavramı kelime ilminin meselelerine veya maksatlarına ulaşmak için araçtır. Bu yönüyle delillendirmeler, araz ve cevher araştırmaları, umûr-ı âme, nazar bahisleri, tabiat bahisleri gibi birçok konu mesâili veya makâsîdi kanıtlamak için kullanılan araçlardan sayıldığı için söz konusu konular kelime ilminin mebâdîsini arasında sayılmıştır. Dolayısıyla vesâili oluşturan mebâdîden hareketle mesâil veya makâsîd açıklanarak delillendirmeler yoluyla kelime problemleri çözülmeye çalışılır. Söz gelimi, “Allah vardır ve birdir.” meselesi kelime ilminin ana meselelerindenidir. Kelime ilminin maksadı yönüyle bu meselelere bakıldığında kelime ilmi Allah'ın var ve bir olduğunu açıklamayı kendine amaç edinmiştir. Ancak bu amaca gidilmesi için kelime aliminin mebâdîden oluşan vesâili kullanması gerekir. Kelime aliminin Allah'ın var ve bir olduğunu araz-cevher, tabiat bahisleri ve çeşitli delillendirme yöntemlerini kullanarak ispatlamaya çalışması da kelime ilminin mebâdîsine mümkün olur. Böylece mesâil veya makâsîde uygun bir şekilde vesâili oluşturan mebâdî kullanılarak delillendirme yapılmış olmaktadır. Mesâil, makâsîd, vesâil ve mebâdî kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 19-21; Rıdvan Özdiç, “Yeni İlm-i Kelâm Dönemi”, *Kelâm Tarihi*, ed. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 121; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 15; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 51; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2016), 98-100; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/30; Mehmet Efendi Saçaklızade, *Tertîbu ulûmi'd-dîn*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1977), 144.

Çünkü Han geleneksel kelimada yapılan mesâil ve mebâdî ayırımına da gitmemiştir ve dört mebâdî olarak ele aldığı ilkeler de esasında yeni kelim ilminin ihtiyaç duyduğu ve geleneksel kelimada olmadığı iddia edilen özelliklerdir.¹⁵⁶

Han'a göre yeni kelim ilminin tedvin edilebilmesi için de birtakım adımların atılması gerekmektedir. Bu adımlar altı başlıkta toplanmıştır.

- a) Her şeyden önce gerekli olan adım Kur'ân'a dayanan bilimsel bir teori geliştirmektir.¹⁵⁷

Bu adımda geçen bilimsel teoriyle kastedilen şey delillendirme yöntemidir. Önceden farazîler ve müsellemlât türünden bilgiler kullanılarak kıyas mantığı temel alınıyordu. Hakikat ve tecrübe merkezli modern metotların gelişmesiyle birlikte bilim gözlemi esas almıştır. Ancak gözlem, bilimsel çalışmaların olmazsa olmazlardan biri olsa da Einstein'dan sonra hakikatin gözlem sonucu elde edilip elde edilemeyeceği gündeme gelmiştir. Varılan sonuçlar ise hakikatin gözlem ve duyu organlarıyla sınırlı tutulamayacağını göstermiştir.¹⁵⁸ Bu noktadan hareketle insanın ulaştığını zannettiği bilgiler aslında gözlemleyebildiği ve duyuları ile hissettiği görünür âlemden hareketle görünmeyen ve bilinmeyen şeylerin istinbâtından başka bir şey değildir. Han'a göre insan gözlemleyebildiği varlıklardan hareketle gözlemleyemediği varlıkların -yani henüz araştırma yapan kimse için hakikat seviyesine çıkmamış varlıkların- varlığına dair ipuçları elde eder ve bu ipuçları da ulaşılan varlığın kendisine işaret ettiği nispetle hakikat kabul edilir.¹⁵⁹ Dolayısıyla bunlar belli bir metot sonucu elde edilen sonuç çıkarmalardan ibarettir.

Han'a göre Kur'ân'a uygun bir şekilde ortaya atılacak bilimsel teori aslında Kur'ân'ın delillendirme metoduyla aynıdır.¹⁶⁰ Bu nedenle Kur'an temelli bir kelim anlayışı

¹⁵⁶ Ömerî, yeni ilm-i kelâmın mebâdisini çeşitli başlıklar altında toplamıştır. Bunlar arasında bilim-din ilişkisi, hakikat ve aklın göreceliliği, aklın sabitsizliği (çokluğu) ve ahlakla çevrelenmiş akıl olmak üzere dört ilkedden bahseden Ömerî yeni ilm-i kelâmında geleneksel kelâmdan ayrı bir tavrın olduğunu ve belirsizliklerin de hâlâ süregeldiğini ifade ederek aslında bahsi geçen Han'ın ifade ettiği dört mebâdinin üzerine daha birçok ilkenin de eklenebileceğini göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-kelem*, 95-100.

¹⁵⁷ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 49.

¹⁵⁸ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 50.

¹⁵⁹ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 50.

¹⁶⁰ Han, *Tecdîdü'd-dîn*, 50.

oluşturmak esasında bilimsel delillendirme yöntemi kullanılarak oluşturulan bir kelam anlayışına denk gelecektir. Dolayısıyla Kur’ân’a dayanan bilimsel teori kurmayı çabalama adımı şeklinde ele alabileceğimiz bu adım geçmişte kullanılan aklı faraziyeler çerçevesinde geliştirilen kıyas mantığını değil bilimsel dayanaklarla güçlendirilmiş gözlem ve deneyi esas almalıdır.

b) Kur’ân’da geçen tarihî bilgilerin yazıya geçirilmesi gerekli hale gelmiştir.¹⁶¹

Kur’ân ilâhî bir kaynak oluşuyla eski medeniyetleri ve tarihî bilgileri de mündemiçtir. Kur’ân’ın bahsettiği tarihî olaylar Allah’ın evrende yaptığı tasarrufların ortaya çıkması bakımından değerli olmakla birlikte kelam ilmiyle bağlantılı olan taraf ise tarihî olayların yaratıcıya işaret eden taraflarının olmasıdır. Allah başlangıçtan günümüze kadar birçok peygamber göndermiş ve birçok topluluğun kaderini belirlemiştir. Dolayısıyla Allah’ın kader düzeni içerisinde cereyan eden bütün olaylar geçmişe ait olma noktasında tarih ilmiyle ilişkilidir. Ancak Kur’ân’ın tarihî olaylara yaklaşımı tarih kitaplarındaki şekliyle değil de daha çok eski olayların dikkate alınması ve böylece geçmişten ders çıkarılarak doğru bir yol çizilmesi gerektiği esasına dayanır. Kur’ân; İslâm’a daveti, her türlü uyarıları ve müjdeleri barındırması yönüyle tarihe ışık tutmuştur. Kur’ân’da geçen tarihî bilgilerin gelişmiş arkeolojik çalışmalar başta olmak üzere modern yöntemlerle gün yüzüne çıkarılması Allah’ın kanunlarının evrende nasıl işlediğini görme açısından ve ilâh anlayışının vahiy temelli kaynaklar dikkate alındığında –ki vahiy şeklinde bize ulaşan metinler de tarihî bir vesika hükmündedir– önceki ümmetlerce nasıl olduğunu göstermesi bakımından değerlidir.¹⁶²

c) Günümüz modern araştırmaları neticesinde keşfedilen bilimsel tezlerle kevnî (âfâkî) ayetleri birlikte tedvin etmek gereklidir.¹⁶³

Han bu tedvin aşamasında daha önce de atıfta bulunulan “*Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde [ufuklarda] ve kendilerinde [kendi nefislerinde] bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her*

¹⁶¹ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 50.

¹⁶² Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 50-51.

¹⁶³ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51.

*şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?”*¹⁶⁴ ayetine atıfta bulunmuştur. Bu ayette geçen “ufuklarda” kelimesi üçüncü adımın ana çıkış noktasıdır. Kur’ân; yaratıcının varlığını göstermesi açısından evrenle ilgili konulara atıfta bulunmuş ve insanın bu evren içerisindeki düzene, ölçüye ve gayeye dikkatini yöneltmesini istemiştir. Kur’ân insanları imana davet ederken bilimsel delillendirmelere basit bir üslupla yer vermiştir. Günümüzde gelişen şartlara binaen ilmî araştırmalar sahasının da kendini değiştirdiği ve modernize ettiği kuşkusuzdur. Bu gelişim sayesinde Kur’ân’ın evrene dair ifadelerini fen bilimleri ile genişçe ele almak mümkün hale gelmiştir. Han bu noktada tabii bilimlerin evrenin yaratıcısı olan Allah’ın varlığına işaret eden deliller sunması gerçeğini aslında tabii bilimlerin kelim ilminin vazifesini icra eder hale geldiğini belirterek iki alan arasında bir uyumdan bahsetmiştir.¹⁶⁵

- d) Beşeriyetin psikolojik yapısı da günümüz modern araştırmalar neticesinde elde edilen bilgiler ışığında bir önceki adımda belirtilen ayetten hareketle ele alınmalıdır.¹⁶⁶

Psikolojik araştırmaların eskiye nispetle çok fazla gelişmesi Allah’ın psikolojiyle ilişkili sayılabilecek ayetlerinin modern çalışmalarla incelenmesini gerektirmiştir. İslam düşünce tarihinde tasavvuf alanında psikoloji ilmi insanın iç âlemini merkez edinerek insanı kâmil bir seviyeye taşımak için ciddi bir literatür geliştirmişse de Han’a göre bu eserler günümüzde hedefinden şaşmıştır. Han’a göre günümüzde çağdaş psikoloji ilmiyle ortaya çıkan gerçekler psikolojiye birçok yenilik katmakla birlikte Kur’ân’da işaret edilen psikolojiye dair ifadeleri de açıklaması yönüyle kıymetlidir.¹⁶⁷ Dolayısıyla psikoloji ilmindeki çağdaş gelişmeler Kur’ân ayetlerini destekler nitelikte olduğundan dolayı çağdaş psikolojik gelişmelerle Kur’ân hakikatlerinin bir araya getirilip incelenmesi önem arz etmektedir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Fussilet 41/53.

¹⁶⁵ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51.

¹⁶⁶ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51.

¹⁶⁷ Han, *Tecdîdü’ d-dîn*, 51-52.

¹⁶⁸ Ahiret konusunda ele alınan ruha dair çalışmalar, bilinç, bilinçdışı, hafıza, kişilik, transpersonal psikoloji alanı gibi birçok alan Kur’ân hakikatleri bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim Han, ahiret hayatını delillendirirken psikoloji ilminin getirdiği çağdaş yorumlara çokça değinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 13-14, 113-120, 130-132, 132-139; Vahidüddin Han, *ed-Dîn fi muvâceheti’ l-ilm*, çev. Zaferü’ l-İslâm Han (Beyrut: Dâru’ n-Nefâis, 1987), 57-61.

- e) Sosyal bilimler alanı kıyas metodunu kullandığı için sosyal bilimler yeni bir kelam ilmi tedvini için kullanılmamalıdır.¹⁶⁹

Sosyal bilimler; siyâsî, içtimâî, iktisâdî ve hukukî alanları kapsamı yönüyle birçok konuyu içine almaktadır. Ancak bu zengin kapsam alanını kelam ilmine dahil etmek Han tarafından sıkıntılı gözükmektedir. Sosyal bilimlerin özellikle kıyas metodunu çokça kullanması bu bilimlerin kelam ilmine alınmamasını gündeme getirmiştir. Şayet sosyal bilimler kelam ilmine dahil edilirse Abbasîler döneminde vuku bulan felsefi kıyasın kullanılması gündeme gelecektir. Bu durum ise Abbasîler dönemindeki kelamcılar gibi hataya düşmeye sebep olacaktır. Çünkü felsefi kıyası kullanmakla sosyal bilimlerin kullandığı sosyal kıyası kullanmak aynı hatadır. Han sosyal bilimlerin kelam ilmine değil de fıkıh alanına dahil edilmesini önermiştir.¹⁷⁰

Nihâî olarak şunu belirtmek gerekir ki Han bilimsel bilgi merkezli bakışında sosyal bilimlerin kesinlik arzetmeyen ifadeleri barındırdığını belirtse de aslında bu yorum problemlili gözükmektedir. Çünkü sosyal bilimlerden sayılan psikoloji alanındaki anket çalışmaları, sosyolojide kullanılan sayısal verilerle toplum analizi gibi veriler bu alanların bilimsellik kazanmasına neden olmuştur.¹⁷¹ Her ne kadar Han'ın söylemek istediği kıyas anlayışı sosyal bilimlerde hâkim olsa da bilimsel olarak nitelenecek kıyas dışı verilerin kullanımı da sosyal bilimlerde oldukça artmıştır.

- f) İslam hakkında insanları bilgilendirmek amacıyla bilimi esas alan kitapların yazılması gerekmektedir.¹⁷²

¹⁶⁹ Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 52.

¹⁷⁰ Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 52.

¹⁷¹ Sosyal bilimlerde kullanılan araştırma yöntemlerinden survey yöntemi, sosyometrik yöntem ve çok değişkenli analiz yöntemleri ele alınabilir. Survey yönteminde anket, görüşme, gözlem ve test teknikleri gibi farklı uygulamalarla araştırmaların yapılmasını sağlar. Bu yönüyle sayısal veriler ve istatistiklerle genel bir sonuca varılır. Daha çok küçük gruplarda uygulanan sosyometrik yöntem de sosyodram uygulamalarıyla sosyolojik çıkarımların yapılmasına katkıda bulunur. Ancak bu yöntemin sosyolojik bakıştan uzak olduğunu söyleyenler olsa da yaygın bir yöntemdir. Çok değişkenli analiz yönteminde de birçok değişkenin eşzamanlı olarak ortaya çıkardıkları etki tespit edilir. Bu yöntemin Durkheim tarafından intihar vakalarında kullanıldığı bilinmektedir. Bu yöntemle o farklı değişkenler tarafından meydana gelen nedenlerle sonuçları benzerlik ve farklılık yönüyle kategorize etmiştir. Nedenleri bir olan değişkenlerin sonuçlarının da benzer bir kategoriye alınması amacıyla bu yöntemle başvurulur. Sosyal bilimlerde kullanılan nitel-nicel yöntem ve teknikler için bk. Burhan Baloğlu, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2017), 70-77, 85-86, 90-94; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 119-121, 169-172, 278-280.

¹⁷² Han, *Tecdîdü 'd-dîn*, 52.

Han kelimeden sayılmadığı halde kelam ilminin hedefleri arasında sayılabilecek bir konudan bahsetmiştir. Ona göre insanlara İslâm dinini anlatmak üzere bilimsel temelli kitaplar hazırlanmalıdır. Bu kitapların hazırlanması geleneksel kelam ilminde kullanılan metotlarla olmamalıdır. Bilimsel içeriklerle hazırlanmış eserlerle bu boşluk doldurulmalıdır. Han; tefsir ve siyer eserleri dahil olmak üzere birçok İslâmî eserin tekrar gözden geçirilerek geleneksel kelam ilmi bağlamı dışında tekrar yazılabileceği önerisinde bulunmuştur. Ona göre kelam ilminin dönemlere göre değişkenlik arzemesi sebebiyle İslâmî ilimlerin merkezine kelam ilmi alınarak tedvin edilmesi sakıncalıdır.¹⁷³

Ancak Han'ın bu önerisinin arkasında yatan husus modern çağla birlikte ortaya çıkan insan merkezli durumdur. İnsan merkezli anlayışın hâkim olduğu çağımızda telif edilen eserlerin insanların ruh dünyalarına göre şekillenmesi muhatap kitlenin eserle sıkı sıkıya bağ kurmasına da sebep olabileceği için Han'ın bu önerisi isabetli gözükmektedir. Çünkü modern insan bir metnin içine daldığında o metne hapsolme korkusu taşımaktadır. Metnin insanı belli kalıplara hapsedemeksizin okuyucusuna fırsat tanıması ve okuyucunun da metne dahil edilebileceği bir üslubun gerekliliği bu çağın getirdiği metin-okuyucu ilişkisinin değişmesi bağlamında önem arz etmektedir. İfade edilen bu özelliklere sahip eserlerin çağımıza ait bilimsel bilgilerle yoğurulmuş yeni kelam anlayışından güç alarak yazılabileceğini belirten Han, modern insana hitap ederken kullanılacak en doğru metodun bilimsel metot olduğunu düşünmektedir. Kelam ilminin hedefleri arasında saydığı İslâm dinini tanıtmaya vazifesini Han, pozitif bilimlerin kullandığı sade bir dilin hâkim kılınması suretiyle tekrar yazılabileceğini savunmuştur.

2.4. Vahîdüddin Han'ın Delillendirme Metodu

Yeni bir kelam anlayışı oluşturmak üzere dinî ilimlerde yenilenme gereksiniminden *ihyâ* merkezli bir bakışla bahseden Han'ın bu düşüncesini inşa ederken kullandığı argümanların çıkış noktasını delillendirme anlayışı oluşturmaktadır. Han'ı kelam ilminin yenilenmesi gerektiğine ikna eden asıl etkenin bilimsel araştırmaların yaygınlık kazandığı bir ortamla çevrelenmiş insanın içinde bulunduğu buhranlı

¹⁷³ Han, *Tecdidü'd-dîn*, 52-53.

durumdur denebilir. Kalam ilmini kendine özgü bir şekilde tanımlarken kullandığı “davet” kelimesinden hareketle hedef kitleye Müslüman olmayanları da ekleyen Han, İslâm’ın hakikatlerini insanlara ulaştırma noktasında bütün insanların sahip olduğu ortak özelliklerden ve ortak isteklerden hareket etmeyi gerekli gördüğü için bu çağın gereksinimleri doğrultusunda yeni bir kalam anlayışı geliştirdiğinden bahsedilmiştir. Han’ın kendine özgü kalam anlayışında dinî meseleleri ele alırken kullandığı metodun neleri ihtiva ettiği, metodunun geleneksel kalam anlayışındaki delillendirme metotlarıyla ilişkisinin ne olduğu, kendisinin delillendirme metoduna kattığı yeniliklerden söz edilip edilemeyeceği hususu ve din-bilim ilişkisi içerisinde bilimle dinî anlayışı nasıl irtibatlandırdığı gibi hususlar yeni kalam anlayışı çerçevesinde ele alınması gereken sorunlardır. Bu çerçevede Han’ın kendine özgü yeni kalam anlayışını kalam meselelerine tatbik noktasında hem teorik hem de pratik yönü itibarıyla incelemek önem arz etmektedir. Ancak Han’ın delillendirme metodunun iç yapısına değinmeden önce kendisinin delillendirme metoduna nasıl baktığını incelemek önem arz etmektedir.

2.4.1. Vahîdüddin Han’ın Delillendirme Metoduna Genel Bakışı

Han, yeni kalam anlayışı çerçevesinde ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat bahislerini geleneksel kalam anlayışından taviz vererek ele almıştır. Zaten geleneksel kelamın zamanın şartlarının değişmesiyle yetersiz olduğu düşüncesini temel bir çıkış noktası kabul eden Han, geleneksel kelamın kullandığı metotların da artık yetersiz olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bu hususta geleneksel kelamın yetersizliğini her fırsatta dile getirmenin onun yerine neyin getirileceği veya nasıl bir yöntemle kalam konularının ele alınacağı sorununu beraberinde getirdiği düşünüldüğünde Han’ın delillendirme metoduna değinmek gerekli bir adımdır.

Han her şeyden önce bilimsel gelişmelerin merkeze alınmasını savunmaktadır. Bilimin gözlem ve deney sonucu ulaştığı sonuçlar kıyas mantığının ulaştığı sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde bilim tarafı ağır basmaktadır. Ancak Han bilime ve bilimin ulaştığı sonuçları yegâne doğrular olarak görmemektedir. Ona göre bu çağın revaçta olan bilgi anlayışını bilim dili oluşturduğu için gözlem ve deneylerle hareket edilerek elde edilen bilgilerin kabul edilmesi de genel bir kabul görmüştür. Dolayısıyla değişen dünya sistemine ayak uydurmak üzere kalam anlayışının da bu değişime ayak

uydurması gerekliydi. Bunun bir getirisi olarak da çağın insanının bakış açısına uygun bir delillendirme metodu bulunmalıydı. Bu noktada Han, bilimsel delillendirme metodunu kullanmayı gerekli görmüştür. Bu metodun anlaşılması için Han'ın kendine amaç olarak belirlediği dini savunma maksadının gerçekleşmesi için kullanılan iki metottan bahsedilmelidir. Bu metotlar zihnî (felsefi) ve ilmî (bilimsel) metottur. Vahîdüddin Han bu metotlardan ilki olan zihnî metodun İslam tarihi boyunca çokça kullanıldığını ifade etmiştir. Diğer metodun ise ihmal edildiğini belirten Han kendisinin bu metodu kullandığını belirtmiştir. Çünkü kendisi iki sebepten hareketle bu metodu tercih etmiştir. İlk sebep olarak o modern dönemdeki ilmî çalışmaların artık dinin ileri sürdüğü argümanları destekler nitelikte olduğunu belirtmiştir. Diğer sebep de “*Ve şöyle de: Hamd Allah'a mahsustur. O, âyetlerini size gösterecek, siz de onları görüp tanıyacaksınız (ama artık faydası olmayacaktır). Rabbin, yaptıklarınızdan habersiz değildir.*”¹⁷⁴ ayetinin işaret ettiği bir esas olan Allah'ın ayetlerini insanlara göstermesi hususudur. Han bu ayette geçen “âyetlerini” lafzıyla ilmî keşiflerle elde edilecek bilgilerin kastedildiğini düşünmüştür. Dolayısıyla zamanla insanlara açık hale gelebilecek yeryüzündeki ve gökyüzündeki kapalılıklar Han'ın da dikkatini çekmiş ve kendisi de yeni bir metodoloji oluşturma bağlamında bilimsel araştırmaları kendine öncü kabul etmiştir.¹⁷⁵

Han'ın yazdığı eserlere genel olarak bakıldığında yeni kelimelerin metotsal boyutunu teşkil eden bilimsel delillendirme metodunun neredeyse her fırsatta göze çarptığı dikkat çekmektedir. Özellikle dine saldırıların bilimci sayılan pozitivist ve materyalist düşüncelere sahip bilim adamlarından geldiği düşünülürken Han'ın dinin hakikatlerini sunma noktasında bilimi temel alan yaklaşımı değer kazanmaktadır. Doğrusu Han bu delillendirme metodunu modern dönemle birlikte bilimin dini ortadan kaldırdığı veya onun artık dinin yerine geçtiği gibi iddiaları bertaraf etmek üzere kullanmak istemiştir. Bu amacı geleneksel kelimelerde karşılaşılan “akîdeye dair hususlarda” ortaya çıkan şüpheleri giderme anlayışından hareketle “dinî hakikatlere” iliştilen dogmatik olma, geçersizlik ve temelsizlik gibi yaftalamaları karşı tarafın kullandığı üslupla bertaraf etmeye çalışma şeklinde de değerlendirebiliriz. Bu noktada Han'ın yapması gereken öncelikli iş bilimsel verileri kullanan din karşıtı

¹⁷⁴ en-Neml 27/93.

¹⁷⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 7-8.

tarafın bilgi anlayışlarının tahlilini yapmaktı. Din karşıtlarının temele aldığı kendi bilgi ve varlık anlayışları çerçevesinde dinin ifade ettiği bütün inanç ve ibadete dair her şeyi geçersiz kılacak bilimsel verilere dayalı düşüncelerinin incelenmesi de yine önemli bir husustur. Çünkü bilgiyi işleme metodu ve neyin bilgi olduğu sorusu aslında din karşıtlarının ana temasını oluşturuyordu. Buna göre bilgi görüşleri örtüşmeyen din ve bilimin birbirini devre dışı bırakıcı ifadeleri ele alması aynı paydada birleşmeyen iki alan hakkında düşünülemez. Bilimin gelişmesiyle beraber bilginin hakikati ifade edip etmeyeceği ile bilim teorilerinin mahiyetlerinin kesinlik ifade edip etmeyeceği problemi bilimcilerin dayandıkları bilgileri açıklaması bakımından önemlidir. Dolayısıyla Han'ın kullanmış olduğu delillendirme metodu bilimsel delillendirme metodu olup bu delillendirme metodunu kullanan bilimcilerin bilgi anlayışları kendi düşüncelerine göre dine muhaliftir. Ancak Han'a göre aynı bilimsel delillendirme metodu kullanılarak din karşıtlarına karşı dini savunma görevi de yerine getirilebilir. Bu maksatla Han'ın bilimsel bilgiler hakkındaki ifadelerine değinmek yerinde olacaktır.

Han, bilimin sunduğu bilgilerle dinin sunduğu bilgileri ikili bir şekilde ele almıştır. Ancak Han bu iki bilginin birbiriyle çelişen vaziyette olmadığını iddia etmiştir. Çünkü bu iki bilginin temelinde gayba inanma esası yer alır. Ancak dinî alanda var olan bilgiler -ki bu bilgiler gaybî bilgilerdir- tam anlamıyla hakikat bilgisiyken bilimin sunduğu bilgiler her ne kadar dinî bilgiyle aynı paydada gaybî bir perspektiften ele alınsa da aslında duyuyla algılanan dış unsurlarla sınırlıdır. Dolayısıyla bilimsel bilgiyle dinî bilginin ayrışması bilimsel bilginin dışsal etkilere maruz kalması yönüyledir. Bilimin birtakım bilgilere ulaşması için hissedilemeye de inanması gereklidir. Çünkü halihazırda bulunmayan yeni keşiflere ulaşmak için var olan bilgilerden hareket edilir. Bu durumda bilimin de ulaşamadığı gerçekliklere dair teorileri ve araştırmaları aslında bilinmeyen yani şu anlık hissedilemeyenlerden ibarettir.¹⁷⁶ Dinin gayba iman yönü bilimde de tam da bahsi geçen hususta ortaya çıkmaktadır. Ancak dinin ifade ettiği gayba iman veya dinî inancın tamamı eleştiri konusu olabilirken bilimin ifade ettiği teorilerden pratiklere bütün bilgiler dinle aynı temelde buluşmasına rağmen eleştirilerden nasibini almamış gözükmektedir.

¹⁷⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 46-47.

Han, dine karşı çıkanların bilimsel metodu kullanarak argümanlarını temellendirdiklerinden bahsetmiştir. Ona göre dine saldıranlar bilimsel delillendirme metodunu kullanarak gözlem ve tecrübelerle dinin asla doğru olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü onlara göre dinin ifade ettiği bütün hususlar metafizik âlemle ilişkilidir ve metafizik âlem asla duyularla idrak edilemez. Ayrıca din salt kıyas ve tümevarıma dayalı olması hasebiyle deney ve gözlemler gibi laboratuvar ortamında ele alınmaya da müsait değildir. Dolayısıyla bilimcilerin belirttikleri bu nedenler dinin amiyane bir tabirle aslı astarı olmayan bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Han ise bu noktada bilim taraftarlarının tecrübe ve kıyasa yaklaşımlarını eleştirme yoluna gitmiştir. Han, savunmacı bir üslupla hareket ederken aslında hem dinin bilimciler tarafından eleştirilen hususlarını bertaraf etmek hem de bilimci bakış açısının derinlemesine tahlilini yapmak istemiştir. Bu doğrultuda tecrübe edilemeyen metafizik âleme dair bilgilerin inkarını makbul gören bilim taraftarlarının tecrübe edilmemiş konulara dair tecrübe edilen (duyularla algılanan) bilgilerin kullanılmasını uygun görmesi aslında din eleştirileri yapanların da aynı kıyaslamayı kendi teorileri için kullandıkları kuşku götürmeyecek kadar açıktır.¹⁷⁷ Bir başka ifadeyle, bilim taraftarlarının dini eleştirme maksadıyla dinin temelini kıyasa bağlı olduğunu söylemeleri kendi teorilerinin de kıyastan aşağı bir tarafının olmadığını görmezden gelmeyi gerektirmemektedir. Bilim taraftarlarının kullandığı hipotezler ve teoriler de göz önüne alındığında aslında bütün bu ifadeler gözlemlenebilen tecrübelerle ilgili olarak ortaya çıkmış sonuçları ifade eder. Ancak bu sonuçlar ilk tecrübe edilen bilgiyle aynı açıklıkta değildir ve hala bilinmeyen bir niteliğe sahiptir.

Hem kıyasla hem de tecrübeyle ulaşılan iki farklı bilginin yanlıştır olması muhtemeldir. Han'a göre dini reddedenlerin kullandığı gözlem ve deney metodunda ele alınan konuların henüz ortaya çıkmamış meçhul bir niteliğe sahip başka bir konuya ulaşmak üzere kullanılması esasında kıyastan başka bir şey değildir. Bununla birlikte meçhule ulaşılmaya çalışılması da zaten bilinenlerden hareketle olacağı için ulaşılan veya ulaşılmak istenen bütün meçhuller aslında metafizik bilgidir. Çünkü onlara henüz ulaşılmamıştır. Dolayısıyla dinin ifade ettiği bilgilerin de bu minvalde değerlendirildiğinde pek de çürütülecek bir tarafı yoktur.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 39-40.

¹⁷⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 40.

Görünen ve görünmeyen tarafının bulunduğu varlık ve bilgi kapsamına dahil edilen bütün şeyler ya duyularla erişilebilen ya da kıyas mantığı kullanılarak duyularla yorumlanabilen bir yapıya sahiptir.¹⁷⁹ Bu ikili yapının görünen tarafına odaklanan bilimin aslında madalyonun diğer tarafı olan görülmeyen taraftan da nasibini aldığı şüphesizdir. Bu gerçeğe göre bilimsel metot aslında bilinenden hareket ederek bilinmeyene ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bilimin varlığın dış hatlarını ele alması sonucu varlığın hakikatine ulaşmaya çabalaması sadece görünen dış hatlara göre bir düşünce beyanıdır. Hipotez gerçeği de dikkate alındığında aslında bilimsel delillendirmeler bilinen dış hatların tecrübe edilmesiyle bilinmeyen veya ulaşılmak istenen asıl gerçekliğe dair hipotezler kurma işlemidir. Bu konuda Han şu ifadelerle yer vermiştir:

İlmî etüdlerle meşgûl bir bilgin, belli bir miktar “tecrübe edilmiş hakikatlar” elde ettiği zaman, ilmî bir nazariye veya bir hipotez ortaya atma gereğini duyar. Daha açık bir ifadeyle, müşâhedelerin izâhâtını yapacak ve onları yek diğerine bağlayacak inanma esâsına istinad eden ve kendi zihninde yereden bir düşünceye gerek duyar. İnanç halinde olan bu fikir, hakikatların izâhını mükemmel bir şekilde yaptığı zaman ilmî hakikat olur. Hatta bu hakikatlar ilmî mülâhaza ve müşâhedelerle öğrendiğimiz diğer hakikatlar gibi laboratuvar ameliyesinden geçmese bile...¹⁸⁰

2.4.1.1. Delillendirme Metodu Ölçeği

Han delillendirme metoduna dair bir ölçek de oluşturmuştur. Bu ölçeğe göre bilimsel bilgi dört farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilerin bir kısmı gözlem ve tecrübelerle halihazırda mevcut bulunan bilgilerken diğer bir kısmı da gözlem ve tecrübeyle halihazırda mevcut bulunmayıp çıkarsamalarla mevcut olduğu kabullenilmiş bilgilerdir. Her iki kısım da kendi içerisinde iki alt başlığa sahiptir. Delillendirme ölçütü aşağıda ifade edildiği gibidir.

¹⁷⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 47; Sir Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World* (New York: The Macmillan Company, 1928), 8.

¹⁸⁰ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 81.

A. Gözlem ve tecrübesi halihazırda önümüzde bulunanlar (hissedilir hakikatler)

- **Davanın bütün olarak gözlem ve tecrübeye elverişli olması durumu**
 - Örnek: Suyun içinde mikroskobik canlılar vardır.
- **Davanın cüzî olarak gözlem ve tecrübeye elverişli olması durumu**
 - Örnek: Yeryüzü kürevî bir şekle sahiptir. Biz bu durumu bütün olarak inceleyemeyiz. Bir kısmına bakarak bütününün kürevî olduğunu söyleriz.

B. Gözlem ve tecrübesi halihazırda önümüzde hazır bulunmayanlar (istinbat edilmiş hakikatler)

- **Gözlem ve tecrübenin aslî iddia ile halihazırda bağlantılı olması durumu**
 - Örnek: Elektronlar bilimsel hakikatlerdir. Biz elektronların bu durumunu gözlemlememiştir. Ancak bizler tekrar tekrar tecrübe edilmiş şekillerde elektronların varlığını gösteren araştırmalara rastlamışızdır. Bize elektronların varlığını kabul etmekten başka bir seçenek kalmamıştır.
- **Gözlem ve tecrübenin aslî iddia ile halihazırda bir bağlantısının olmadığı durum**
 - Örnek: Evrim teorisi buna örnektir. Bu konuda ne gözlem vardır ne tecrübe. Ancak bilimciler böyle bir şeyin mümkün olduğunu ifade ederek bunu bilimsel bir nazariye şeklinde kabullendikleri için bilim adamları da bunu kabul etmiştir.¹⁸¹

¹⁸¹ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 11-13.

Tablo 2.1. Delillendirme Metodu Ölçeği

Kategori	Alt Kategori	Açıklama	Örnek
Gözlem ve Tecrübesi Halihazırda Önümüzde Bulunanlar (Hissedilir Hakikatler)	Davanın Bütün Olarak Gözlem ve Tecrübeye Elverişli Olması Durumu	Bu durumda, tüm olay gözlem ve tecrübe ile doğrudan incelenebilir.	Suyun içinde mikroskopik canlılar vardır.
	Davanın Cüzî Olarak Gözlem ve Tecrübeye Elverişli Olması Durumu	Olayın tamamı gözlem ve tecrübeye incelenemez, ancak bir kısmı üzerinden bütün hakkında bilgi sahibi olunur.	Yeryüzü kürevî bir şekle sahiptir.
Gözlem ve Tecrübesi Halihazırda Önümüzde Hazır Bulunmayanlar (İstinbat Edilmiş Hakikatler - Çıkarsanmış Hakikatler)	Gözlem ve Tecrübenin Aslî İddia ile Halihazırda Bağlantılı Olması Durumu	Olay doğrudan gözlemlenemese bile, dolaylı yollarla ve tekrarlanan deneylerle varlığı kabul edilir.	Elektronlar bilimsel hakikatlerdir.
	Gözlem ve Tecrübenin Aslî İddia ile Halihazırda Bir Bağlantısının Olmadığı Durum	Olay ne gözlemlenmiş ne de tecrübeye desteklenmiştir. Olay sadece teori olarak kabul edilmiştir.	Evrin teorisi

Han'a göre dini reddedenlerin kullandığı ölçütün yukarıda ifade edilen ölçütlerden hangisinin olduğu önemli bir sorudur. Çünkü dini reddedenlerin dayandıkları bilimsel delillendirme ölçütü incelenirse din karşıtlarına karşı cevap vermek kolaylaşacaktır. Ona göre din karşıtları ikinci kısımda yer alan son ölçütü kullanmıştır. Han'a göre din karşıtları iki yönden hatalıdır. Çelişik bir düşünce de barındıran din karşıtlarının ifadelerinden anlaşılacağı üzere onlar hem dinin gözlem ve tecrübe ile incelenemeyeceğini ileri sürmekte hem de ulaşılan bilimsel keşiflerin dini kökten yıktığına dair ifadeler kullanmaktadır. Bu iki söylemin birbiriyle tutarlı hiçbir yanının

olmadığını ifade eden Han'a göre dinin kişisel duyguların bir ürünü sayılmasının hiçbir bilimsel izahla iddia edilemeyeceğini belirtmiştir. Bunun yanında dini bilimsel yollarla ispatlamanın mümkün olmadığını ve dinin metafizik bir yapısının olmasının onun gözlem ve tecrübeyle ispatlanamayacağını iddia edenlerin şaşılacak bir şekilde dini reddetmek için bilimsel deliller öne sürdükleri gözlemlenmektedir. Bu durum büyük bir çelişkiyi gözler önüne sermiştir. Gözlem ve tecrübeyle açıklanamayacak dinin aynı sebeplerle reddedilmesini akla yatkın görmek Han'a göre modern zihne mensup din karşıtlarının temel görüşüdür.¹⁸² Han bu noktada bilimsel teoriler hakkında bilgi vermeyi yerinde görmüştür. Bu teoriler her ne kadar bilim adamları tarafından ortaya atılsa da aslında bu teorilerin hepsi gözlem ve deneyin ötesindedir. Henüz hakikatleri belli olmayan bu teorilerin bilim çevrelerince kabul edilmesi birtakım gözlem ve deneylerden elde edilen çıkarımların da bilim namına kabul edilebilir tarafının olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla ortada gözlem ve deneyle bizzat ulaşılmayan teoriler esasında kişisel çıkarımlardan başka bir şey değildir.¹⁸³ Ancak bilim bu teorileri evrensel bir gerçeklikmiş gibi kabul etmekle birlikte bu teorileri bütün insanlığın kabul etmesi gereken zorunlu bir bilgiymiş gibi servis etmektedir. Buna örnek olarak evrim teorisi ele alınabilir. Evrim teorisi Han'ın delillendirme ölçütlerinden ikinci kısmın ikinci bölümüne girmektedir. Dolayısıyla bu teori tecrübe edilen bazı görüşlerin nihâî bir açıklamasıdır. Bu teoriler kendi içerisinde tutarlı gibi gözükse de aslında görecelidir. Farklı teorilerin ortaya atılmasıyla önceki teorilerin değerini yitirmesi muhtemeldir.¹⁸⁴ Han evrim konusunda onun asla laboratuvar ortamında tecrübe edilmediğini ve iddiaların karışık olduğunu ifade ettiği halde bu teorinin doğruluğu üzerinde bilim adamlarının ittifak ettiğini ifade etmiştir.¹⁸⁵

¹⁸² Han'ın verdiği bilgileri ayrıntılı bir şekilde incelemek için bk. Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 13-14.

¹⁸³ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 23.

¹⁸⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 48.

¹⁸⁵ Han evrim teorisini kabul etmiş birçok bilim adamından bahsetmiş ve onların bu teoriyi her ne kadar tecrübe edilmese de kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ancak bu teoriyi eleştiren Richard Swann Lull'a (ö. 1957) da atıfta bulunan Han'a göre bu teoriyi pratik gerçekliği olmadığı için eleştiren bilim adamları da vardır. Alfred Ernest Mander (ö. 1985) ise bu teoriyi ilmî bir hakikat olarak kabul etmenin yerinde olacağını ifade etmiştir. Şu da ifade edilmelidir ki Han'ın evrim teorisine değinmesinin asıl sebebi bilim taraftarlarının kendilerini teorik ve pratik açılardan net olmayan teorilere kaptırmalarıdır. Hal böyle olunca aslında kendileri temelsiz de denebilecek ve sınırları pek de çizilmemiş olan teorilere inanmayı kabul ederken dinin bunun karşısında hem teorik hem de pratik olarak sunmuş olduğu gerçeklikleri iskalamaları eleştiri konusu olmuştur. Han'ın ve Mander'in evrimle ilgili görüşleri için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 44-46; Alfred Ernest Mander, *Clearer Thinking: Logic for Everyman* (London: C. A. Watts and Co, 1938), 111-113.

Han, bilimsel delillendirme metoduna dair bilgileri aslında bilim taraftarlarının teorilerini ve diğer bilime dair görüşlerini çürütme maksadıyla ele almamıştır. Bütün bu bilgilerin gölgesinde kalan Han'ın iddiası "Bilimin kendi içerisinde dahi açıklanmaya muhtaç ve deneyden uzak bir sürü adına rasyonel denen çıkarımları varken dinî konuları çürütmeye çalışmak istemesi ve dinin ifade ettiği dünya görüşünün yerine bilimsel gerçeklikleri yerleştirmek istemesi nasıl oluyor da mümkün kabul edilebiliyor?" sorusunda gizlidir. Han, din-bilim ilişkisi bağlamında dinin geçersiz kılındığı iddialarını ele almıştır. Öncelikle Han'a göre din ile bilim arasındaki çatışma bilimsel keşiflerin artmasıyla birlikte her şeyin nasıl ortaya çıktığının anlaşılmasıyla beraber alevlenmiştir. Bu alevlenmenin tarihini 18. ve 19. yüzyıllara kadar götürmek mümkündür. Bilimsel keşiflerle birlikte tabiata dair birçok araştırma sonucunda her şeyin arkasında doğa yasalarının bulunduğu fikri ve her şeyin bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanabileceği düşünülmüştü. Newton'un gezegenler üzerine araştırmaları ve Darwin'in türler üzerine araştırmaları başta olmak üzere Martin Planga'nın kuantum fiziği de dahil birçok araştırma ortaya çıkmıştı. Ancak bu araştırmalarla doğanın gizemini çözebileceklerini düşünen bilim insanları her araştırmada buldukları yeni bilgiler karşısında doğadan büyülenerek bütün evreni salt gözlem ve deneyle yorumlayabileceklerine inanmışlardı.¹⁸⁶ Ancak Han'a göre her şeyin açıklamasını yaptıkları için mutlak hakikate ulaştıklarını zanneden bilim taraftarları Tanrı'ya artık ihtiyaç kalmadığını ve yaratıcı olmadan da yaşamın imkanı olduğu sonucuna varmıştı.¹⁸⁷ Ancak bilim taraftarlarının ifadeleri her geçen gün başka keşiflerle değişkenlik arzedeabiliyor ve bir önceki bilgilerin tekrar incelenmesine neden oluyordu. Bu duruma göre aslında bilimsel araştırmalarla ulaşılan bilgiler olay örgüsünün yalnızca bir halkasını açıklayabiliyordu ve bu açıklamalar da asla olayın hakikatini ortaya çıkaracak vaziyette değildi.¹⁸⁸ Nitekim bilimin bugün üzerinde ittifak edilen bir teorisinin önümüzdeki günlerde başka keşiflerle tekrar değişmesinin mümkün olması da aslında olay örgüsünü açıklamaya çalışan bilimin bütün araştırmalarının her geçen gün farklı bir yapıya bürünmesi ve değişkenlik arzemesi de bilimin olayların hakikatini ortaya çıkarmadaki acziyetini de gözler önüne sermiştir.

¹⁸⁶ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 61-63.

¹⁸⁷ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 64.

¹⁸⁸ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 66, 67.

Söz gelimi, Einstein Newton'ın yerine geçerken Max Planck ile Heisenberg de Kant ile Laplace'in yerine geçmiştir.¹⁸⁹

Han, dine karşıt görüşte olan bilim taraftarlarının buluşlarını küçümseyen ve onları bu keşifler ve teorilerle eleştiren bir tavır takınmamaktadır. Kaldı ki ona göre bu yeni keşiflerin dinî inanca da aslında hiçbir zararı yoktur. Hatta bu bilimsel açıklamalar Allah'ın dünyadaki düzeninin açığa çıkarılmasını ifade eder.¹⁹⁰

Sonuç itibariyle bilimin dünyanın dış cephesine bakan tarafını açıklaması maddî yönle sınırlıdır. Eşyanın hakikatının bütün olarak bilinemeyeceği de bilimin değişkenlik arzeden özelliğinden hareketle en azından bilim taraftarları için kabul edilmiş bir vakıadır. Ancak burada ifade edilen husus agnostisizm anlayışı değildir. İfade edilmeye çalışılan husus bilimin ulaştığı sonuçların sürekli değişkenlik arzetmesi ve madde hakkında kesin bir sonuca varamaması sebebiyle zamana bağlı olarak ulaşılan teorilerin başka bir teoriyle yer değiştirmesidir. Agnostik bir bakışta ise ister bilim olsun isterse de din hakikate ulaşmak hiçbir cihetle mümkün değildir. Buradan hareketle din karşıtlarının bu asırdaki konumlarını sentezlemeye çalışan Han, din inkarcılığına evrilen bilim anlayışının dinin savunusu için de kullanılabileceğini belirtmiştir. Din karşıtlarının dine karşı kullandıkları bilimsel delillendirme metodu gerek kendi içerisinde iki kısma ayrılması gerekse de ele aldığı gözlem ve deney merkezli bilgi anlayışıyla eleştirilerin de odağını oluşturmuştur. Han'ın bilimsel teorileri, tecrübî bilginin ne ifade ettiğini ve bilimsel bilgi ile hakikat bilgisinin bağına ele alması da öncelikle din eleştirisinde bulunanların bilgi temellerini ortaya koymak için olsa da bunun diğer önemli bir sebebi de kendisinin bilimin sunduğu aynı metodu dini savunmak için kullanmak istemesidir. Nitekim ona göre bilimin vardığı ve kesin sonuç olarak ifade ettiği varsayımlardan oluşan teoriler dindeki gayba imanla aynı şeyi ifade etmektedir. Ayrıca bilim her ne şekilde olursa olsun dinî hakikatlere muhalif hiçbir bilgi sunamayacaktır. Dolayısıyla din-bilim arasında asla bir çekişme ortaya çıkmayacaktır.

¹⁸⁹ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 68.

¹⁹⁰ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 67.

2.4.2. Kelam Meseleleri Bağlamında Delillendirme Metodu

Vahîdüddin Han kurmak istediği yeni ilm-i kelamda kullanacağı delillendirme metotlarını kapsamlı bir şekilde ele almamıştır. Ancak bilimsel delillendirme metodu ele alınırken ve kelamın asılları denen ulûhiyet, nübüvvet ve semiyât bahislerine dair konu başlıklarında¹⁹¹ Han'ın kullandığı delillendirme metotları ortaya çıkmaktadır. Özellikle bilimsel delillendirme metodu olarak bahsi geçen bilimin kullandığı delillendirme metodunu çeşitli başlıklarda değerlendiren Han, din karşıtlarının bu yöntemi kullandığını aktarmıştır. Din karşıtlarının bilimsel, psikolojik ve tarihî olmak üzere üç açıdan dinin geçersiz olduğunu savundukları görüşlerin¹⁹² aslında dini savunmak için de kullanılabilmesi iddiası Han tarafından ortaya atılmıştır.¹⁹³ Bu ifadeler dikkate alındığında Han'ın Kur'ân temelli kelam anlayışının temel bir özelliği olan “Modern bilimler Kur'ân'ın sunduğu hakikatlere aykırı değildir; bilakis modern gelişmeler Kur'ân hakikatlerini destekleyen keşifler sunduğu gibi gelecekte de bunları sunacaktır.” görüşü ile bilimin her alanıyla dinin hakikatlerini destekleyen bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir.¹⁹⁴ Bu noktada Han'ın geleneksel kelamın kullandığı delillendirme metotlarından ayrı bir yol izlediği belirtilmesi gereken bir husus olsa da onun kullandığı kimi delillerin geleneksel kelamda da kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla Han'ın kendine has yeni ilm-i kelam anlayışı her ne kadar geleneksel kelamdan ayrı bir formatı barındırsa da Han'ın geleneksel kelamı eleştirmesiyle onun artık yetersiz olduğunu ifade etmesi bazı noktalarda geleneksel kelamın öğretilerini kabul etmediği anlamını taşımamaktadır.

Yeni kelam anlayışlarının çoğaldığı bir dönemin karakteristik özelliklerinden olan mantık eleştirileri,¹⁹⁵ felsefenin farklı akımların etkisiyle klasikten farklı bir çizgiyle

¹⁹¹ Han tarafından kaleme alınan *el-İslâmu yetehaddâ ve ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm* başlıklı eserlerinde kelam konularının etraflıca ele alındığı görülmektedir. Klasik kelam kitaplarındaki konu sıralamasından farklı bir kaygıyla ele alınan kelam konularının iki eser bazında içeriği sırasıyla şu konuları barındırmaktadır: Dine yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere cevaplar, delillendirme metodu, tabiat ve Allah ilişkisi, ahiretin varlığının delilleri, peygamberliğin ispatı, Kur'ân'ın yapısı, çağdaş dönem bağlamında din ve medeniyet problemleri, din ve bilim, modern çağda din, ateizm ve sosyalizm-din ilişkisi. Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9, 19, 39, 51, 95, 139, 161, 207; Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 61, 93, 111, 123.

¹⁹² Bu görüşlerin ayrıntıları için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9-17.

¹⁹³ Han'ın din karşıtlarına karşı verdiği cevaplar için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 19-37.

¹⁹⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 9.

¹⁹⁵ Mantığın yetersiz olduğunu belirtenler bu söylemlerini yenilik maksadıyla ifade etmiş ve bu yetersizlikten de yeni hareket noktaları bulmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda eski metotlara yapılan

yoluna devam etmesi ve modern insanın bütün bu gelişmeler karşısında tutunduğu yeni evren anlayışının gelenekle irtibatını kesmesi gibi çeşitli zamansal değişimler Han'ın da bütün bu yaşananları geniş bir perspektifle incelemesine sebep olmuştur. Bu noktada kendisi Kur'ân hakikatlerini baz almış ve modern bilimin sunduğu imkanları da bu çerçevede ele almaya çalışarak “inkar çağı” dediği 20. asrın insanının kalbine ve zihnine hitap edebilecek çözümler sunmaya çalışmıştır. Han, bilimin birçok keşifle birlikte bütün sırları ifşa ettiğini belirterek artık dine gerek kalmadığını, psikolojinin dinsel metinlerin temelini oluşturan vahyi insan ürünü kabul edip onu şuuraltına bağlı bir şekilde ortaya çıkan saçmalıklar şeklinde nitelemesini ve tarihin de adına Tanrı denen metafizik varlığın insanların kendilerince uydurulan tarih ötesi bir varlık olduğuna dair ifadelerini özellikle *el-İslâmu yetehaddâ* ve *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm* adlı eserlerinde ele almıştır. Söz konusu meselelerin bilim, psikoloji ve tarih bilimleriyle incelenerek doğru bilgilerin sunulmasının gerekliliğini gören Han, ortaya çıkan yeni keşiflerin İslam dininin esaslarını yıkmaya çalıştığını göze alarak bütün bu keşiflerin incelenmesi ve eleştirilmesi yoluyla dinî hakikatleri savunma rolünü üstlenmeye çalışmıştır. Han'ın din dışı tavırları ele alırken kullandığı delillendirme metotları temelde gâibin şâhide kıyası ve hasmın kullandığı delille hasma karşı delil getirme olmak üzere iki metot etrafında şekillenmiştir. Bunun yanında Han diğer delillendirme metotlarını da kullanmıştır. Han'ın kullandığı delillendirme metotları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- a) Gâibin şâhide kıyası
- b) Aynı öncüllerin kullanılarak hasmın ilzam edilmesi
- c) Sebr ve taksîm
- d) Mebde ile meâda kıyas

a) Gâibin Şâhide Kıyası Yöntemi

Bilimsel teorilerin veya deneylerin daha çok gözlem ve deneye dayanması dış âlemin incelenmesiyle ilgilidir. Dış âlem ise insana göre duyu organlarıyla idrak edilir. Bilimin ortaya koyduğu teoriler de bu noktadan incelendiğinde onların dış âlemden

eleştiriler hakkında araştırma yapmak için bk. İzmirli, *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*, 14-17; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı* (Ankara: İSAM, 2019), 37-38; Özdiç, “Yeni İlm-i Kelâm Dönemi”, 121, 135.

hareketle belli birtakım bilinmeyen veya şu an idrak edilemeyen bilgileri elde etmek için yapılan çalışmaların bir sonucu olduğu açıktır.¹⁹⁶ Bilimin bu yolla yaptığı incelemeler kelam ilminde gâibin şâhide kıyası yöntemi altında ele alınmış. Bu metot mütekaddimun dönem kelamcıları tarafından çokça kullanılan bir yöntemdi. İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî tarafından da kullanılan bu delillendirme yöntemi¹⁹⁷ genel olarak cüzî bir hükmün başka bir cüzî hükme kıyas edilmesidir. Fıkıhçılar da bu yöntemi kullanmışlardır ve fıkıh literatüründe bu delillendirmenin adı daha çok fikhî kıyas olarak geçmiştir.¹⁹⁸ Felsefe ve mantık literatüründe de temsîlî kıyas¹⁹⁹ şeklinde geçen bu delillendirme yöntemi “duyular ötesine ait bir şey hakkında duyular dahilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yapmak suretiyle hüküm verme”²⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Han bilimsel temelli delillendirmeleri esas aldığı için ve din karşıtlarının çıkış noktaları da bilimin sunduğu imkanlar olduğu için gâibin şâhide kıyası yöntemini çokça kullanmıştır. Çalışmamızın asıl konusu olan ahiretin varlığı konusunda bile bu yöntemi kullanan Han, çalışmamızda bahsedilmeyen ulûhiyet ve nübüvvet konularında da bu yöntemi kullanmıştır.²⁰¹ Daha çok naklî delillerle anlatılan ahiretle ilgili meselelerin Han tarafından bu yöntem kullanılarak ele alınması din karşıtlarına cevap vermek ve Müslümanların kalplerinin mutmain olmasını sağlamak içindir.²⁰² Han'ın bu delillendirme yöntemini kullandığı kısımlara depremlerin ve volkanların anlatıldığı tabiattan örneklerle ahiret hayatının imkanı,²⁰³ ses dalgalarının kayıt altına alınmasından hareketle meleklerin insanların bütün sözlerini kayıt altına alması hadisesinin açıklanması,²⁰⁴ psikoloji ilminde kullanılan ve medyumlarla yapılan ruhlar üzerine araştırmaların duyularla algılanır bir şekilde ortaya konmasıyla ahiret

¹⁹⁶ Bu ifadelerin istidlal kavramını açıklamak için de kullanıldığı görülmüştür. İlgili açıklamalar için bk. Bingöl, “İstidlâl”, 23/323.

¹⁹⁷ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 310.

¹⁹⁸ Fikhî kıyasın tanımı, şartları ve örnekleriyle ilgili inceleme yapmak üzere bk. Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2015), 182-185; Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 89-92.

¹⁹⁹ Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-kelâm*, 158.

²⁰⁰ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 188.

²⁰¹ Han'ın bu yöntemi kullandığı kısımlar için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 51-95, 139-161.

²⁰² Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 6.

²⁰³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 99-102.

²⁰⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 108-110.

hayatının varlığına dair bir kıyasa gidilmesi²⁰⁵ gibi daha birçok örnek gâibin şâhide kıyası metoduna örnek olarak verilebilir.

Ancak bu yöntem her ne kadar Kur'ân ayetlerinde varlığını gösterse de eleştirilerin odağında yer almıştır. Kur'ân'da görünür âlemden örneklerle gaybî alana dair sunulan birçok ayetin varlığı²⁰⁶ gâibin şâhide kıyası yöntemini desteklese de kelamcıların bu delillendirme yöntemini terketmesinin ardında Kur'ân'a muhalefet anlayışı yoktur. Bu yöntemin beşer tarafından kullanılmasıyla vahiyde kullanılmasının arasında bir benzerlik yoktur. Allah'ın küllî bir şekilde evrende olup biteni bilmesi ve eşya ile gaybî alanı fizik âlemine dair örneklerle insanlara aktarması ile cüzî bir ilme sahip insanın bu metodu kullanması arasında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla ilâhî bakış açısıyla bu metodu ele almak isabetli gözükmemektedir. Ancak beşer cihetinden bakılınca gaybî alana tam bir vukûfiyet olmadığından dolayı bu metot problemler içermektedir. Nitekim bu yöntem Eş'ârî ve Bakillânî tarafından çokça kullanılmasına rağmen halefleri olan Cüveynî ve Gazzâlî tarafından da eleştirilmiştir.²⁰⁷ İlet birliğinin iki alanda yani hem fizik hem de gaybî alanda sağlanmasına dayanan bu metodun sorun teşkil eden kısmı da zaten gayb ile ilgili hükme nasıl varıldığıdır. Yani "Fizik âlemden çıkarılan cüzî bir hüküm nasıl oluyor da bilinmeyen (gaybî) alandaki cüzî bir hükme kıyas edilebiliyor?" sorusu bu metodun sorunlu olduğunu gösteren bir yönüdür. Dolayısıyla bu yöntem müteahhirun dönem alimlerinin eleştirilerinin odağında yer almıştır.²⁰⁸ Ancak şu da ifade edilmelidir ki yeni ilmi kelim döneminde bu metodun kullanımında herhangi bir sakıncanın olmadığına dikkat çekenler de olmuştur. Bu noktada yeni ilm-i kelim döneminde asıl maksadın insanlara din gerçeğini bütün yönleriyle anlatmak şeklinde düşünülebileceği gözden kaçmamalıdır. Bu durumda muhatap kitleyi lügavî ve mantıkî tartışmalara boğmaksızın onların anlayabileceği örnekler üzerinden gaybî alana dair ifadeler kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur. Bu yöntemin kullanılabilir olması başka bir anlayışa göre de geleneksel kelim ilminin etkinliğini yitirmesine bağlanabilir. Nitekim bu durumda kelim ilminin artık insan

²⁰⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 132-139.

²⁰⁶ Gâibin şâhide kıyas yöntemine işaret eden Kur'ân ayetleri için bk. Hergüner, *İman ve Bilgi Problemi Bağlamında Kur'an'da Delillendirme Yöntemleri*, 50-51.

²⁰⁷ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 3-5, 12-15, 25; Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-keâm*, 158.

²⁰⁸ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", 11, 25.

merkezli²⁰⁹ bir yapıya bürünmüş olmasından kaynaklı olarak insanların anlayabileceği cinsten bu evrenden hareketle gaybî olan âlem hakkında bilgilerin verilebileceğine dair ifadeler yeni ilm-i kelim dönemiyle birlikte genel kabul görmüştür denebilir. Çünkü geleneksel kelâmın ilâhî merkezli bakış açısında insanın çıkarımlarının sınırlandırılması hâkimken insan merkezli yeni ilm-i kelimde kelâm konularının insan açısından değeri ve önemi gündemde olduğu için insan merkezli çıkarımların sınırlandırılması da söz konusu değildir. Bu doğrultuda kelâmcı bazen psikoloji bazen tarih ve bazen de fizik, kimya ve biyoloji gibi alanlardan istifade ederek söz konusu kelâm meselelerini farklı noktalardan ele alabilir.²¹⁰

b) Aynı Öncüllerin Kullanılarak Hasmın İlam Edilmesi Yöntemi

Han bu yöntemi hemen hemen bütün konulara uygulamaya çalışmıştır. *el-İslâmu yetehaddâ* eserinin giriş kısmında Han, bu yöntemi kullanacağını söylemiş²¹¹ ve bunun bir üslup zaruretinin neticesi olarak düşünülebileceğini belirtmiştir. Özellikle din karşıtlarının görüşlerine yer veren Han, dinin sunduğu bütün bilgileri hasımların sunduğu bilgilerle tekrar ele almış ve menfi iddiaları müspet iddialar şekline getirerek dinin hakikatlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Cedel yollarından biri olarak da bilinen bu yöntem hasmın kullandığı delillerin aynısı kullanılarak karşı tarafı ilam etmeyi amaçlamıştır. Hasmın delillerinden başka bir delil sunma görevi yoktur. Bu delillendirme yönteminin kendi içinde yakînî bilgi ifade etmediği belirtilmiştir. Çünkü delil hasmın delilidir ve yapılması gereken de hasmın delilini iptal etmektir. Gazzâlî bu delillendirme yöntemini muteber yöntemlerden saymışsa da²¹² Fahreddin er-Râzî bu yöntemi zayıf görmüştür.²¹³

Han'ın bu delillendirme yöntemini kullandığı örnekler arasında din karşıtlarının bilimsel, psikolojik ve tarihî bilgilerden hareketle dinin safsata olduğuna dair söylemleri örnek gösterilebilir. Han din karşıtlarının bilimsel, psikolojik ve tarihî yönlerden dine dair yaptıkları yorumları aynı delilleri kullanarak bertaraf etmeye

²⁰⁹ Melikyân, “el-Kelâmü'l-cedîd fi İrân”, 187.

²¹⁰ Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-kelâm*, 166.

²¹¹ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 44.

²¹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 117.

²¹³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, thk. Saîd Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/137; Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-kelâm*, 152-153.

çalışmıştır.²¹⁴ Ahiret konusuyla ilgili olarak da Ducasse'ın ruh araştırmaları bağlamında öldükten sonra ahiretin varlığını kabul etmesine rağmen ahiretin varlığını kabul etmenin bizzat ahiret olgusunun kendisinin dinlerin belirttiği şekliyle olamayacağı yorumuna karşın Han'ın aynı delilleri kullanarak Ducasse'ın yorumunun yanlış olduğunu vurgulamaya çalışması bu delillendirme yöntemine bir örnektir.²¹⁵

c) Sebr ve Taksîm Yöntemi

Kelam ilminde kullanılan en önemli delillendirme yöntemlerinden biri de sebr ve taksîm yöntemidir. Derinlemesine araştırma anlamına gelen *sebr* kelimesi ile bölümlere ayırma anlamında kullanılan *taksîm* kelimelerinin kullanıldığı bu yöntem “*Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker ele yip geride kalan tek illetle hüküm vermektir.*” şeklinde tanımlanmıştır.²¹⁶ Bu delillendirme metodunda birçok ihtimal aynı anda değerlendirilir ve bir sonuca varılır. Eğer değerlendirilen ihtimallerin hepsi geçersizse veya yanlışlanabiliyorsa bu durumda ele alınan aslın yanlış olduğu hükmü verilir.²¹⁷

Han'ın ahiret hayatının varlığını delillendirmeye çalışırken ölüm konusuna yer vererek onu birçok tanımla ele alıp diğer bilimsel araştırmalarla bir sonuca varmaya çalışmak istemesi sebr ve taksim yöntemini kullanmasına örnek verilebilir. Han bu örnekte ölümü altı tanımla ele almıştır. Bu tanımlamaları inceledikten sonra bilimsel açıdan tanımların beşinin problemlili olduğu kanaatine varan Han, bu tanımlar arasından bir tanımı kabul etmiştir. Buna göre Han öncelikle ölüm tanımlarını ele almış ve daha sonra da bunları teker teker inceleyerek neden yanlış olduklarını ifade etmiştir. En sonunda da bu tanımlamalardan birini doğru olarak kabul ederek delillendirmesini bitirmiştir.²¹⁸

²¹⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 19-37.

²¹⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 136-137.

²¹⁶ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 274.

²¹⁷ Ali Fikri Yavuz, “Deliller ve Yöntemler”, *Sistemantik Kelam* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 70-71; Ancak bu yöntemde bölümlenen ihtimallerin tümünün yanlış veya tümünün doğru olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade edenler de olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, 311.

²¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 96-99.

d) Mebde ile Meâda Kıyas Yöntemi

Bu delillendirme yöntemine göre daha önce gerçekleşmiş ilk sayılabilecek bir olayın sonradan da tekrarının gerçekleşmesi mümkündür.²¹⁹ Bu yöntemi yalnızca bir yerde uygulayan Han, klasik kaynaklarda da karşılaşılan Allah'ın bir şeyi ilk yaratmasıyla başka bir zaman diliminde tekrarlı olacak şekilde bir şeyi yeniden yaratabilmesinin imkansız olmadığı anlayışına dayalı bu yöntemi ahiret hayatını ele alırken kullanmıştır. Bu yöneme göre Allah nasıl bu âlemi ilk kez yoktan var ettiyse ikinci kez de ölüleri tekrar diriltmek suretiyle ve bütün bozulmaları hikmetli bir şekilde düzene koyarak yeniden yaratma kudretine sahiptir.²²⁰

2.5. Değerlendirme

Vahîdüddin Han'ın yeni ilm-i kelam anlayışı teorik açıdan kendi içerisinde bir insicâma sahiptir. Onun modern dönemle birlikte ortaya çıkan inanç sorunlarını bireyler bazında değerlendirdiğinde inkar anlayışının revaçta olması daha çok çağın getirdiği ilmî buhranlar çerçevesinde değerlendirilebilir. Modern insanın pozitivism ve materyalizm kısılacı altında kalışı dinin hakikatlerinin kendisine artık hitap etmeyeceği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Bu serencamın içerisindeki insanı muhatap alan Han; modern dönemin bilim temelli ortaya çıkan inanç problemlerini çözümlen, inkarcı anlayışlara cevap vermenin ve İslam dininin ana umdesini teşkil eden inanç manzumesinin değişen şartlara göre tekrar yorumlanmasının bir gereklilik olduğunu dile getirmiştir. Yeni kelam anlayışının çıkış noktasını oluşturan bu durum Kur'ân'a dönüş şeklinde yorumlanabilecek bir kelam anlayışının Han tarafından benimsenmesiyle sonuçlanmıştır. Kur'ân hakikatlerinin bilime ters olmadığı ve hatta bilimin Kur'ân'ın hakikatlerini destekleyen bir yapısının olduğunu ifade eden yorumları sebebiyle Han, hem bilimin kullandığı delillendirme yöntemini hem de Kur'ân'da kullanılan delillendirmeyi birbirine benzer bir şekilde ele almıştır. Çünkü bilimsel delillendirme metoduyla bakıldığında hem bilimde hem de Kur'ân'da görülür (hissedilir) âlemden hareketle görülmeyen âlemin -ki bu hissedilemeyen âlem din sahasında gaybî âlemi ifade ederken felsefe alanında da metafizik âlemi ifade eder-

²¹⁹ Yavuz, "Deliller ve Yöntemler", 71.

²²⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 96.

varlığına dair birtakım sonuçlar elde edilir. Bilim bu metodu kullanarak henüz varlığı kabul edilmemiş veya derinlemesine incelenememiş hususlara dair teori ve hipotezler kurarak hareket ederken din de bu metodu kullanarak bu âlemde var olan düzenden, eserlerden, başlangıç itibariyle yaratma olaylarından vb. gibi varlıklarla ilgili birçok konuya değinerek bunların gaybî bir alana işaret ettiğini göstermesiyle aslında her iki alan da aynı doğrultuda delillendirme yapmaktadır. Bu çıkış noktasını tespit ettikten sonra Han'ın kelam ilminin yetersizliğine dair fikirleri ve geleneksel kelam ilminin değiştirilmesine dair düşünceleri değer kazanmaktadır. Çünkü Han'a göre yenilenme artık zarurî bir hal almıştı. Ancak Han'ın kelam ilminde yenilik anlayışının güçlü yanları olduğu gibi zayıf görünen yanları da vardır.

Han'ın kelam ilmine dair yenilik eksenli düşünceleri arasında sayılabilecek tanım teorilerinin birbirinden farklı şekillerde olduğu gözlemlenmiştir. Tespit edilen üç farklı kelam tanımı ile bir tane de yeni ilm-i kelam tanımı dikkate alındığında bu tanımların geleneksel kelam tanımlarıyla bir benzerliğinin bulunmadığı görülmektedir. Tanımların farklı farklı olması bu tanımların bir araya getirilmesi suretiyle geniş bir resim sunsa da esasında bu durum gelenekten kopuk bir kelam öğretisini gündeme getirmiştir. Han'ın yeni ilm-i kelam anlayışında hedef kitleye Müslüman olmayanları yerleştirmesi ve davet prensibi bu konuda ön plana çıkan iki husustur. Han, modern dönemle birlikte her ne kadar problemlerin de değişiklik arzettiğini ifade etse de bu problemlerin Müslümanlar için mi yoksa Müslüman olmayanlar için mi ele alınması gerektiği hususu dikkat çeken bir sorundur. Bu sorun onun tanım teorileri bağlamında değerlendirildiğinde problemlerin ikinci taraf için ele alınması uygun görülmüştür. Halbuki bu durum geleneksel kelamda karşılaşılmayan bir durumdur ve geleneksel kelam ilminin gayeleri arasında inanan kimselerin imanını icmâlî bir halden tahkîkî bir hale çevirmek de vardır. Müslümanların saadet-i dâreyne ulaşması da bu gayelerdendir. Buna ek olarak kelamcılar Müslümanların inanç esaslarının dış etkilerden korunması için çaba sarfetmiştir.²²¹ Buna rağmen Han hedef kitleye her ne

²²¹ Gazzâlî'ye göre kelamcılar; inkar edenlerin delillerine yanıt verip onlarla mücadele eden, bidat ve dalâleti reddeden ve insanların inançlarında beliren şüpheleri gideren kimseler olarak bilinir. Buna ek olarak Gazzâlî'ye göre bidatçilerin zihin karıştırmalarından doğan şüphelerden insanların inançlarını muhafaza yegane ilim kelam ilmidir. Bu ifadelere göre Gazzâlî hem kelamcılarının hem de kelam ilminin aslında Müslümanları muhafaza ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla kelam ilminin ve kelamcılarının asıl hedefinde Müslüman olmayanların değil de Müslümanların olduğu belirtilmelidir. Ancak Han ise bu temel görüşe muhalefet etmiştir. Gazzâlî'nin ilgili açıklamaları için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (Beyrut, ts.), 39.

kadar Müslümanları da eklese de tanım teorisi itibariyle yeni ilm-i kelim anlayışında daha çok Müslüman olmayanların esas alındığı ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde “İslâm’a davet” merkezli bakış açısının da geleneksel kelimde yer almadığını belirtmek gerekir. Yeni ilm-i kelime dair yapılan tanımda göze çarpan başka bir husus da dinin hakikatleri ifadesidir. Muhakkik kelim âlimi Teftâzânî’nin tanımı da başta olmak üzere diğer tanım teorileri de ele alındığında dinî hakikatler şeklinde ifade edilmiş herhangi bir kelime kullanımı söz konusu değildir. Bu noktadan hareket edildiğinde Han’ın din kavramıyla kastettiği her ne kadar İslam dini olsa da²²² yeni ilm-i kelim tanımı itibariyle o İslâm inanç sistemi çerçevesinde Teftâzânî gibi dinî akîdeyi²²³ değil de dinî hakikatleri²²⁴ baz almıştır. Dolayısıyla Han’ın kendi eserlerinde din gerçeği üzerine, dinin safsata olmadığına, dinin bilimsel, psikolojik ve tarihî arka planının olduğuna dikkat çekmesi de hakikat olarak dinin ne olduğu üzerine bir incelemenin yeni ilm-i kelime dahil edilebileceğini göstermiştir. Ancak geleneksel kelimde dinin kendisi zaten şüphe oluşturmayacak şekilde kabul edildiği için dinin hakikatinin ne olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmaya gerek olmadığı gibi din gerçeğini açıklamaya da ihtiyaç duyulmamıştı. Kaldı ki böyle açıklamalarda bulunmak gerek mütekaddimun gerekse de müteahhirun dönemi için kabul edilebilir değildi. Çünkü kelim ilmi Müslümanların kabul ettiği din olan İslâm’ı savunma ve ortaya çıkan şüpheleri bertaraf etme maksadını taşıyordu. Bu noktadan hareketle Han’ın kelim tanımında ifade edilen bilim merkezli bir kelim ilmi oluşturmaya çalışması daha çok mantık ve felsefe merkezli kelim kitaplarının modasının geçtiği tezi ile açıklanabilse de bu konuda sosyal bilimlere öteleyip²²⁵ salt bilimin sunduğu imkanları kullanmak istemesi de atom teorisi hariç geleneksel kelimde görülmeyen bir durumdur. Daha çok bilimsel tefsir mantığını da akla getiren Han’ın bu bilim temelli yeni kelim oluşturma çabası eleştirilerin odağına alınabilecek bir husustur. Çünkü Han, ayetlerin bilimle çelişmediğini ifade ederken aslında ayetlerin bilimsel bilgilerle yorumunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı bilimsel tefsir şeklinde ortaya çıkan bir tefsir ekolü olma eğilimini çağrıştırmaktadır. Kelim ilmi ise tefsir ilminden mevzu, mebâdî ve makâsîd bakımından ayrı ve bambaşka bir ilimdir. Han bu

²²² Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 42.

²²³ Teftâzânî kelim ilmini “Dinî akideleri kesin delillerden hareketle bilmektir.” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/163.

²²⁴ Han, *el-Ba’su’l-İslâmî: el-menhec ve’ş-şurûd*, 102.

²²⁵ Han, *Tecdidü’l-dîn*, 52.

noktada modern dönemin bilim merkezli bakışını kelimelere entegre etmek isterken haklı sebeplerle bunu yaptığını ifade etse de yeni kelam anlayışına yaptığı bu yenilik bilimsel tefsir olma niteliğini de taşıması yönüyle aykırı bir anlayış olarak yorumlanabilir.²²⁶ Han'ın bu konudaki haklı tarafı sadece imânî meseleleri veya daha açık bir ifadeyle usûl-i selâse denen ulûhiyyet, nübüvvet ve semiyat bahislerini de bilim merkezli ele almasıdır denebilir. Bu doğrultuda gelenekte Han gibi düşünen alimlerin de olduğu dikkate alındığında Han'ın bu adımı aslında pek de literatüre yabancı bir adım değildir. Nitekim hikmet merkezli kevnî ayetleri ele alan Gazzâlî'nin *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh* eseri ile Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* adlı eseri evrendeki çeşitli olayları vahiy merkezli bir şekilde yorumlamayı hedef edinen eserlerden sayılabilir. Bu eserlerin genel temasını evrenin gayeliliği ve nizâmı oluşturmuş olsa da bu tür eserlerin ilâhî bir etkinin göz ardı edilemeyeceği bir dünya tasavvurunu pekiştiren eserler olduğu söylenebilir.²²⁷ Doğrusu Han'ın eserinde verdiği

²²⁶ Han'ın bilimsel bir tefsir niteliği taşıyan kelam metodunu Rotraud Wielandt ve Abdülcebbar er-Rifâî de eleştirmiştir. Wielandt Han'ın kullanmış olduğu metodun ebedî bir gerçekliği barındırmayacağını ifade ederek onun Kur'ânî metodunu hermenötik bağlamında yetersiz görmüştür. Han'ın bilimsel tefsiri anımsatan kelam metodu her ne kadar haklı olsa da hermenötikten uzak bir yapıya sahip olduğu ifadesi ise tartışmalıdır. Nitekim Han, Kur'ân'ın hak bir kitap olduğunu kabul etmekle bütün bilimsel bilgilerin asla Kur'ân'a muhalefet etmeyeceğini iddia etmekle birlikte kelam metodunun geçerli zaman dilimleri içerisinde ortaya çıkan hâkim algı neyse ona göre bir metodun geliştirilmesi gerektiğini belirtmesiyle aslında hermenötikten mahrum bir anlayışa sahip değildir. Han, hiç değişmeyen bilimsel bilgilerle kelam metodunun açıklanmasını iddia etmekten kaçınmakla birlikte esasında bizzat bilimsel bilgilerin geçiciliğini de kabul etmiştir. Buna göre Han zamana uygun olan bilgi kaynaklarından istifade etmeyi bir zorunluluk olarak görerek reddedilen klasik mantığın işlevsizliğinden bahsetmiştir. Sonuç itibarıyla Han'ın metodu hermenötikten mahrum değildir. Rifâî de Han'ın kelam metodunun bilimsel bir tefsir niteliği taşıdığını ifade etmekle kalmamış onun ifadelerini selefi bir zihniyete sahip olmakla eleştirmiştir de. Ona göre Han yenilik adına hiçbir şey getirmemiştir. Din ve bilimi barıştırmak istemesiyle vahye yeni bir soluk getirme isteğine de değinen Rifâî, Han'ın gayretlerini boş bir halkanın etrafında dönmeye çalışmak şeklinde yorumlayarak kendisinin yenilik adına söylediği ifadeleri aslında geçmişe dönmek olarak yorumlamıştır. Netice itibarıyla Han'ın bilimsel bir tefsir olma niteliği taşıyan metodunu kelama uyarlamaya çalışması kendisi açısından belli bir düzene ve planlı bir temele oturtulmuşsa da kelam ilminin tefsir ilmiyle karıştığı izlenimini verdiği için sorunlu gözükmektedir. Bu doğrultuda Han'a yapılan eleştirileri incelemek için bk. Rotraud Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 961-962; Rifâî, *Mukaddime fî ilmi'l-kelemî'l-cedîd*, 166-169.

²²⁷ Gazzâlî'nin *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh* eseri ile Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* adlı eseri genel olarak incelendiğinde bu eserlerin âlem ve insan üzerine odaklandıkları görülür. Nitekim bu eserlerin içeriğinde kelam, astronomi ve tasavvufa da kapı aralayan yönler vardır. Özellikle hikmet temelli hareket edilerek insanın bu varlık âlemini anlamlandırmasına dair ayetlerin de incelendiği bu eserlerde yaratılanların her açıdan bir yaratıcıya işaret ettiğini de göstermesi bakımından Han'ın kullandığı kelam metoduyla örtüşür. Çünkü Han da ayetlerin bilimsel ifadelerle açıklanmasını ve böylece de bilim temelli bir kelam ilmi oluşturarak aslında inanılması gereken imânî meselelerin insanın kurtuluşuna ve bu hayatı anlamlandırmasına bir vesile olduğunu belirtmek istemiştir. Bu doğrultuda Gazzâlî'nin eseri hikmet merkezli bakışla ayetleri genel olarak almışken Semerkandî ise daha da ileriye giderek ayetlerden hareketle astronomi ilminin alanına dahi girerek Allah'ın yarattığı varlıkların derinlemesine incelemesini yapmıştır. Gazzâlî ve Semerkandî'nin bu yaklaşımları muhteva bakımından kelam ilmine de hizmet etmiştir. Nitekim Semerkandî ilgili eserinin ilk bölümünü kelam ilmine dair

ayet örnekleri de dikkate alındığında Han'ın kendi eserlerini bahsi geçen eserlerle aynı doğrultuda yazdığı söylenebilir. Bu nedenlerden ötürü Han'ın yeni kelimeleri anlayışını bilimsel tefsirlerle aynı doğrultuda değerlendirmek de mümkün hale gelmektedir.

Kur'an temelli yeni kelimeleri ilmi kurmak isterken Kur'an'la bilimin adeta kardeş olduklarını savunmak kelimeleri ilminin bilimselleştirilmesini gündeme getirmiştir. Ancak Han'ın kelimeleri ilmini yenileme çabasının geleneksel kelimelerden ayrılan birçok tarafı olduğu bilirse de esasında yeni kelimeleri ilmi oluşturma çabalarının geleneksel kelimeler üzerinde neden şekillenmediği sorusu Han'ın yeni kelimeleri anlayışı bağlamında da değerlendirildiğinde büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi kaynakları bakımından geleneksel kelimelerin kullandığı üç temel bilgi kaynağı üzerinden bir inceleme yapıldığında sâdik haber bu incelemeden hariç tutulduğunda duyu organları ve akıl yoluyla elde edilen bilginin aslında bilimsel bilgileri de içerisinde barındırdığı gözlemlerden kaçmamalıdır. Gözlem ve deney merkezli bilim anlayışının baz alınmasını gerekli bulan Han, bunun için geleneksel kelimeleri yıkma teşebbüsünde bulunmadan da modern bilimsel keşifleri geleneksel kelimelere entegre edebilirdi. Ancak Han bunu yapabilecekken geleneksel kelimeleri tarihin karanlığında yer bulan ve günümüze asla hitap etmeyen kuruntuları barındıran bir ilim şeklinde tasavvur etmiştir. Doğrusu geleneksel kelimelerin devam ettirilmeyip “yeni” lafzının kullanılır olması zamana bağlı bir şekilde önümüzdeki otuz yıl içinde veya daha uzun bir süre sonra da “daha yeni bir kelimeleri ilmi” şeklinde birtakım yenilikler adı altında bu ilmin tekrar tekrar isim değiştirmesine neden olacaktır.²²⁸ Bu tutum ise sorunlu gözükmektedir.

Kur'an hakikatlerinin bilimle çatışmadığı iddiasından hareketle kurulmaya çalışılan yeni bir kelimeleri ilminin bir yönden “Günü kurtarmak için her yol caizdir.” mottosunu taşıdığı ifade edilebilir. Esasında bilimin de sürekli değişen bir yapıya sahip olması nedeniyle merkeze modern dönemde ortaya çıkan bilimsel ifadelerin alınması bugünün bilim anlayışıyla uygun bir kelimeleri ilmi ortaya çıkarmak için elverişli gözükse de zamana bağlı bir şekilde değişen bilimsel keşiflerle bu kelimeleri ilmi de eskiyecektir.

meseleler bağlamında ele almıştır. Han'ın kullandığı kevnî ayetlerin birçoğuna da atıfta bulunan Semerkandî; âfâk ve enfüs ilminin Allah'ın varlığının bilinmesine hizmet edeceğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddîn es-Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 35, 67-77; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâtillâh*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1978), 13-14.

²²⁸ Melikyân, “el-Kelâmü'l-cedîd fi İrân”, 188.

Bu noktada Han'ın hiç değişmeyen Kur'ân hakikatleri temelli kelim anlayışı makul gözükse de Kur'ân'da sunulan nihâî hakikatler (gaybî gerçekler) bugünün sahip olduğu bilimsel bilgiyle sınırlandırılarak açıklanmaya çalışıldığında bu açıklamalar zamanla yine değişkenlik arz edecektir.²²⁹ Dolayısıyla Han'ın eleştirdiği Abbâsî dönemindeki kelim tasavvurunun mantık ve felsefeyi baz alarak yeni-eski şeklinde kelim ilminin nitelendirilmesine sebep olan aynı tavrı Han'ın bugün için uygun gördüğü bilimsel gerçeklikler için de söylemek mümkündür. Dolayısıyla Han'ın Kur'ân'ın değişmeyen hakikatlerinden hareketle değişmeyen bir kelim ilmi kurma çabası sadece yazıldığı güne hitap edebilir. Kur'ân hakikatlerini açıklayan bilimsel bilgilerin yenilenmesiyle eski bilgilerin aktüelliğini yitirmesi de doğal bir sonuç olarak yeni kelim ilminin de sürekli yenilenmesini gerektirecektir.

Han'ın delillendirme yöntemlerinden gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanması da ele alınması gereken başka bir husustur. Bu delillendirme yöntemi esasında Mâtürîdî, Eş'arî ve Bâkîllânî gibi alimler tarafından kullanılmış olsa da daha sonraları başta Cüveynî ve Gazzâlî olmak üzere kelim alimleri tarafından eleştirilmiştir. Olgular dünyasında var olan cüzî bir hükümden hareketle gaybî bir alana ait cüzî bir hükmü illet birliğinden dolayı benzer görmenin sorunlu sayılması eleştirilerin ana odak noktasını oluşturmuştur. Ancak Han bu yöntemi yeni kelim ilmini tatbik ettiği eserlerinde çokça uygulamıştır. Bu durum geleneksel kelim anlayışına bağlı olmayan Han için doğru kabul edilse de nazârî yönden bu konu eleştiriye açıktır. Ancak yeni ilm-i kelim döneminde ortaya çıkan genel bir tasavvura göre gelenekte eleştirilen delillendirme yöntemleri de dahil olmak üzere insanların mutmain olması için ahlâkî ve içtimâî kaygılarla din gerçeğinin gönüllere hitap etmesini sağlamak üzere gâibin şâhide kıyası gibi yöntemler kullanılabilir.²³⁰

²²⁹ Mustafa Sabri Efendi salt his ve tecrübeye dayalı bilgilerin temel alınmasını eleştirmiştir. Ona göre hisler ve tecrübeye ortaya çıkan her bilgi akla ihtiyaç duyar. Dolayısıyla akli delillendirmeler diğer bütün delillendirmelere öncelenmelidir. Han'ın bu konudaki tavrı ise Kur'ân'la barışık bir şekilde tecrübî bilgileri kullanmaktır. Ancak Mustafa Sabri Efendi'nin özellikle akli mantığa yer verip tecrübeyi geri planda tutmasının sebebi zamanla ortaya çıkacak değişikliklerin tecrübî bilgiye yapacağı etkidir denebilir. Dolayısıyla akli mantığa dayalı hiçbir birliğin zamanla değişmesi imkân dahilinde olmadığından ötürü esas alınması gereken de akıldır; hisler ve tecrübeler değil. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* (Beyrut: Dârü't-Terbiye, 2007), 1/15, 143-144, 226, 240, 382-384, 405-406, 411, 422; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* (Beyrut: Dârü't-Terbiye, 2007), 2/248-249, 288, 297, 309-320, 324, 425.

²³⁰ Nitekim Ömerî bu konuda "Yeni ilm-i kelama gelince onun dinin varlığı ile teorik değil de pratik bir yöntem ile ilgilendiğini düşünüyorum. Zira onlar teorik ilim ile pratik ilimi birbirinden ayırmamaktadırlar. Onlara göre istenilen şey/amaç, tercih edilen delilin teorik veya sosyal ve

BÖLÜM III

VAHİDÜDDİN HAN'DA AHİRETİN VARLIĞI

3.1. Ahiretin Varlığının İmkani ve Zorunlu Oluşu

3.1.1. Ahiretin Varlığının İmkani

Ahiretin varlığının imkanına dair Vahîdüddin Han'ın öne sürdüğü birtakım sorular vardır. Bu sorulardan ilki “Ahiret hayatının meydana gelmesi imkan dahilinde midir?” sorusu iken diğeri de “Ahiret hayatının varlığını doğrulayan işaretler ve hadiseler var mıdır?” sorusudur. İleri sürülen bu iki sorunun temelinde ise İslam dininin inanç sahiplerini dini hakikatlerin en önemlilerinden biri olan ahiretin varlığına iman etmeye çağırması fikri yer alır. Bu fikre göre insanlar hem yaşadığı dünyanın hem de kendi bedeninin ebedi olmadığını kabullenir. Apaçık bir kabullenişin izdüşümü olan bu fani âlemin İslam dinine göre yine birtakım gereklilikleri vardır. Fani âlem tasavvuruna göre dünya, fizik kanunlarından biri olan termodinamiğe göre sonludur. Bu sonluluk onun topyekûn bitişi anlamına gelirken insan açısından ise yeni bir başlangıcın gerekliliğini ifade eder. İnsan bu yeni başlangıca ilk adımını dünyada atar. İmtihan yeri olması yönüyle dünya ahirete göre hem sınırlı hem de sonludur. Dünyanın sonlu olduğunu gösteren en önemli olay da ölüm hadisesidir. Han, bu hadiseyi çeşitli yönlerden ele alarak ahiretin varlığının imkanını göstermek üzere bazı mülâhazalar paylaşmaktadır.²³¹

davranışsal olan pratik olması fark etmeksizin itikadın kendisidir. Bu durum, onların dinin temel gayesini bireylerin davranışlarına etki etmesi olarak düşünmelerinden ötürüdür. Bireylerin davranışları da en nihayetinde dinin doğruluğuna delalet etmeye elverişlidir. Bu yüzden din konusunda akıl yürütmek için belirli/kesin yöntemler belirleyemeyiz.” ifadelerine yer vermiş ve yeni ilm-i kelam döneminde geleneksel kelimada kullanılması önerilmeyen delillendirme yöntemlerinin kullanılabilmesine işaret etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömerî, *Felsefetü ilmi'l-keîâm*, 166.

²³¹ Vahîdüddin Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, çev. Zaferu'l-İslâm Han (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1974), 95.

3.1.1.1. Ölüm Konusu

Han'a göre ölüm gerçeği asla reddedilemeyecek bir yapıdadır. Yapısı gereği şüphe kabul etmez ancak bazı kimseler ahirete inanmadıkları için içinde bulunduğumuz kâinatın ebedi olduğunu zanneder. Dünyanın ebediliği görüşünü benimseyen grubun ise ölümün sebepleri üzerine durduğu görülür. Çünkü ölüm üzerine araştırmalar yapan bu kimseler hayatın ebediliği konusunda yeni sebepler ortaya koymak ister. Böylece onlar dünyadan göçüş evresinin bir süreci olan ölümü etraflıca ele almak ve ondan uzaklaşmanın imkanını bulmak istemiştir. Ancak Han'a göre bütün araştırmalarda elde edilen ortak sonuç ölümün mutlak bir şekilde gerçekleşeceğidir.²³²

Ölüm mefhumunu tanımlarla ele alan Han, iki yüze yakın ölüm tanımı arasından bazılarını seçer ve onları eleştirel bir üslupla irdeler. Bu yaklaşımla birlikte ölüm hakkında üzerinde uzlaşılan veya ihtilaf edilen bilimsel tanımları etraflıca sunan Han aslında ölüm tanımında bile bilimsel birlikteliğin imkansızlığını da gözler önüne serer. Ölümle ilgili kitabında yer alan tanımlar aşağıdaki gibidir:

- Ölüm, bedenin faaliyetini kaybetmesidir.
- Ölüm, bedenin yapısını oluşturan bileşme faaliyetinin nihayete ermesidir.
- Ölüm, sinir sisteminin durmasıdır.
- Ölüm, az hareketli proteinli maddelerin çok hareketlilerin yerini almasıdır.
- Ölüm, merkezi sistemlerin zayıflaması neticesinde bağırsaklarda bulunan zehirli bakterilerin bedenin değişik bölgelerine yayılmasıyla meydana gelir.

Bu tanımların ardından ölüm konusunu birinci ve üçüncü tanım etrafında açıklamaya çalışan Han, öncelikle birinci tanımı eleştirmiştir. İlk tanımı her ne kadar makul görse de bu tanımı açıklamak için insan bedenini demir, deri ve kumaş maddelerine benzetmiştir. Bu maddelerden türetilen çeşitli ürünlerin zamanın ilerlemesiyle eskidiğini ve ilk haline nispetle yıprandığını ifade etmiştir. Böylece o her ne kadar bedenin de bu maddeler gibi yıprandığını ve eskidiğini söylese de aslında modern bilimin bu örneğe ters çıkarımlar sunduğunu belirtmiştir. Modern dönemdeki bilimsel

²³² Muhammad Shohibul Muhtaba - Raga Maulana Primadi, "Dalil al-Akhirah inda Maulana Wahiduddin Khan", *TASFIYAH: Jurnal Pemikiran Islam* 5/2 (2021), 308.

tecrübelere göre insan bedeni demir, deri ve kumaş gibi maddelere değil de nehre benzetilmelidir. Çünkü hiç kimse yıllarca akan nehirlerin akışının zayıfladığını ve kuvvetinin düştüğünü söyleyemez.²³³ Bu görüşten hareketle ünlü Amerikan kimyacı Linus Carl Pauling'den (ö. 1994) şöyle bir alıntı yaparak açıklamasını bitirmiştir:

Nazariyatta insan, bir dereceye kadar ebedidir. Çünkü vücutta bulunan hücreler, vücuttaki çeşitli hastalıklarla savaşarak kendi kendilerini tedavi eden makine durumundadır. Buna rağmen insan yine de ihtiyarlıyor ve ölüyor. Bu olayın nedenleri hala bilginleri dehşete düşüren bir sır olmaya devam ediyor.²³⁴

Han'ın eleştirdiği diğer tanım da üçüncü tanımdır. Çünkü bu tanım insandaki sinir sisteminin durması sonucunda ölümün meydana geldiğini belirtmektedir. Halbuki bu ifade bilimsel tecrübelerle aykırıdır. Bunun sebebi ise sinir liflerinin ölüncüye kadar yenilenmeksizin varlıklarını sürdürmesidir. Bir diğer nokta da sinir sisteminin insan için bir zafiyet olduğunu söyleyen açıklamadır ki bu da bilimsel tecrübelerle terstir. Çünkü bu durumda sinir sistemi olmayan bir varlık sinir sistemi olan varlıktan daha çok yaşayabilirdi. Halbuki sinir sistemi olmayan ağaçlara bakılırsa bu ifadenin yanlış bir sonuca götürdüğü görülecektir; çünkü bazı ağaçlar çok uzun yaşamaktadır. Bunun yanı sıra sinir sistemi olmayan buğday ise az yaşamaktadır. Yine aynı şekilde sinir sistemi ve ölüm arasında irtibat kurmamızı engelleyen diğer örnek de sinir sistemi aşırı zayıf ve değersiz bir varlık olan kaplumbağa, batık balığı ve timsahın sinir sistemleri güçlü olan diğer varlıklardan daha fazla yaşamasıdır.

Ölümün tanımlarını ele alarak insan için en uygun benzetmenin nehir olduğunu daha önce dile getiren Han, insan bedeninin zayıflamadığını ve kendini devamlı yenilediğini ifade etmiştir. Kan hücrelerindeki maddeler ve vücudun diğer hücreleri kendini sürekli yenilediği halde insan asla bir heykel gibi değildir. Sürekli yenilenen hücrelerin varlığı vücudun gücünün zayıflayıp ardından da yok olduğu sonucunu doğurmaz. Vücudun zararlı maddelere karşı kendini koruma ve zararlı maddeleri uzaklaştırma hassasiyeti insan vücudunun çocukluk çağından yaşlılığa kadar bütün dönemlerde korunduğunu ve yenilediğini gösterir. Dolayısıyla ölüm ile sinir sistemi, kalp, bağırsak ve diğer organlar arasında bir korelasyon kurmak bilime aykırıdır.²³⁵

²³³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 96-97.

²³⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 97.

²³⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 98.

Han'a göre bütün bu eleştirilerden sonra ahiret hayatına inanmayıp bu dünyanın ebediliğini savunan kimselerin sundukları ölümle ilgili bilgiler ve ölümün gerçekleşmesini yakını (kesin) görmeyen araştırmalar başarısız olmuştur. Bunun sonucunda da ölümün kesin bir şekilde belli bir yaş ve zamanda gerçekleşeceği söylenebilir.²³⁶ Han bu görüşlerini *İnsan Denen Meçhul* adlı kitabın yazarı ve aynı zamanda fizyoloji-tıp alanında Nobel Ödülü alan Alexis Carrel'in²³⁷ (öl. 1944) da ifade ettiği şu sözlerle destekler:

İnsanlık, ölümsüzlüğü aramaktan bıkmayacaktır. Fakat buna ulaşamayacak, çünkü organik yapısının kanunlarına bağlı bulunuyor. Şüphesiz ölümü geciktirecektir, hatta fizyolojik zamanın durmayan ilerleyişini bir müddet tersine çevirebilecektir. Fakat asla ölümü yenemeyecektir. Çünkü ölüm; dimağımız ve şahsiyetimiz için ödemek zorunda olduğumuz bir bedeldir.²³⁸

3.1.1.2. Doğadan Misallerle Ahiret Hayatı

Vahîdüddin Han'ın ahiretin varlığının imkanına dair ele aldığı diğer konu da dünyada hissedilen çeşitli olaylardır. Bunlara küçük kıyametler diyen Han, dünyadaki çeşitli hareketlerin tekrarının bir kez daha meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Bahsedilen olaylar şu iki konuyla ilgilidir:

- Depremler
- Gök Cisimleri

Depremler tıpkı bir kıyamet sahnesi gibi meydana gelir. Ahiret hayatına geçiş olan kıyametle deprem arasındaki bu benzerlik yanardağlar ve levhalar arası tektonik hareketler neticesinde ortaya çıkan korkunç sonuçlarla açığa çıkar. Deprem eski ve yeni fark etmeksizin her zaman dehşeti çağrıştırmıştır. İnsan ve doğa arasında çekişme ortamı sunan depremler insanın karşı koyamayacağı güçtedir.²³⁹ Depremler her ne kadar yeryüzünde etki etse de aslında kaynakları yer altındadır. Yeraltının en derinlerinde akkor kayalarla çevrelenmiş bir çekirdek bulunur. Depremler aslında insanların, kalınlığı yaklaşık elli kilometre olan kızgın lav ve akkor kayalarla

²³⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 98-99.

²³⁷ The Nobel Prize (TNP), "Alexis Carrel Biographical" (Erişim 25 Ocak 2024).

²³⁸ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983), 217.

²³⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 99.

çevrelenmiş maddeler bütününden çok da uzak yaşamadığını göstermektedir. George Gamow bu konuda şöyle demektedir:

Mavi denizlerimizin ve modern binalarla teçhiz edilmiş medeni şehirlerimizin altında çılginca alevlenen bir tabiat cehennemi vardır. Başka bir ifadeyle bizler, yeryüzünün bütün nizamlarını berhava edecek, her an patlamaya hazır, büyük dinamit lokumlarının üzerinde oturuyoruz.²⁴⁰

Depremle ilgili coğrafi ve tarihi bilgileri de paylaşan Han, en büyük depremin ne zaman gerçekleştiğini ve ölü sayılarını da bu sadette paylaşarak Çin'de 1556, Portekiz'de 1755 ve Hindistan'da da 1897 yılında meydana gelen depremleri örnek göstermiştir. Bu örnekler neticesinde de depremler için kıyametçikler nitelemesini yinelemiştir. Binaların, kulelerin ve mimari şaheserlerin nasıl da yerle bir olup bomba gibi infilak ettiğini kıyamet sahnesinin bir provası şeklinde betimlemiştir.²⁴¹ Bütün bu betimlemeler esasında insanın bir doğa olayı karşısındaki aczini gözler önüne serer. Aniden gerçekleşen depremler ortalığı cehennemî bir atmosfere çevirir. Bütün bu etkileri göz önüne alınca bu depremler Han'a göre kıyametin bir habercisidir. Allah'ın dilediği bir vakitte meydana gelen bu depremlerin yaratılan dünya âlemindeki yıkıcı etkisi O'nun kudretine de bir delildir.²⁴²

Vahîdüddin Han'ın ele aldığı diğer doğa örneği ise gök cisimlerinin varlığıdır. Yaşadığımız dünyanın etrafı diğer gezegenlerle ve güneş sistemiyle çevrelenmiştir. Ayrıca sayısız yıldızlar ve diğer cisimler değişik şekillerde dönüşler yapmaktadır. Bu cisimlerin dönüşleri esnasında çarpışması da bir hayli mümkündür. Onların bu çarpışmaları ise kâinatın gidişatını bozacak bir nitelikte veya kâinat âlemini yok edebilecek bir nitelikte de olabilir. Han'a göre gök cisimlerinin birbirine çarpması hiç de şaşırtıcı değildir. Asıl şaşırtıcı olan bu cisimlerin birbirine temas etmeksizin ve düzen içerisinde yörüngelerinde hareket etmesidir. Astronomi bilginlerinin çalışmalarına göre gökcisimlerinin çarpışmasında herhangi bir sakınca yoktur. Yine onlar güneş sisteminin gökcisimlerinin kendi aralarındaki bir çarpışma sonucu oluştuğunu da ifade etmiştir. İşte bu çarpışma, depremler gibi kıyamet gününün

²⁴⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 100; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 123; Depremin oluşumu, yerkürenin iç yapısı ve çeşitli özelliklerini incelemek için bk. George Gamow, *Biography of the Earth - Its Past, Present and Future (The Astonishing Life Story of Our Planet)* (New York: The New American Library, 1948), 71-95.

²⁴¹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 100-101.

²⁴² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 101.

imkânını gözler önüne serer. Âhret fikrinin temeli sayılan kâinat düzeninin bozuluşa uğraması olgusu tıpkı önceden gerçekleşen gökcisimlerinin çarpışması gibi tekrar meydana gelmesinin hiç de hayalî bir olay olmadığını gösterir. Netice itibariyle Han, kıyametin insan kalbinin derinliklerinde var olan bir hakikat olduğunu ve her ne kadar şimdilik imkân dahilinde olsa da gelecek zamanda mutlaka tahakkuk edeceğini belirtmiştir.²⁴³

3.1.1.3. Ölüm Sonrası Hayat

Ölümden sonra hayatın devam edip etmeyeceği ile ilgili felsefî, dinî ve bilimsel birçok açıklama yapılmıştır. Bu açıklamaların bir kısmına göre ölüm sonrası yaşamın devamlılığı mümkündür ve akli-bilimsel delillerle de ölüm sonrası yaşam ispatlanabilir. Nitekim müellifimiz de ahiret hayatının ölümden sonra erişilecek yegâne yer olduğunu çeşitli yönleriyle ele alır. Han öncelikle ölümden sonraki hayatı reddedenlerin şüphelerini ele alır. Bu konuda şüpheleri olan kimseler hayatı bileşik kimyevî elementlerin (maddelerin) belirli koşullarda meydana gelmesiyle oluşan bir bütün şeklinde tanımlarlar. Bileşik kimyevî elementler de ölüm sonrasında bulunmazlar ve netice itibariyle ölüm sonrası herhangi bir hayatın da varlığı söz konusu değildir. Bu açıklamaları ile Thomas Richard Miles (ö. 2008) insanı yalnızca maddesel bir cisimmiş gibi ele almıştır. Yine o ölümden sonra hayatın son bulunduğunu şu şekilde anlatmıştır:

Bana göre insanın öldükten sonra da yaşayabileceği ve pratikte bu ihtimalin tahakkuk etmesi de mümkündür. Bu tezin doğruluğunu veya yanlışlığını tecrübe yoluyla öğrenebiliriz. Fakat önümüze çıkan başlıca mesele bu soruya kesin cevabı ancak öldükten sonra verebilecek oluşumuzdur. Binaenaleyh bu konuda tecrübeye dayanan bilgi yerine kıyasa dayanan bilgiye sahibiz.²⁴⁴

Bu ifadelerle göre Miles, ölümden sonra hayatın varlığının ancak ve ancak tecrübe ile öğrenilebileceğini ifade etmesine karşın tecrübeye dayalı bir bilginin imkanını da bir kıyaslama sonucu elde eder. Ancak bu konuda kendisinin dayandığı kıyasın yanlış olduğunu söyleyen Han onu eleştirmiştir. Miles'in kıyası şu şekildedir:

²⁴³ Hudaî, *Vahîdüddin Han ve ârâ'uhu 'l-i'tikâdiyye ve 'l-fikriyye dirâse nakdiyye*, 101-102.

²⁴⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 102; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 125.

Nöroloji ilminin bildirdiğine göre, insan zihninin normal çalışmaları dışında harici âlemi tanımak ve irtibat kurmak asla mümkün değildir. Ölüm ötesine gelince... Altüst olmuş zihin nizamının bu terkip karşısında ölüm ötesini idrak etmesi mümkün değildir.²⁴⁵

Normal bir zihin için metafizik alanı idrak etmenin ve hissetmenin imkanını pek de mümkün görmeyen Miles, ölüm ötesini ise bu ifadeye kıyasla hiç mümkün görmemektedir. Ancak her ne kadar Miles böyle bir kıyas yapsa da Han'a göre vücut hücreleri ve bunların yok oluşu ile ilgili farklı bilimsel açıklamalar vardır. Bunlardan ilki insanın vücudunu oluşturan hücrelerin parçalanması ve ardından yenilenip eskisinin yerini bu yenilenen hücrenin almasıdır ki bu döngünün insan hayatının sona ermesiyle hiçbir alakası yoktur. Bu ifadeye göre hayat denen mefhum kendine has yapısı itibariyle insan bedenindeki hücrelerin yenilenme ve yok olma adından sonra tamamen sonlanmaz. Çünkü insan vücudu milyarlarca hücreden oluşmaktadır ve bütün bu hücreler belli bir düzen içerisinde yenilenir ve yok olur. Her bir hücrenin yenilenmesi ise bir bitiş değildir. Aksine daha sağlam bir vücut direncinin oluşması için yeni bir başlangıçtır. Hücreler yenilenmeleri yönüyle bina tuğlalarına değil de nehre benzetilebilir. Çünkü bir binanın tuğlaları kalıcıdır, belli bir müddet binada kalır ve yenilenmesi neredeyse imkansızdır. Ancak bir nehir ise dışarıdan tek bir parça sudan oluşmakta ise de sürekli yeni bir su döngüsüyle yenilenir ve akışını öyle tamamlar. Hücreler de yenilenecek eski hücrelerin yerini alır. Yeni hücrelerin değişim hızı çocukluktan yaşlılık dönemine kadar gittikçe azalır. Bu yenilenme ise yaklaşık on yılda bir kere meydana gelir.²⁴⁶

Bütün bu hücrel değişiklikler ve yenilikler meydana gelirken maddî beden sürekli değişimi söz konusuken derunî bedenimiz asla değişmez. Davranışlar, gelenekler, ütopyalar ve düşünceler değişmeyen kalıplaşmış derunî yapımızı oluşturur. Bedenindeki bütün hücrel ve şekilsel değişmelere küçüklükten yaşlılık evresine kadar maruz kalan insan bu değişimi fark etmeksizin yaşar.²⁴⁷

²⁴⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 102; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 125.

²⁴⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 104.

²⁴⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 104-105; İnsanın değişmeyen duyguları ve bunlara dair tarihsel bir inceleme için ayrıca bk. Sait Yılmaz, "İnsanlar Yaşadıkça", *Lectio Socialis* 3/2 (31 Temmuz 2019), 160.

Bütün bu bilgilerin ardından Han, insan ile vücudun varoluşu ve yok oluşu üzerine analizler yapmıştır. Bu analizlerden ilki aşağıda görüldüğü üzere koşullu bir önermeden oluşmaktadır.

Mukaddem: İnsanın yok oluşu vücudunun yok oluşuyla mümkün olsaydı

Tali: Hücrelerin ölmesi ve bütün olarak değişime uğraması en asgari oranla ölüme tesir eden bir güç olurdu.

Bu koşullu önermede de Han'ın vurguladığı üzere insanın kendi zatının yok oluşu ile vücudunun yok oluşu aynı değildir. Buna göre de “İnsanın kendisiyle vücudun bizatihi kendisi aynı şeyler değildir.” sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylece “Vücut yaşam fonksiyonunu yitirdi.” demek doğru bir ifadeyken “İnsan yaşamını yitirdi.” ifadesinin yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanın vücudu yukarıda da ifade edildiği üzere hücrelerden oluşmaktadır ve bu hücreler de belli sürelerle sürekli yenilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında hücrelerin ölüp tekrar yenilenmesi insanın bizzat kendisinin ölümüne hiçbir etki etmez.

İkinci analiz de yine şartlı bir önermeden oluşmaktadır ve Han bu önermeyi şu şekilde ele alır: “*Ölüm, insanın yok olması manasına gelseydi, vücutta meydana gelen bütün bu kimyevî değişimlerden sonra, “insan ölmüştür” ve ölümden sonra yepyeni bir başka bir hayata atılmıştır, diyebilirdik.*”²⁴⁸ Bu önermeye göre ölümün insanın yok oluşuna sebep olduğu söylenemez. İnsan vücudundaki her kimyevî değişimden (hücresel yenilenmeler) sonra nasıl ki “insan öldü ve tekrar canlandı.” gibi bir söylem kabul edilmiyorsa aynı şekilde de insanın ölümünde de “tamamen ölmüştür.” denemez. Şayet bir insana hayatı boyunca geçirdiği çeşitli evrelerde “hücrelerinin yenilenme adedi kadar öldü.” diyemiyorsak son seferde de “ölmüştür.” diyemeyiz. Aynı şekilde altı kere hücresi yenilenmiş kimseye “hücrelerinin ölümünden dolayı ölmüştür” denmesi ne kadar abesse yedinci defa ölmesi de o kadar abestir.²⁴⁹

Han, ölüm sonrası hayat ile ilgili düşüncelerini ruhun varlığı ve yokluğu cihetiyle de incelemiştir. Ruhla ilgili olarak İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şibli

²⁴⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 104; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 127.

²⁴⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 104.

Nu‘mânî’nin (ö. 1914) görüşlerini felsefî ve kelimî açıdan tartışmıştır.²⁵⁰ Ruh konusu özelinde yeni ilm-i kelim döneminin Hindistan’daki ilk temsilcilerinden²⁵¹ sayılan Şiblî Nu‘mânî’nin özellikle zikredilmesi konuya ilişkin yeni fikirlerin ele alınması bakımından dikkate değerdir.²⁵² Nitekim Aziz Ahmad, Şiblî Nu‘mânî’nin Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile benzerliğine hem muhafazakar bir teolog hem de oryantalistlerin çalışmalarından ilham almaya açık entelektüel bir kişiliğe sahip olması yönüyle dikkat çekmiş ve onun ayrıca ateizme karşı da direnç göstermek maksadıyla yeni bir kelim ilmi tesis etmenin gerekliliğini dillendirdiği Nedvetü’l-ulemâ’daki konuşmasını genişçe tahlil etmiştir.²⁵³

Daha çok klasik kelim kitaplarında karşılaşılan dirilişin ruhla mı yoksa bedenle mi olacağı hususu Han’ın pek de dikkatini celbetmemiştir. Onu ilgilendiren asıl konu ruhun ölümden sonraki varlığının ispatı ve bu ispata sevk eden ruhun kendisinin var olup olmadığıdır. Han’ın ruh ile ilgili araştırmasında izlediği yolun ilk adımı Şiblî Nu‘mânî’nin *el-Gazzâlî* adlı eseri üzerine mülahazaları ile ilişkilidir. Şiblî’ye göre dinî hayatın temel esası ölüm sonrası diriliş fikridir. Din sahasının insana etkisinin davranışsal ve bilişsel anlamda kuvveti ile ahirete imanın güçlü bir bağı vardır. Bu bağın güçlenmesi için de ahiretle ilintili bir konu olarak karşımıza çıkan ruhun varlığının harici âlemdeki konumunun ispatı meselesi en büyük sorunlardan biridir.²⁵⁴ Han, Şiblî’nin *el-Gazzâlî* isimli kitabındaki kıyamet sonrası haller ve ruh başlıklı kısımlarına da değinerek Gazzâlî’nin ruhla ilgili hakikatleri açıklarken eski Yunan felsefesinden alınma bilgiler kullandığının altını çizmiştir. Şiblî’ye göre Gazzâlî’nin ruhla ilgili en kayda değer eksiği onun bizatihi ruhun ontolojik statüsünün varlık âlemindeki yerini tespit etmemesidir.²⁵⁵ Çünkü ruhun varlık âlemindeki yeri belli olduktan sonra metafizik veya fizik âlemindeki yeri de belirginleşmiş olacaktır.

²⁵⁰ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti’l-ilm*, 52-54.

²⁵¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı*, 109.

²⁵² Muhammed Ekrem en-Nedvî, *Şiblî en-Nu‘mânî: allâmetü’l-Hind el-edîb ve’l-müerrihu’n-nakîdu’l-erîb* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2001), 207-210; Ömerî, *Felsefetü ilmi’l-kelem*, 79; Şiblî Nu‘mânî, *İlmü’l-kelemî’l-cedîd*, çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî (Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Terceme, 2012), 181-182.

²⁵³ Aziz Ahmad, *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1967), 77.

²⁵⁴ Şiblî Nu‘mânî, *el-Gazzâlî* (Lahor: İslâmî Kütüphanesi, ts.), 203-212; Han, *ed-Dîn fî muvâceheti’l-ilm*, 52.

²⁵⁵ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti’l-ilm*, 53.

Şiblî'ye göre Gazzâlî'nin paylaştığı bu bilgiler de daha çok Aristoteles'e atfedilen *Esûlûcyâ* kitabının ilk sayfalarından alınmıştır.²⁵⁶

Bütün incelemeler neticesinde Şiblî, bir kelamcı olarak Gazzâlî'nin ve bir İslam filozofu olarak da İbn Sînâ'nın ruh hakkındaki düşüncelerinin eksikliğini vurgulamıştır. Şiblî; Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarını Yunan felsefe geleneğinin devamı niteliğinde saydığı için de ruhu reddedenleri tatmin noktasında bu düşünürlerin pek de başarılı sayılmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla Şiblî ise Gazzâlî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünerek ruh konusunda vicdan vurgusu yaparak madde ve ruh ayrımına gitmiştir. Bu itibarla da düşünce, bilinç (idrak) ve aklın maddenin kapsamına girmediğine ve maddeyle derin fikirlerin, sanatsal faaliyetlerin ve diğer bilimlerin bağının kopukluğuna işaret etmiştir.²⁵⁷ Sonuç itibarıyla de maddenin kapsamı dışındaki bütün bu sayılan çeşitli durumların ve gündelik faaliyetlerin ruh denen latif bir cevherle bağı vardır.

Han da tıpkı Şiblî'nin Gazzâlî ve İbn Sînâ'yı eleştirdiği gibi Şiblî'yi serdettiği vicdanî ruhtan ötürü yaşadığı döneme işaret ederek onu bilimsel anlamda yetersiz bulmuştur. Ruh vicdana dayalı bir istidlalle ele alışını modern keşifler ışığında ortaya çıkan yeni bilimsel bilgiler karşısında güçsüz bularak tecrübî bir delille ispata yönelmenin daha yerinde olacağını vurgulamıştır.²⁵⁸ Han, XX. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel bilgilerle ruh ve ölüm sonrası hayatı şuur, hücre, bilinçaltı ve psişik araştırmalar bağlamında incelemiştir.

a) Şuur

Modernitenin etkisiyle bilimsel çalışmalar hız kazanarak doğada meydana gelen olayların nasıl gerçekleştiği ile ilgili yeni bilimsel bilgiler sunulmuştur. Bu durum XIX. yüzyıldan itibaren daha da gelişerek sekülerleşmeye (dünyevileşme) doğru

²⁵⁶ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 53; İlgili bölümde bahsedilen *Esûlûcyâ* kitabı Aristoteles'e ait değildir. Bu kitap Plotinus'a ait olan *Enneadlar* kitabının 4-7'nci bölümleri temel alınarak yazılmıştır. Dolayısıyla Aristoteles'in Teolojisi şeklinde çevrilen *Esûlûcyâ* kitabı Yeni Eflâtuncu bir kimse olan Plotinus'a aittir. Daha fazla bilgi edinmek için bk. M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 18; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 288.

²⁵⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 53.

²⁵⁸ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 54.

evrilerek bütün bilgilerin bilimin mekanik izahına muhtaç hale gelmesine neden olmuştur.²⁵⁹ Ortaya çıkan bu bilgiler de skolastik dini düşüncenin güç kaybetmesine sebep olmuştur. Comte'un dillendirdiği pozitivistik düşünceyle deney ve sonucunda elde edilen bilginin evrensel bir gerçeklik ifade ettiği yargısı²⁶⁰ daha sonraları felsefi bakışı da değiştirerek tabii süreç içerisinde cereyan eden olayların ilâhî bir etkiden yoksun olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışa göre bilim, problemlerin üstesinden gelmek için tek geçerli ve doğru yoldur.²⁶¹

Han da şuur konusunu ele alırken modern felsefenin içinde bulunduğu durumu gözler önüne sererek ruhun bütünüyle kabul edilmediğini ifade etmiştir. Han ruhla ilgili görüşünü Sir James Jeans'in şuurun bütünlük arzuetmeyip onun sadece bir fonksiyon ve zamansal bir süreçten müteşekkil bir yapısı olduğu kanısını ve sınırlar vasıtasıyla görünür âlemde var olan birtakım olaylara salt sinir hücreleri aracılığıyla yanıt verdiği görüşünü savunan filozoflara karşı çıkmıştır.²⁶² Şuurun faaliyet alanına sadece sinir hücrelerinin var olduğu bir süreç olan dünya hayatındaki haliyle bakılacak olursa o halde şuur, insan öldükten sonra sinir hücrelerinin de ölmesiyle zaten işlevsiz hale gelecektir. Dolayısıyla şuurla harici âlemin bağı bu sinir hücrelerinin itlafıyla kopmuş olacaktır. Bu görüşü kabul edenlere göre doğal olarak ölüm sonrası hayatın varlığı mümkün değildir. Han ise bu düşüncüyü destekleyen filozoflara bir öneride bulunmuştur. İnsanı sadece sinir hücreleri ve dış âlemi anlama fonksiyonuna sahip şuurdan ibaret bir iskelet zanneden kimselerden şuur sahibi bir insan tasarımlarını (yaratmalarını) istemiştir. Bilimin gelişmesiyle birlikte insanın sinir hücreleri dahil bütün maddî suretinin inceliklerine vakıf olunmuştur. İnsanoğlunun vücudunu oluşturan bütün elementler de dünyada bulunmaktadır. Bu elementleri birleştirip sinir hücreleri de meydana getirerek bir insan yapılabilir. Belirtildiği şekil üzere insanlar tasarlanıp (yaratılıp) bir alana konulunca onların tamamen dış âlemin etkisiyle yürüme, konuşma ve yeme eylemini yapması beklenir.²⁶³ Han, ruhu tamamen reddeden kimseler için bu örneği vererek insanı şuur ve sinir hücresi etkileşimi içine hapseden

²⁵⁹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı*, 47.

²⁶⁰ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University, 1975), 233.

²⁶¹ Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 234.

²⁶² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 104-105.

²⁶³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 105.

modern bilimden etkilenmiş kimselere düşündüklerinin pek de vakıya uygun olmadığını göstermiştir.

b) Hücre

Hücre konusuyla ilgili bilimsel verileri ele alan Han, insan vücudunun dokuların en küçük yapı taşı olan hücrelerden oluştuğuna işaret eder. Bir insan vücudunda ise yaklaşık 10 trilyon gibi büyük bir sayıya tekabül eden hücreler sürekli yenilenmektedir. Hücreler insanların dışardan aldığı gıdalar neticesinde sürekli bir devir daim içerisinde varlıklarını sürdürür. Han'ın hücrelerin yenilenmesi ile ilgili üzerinde durduğu husus ise ruh-beden ilişkisinin birbirini etkileyip etkilemediğidir. Şayet ruh bedenden başka bir şeyse bedeni etkileyen her türlü etken ruha etki etmeyecektir. Bu noktada Han, bilimin de bu kanıyı onayladığını ve netice itibarıyla bedenle ruh arasında herhangi bir bağlantıdan bahsedilmediğini dile getirmiştir.²⁶⁴ Dolayısıyla insanın beden denen ve sürekli hücrenel veya çevresel faktörlerin etkisiyle içsel-dışsal değişikliklere maruz kalabilen maddî bir dış sureti ile farklı zamanlarda ve koşullarda sabit kalan ruhu vardır.

c) Bilinçaltı

XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılda psikanaliz alanındaki araştırmalarıyla şöhret bulan Sigmund Freud (ö. 1939) Darwin'in (ö. 1882) biyolojik evrim teorisi ve Ludwig Feuerbach'in (ö. 1872) insancıl Tanrı yaratımı (antropolojik)²⁶⁵ düşüncesinden farklı olarak bilinçaltı (şuuraltı)²⁶⁶ üzerine araştırmalarıyla materyalist felsefi anlayışın

²⁶⁴ Beden ve ruh arasındaki ilişkiyi ele alan Han, bilimin ifade ettiği husus diye nitelediği ruh ve bedenin birbirinden etkilenmemesi yargısını hiçbir bilimsel çalışmaya atfetmemiştir.

²⁶⁵ Aydın Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 57; Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu: Klasik, İbrani ve Hıristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 50.

²⁶⁶ Bülent Somay'ın ifade ettiği üzere Freud'un Almanca kullandığı *unbewußt* (*unbewusst*) kelimesi İngilizceden Türkçeye yapılan ilk tercümelemlerle bilinçaltı ve bilinçdışı çevirileriyle kitaplara geçmiştir. Ancak İngilizceye de yanlış çevrilen kelime bazı çevirmenlerce *subconscious* (alt bilinç) bazılarında da *unconscious* (bilinçsiz-şuursuz) kelimesi kullanılarak çevrilmiştir. Ancak *subconscious* bilince daha gelmeye bilincin altında bulunan veya gün yüzüne çıkmamış anlamına gelirken *unconscious* ise bayılan bir kimseye söylenen ve o kişinin bilincinin kapalılığını ifade eden bir kelimedir. Dolayısıyla doğru çeviri bilinmeyen kelimesidir ki bu anlamıyla *unbewußt*, hiçbir kimsenin ister analizlerle ister çağrışım metotlarıyla olsun asla ulaşamayacağı ruhun veya zihnin içerisinde saklanmış bir yerin adıdır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bk. Şeyda Öztürk (ed.), *Doğumunun 150. Yılında Freud Konuşmaları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 24; Kenan Sevinç, "Freudyen Psikolojide

mirasçılarında biri sayılmıştır.²⁶⁷ Han, Freud'u incelerken ne onun çocuk cinselliğine ne de oedipus kompleksine atıfta bulunmuştur. Dikkatini tamamen bilinçaltının yapısına vermesiyle Han, Freud'un bilinçaltı düşüncesiyle ruh fikrinin aslında benzer temelleri olduğuna değinir. Anthony Kenny de bilinçaltı ile ilgili Freud'un derslerinde değindiği psikanalizin iki ana yaklaşımına şu ifadelerle yer vermiştir:

Birincisi bizim zihni hayatımızın büyük kısmı ister duygu ve düşünce isterse de irade olsun bilinçsizdir (bilinçaltıdır). İkincisi ise geniş anlamda cinsel dürtülerin yalnızca akıl hastalığının potansiyel nedenleri olarak değil de buna ek olarak artistik ve kültürel yaratımın motoru olarak da son derece önemli olmasıdır.²⁶⁸

Bu ifadelerle göre insanların duygu, düşünce ve iradeleri zihnimizin şuuraltı deneni kısmındadır. Han da bilinçaltının bilgi depolama merkezi olduğunu ve ölüme kadarki süreçte bu bilgilerin orada gizlendiğini ifade etmiştir. Freud'a göre mantıktaki çelişki prensibi de bilinçaltında uygulanmaz. Çünkü bilinçaltında biri diğerine nispetle çelişik o kadar çok istekler bütünü vardır ki bunlar kendi varlıklarını o bölgede birbirlerini yok etmeksizin ölüme kadar sürdürür. Bilinçaltıyla ilgili Han'ı şaşırtan kısım ise filozofların dile getirdiği eylemlerin belli bir zaman diliminde ortaya çıktığı anlayışının bilinçaltında tezahür etmemesidir. Buna göre bilinçaltında zaman mefhumundan bahsedemeyiz.²⁶⁹ Orada insanın dışa çıkma imkanı bulunmayan istekleri, hayalleri ve bilincin dışına itilmiş her türlü hazzı yer alır.

Bilinçaltının zaman mefhumuyla bir bağının olmayışı onun bedenle ikili bağlantısının varlığını ele almayı zorunlu kılmaktadır. Buna göre insan bedeni zaman ve mekan arazlarından mücerret değildir. Han, insanın bilinçaltı ve bedenindeki düzenin Freud tarafından anlaşılamadığını ifade ederek bu düzenin ardındaki asıl etkene odaklanır.²⁷⁰ Bu düzeni şekillendiren asıl kudret de ona göre yaratıcının ta kendisidir. Bilinçaltı dediğimiz bir düzenin içinde istek, haz ve hayallerin depolanabildiğini²⁷¹ imkan

Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 151.

²⁶⁷ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 28/138.

²⁶⁸ Anthony Kenny, *Philosophy in the Modern World: A New History of Western Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2007), 4/74-75.

²⁶⁹ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 56.

²⁷⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 107-108.

²⁷¹ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 56.

dahilinde görebiliyorsak aynı şekilde insanı yaratanın da yaratılışından ölümüne kadar işlediği bütün eylemleri kaydettiğini bu imkana kıyasla mümkün görebiliriz.²⁷²

Han'a göre insanın zaman ve mekandaki varlığını ruh için iddia edemeyiz. Çünkü bizzat ruhun kendisi bedenden bir iz taşıyaydı zaman ve mekan arazlarına bağıllığı da mümkün olurdu. Han'ın bilimsel deneyimler olarak isimlendirdiği birçok delile göre²⁷³ beden ile ruh arasında varlıksal anlamda farklılıklar vardır. Bu yüzden de bedenle ruhun kendi içlerindeki fonksiyonları farklıdır. Zaten ruhun bedenin bir dışavurumu şeklinde tasavvuru mümkün olsaydı ruhun zaman ve mekana içkin bir yapısından bahsedebilirdik. Han'ın bilimsel deneyimler diyerek temel aldığı görüşe göre ise beden için varsayılan durum ruh için geçerli değildir. Buna ek olarak o, bir müzik aletiyle aletten çıkan nağme arasındaki ilişkinin beden ve ruh arasındaki farklılığı ortaya koymak için yeterli olmadığını düşünür. Çünkü nağmenin çıkış yeri müzik aletinin icrasına bağlıdır.²⁷⁴

d) Psişik Araştırmalar

XIX. yüzyılda hız kesmeden devam eden bilimsel bilgilerin ve buluşların empirik alana sıkıştırılması gerçeği manevî-dinî araştırmalarda da etkisini göstermiştir. Bunun bir tezahürü olarak da adına psişik araştırmalar denen bir saha açılmıştır. Psişik araştırmalar, bilimsel deney ve gözlem ışığında birtakım sonuçlara vardığı için Han'ın dikkatini çekmiştir. Psişik araştırmalara göre insanın ruhu insanın bedensel ölümüyle yok olmadığı gibi ölmeden önce insanın öne çıkan kişisel özellikleri de yok olmayıp varlığını sürdürür. İnsanın biyolojik, sosyal ve felsefî konumları başta olmak üzere onun çeşitli yönleriyle tarih boyunca incelenmesi beraberinde insanın farklı noktalarına temasta bulunmayı da gerekli kılmıştır. Sözelimi rüyalar insanın farklı

²⁷² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 108.

²⁷³ Han, ruh-beden arasındaki ilişkiyi ele alırken bilimsel araştırmalara dayalı deneyimler dediği birtakım çalışmaların neler olduğuna ve bu deneyimleri yapan bilim insanlarına hiçbir atıfta bulunmamıştır.

²⁷⁴ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 54-55; Ruhla ilgili maddiyyûn ve ruhiyyûn nazariyelerini, diğer nazariyeleri, ruh-beden birliğini ve İslam âlimlerinin bu konudaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde incelemek için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 1/288-300.

bir yapısını gözler önüne sermekle kalmadığı gibi²⁷⁵ bütünüyle insanın neliği hakkında da bilgiler sunmaz.²⁷⁶

Han, insanın psikolojik yapısına bilimsel atıflarda bulunulduğunu ve araştırmalar neticesinde de rüyada olduğu gibi psişik araştırmalarda da birtakım deneyimlerin elde edilmesini modern psikolojinin kazanımları arasında değerlendirir. Psişik araştırmalar insanın anormal denilebilecek yönleriyle ilgilenir. Daha çok ruhi ve manevi alanda kendini gösteren psişik ve parapsikolojik araştırmalar dünyanın çeşitli bölgelerinde eskiden olduğu gibi bugün de birçok bilim adamı tarafından yapılmaktadır.²⁷⁷ “The Society for Psychical Researches” adıyla günümüzde de varlığını devam ettiren Psişik Araştırmalar Derneği 1882’de İngiltere’nin Londra şehrinde kurulmuştur.²⁷⁸ İlk faaliyetini ise 1889 yılında yaklaşık 17000 İngiliz vatandaşına uygulanan mülakat ve testlerle yapmıştır.²⁷⁹

Psişik araştırmalara göre insan, ölümle tamamen son bulmayıp insanın kişiliği ölüm sonrası da devam eder. Bu duruma kuşkusuz bir şekilde inanan psişik araştırma yapan bilim insanlarını bu inanca sevkeden ise onların bu alanda yaptığı özgün deneyleri ve çeşitli örneklerdir. Han’ın atıfta bulunduğu parapsikolojik ve psişik araştırmalar yapan bilim adamları ise Henry Sidgwick (ö. 1900), Frederic William Henry Myers (ö. 1901), Richard Hodgson (ö. 1905), Cesare Lombroso (1909), Alfred Russel Wallace (ö. 1913), William Crookes (ö. 1919), James H. Hyslop (ö. 1920), Camille Flammarion (ö. 1925), Sir Oliver Lodge (ö. 1940)’tur. Nitekim Curt John Ducasse (ö. 1969) psişik araştırmalarla ilgili söylemleriyle Han’ın dikkatini çekmiştir. Han onun A

²⁷⁵ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti’l-ilm*, 57.

²⁷⁶ Rüya ile ilgili çeşitli görüşler öne sürdüğü iddia edilen Freud’un onun arzu tatmininden oluştuğu fikrini eski Yunan filozoflarından, sembol diliyle anlatmaya çalışmasının temelini Daldisli Artemidor’dan ve arzu tatmininin gizli kalıntısı olduğu düşüncesini de Iraques kabilesi ile Cizvit papazları arasındaki yazışmalardan alındığı ile ilgili daha fazla bilgi ve Freudyen psikolojideki rüyanın eleştirileri için bk. Bülent Akot, “Freud’un Rüya Yorum Metodu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* X/1 (2010), 228-230.

²⁷⁷ Şahin Efil, “Parapsikolojik Fenomenler Üstüne Bilimsel ve Felsefî Bir Soruşturma”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 4/1 (2004), 157-158.

²⁷⁸ [About the SPR | spr.ac.uk](http://spr.ac.uk) 06.04.2024 tarihli erişim.

²⁷⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 132-133; Han, *ed-Dîn fî muvâceheti’l-ilm*, 57.

*Philosophical Scrutiny of Religion*²⁸⁰ adını verdiği eserinin yedinci bölümünde²⁸¹ insanın ölümünden sonraki yaşamının kapsam ve mahiyetini felsefeyle psikoloji disiplinlerine bağlı kalarak anlattığını ifade etmiştir. Ducasse ölümünden sonraki hayata her ne kadar dinî bir inanç şeklinde inanmasa da o öldükten sonra yeni bir hayata geçişin söz konusu olduğunu gösteren delillerin varlığını bir hakikat şeklinde niteler.²⁸² Ducasse konuyla ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

Bu, pek çok kişinin dini inancın bir maddesi olarak kabul etmekte özel bir zorluk yaşamadığı ölümünden sonra yaşam inancının sadece doğru olmakla kalmayıp, belki de deneysel olarak kanıtlanabileceğini; ve eğer öyleyse, ölüm sonrası yaşamın doğasına ilişkin teologların uydurmaları yerine, sonunda buna ilişkin gerçek bilgilerin elde edilebileceğini göstermektedir.²⁸³

Ducasse'ın bu söyleminin ardından Han, ölümünden sonra bambaşka ve yeni bir hayatın varlığını gösteren araştırmalar ve empirik kanıtlar varsa bu durumda dinin sunduğu açıklamalardan başka herhangi bir açıklamayı kabullenmenin de imkanının zor olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁴

3.1.2. Ahiretin Varlığının Zorunlu Oluşu

Vahîdüddin Han ahiretin imkanını ele aldıktan sonra ahiretin zorunlu oluşuna dikkat çeker. Ahiretin zorunluluğu meselesinde onun üzerinde durduğu iki farklı konu vardır. Bu konulardan ilki sözler konusu başlığıyla incelediği ahiret hayatında yaşanacağı ifade edilen iyi veya kötü bütün sözlerin kaydının alınmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetin dikkatleri celbettiği üzere amellerin kaydedilmesi hususunu Han, ahiret konusuyla birlikte düşünerek ahiret hayatının nüvesini teşkil eden büyük mahkemedeki büyük-küçük ayrılmaksızın kaydedilmiş bütün amellerin gözler önüne serileceği gerçeğini güncel bilimsel verilerle işlemektedir. Han, ahiret hayatının büyük hedefleri içerisinde mündemiç yapısını onun zorunlu oluşuyla ilişkilendirerek meşhur

²⁸⁰ Bekir Karlığa'nın çevirisindeki bu başlık yanlış olup kitabın orijinal başlığı *A Philosophical Scrutiny of Religion*'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Curt John Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion* (New York: The Ronald Press Company, 1953).

²⁸¹ Bekir Karlığa'nın çevirisinde yedinci bölüm olarak geçen bu bölüm orijinalinde on yedinci bölümde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*.

²⁸² Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 57-58.

²⁸³ Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, 412.

²⁸⁴ Han, *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*, 59.

Alman filozofu Friedrich Nietzsche'nin (ö. 1900) hayatı dolup boşalmaktan başka hedefi olmayan bir saate²⁸⁵ benzetişini eleştirir.

İnsanın zihin dünyasında çeşitli fikirler doğar ve insanoğlu bu fikirleri unutabilir. Bu yönüyle insan zihninin unutulabilir cinsteki fikirleri ileri zamanlarda rüyalarla tekrar açığa çıkaramayacağını kesin bir şekilde iddia edemeyiz. İnsanların histeri ve ileri bir dereceye varan delilik hallerinde de kaybolduğu düşünülen çeşitli fikirler tekrar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla akıl ve hafıza denen yapı sadece insanın dış dünyadan algıladıklarını kapsamaz. İnsan hafızasının sahip olduğu ve henüz anlaşılamayan farklı özellikleri de vardır ve o kendine has bir şekilde varlığını sürdürür.

Han bilimsel tecrübelerle dayanılarak insanın muhafaza edilen düşüncelerinin asla silinip imha edilemeyeceğini belirtir. İnsanın asla tek bir bilinç alanına hapsedilemeyeceğini ve Sigmund Freud'un bilinçaltı ismini verdiği başka kısımların da insanı çevrelediğini ifade eder. Hatta bilinçaltı denen yapıyı insanın aklından geçenleri bütün ayrıntısıyla kaydeden ve bilince nispetle daha büyük bir saklama merkezi şeklinde niteler. Han, psikanalizle ilgili Freud'un şu sözlerini paylaşır:

Mantığın kuralları ve çelişki prensibi hiçbir zaman şuuraltı (İD) faaliyetlerine girmez. Çünkü şuuraltında birbiriyle tez'at halinde bulunan çeşitli fikirler vardır. Bunlar, yekdiğerine dokunmadan varlıklarını devam ettirirler. Üstelik şuuraltında bu çelişik durumları ortadan kaldıracak hiçbir merkez yoktur. Şuurla yapılan bütün hareketlerimiz, belli bir zaman içinde tamamlanıyor, diyen filozoflarımızı şu gerçek hayretler içinde bırakıyor: Şuuraltında zaman fikrine uygun düşecek hiç bir şey yoktur, geçen ve akan zamanı belirtecek en küçük bir işaret bulunmaz. Fakat felsefeciler nedense bir hakikat üzerinde hiç durmak istemediler. O da, zamanın akışının zihin ameliyesi üzerinde herhangi bir değişiklik yapamayacağı hakikattir. Şuuraltında bulunan gizli faktörler ve hatta şuuraltına itilen fiktif düşünceler burada bir realite olarak ebediyen kalırlar, sanki dün olmuş gibi senelerce muhafaza edilirler.²⁸⁶

Bu ifadelerle göre Freud insan düşüncelerinin bilinçaltına işlendiği ve orada muhafaza edildiği konusuna açıklık getirerek Han'ın da üzerinde durduğu husus olan insanın yaşamı boyunca iyi olsun kötü olsun bütün amellerinin melekler tarafından yazıldığı

²⁸⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 106.

²⁸⁶ Han'ın atıfta bulunduğu kitap incelendiğinde 1933 yılında basılmış olan *New Introductory Lectures on Psycho-analysis* adlı kitabın 104. sayfasında ilgili sözlerin baş tarafı kitaptaki kısma mutabık olmasına rağmen son taraflarda bahsedilen konular ise bir bütün olarak kitabın ilgili kısmında mevcut değildir. Bu yönüyle bakıldığında bu alıntı doğrudan eserin bir bölümünden alınmış toplu bir alıntı değildir fakat içerdiği bilgiler genel anlamda Freud'un ilgili kitabının üçüncü kısmı olan *The Anatomy of Mental Personality*'e uygundur. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis* (New York: Carlton House, 1933), 82-112; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 129-130.(129 130)

gerçeğine mutabık kalmıştır. Böylece Han, Freud'un bilinçaltı düşüncesiyle İslam dinindeki amellerin melekler aracılığıyla yazılması hususunu kıyaslamıştır. Netice itibariyle insanın iradesi dışında gerçekleşen her iki durum da ona göre Allah'ın "*İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın.*"²⁸⁷ ayetine çağrışımında bulunur.²⁸⁸

3.1.2.1. Sözler ve Davranış Meselesi

Han'ın ahiretin varlığının zorunlu oluşuna dair ele aldığı iki alt başlığı sözler ve davranış meselesi oluşturmaktadır. O, bu başlıklar altında ahiretteki ilahî yargılamının önayağının bütün amellerin yazılması gerçeğinden hareket ettiğini belirterek çeşitli bilimsel açıklamalar yapmıştır. İnsanın doğumundan ölümüne kadar geçen sürede bütün fiillerinin ve sözlerinin kayıt altına alınması imkanını da çeşitli örneklerle sunmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "*İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarını yazmaktadır. İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın.*"²⁸⁹, "*Yoksa onlar, bizim kendilerinin sırlarını ve gizli konuşmalarını işitmediğimizi mi sanıyorlar? Hayır, öyle değil; yanlarındaki elçilerimiz (hafaza melekleri de) yazmaktadırlar.*"²⁹⁰, "*Hayır! Bütün bunlara rağmen siz yine de dini yalanlıyorsunuz. Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır; onlar yapmakta olduklarınızı bilir.*"²⁹¹ bu ayetlerde insanın melekler aracılığıyla söz ve davranışlarının kaydedildiği belirtilmiştir. Han da bu ayetlerden hareketle ahiret olgusunun temel yapı taşlarından olan yargılama ve büyük mahkemenin kurulması olgusunun modern bilimin verilerine muhalif olmadığını vurgulamak istemiştir. O, bu konuda öncelikle sesin ve işitme olayının nasıl gerçekleştiğinden hareketle hava dalgalarından bahseder. Açık mekanda konuşan bir kimsenin ağzından çıkan ses dışarıdaki hava dalgalarını harekete geçirir. Ancak kapalı ortamlarda (cam bir fanus gibi) her ne kadar kapalı alanda ses çıkaran nesne gözle

²⁸⁷ Kâf 50/18.

²⁸⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 108.

²⁸⁹ Kâf 50/16-18.

²⁹⁰ ez-Zuhruf 43/80.

²⁹¹ el-İnfîtâr 82/9-12.

görülse de açık ortamdaki maddeden çıkan ses gibi tamamen kulağa hitap etmez; çünkü sesin dalgalandığı hava orada yoktur ve ses hava aracılığıyla insan kulağına veya başka bir varlığa ulaşmaz. Sesin hava dalgaları aracılığıyla kulak kepçesine gelerek oradan da sinirler vasıtasıyla beyne gönderilme işleminden sonra işitme ortaya çıkar.²⁹²

Sesler hakkında onun savunduğu ve bu konuda bilimsel kanıtların da olduğunu iddia ettiği bir başka konu seslerin esir tabakası denen bir yerde sonsuza dek kaldığı düşüncesidir. Han, bu tabakada kalan seslerin daha sonraları dinlenebileceğini ancak bilim adamlarının henüz bu seslere ulaşamadığını belirtir. Uzayda dolaşan seslerin tekrar duyulabilir cinsten olup olmadığıyla ilgili net bilimsel tecrübelerle rastlanmamasına rağmen önceki zamanlara ait seslerin keşfedilmesine dair de bilim adamları özel bir çalışma yürütmemektedir. Bu konuda bilim adamlarına bir öneride bulunan Han bir açıdan da kesin olmadığını ifade ettiği seslerin sonsuza dek bir tabakada kaldığı düşüncesini rasyonel bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Radyo yayınlarına da bu konuda atıf yaparak radyo istasyonlarının sağladığı gibi başka yerdeki radyonun frekanslarla sesi doğrudan alıcı antenle almasının mümkün olmasını aynı şekilde eski seslerin işitilmesinde de mümkün görmektedir. Ancak o, asıl problemi eski seslerin bir araya getirilmesinde değil de frekanslara uygun bir biçimde yüksek ve şiddetli olabilecek farklı niceliksel değerlerdeki seslerin ayırt edilmesinde görür. Radyoların kısa, orta ve uzun olmak üzere farklı dalga boylarıyla yayınlarını günün farklı zaman aralıklarında sürdürmeleri ne kadar mümkünse eski seslerin de bulunan yeni bir alet vasıtasıyla ortaya çıkması da gayet mümkündür.²⁹³ Han, ahirete imanını dünyadaki bütün konuşmaların bir bir ortaya çıkması ve dünya hayatında kaydedilmiş her türlü sözün orada hesaba çekilmesiyle irtibatlandırmıştır.

Davranış meselesinde de Han'ın temel aldığı husus insanların dünyada yaptığı bütün hareketlerin uzayda bir ısısının ortaya çıkmasıdır. Bu ısı insanın ve diğer cisimlerin hareket eder halde olsun veya olmasın karanlık olsun veya olmasın bütün vakitlerde daima yayılır. Modern bilime dayandırdığı bu bilgiye göre insanın hayatı boyunca işlediği iyi ve kötü bütün eylemleri şekiller halinde uzayda mevcuttur. Dildeki dalgalar

²⁹² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 108.

²⁹³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 109.

gibi eylemlerin de uzayda şekilsel ısıları vardır. Han kitabını yazdığı dönemde hareketler sonucu çıkan ısı dalgalarını gösteren bir aletin icat edildiğini de ifade etmiştir. Bu alet aracılığıyla ısı veren her türlü eşyanın fotoğrafları da sunulmaktadır. Bulunulan ortamdaki uzaklaştıktan sonra bu alet aracılığıyla ortama gelindiğinde ısı dalgalarının tespiti sağlanıp neyin nerede ve nasıl olduğu tespit edilebilir hale gelmektedir. Fakat Han bu aletin birkaç saatten fazla sürelerde ısı dalgalarının zayıflamasından dolayı işlevini tam manasıyla yerine getirmediğini belirtmektedir. İnfıraruj (kızılötesi) denilen ışınların kullanıldığı bu aletin İngiltere ve Amerika’da da kullanıldığını belirten Han, New York’ta havalanan bir uçağın şeklinin ve türünün bu ışınları kullanan evapograph aletiyle tespit edildiğini de bildirmiştir. Bu aletin tıpkı film ve dizilerin çekildiği kameralar gibi ileri derece bir teknolojiye sahip olduğu da ifade edilmiştir.²⁹⁴

Evren içerisindeki iyi ve kötü bütün işlerin kâinat kamerası adını verdiği bu alet vasıtasıyla kayıt altına alındığını bildiren Han, bu aletin gece-gündüz demeden insanların bütün eylemlerini yarın ahiretteki büyük mahkemede bir bir ortaya çıkaracağını da ekler.²⁹⁵ Bütün bu söylemlerin ardından o Kur’an’daki şu ayete atıfta bulunur: “*Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. “Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!” derler.*”²⁹⁶

İnsanın ahirette hesaba çekilişi ancak insanın işlediği amellerin bilinmesiyle mümkündür. Han da ahirete imanın bir getirisi olarak dünyada insanların söylediği bütün sözlerin ve işlediği bütün davranışların tespitinin Allah tarafından mümkün oluşunu bilimsel buluşlarla ifade etmeye çalışmıştır. Bu sayede o İslam dininin köşe taşlarından biri olan melekler aracılığıyla insanın amellerinin yazılmasının hayalî bir unsur şeklinde telakki edilmesinin önünü kapatmıştır.

²⁹⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 110-111.

²⁹⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 111.

²⁹⁶ *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam* kitabında bu ayetin yeri Kehf suresinin 50. ayeti diye geçse de aslında bu ayet Kehf suresinin 49. ayetinde geçmektedir.

3.2. Ahirete Duyulan İhtiyaç

Dinin fitrî bir ihtiyaç gibi algılanması yeni ilm-i kelam döneminin ilk zamanlarında da gündemde tutulmuştur. Bu algıya göre insanların derunî yapısında dinin inançla ilgili hususlarına fitrî bir iisnanma eğilimi vardır.²⁹⁷ İsmail Hakkı İzmirli²⁹⁸ ve Ömer Nasuhi Bilmen'in²⁹⁹ (ö. 1971) de üzerinde durduğu bir konu olan dinin fitrî oluşu onun insan açısından vazgeçilmez bir tarafını da ortaya koyar. Han ise dinin fitrî bir ihtiyaç olmasından hareketle konuyu ahiretle bağlantılı bir şekilde ele almıştır. Böylece yazarımız ahiretin varlığını insanın psikolojik yapısı başta olmak üzere insanın sosyal konumu, toplum içinde yaşadığı sıkıntılar neticesinde mutlak adaletin tecelli etmesini derinden arzulaması³⁰⁰ ve ahlâkî olanı en iyi yaşayabilmesi için öte âleme ihtiyaç duyması gibi meselelerle ilişkilendirerek konuyu etraflıca ele almıştır.

3.2.1. Psikolojik Unsur

Materyalizmin kısılcındaki düşünürlerin genel anlayışına göre ahiret olgusu Müslümanlar nezdinde bir hayalden ibarettir. İnsanın içinde var olan hudutsuz bir mekana duyduğu özlemle özgür bir hayata varma düşüncesi Müslümanların umut duyup kendini tatminkar kıldığı birtakım yanılsamalardan ibarettir. Materyalist felsefenin öne sürdüklerine göre ahiret inancının varlığı pek de malum değildir hatta ve hatta öyle bir hayatın varlığına inanmayı istemek agnostik bir tavırdır da. Han'ın

²⁹⁷ İmam Mâtürîdî de fitrat meselesini insanın ölümden sonraki hayatı için kullanmıştır. Ona göre insanın öldükten sonra başka bir hayata başlayacağını kanıtlayan bir delil de insanın fitratındaki ebedilik tutkusu veya muştusudur. Bu ölümsüzlük arzusu insanın fitratında mevcuttur ve bu arzu ölümden sonraki hayatın da bir göstergesidir. Çünkü yaratıcının insandan nimetleri kesmesinin veya ona artık nimet vermemesi Allah'ın hikmetine hiç uygun değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Feyza Mutluer, *İmam Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ölüm ve Ölüm Sonrası Hayat* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18, 32, 40, 41, 43, 44.

²⁹⁸ Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1996), 69, 107; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 1/12; İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998), 41, 48.

²⁹⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam Derstleri*, 59; Mücteba Altındaş, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2021), 449; Ömer Nasuhi Bilmen'in son dönem Osmanlı kelam âlimlerinden sayılıp sayılamayacağı konusuyla ilgili olarak bk. Ahmet Süruri, "Cumhuriyet Dönemi Kelam İlmi Yazımı (1923-2017): Kelam ve Kelam Tarihi Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 257.

³⁰⁰ Bilmen de Vahîdüddin Han gibi ilahî bir adaletin mutlak bir suretle bir gün gerçekleşeceği anlayışını temel alarak ahiretin zorunluluğunu aklî bir yolla ispatlamaya çalışmıştır. Bilmen'in aklî bir delil yöntemi olan adl-i ilâhînin bir gün tecelli edeceği ile ilgili ve ahiretin diğer naklî-aklî delilleri için bk. Murat Akın, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (15 Haziran 2019), 108-109.

materyalist düşünörlere karşı durduğu taraf da onların kabul ettiği bir düşünce olan ahiretin varlığını arzulamaktır. Bu arzuya göre insan dünyadan daha güzel sayılabilecek bir başka mekana gitmeyi, sorunların olmadığı daha sınırsız bir âlemdede hayat sürmeyi ve güçlüklerin kendisini ezmediği bir sisteme dahil olmayı arzular. İnsanın bu muştusu ise aslında ahiretin varlığının psikolojik delilidir. Han bu delilini insanın susamasıyla ilişkilendirerek insanın susamasının suyun varlığına delalet ettiğini önermesel bir şekilde belirtir. Suyla insan arasında ikili bir bağ vardır. Buradan hareketle insanın içinde sezdiği ahiret hayatı aslında onun varlığının da bir delili olmaktadır.³⁰¹ Bu ikili bağdan hareketle Han insanın derunî yapısının geçmişten günümüze kadar başka bir hayatın varlığına duyduğu arzuyu fitrî bir duygu şeklinde nitelemiştir. Ahiretin varlığını reddedenlere ise birtakım cevapsız kaldığını iddia ettiği sorular sorarak o hayatın arzu ve fitrata uygun düştüğünü belirtmiştir. Han'ın soruları ise şu şekildedir:

- a) Ahiretin varlığının boş bir iddiadan ibaret olduğunu söyleyenlere göre bu boş iddia insanlığı nasıl oluyor da büyük bir etkiyle kısılcına alıyor?
- b) Şayet iddia ettikleri üzere ahiretin var olduğu iddiası yalansa insanlar neden böyle bir yalan üzerinde fikir birliğinde bulundular?
- c) Aranızdaki en akıllı kimsenin üstünkörü bir düşünce ileri sürüp bu düşüncesini insanlığın iliklerine kadar empoze ettikten sonra bu düşüncenin ezelden beri orada var olduğunu iddia etmesi mümkün müdür?
- d) Tarih boyunca üzerinde ahiret gibi ittifak edilip de günümüze kadar gelen başka hangi fikirler vardır?

İnsanlığı bu zamana kadar etkisi altına alan ahiret fikri bu dünyanın dışında var olacak yeni bir hayatın varlığını gözler önüne serer. İnsanlarda geçmişten beri var olan ahirete olan ruhsal ihtiyacı hiçbir delil olmadan reddetmek ise cahilliğin ve körü körüne bağlılığın ta kendisidir. Böylece Han ahiret hayatının ruhsal bir ihtiyaç olduğunu yinelemiştir.

³⁰¹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 114.

İnsanın yaşamı boyunca bitmek tükenmek bilmeyen gayeleri vardır. Bu gayelerinin nihayete ermesini ise asla istemeyen insan için dünya hayatının anlamı ya da anlamsızlığı tam da bu noktada belirir. Ölümün gelmesiyle edindiği bütün tecrübelerin, malların ve değerlerin hepsine son verileceğini düşünen bir insan için yaşamak hiç de güzel değildir. Bu konuda Londra'nın büyük tüccarlarını örnek göstererek onların belli bir yaş dilimine kadar para peşinde koştuklarına dikkat çeken Han, öldükten sonra bilinmeyen bir âleme yolculuğa çıktıklarını anlatır.³⁰² Konuyla ilgili olarak William Winwood Reade (ö. 1875) şöyle der:

Şimdi bizim için asıl soru; yüce güce karşı herhangi bir kişisel ilişkimizin olup olmadığını ve eylemlerimize göre karşılık göreceğimiz başka bir dünyanın var olup olmadığını düşündürmektedir. Bu soru yalnızca büyük bir felsefe sorunu değil, aynı zamanda bizim için en pratik ve çıkarlarımızı en çok ilgilendiren sorundur. Bu hayat kısa ve zevkleri de geçicidir. Arzuladığımız şeyleri tam da elde ettiğimiz zamanda ölüm gelir. Belirli bir şekilde yaşayarak sonsuz mutluluğun elde edilebileceği gösterilebilirse, bir aptal ya da deli dışında hiç kimsenin böyle bir şekilde yaşamayı reddedemeyeceği aşıkardır.³⁰³

Reade'in ahiret hayatıyla ilişkili sözlerinin ardından ahirete olan ruhsal arzuyu birtakım ifadelerle reddettiği ortaya çıkmaktadır. Bu hususta o şunları ifade etmiştir:

Şimdi bu teori (ahiret düşüncesi) yakından incelemediğimiz ve önermelerini tam anlamıyla uygulamadığımız sürece çok makul bir teori gibi görünmektedir. Ancak bunu yaptığımızda çabucak kanıtlayacağımız üzere teorinin bizi saçmalığa götürdüğünü görürüz. Günahlarından sorumlu olmayan aptalların ruhları cennete gidecektir; Goethe ve Rousseau gibi adamların ruhları ise cehennem ateşi tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle bir Goethe ya da Rousseau olarak doğmaktansa bir aptal olarak doğmak daha iyidir. Bu tamamen saçmadır. Ruhun ölümsüzlüğü ve gelecekteki bir yerde (ahirette) mutluluk doktrini bizi üzücü bir problem olan (ahiret hayatının) masumların yeryüzündeki sefaletine bir çözüm getirdiği iddiasına götürür. Ama gerçekte böyle bir şey yapmaz. Kötülüğün kökenini açıklamaz ve kötülüğün varlığını haklı çıkarmaz. Zavallı ve çaresiz bir bebek daha yüce bir güç tarafından dünyaya itilir (ve) kimseye hiçbir zararı dokunmamıştır ama yine de en korkunç şekilde işkence görür. Ahlâksızlık, suç ve hastalıkla beslenir; belli bir süre acı çekmesine izin verilir ve sonra öldürülür. Daha sonra sonsuz mutluluğa götürüldüğünü söylemek çok güzel ama neden doğrudan oraya götürülmedi? Bir adamın bir çocuğu varsa ve adam o çocuğu sebepsiz yere dövüyorsa, daha sonra ona kek ve şarap verdiğini söylemek suçu hafifletir mi?³⁰⁴

³⁰² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 115.

³⁰³ William Winwood Reade, *The Martyrdom of Man* (New York: Charles P. Somerby, 1876), 515; Reade'in esas kitabına bakıldığında Han'ın tercümesinin eksik ve hatalı olduğu anlaşılmıştır. Han'ın alıntısı için verdiği kaynaktaki sayfalarla Reade'in ikinci baskı olan kitabının sayfaları da örtüşmemektedir. Han'ın Reade'in yazmış olduğu *The Martyrdom of Man* kitabının birinci baskısına bakmış olması muhtemeldir. Birinci baskıya ulaşılmadığı için bu konuda net bir çıkarımda bulunamamaktayız. Farklılığı görmek için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 115.

³⁰⁴ Reade, *The Martyrdom of Man*, 516.

Görüldüğü üzere Winwood dünyada sefalet çeken fakir insanlar için ahiretin mantıklı olduğunu ifade etmekteyse de daha akıllı olarak gördüğü Goethe ve Rousseau gibi düşünürler başta olmak üzere dünyada sıkıntı çekmeyen insanların ahirete ihtiyaçlarının olmadığını iddia eder. Bunun yanında kötülük probleminin ortaya çıkışını Tanrı'ya mal ederek çocukların dünyada çeşitli sıkıntılara maruz kaldığını ifade eder. Tek taraflı boyutuyla bütün suçları Tanrı'ya yükleyen bu bakış açısına göre Tanrı, kötü olayların ortaya çıkmasını istemeyip yarattığı bütün varlıkları hiçbir acı çekirtmeden de ahirette yaşatabilirdi. Ancak Tanrı bunu yapmadıysa o halde insanlar böyle bir hayatın varlığından da şüphe etmelidir. Çünkü bu anlayışa göre Tanrı insana acı çekirtmek istemiştir. Winwood'un anlattığı bu husus ise onun insan ve Tanrı eylemlerini birbirine karıştırdığını göstermiştir. Bu haliyle onun Tanrı anlayışının temelini bütün fiillerin mutlak suretle Tanrı merkezli gerçekleştiği düşüncesi oluşturduğu gibi onun görüşleri insanların Tanrı'nın iradesine mahkum tutulduğu cebri bir inanca tekabül eder.

Han, Winwood'un konuya yaklaşımını John William Navin Sullivan'a (ö. 1937) atfettiği "Fizik alanının, 19. yüzyıldaki bir mühendisin laboratuvarını bıraktığı şekliyle kalması gerektiğini öne süren bir kişi nasıl hoş karşılanabilir?" şeklindeki sorusu çerçevesinde eleştirmiştir. Winwood'un dış âlem hakkındaki görüşlerini bir fizikçinin zamanın geçmesiyle önceki kanunları hala gündeme getirmesine kıyasla hatalı bulmuştur. Dış âlemlerle bir filozofun dış âlemi kendi yorum ve söylemleriyle ele almasının tamamen doğru bir neticeye çıkarması beklenmez. Çünkü filozofun elde ettiği sonuç hakikatin bizatihi kendisi değildir. Filozofun bulduğu şey olan dışsal gerçeklik hakikate muhtaçtır. Hakikat ise dışsal bir gerçekliğe bağlı değildir.³⁰⁵ Han'ın bu ifadesine göre hakikat dışsal gerçekliğe veya dış âleme bağlı değildir. Dışsal gerçeklikler hakikat adı verilen nihai gerçekliğe ihtiyaç duyar. Hakikat bu yüzden subjektif olamaz. Winwood'un temel aldığı düşünceye göre ise Goethe ve Rousseau gibi düşünürler diğer cahil halka göre değerlidir ve hakikatin ölçüsü de bunlara göre değişebilir. Ancak Winwood'un söylemesi gereken asıl cümle ise Goethe ve Rousseau'nun hakikat yolunda yürümleri gerektiğidir. Han'ın bu konuda hakikat olarak aldığı konu ise kâinatın mutlak bir yaratıcısının olduğu yargısıdır. Bu hakikate uygun hareket edilirse ister Goethe ister Rousseau isterse de bunların dışındaki diğer

³⁰⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 116.

bahsi geçen insanlar olsun hepsi bir kurtuluş reçetesi olan imana göre dünyada ve öte dünyada muamele görecektir.³⁰⁶

Netice itibariyle Winwood ahiret hayatını sefalet içinde yaşayan kimselerin kurtuluş yeri olarak gördüğünü iddia eder. Tanrı için asıl doğru kabul edilebilecek fiil bu dünyada sıkıntı çeken bebeklerin ve diğer insanların direkt olarak ahiret denen o güzel yere götürülebileceğidir. Tanrı ise bunu istemeyerek insanların sefalet çekmesini istemiştir. Filozof ve diğer mutlu kimseler ise ahireti düşünmedikleri gibi ahiret hakikati onlara hitap da etmez. Ancak Winwood'un hataya düştüğü yer Goethe ve Rousseau gibi filozofların cehenneme gideceğini söylemesidir. Ona göre aklını kullanamayan aptallar cennete aklını kullananlar ise cehenneme gidecektir. Bu önyargının ise hiçbir temeli yoktur. O böyle bir yorumda bulunarak Tanrı'nın fiilleriyle insan faktörünün eylemlerdeki etkisini yanlış anlamış ve önyargıyla hareket ederek yanlış sonuçlara varmıştır. Han da Winwood'un dünyanın zevkleri yaşamak için çok sınırlı bir yer olduğu düşüncesini ve bu yarım kalan zevklerin devamının arzu edilmesini baz alarak onun ahirete aslında ihtiyaç duyulduğunu iddia etmesini makul görmüştür. Ancak Han, Winwood'un kabul ettiği görüş olan hakikati dışsal gerçekliklere bağlı bir şekilde ele almayı ve hakikati birilerinin tasavvurlarının mutlak doğru sonucu olarak görmesini eleştirmiştir.

Han tabiata da uygun başka bir psikolojik durumdan daha bahsetmiştir. İnsan ve yarın arasındaki ilişkiden hareketle dünyada yarını düşünen ve planlayan tek varlık insandır. İnsanın planları ve programları yarını güzelleştirmek veya farklı bir şekilde o planlanan zaman diliminde yaşamak içindir. Her ne kadar hayvanlarda da yarın için belli başlı fiilleri gerçekleştirmek vaki olsa da insanın yarınla bağı farklıdır. Sözelimi kuşlar yavruları için yuva yapar, karıncalar kışlık gıda depolar. Ancak hayvanların bu eylemleri içgüdüsel bir mahiyettedir. Onlar bu eylemleri düşünerek ve sorumluluk bilinciyle yapmaz. İnsanı gelecek planlaması yaparken diğer hayvanlardan ayıran en önemli kısım ise eylemlerini düşünerek yapmasıdır.³⁰⁷ İnsanın bu farkı onu bütün hayvanlara kıyasla daha üst makamlara çıkarır. Bu yönüyle insan gelecek duygusuyla yaşamına devam ederken hayvan ise bugün için hareket eder. Han'a göre insanoğlunun

³⁰⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 114.

³⁰⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 117.

bu özelliği yarını gerekli kılmaktadır.³⁰⁸ Yarını düşünen bir varlık için yarının olmayışı bugünün anlamsızlığını da gösterir. Bu hal ise yaşamın gereksiz olması anlamına gelmektedir. Yaşamın anlamını ve gerekliliğini belirsiz kılan bu durumlar ise insanın yaşamıyla onun yokluğunu eşit görmek anlamını taşır. Yani yaşayan insan olmakla ölmüş olmak eğer yarın yoksa aynı şeyleri ifade eder.

Psikolojik bir unsur sayılan diğer bir anlayış da insanın refah seviyesinin yüksek olacağı maddî bir kazanç sınırına gelene kadar yaşadığı olumsuz koşulların kendisini daha güzel bir âlemin var olduğuna olan umutlarını yeşertmesidir. O halde insan ya refah seviyesi yüksek ya da düşük insanlar şeklinde sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmaya göre refah seviyesi yüksek olan insanların dünyadaki umutları ve mutlulukları bu dünyada gerçekleştiği için başka bir âleme ihtiyaç duymazlar. Refah seviyesi düşük olan insanların dünyadaki yaşantıları çok kötü olduğu için onlar bugünün dünyası için ne bir mutluluk ne de bir umut besleyebilir. Bu kimseler bazı filozoflara göre yaşadıkları bu kötü hayat şartlarından ötürü başka bir âleme arzu duyarlar ve oraya gitmek isterler. Bu kimselerin gerçekleşmemiş hayalleri, istekleri ve hazları orada gerçekleşecektir. Bu söyleme göre eğer insanların hayat standartları artarsa o zaman başka bir âlemden söz etmek de zorlaşacaktır veya böyle bir âleme ihtiyaç kalmayacaktır. Sonuç olarak toplum mutlu yaşarsa ve istediğini elde eder bir hale gelirse ahirete dair bütün inançlar da yok olacaktır.³⁰⁹

Modern ve postmodern dönem içerisinde gelişen yeni kimlik ve birey açısından refah seviyesine ulaşmanın kişiyi dünyada çok mutlu ettiği ise tartışma konusudur. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile insanların mutlulukları arasında doğru orantı kurmak mümkün değildir. Bu ikili ilişkinin tersyüz olduğu birçok örnek mevcuttur. Han da bu minvalde teknolojinin ve bilimin son yüzyıllarda getirdiklerini ele almıştır. Teknolojinin insanın hayatını kolaylaştırdığı anlayışı her ne kadar doğru olsa da bu anlayış teknolojinin her insana hitap etmediği gerçeğini örtbas edemez. Teknolojinin imkanlarını kullanan dünya çapında çok az bir kesim var ve bu kesim de teknolojiyi kendi menfaatlerine uygun olarak kullanmakla kalmıyor bu teknolojiyi insanlara egemen olmak için de vesile kılıyor. Bu açıdan teknoloji insanların yüzyıllardır

³⁰⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 116-117.

³⁰⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 117.

süregelen sanat anlayışlarını ve el zanaatları denen doğadaki maddeleri başka şekillere büründürme işlemlerinin faaliyet alanını neredeyse bitirdi. Küçük işletmeler büyük teknolojik fabrikaların gölgesinde gelişemez oldu ve fonksiyonlarını yitirdi. Böylece eskiden kendi işinde geçinen insanlar büyük fabrikalarda çalışan işçi sınıfının bir üyesi olabildi. Bu işçi sınıfının daha müreffeh bir yaşama dönüşümü beklenirken teknolojik aletlerin yapımında kullanılan bu insanlar köleler topluluğuna dönüştü. Karl Marx'ın (ö. 1883) işçi sınıfına dair izlenimlerini de paylaşan Han, Marx'ın büyük yankı uyandıran magnum opusu *Kapital*³¹⁰ kitabında geçen işçi sınıfındaki büyük huzursuzluğun yankısını dile getirmiştir.³¹¹ Nitekim Marx kapitalist sistemin çökmesi için işçilerin devrimini gerekli görerek içinde buldukları sistemin en önemli çarkı olan işçinin emeğine yabancılaşmadığı bir düzen kurmak istiyordu. Bu yeni düzende proletarya emeğinin karşılığını alarak asli insan kimliğine de tekrar kavuşacaktı.³¹² İşçi sınıfının örgütlenmesiyle kurulan bazı işçi teşekkülleri bir zamana kadar devam etse de işçilerin emeğine ve özüne yabancılaşması devam etti.³¹³ Han da bu işçi teşekküllerinin gösteriş olduğunu ve gelinek noktada bu sınıfın teknoloji ve gelişim ağının her bir kuruluşunda daha da kötü bir vaziyete evrildiğini iddia etmiştir. Teknolojinin gelişim gösterdiği dönemde ortaya çıkan bu yeni düzende insan hem maddî hem de manevî yönden mahrum bırakılmıştır.³¹⁴ Bu düzenin toplumun bütün tabakalarının refah seviyesini yükseltmesi ütopyası ise böylece sonuçsuz kalmıştır.

Aslında yukarıda zikredilen son psikolojik durum olan insanların refah seviyesinin yükseltilmesiyle onların ahirete olan inançlarının yok olacağı düşüncesi Karl Marx'ın "Din afyondur." sözüyle de bağlantılıdır.³¹⁵ Marx'a göre proletaryanın yaşadığı büyük sefaletin altında yatan başka bir sebep de insanlara yanıltıcı bir mutluluk veren dinin kendisidir.³¹⁶ Marx ise dinin ortadan kalkması için kendine özgü bir anlayış geliştirmiştir. Ona göre üst yapıyı oluşturan ahlâk, hukuk ve felsefeyle birlikte din de

³¹⁰ İnan Akdağ, "Karl Marx'ın Düşüncesinde İradecilik ve Belirlenimcilik Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2021), 137.

³¹¹ Han, *el-İslâmü yetehaddâ*, 117.

³¹² Zafer Demir, "Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/5 (30 Nisan 2018), 71-72.

³¹³ Demir, "Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları", 73.

³¹⁴ Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 117-118.

³¹⁵ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem (Değerler Eğitimi Merkezi), 2015), 102.

³¹⁶ Karl Marx - Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert Charles Tucker (New York: W. W. Norton and Company, 1978), 54.

vardır. Ancak din, üst yapının altındaki ikincil bir olgudur ve alt yapıyı oluşturan üretici güçlerde var olan bağlar düzenlendiğinde dinin varlığı da kendiliğinden yok olacaktır. Alt yapıdaki bağlar ise dinin ortaya çıkmasına yarayan ilişkilerin hepsini kapsar. Buradan hareketle Marx komünizmin gelmesiyle dinin ortadan kalkacağını iddia etmiştir.³¹⁷ Ancak ilerleyen zamanlarda Marx'ın komünizm etkisiyle yok olacağını iddia ettiği din her ne kadar devletlerdeki baskılarla etkisini kaybetmişse de bu durum baskıda direten politik sistemlerin ortadan kalkmasıyla birlikte tersine dönmüştür.³¹⁸

Bertrand Russell da *The Conquest of Happiness* kitabında yer alan şu sözleriyle modern çağdaki insanların içinde bulunduğu duruma ışık tutmaktadır:

Hayvanlar sağlıklı oldukları ve yeterince beslendikleri sürece mutludurlar. İnsanların da öyle olması (hayvanlar gibi mutlu olması) gerektiği düşünülür, ancak modern dünyada, en azından vakaların büyük çoğunluğunda, öyle değildirler (mutluluktan mahrumdurlar). Eğer siz de mutsuzsanız, muhtemelen bu konuda istisnai olmadığınızı kabul etmeye hazırsınızdır. Eğer mutluyusanız, kendinize kaç arkadaşınızın böyle olduğunu sorun. Arkadaşlarınızı gözden geçirdikten sonra kendinize yüz okuma sanatını öğretin ki sıradan bir gün içinde karşılaştığınız kişilerin ruh hallerine karşı kendinizi duyarlı hale getirin.³¹⁹

Russell'ın da dikkat çektiği bir nokta olan mutluluk hayvanlardan daha ziyade insanlara ait olması gerekirken vakıa hiç de öyle değildir. İnsanların mutsuzlukları her ne kadar yüzlerine vurmaya da aslında onların ruh hallerinin çöküşü yüz okuma sanatının öğrenilmesiyle ortaya çıkar. Han da bu noktayı New York'taki bir izlenimiyle gündeme getirmiştir. New York'taki upuzun, heybetli ve göz alıcı binaların varlığı oradaki insanların mutlu olduklarına asla işaret etmemektedir. Modern dönemde bilimin ve teknolojinin alabildiğine gelişmesi insanın da her alanda gelişimini ve ruhsal anlamda iyileşmesini değil büyük yapıların içerisinde ruhen ve bedenen baskı altına alınmasına sebep olmuştur. İşçilerin ise büyük fabrikatörlerin gölgesinde kaldıklarını ifade eden Han, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insanoğluna ne barışı ne de mutluluğu getirmediğini iddia ederek bu şartlar altında

³¹⁷ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 103.

³¹⁸ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 104.

³¹⁹ Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1930), 15; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 118.

insanlar arasında herhangi bir barışın ve huzurun hâkim olamayacağını altını çizmiştir.³²⁰

Hem birey hem de toplum açısından insanın bu dünyadaki konumu yaşadığı çağa göre değişiklik arzetsen de insanın fitrî ihtiyaçları değişiklik arzetmemektedir. İnsanın hayalleri, gelecek tasavvuru ve gelecek muştusu da diyebileceğimiz yaşanmamış zamanları düşünmeye kalkışması insanın hayvanlardan ayrıldığı noktalardandır. Bu farklılığı ele alan Han insan gerçeğini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Modern çağla birlikte daha da gelişen teknoloji pazarı ise insanı adeta mahkum etmiştir. Ancak insan her ne kadar mahkumiyet ve mahrumiyet arasında sıkışıp kalsa da duyguları ve düşünceleri hep daha güzelin isteğini ümit ederek geçmektedir.³²¹

3.2.2. Ahlâkî Zorunluluk

Ahirete duyulan ihtiyacı ahlâk açısından da değerlendiren Han, ahiretin varlığının ahlâkî zaruretler bakımından gerekliliğine işaret eder. Ona göre tarih sahnesindeki insanın ahlâkından ve vicdanî yönünden bahsedilmezse insanlık tarihinden bahsetmek de o derece güçleşir. Bu noktada Han'ın dikkat çektiği konu da tarihi yönleriyle insanın toplumsal, siyasal ve fitrî taraflarıdır. İnsanın özellikle fitrî yapısı iyi-kötü ve doğru-yanlış ayrımı yapabilir bir niteliğe sahiptir. İnsanın bu zıtlıkları bilmesi onu diğer hayvanlardan ayırır. Çünkü hayvanlar hiçbir baskı altında kalmadan tamamen hevesleri ne isterse onu yapar. İnsan için ise eylemlerinde tutarlılık ve fiil öncesi fitrî bir birikim vardır. Lakin Han'a göre yaratıcının değerli sıfatlarla şekillendirdiği insanlar öz fitratlarına hayvanlara nispetle daha fazla aykırı davranmaktadır. İnsan yeri geldiğinde başkalarına zulmedebiliyor, onları katledebiliyor ve bireyleri yanlış yollara yönlendirebiliyor.

³²⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 118-119.

³²¹ Ahiret hayatının insanın bir ihtiyacı olması ve ahiretle kurulan anlam ilişkisi bağlamında Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisiyle insanın ihtiyaçlarının farklı bir şekilde yorumunu görmek ve dinin fitrî bir ihtiyaç oluşuna dair bilgi edinmek için bk. Cafer Sadık Yaran, "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 80, 81, 89; Ahiret inancının getirdiği belli başlı birtakım pratik yansımalarını incelemek ve ahiret inancının ihtiyaç oluşuna dair bilgi için bk. Temel Yeşilyurt - Mehmet Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 58, 59-67.

Tarihî bir bakışla insan topluluklarına bakıldığında geçmişten günümüze kadar olan süreçte insanların belli başlı bazı olaylar içerisinde debelendiği görülür. Tarihe bakan bir kimse savaşları, hükümdar kavgalarını, adaletsizlikleri ve zulümleri daha yaygın bir şekilde görecektir. Buna karşılık barış, sağduyu ve adalet kavramları ise bütün kötü hasletler karşısında oldukça sığ kalmıştır. Tarih sahnesinde rastlanan bu durumu derinlemesine inceleyen tarihçiler de toplumsal, siyasi ve iktisadi alanlarda insanın vicdanî yönünün pek de ağır basmadığına şahitlik etmiştir.³²² Bu konuda Han bazı büyük filozoflar hakkında bilgiler paylaşan Will Durant'ın (ö. 1981) kitabında ele aldığı Voltaire'in (ö. 1778) "*Tarih; suçların ve talihsizliklerin resminden başka bir şey değildir.*"³²³ sözüne atıfta bulunarak insanın kötümser tarafını gözler önüne sermiştir. Yine aynı şekilde Thomas Henry Huxley'in (ö. 1895) yakın arkadaşı ve aynı zamanda sosyolojisini biyoloji ilminden istifade ederek kuramlaştıran sosyolog³²⁴ Spencer (ö. 1903) tarihin bir dedikodudan ibaret olduğunu, Fransa eski imparatoru Napoleon Bonapart (ö. 1821) onun kabul edilmiş bir masal olduğunu ve İngiliz tarihçi-yazar Edward Gibbon (ö. 1794) da tarihin insanlığın suçlarının, çılgınlıklarının ve talihsizliklerinin kaydından başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Alman filozof Hegel (ö. 1831) ise tarihi "*Halkların ve hükümetlerin tarih çalışmalarından öğrendikleri tek şey tarih çalışmalarından hiçbir şey öğrenmedikleridir.*" şeklinde tasavvur etmiştir.³²⁵

Tarih hakkında bazı görüşler sunan bu önemli düşünörlere göre hem toplum açısından hem de birey açısından tarihin insana kattıklarının pek de olumlu gözükmediği ortaya çıkmaktadır. Han, bu ifadeleri kullanan düşünörlere sonra dünyanın geleceği hakkında pek de ümitvar değildir. Adaletin ise bir gün mutlaka tesis edileceği zannıyla insanlığın bu hengameden kurtulacağını düşünmektedir. İnsandaki vicdanî duyguların bu karamsar halleri geride bırakacak şekilde dönüşüm yaşayacağını da belirterek hakla batılın tam olarak ortaya çıkacağını ve o zaman hakiki anlamda insanlara zulmedenlerle zulüm görenlerin haklarının kendilerine iade edileceğini belirtmiştir.

³²² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 120.

³²³ Will Durant, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers* (New York: Time Incorporated, 1962), 206; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 120.

³²⁴ A. Gökhan Yaşa, "Herbert Spencer Sosyolojisinde Sosyal Evrimcilik ve Liberalizm Etkileri", *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi (AKAD)* 10/19 (26 Kasım 2018), 595.

³²⁵ Edward McNall Burns, *Western Civilisations: Their History and Their Culture* (London: Peter Owen Limited, 1953), 871; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 120-121.

Ancak Han bu cümleleri kurarken tamamen tarihî olanlarla gerçekler arasındaki bir alakadan bahsederek tarihî yönüyle her ne kadar insanlık kötülüklerle dolu olsa da aslında bu durum insanlarda var olan “*Herkese hak ettiği neyse onun bir gün mutlaka verilmesi gerekir.*” arzusunu tetiklemektedir.³²⁶ Tarih sahnesinde cereyan etmiş olaylara insan fitratı açısından bakıldığında da varılacak yegane sonuç insanın dünyada gördüğü zulümlerin, aşırılıkların, savaşların ve toplu katliamların hepsinin bir yargılamasının olması gerektiği şeklindeki insanın fitrî isteğidir. Tam da buradan hareketle Han, ortaya çıkan tarihî olaylardan hareketle ortaya çıkması gereken asıl sahnenin ahiret olduğunu belirtmiştir.

Yine Han; dünyada adaletin tesis edilmediğini, çağlar öncesinden beri devletlerarası savaşların bitmek bilmediğini ve insanın siyasî-ekonomik sistemlerin çarklarının dönmesi için sömürüldüğü düşüncesinden hareket ederek varoluşsal bakımdan insanın bu dünyadaki nefes alma alanının daraldığını birçok örnekle göstermiştir. Hırsızlık, rüşvet, zorbalık, haksız ticarî işlemler, yalan-dolan, silahlı eylemler, kaçakçılık, planlı orman yangınları, siyasî hegemonyayla insanları ayrıştırma, cinayetler, dünya basınının seyrettiği katliamlar ve yağmalama eylemleri gibi birçok olay tarih boyunca süregelmiştir. Yazılı, sözlü ve görsel basında bu tür eylemlerin ya üstü kapatılmıştır ya da gerçek bir kamuoyu oluşturulmadan bazı güçlerce bu eylemler medyaya sunulmayarak tarih sayfalarından da silinmiştir.³²⁷ Bütün bu olayların ardından Han şu haklı soruları sormaktadır:

Bu dünya akla hayale gelmedik facialara, şeytanlıklara, anarşizme ve korsanlığa sahne olmak için mi yaratılmıştır? Zâlimler ve mazlumlar yaptıklarının hesabını vermeyecekler mi? Böyle bir dünya gerçekten kendisinin eksik bir âlem olduğunu ilan etmektedir. Ve bu noksanlığın tamamlanması gerekir.³²⁸

3.2.3. Davranış Problemi

Han’a göre eski dönemlerden beri insanların kafasını karıştıran bir sorun vardır. Bu sorun da insanların doğru bir istikamette gitmelerini sağlamak için atılacak zorunlu adımların olup olmadığıdır. Toplumun ve onun üyesi olan insanın doğru tavırlar

³²⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 121.

³²⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 121-122.

³²⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 122; Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 144.

içerisinde davranışlarını devam ettirmesi için konulacak kanunlar bu yönde alınan tedbirlerden biridir. Aynı şekilde siyâsî bir otorite vasıtasıyla atanan görevliler de toplumdaki huzuru sağlamak üzere birtakım cezalandırmalara başvurur. Toplumun bu cezalar karşısında tutunduğu tavırlar ise doğal olarak yanlış tutum ve davranışlardan kaçınmakla sonuçlanır. Bu cezalar neticesinde gerçekleşen insanların suç ve yanlış hareketlerden uzaklaşma eylemleri ise insanların özgür iradesiyle değil onların cezalarla korkutulması sebebiyledir. Han'ın burada dikkat çektiği önemli konu ise hem otorite vasıtasıyla adaleti ve barışı insanlar arasında tesis etmeye çalışanları buna iten sebebin hem de otoritenin erişmediği yerlerde adil düzenin kurulabilmesinin altında yatan sebebin ne olduğudur. Bunlardan birincisine sebep olan kanunlar iken diğerinin önüne geçen de ahiret düşüncesiyle ortaya çıkan vicdandır. Yine aynı şekilde Han *“Bazı zorba yöntemlerle kötülük yapan insanları bu hareketlerinden caydırmaya çalışmak olumlu sonuçlanır mıydı?”* ve *“İnsanın menfaatperest oluşunun bir sonucu olarak bir insan mecbur kalmadıkça kişisel menfaatlerinden yüz çevirip kötü bir eylem yapmaktan ve sonucundaki fırsatlardan uzaklaşır mı?”*³²⁹ sorularını da değerlendirmiştir. Bu iki soruya da hayır cevabını veren Han insanların cezalardan korkmasının onları hiçbir şekilde kötü eylemlerden uzaklaştırmadığını belirtmiştir.

İnsandan ortaya çıkan vicdanî ameller ise insandaki ahiret algısıyla birlikte şekillenir. Bu noktada vicdan denen kalbin içindeki içsel güç ancak ahirete inanan kimselerde işlevsellik kazanır. Bütün iradî davranışlara sirayet eden vicdan insanın kötü eylemlerini durduran yegane sebeptir. Yaptığı her eyleme vicdanî bir boyutla bakan herkesin hesaba kattığı fikirlerin arasında Tanrı'nın kendisini her zaman görmesi ve yaptıklarından bir gün mutlaka hesaba çekileceği gibi ilahî temelli sorumluluklar vardır.³³⁰ Böylece Han'ın kötü fiilleri engelleme açısından insanı frenleyen bir mekanizma olarak gösterdiği vicdanın bütün insanlarda var olmadığı sonucuna varılabilir.

Dini inancın hem özel hem de kamu ahlâkını tesis etmesi yönüyle birey ve toplum için gerekli olduğu tarihsel süreçte sıklıkla savunulmuştur. Han'ın dikkat çektiği kimse ise on yedinci yüzyılın sonlarında ünlü bir yargıç olan Matthew Hales'tir. O bu konuyla

³²⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 123.

³³⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 123-124.

İlgili “*Dinin bir hile olduğunu söylemek, sivil toplumların korunmasını sağlayan tüm yükümlülükleri ortadan kaldırmak demektir.*”³³¹ şeklindeki açıklamasıyla dinî inançla toplumun korunması arasında ikili bir ilişkiye dikkat çekmiştir.³³²

Han ahireti hayalî bir fikirden ibaret sananlara karşı sorular yönelterek onlardan bu soruları iyice düşünmelerini de istemiştir. Sorular şu şekildedir:

- a) Ahiret hayatının varlığını hayalî bir düşünce gibi görenlere göre bu hayalî düşünce nasıl oluyor da sosyal hayatımızın gerçeklerine görece çok büyük bir önem arzediyor?
- b) Ahiret düşüncesi olmaksızın sağlam bir toplumsal düzen neden kurulamıyor?
- c) Ahiret düşüncesini hayatımızdan çıkarınca hayatî değerlerimiz neden çöker?
- d) Hayalî bir fikir nasıl olur da hayatta bu kadar büyük bir ehemmiyete sahip olabilir?
- e) Gerçeklerle hiçbir alakası olmamasına rağmen hayatta hakikî bir öneme sahip olan ahiret düşüncesi gibi başka hayalî fikir örnekleri var mı?

Bu sorularıyla ahiretin hayalî yapısını reddeden Han, ahiretle ilgili şüpheleri olanlara tepki göstermiştir. Bu noktadan hareketle ahiretin dünya hayatını düzene koyan bir tarafının olduğu ve dünyanın daha adil bir düzenle yaşanılabilir olması için de ahirete ihtiyaç duyulduğu gözlemlenir. Ahirete duyulan vazgeçilmez ihtiyaç aslında ahiretin varlığının dünya hayatında büyük bir realite şeklinde tezahür ettiğini de gösterir.³³³

Daha önce Hales’e atıfta bulunan Han, ahiret hayatının kurgusal yapısını kabul eden ateist kimselerin çoğunun ahiret düşüncesi hakkında olumlu görüşlerini gün yüzüne çıkarmak istemiştir. Bu kimseler her ne kadar ahiretin varlıksal boyutunu eleştirse de insanların ahiret düşüncesiyle bireysel ve toplumsal manada kontrol altına alındığını,

³³¹ Julian Sorell Huxley, *Religion Without Revelation* (New York-London: Harper and Brothers Publishers, 1927), 170; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 124.

³³² Huxley’in kendi ifadelerine bakılacak olursa ahiretle ilgili ifadelerinde agnostik bir tavra sahip olduğu görülür. Ancak Han, Huxley’in kitabında başka bir kimsenin ahiretle ilgili görüşlerine yer vermişken Huxley’in kendi görüşünü açıklamamıştır. Huxley’in ahiret hayatıyla ilgili agnostik tavrı için bk. Huxley, *Religion Without Revelation*, 31; Ahlâk ve iman arasındaki ilişkiyi mezheplerin görüşleri etrafında incelemek ve filozofların bu konuya bakışları için ayrıca bk. İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 46-49.

³³³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 124.

ahiretin insanları doğru eylemlere sevk ettiğini ve ahiretten başka bu etkilere sahip başka bir örneğin bulunmadığını söylemiştir. Han öncelikle Immanuel Kant'ın (ö. 1804) yaklaşımına yer verir. Onun Tanrı düşüncesini reddettiğini ve nazarî yönüyle dinin ileri sürdüğü Tanrı merkezli argümanın delil açısından yetersiz olduğunu savunmasına dikkat çeken Han, onun ahlâk tasavvurunun dindeki pratik gerçekliğe tekabül ettiğini de belirtir.³³⁴ Kant'ın nazarî yönden dindeki açıklamalara tam manasıyla katıldığı söylenemese de ahlâkın Tanrı'nın buyruklarıymış gibi ahlâkî yasalar şeklinde kabul edilmesini ve bu ilkeleri ilâhî bir yaklaşımın gibi değerlendirmesi Kant'ın dinin pratik sahasını kullanmayı bir zorunluluk olarak gördüğünü ortaya çıkarmaktadır.

Kant, ahlâk algısının yanında aklın neleri bilebileceği üzerine fenomenal-numenal (görünüşsel-özsel) ayırımına yer vererek Descartes'in (ö. 1650) özne-nesne düalizmini fenomen-numen şeklinde ele alan bir Alman aydınlanmacısı olarak karşımıza çıkmaktadır.³³⁵ Ona göre fenomenal alan aklın bilimsel anlamda bilgi sahibi olabileceği ve duyularla erişilebilen dış âlemdeki gerçekliklerden müteşekkilen numenal alanda ise fizik ötesi âlemlerle ilgili bilgiler yer alır.³³⁶ Ancak bu ayırmda numenal olan tarafa dair edinilen bilgiler fenomenal alandaki gibi salt akılla erişilebilir nitelikte değildir. Kant'ın salt akıl değil de pratik akıl adını verdiği akılla metafizik alan başta olmak üzere ahlâk ve özgürlük gibi diğer fizik ötesi alanlara da erişilebilir.³³⁷ Nitekim Han'ın da ifade ettiği gibi bu konuda Kant dinin, nazarî aklın mantığına değil de ahlâkî duyunun pratik aklına bağlı olması gerektiğini ifade eder.³³⁸ Böylece din ahlâkî bir yargıç olmanın ötesinde ahlâkî değere göre değerlendirilebilir bir yapıya bürünür.³³⁹ Kant ahiretle bağlantılı olan ölümsüzlük düşüncesini “*Ne umabilirim?*” sorusuyla birlikte tahlil ederek ahlâkî değerlere sınıksız sarılmış bir kimsenin elde etmesi gereken yüksek derecedeki mutluluk duygusunun bu dünyada gerçekleşmemesini muhtemel görerek ölümsüzlük fikrini bu noktada zorunlu bir

³³⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 124; Bekir Karlığa Han'ın bahsettiği Kant'ın bakışına dair pasajı tercüme etmemiştir. İlgili pasajı incelemek için bk. Han, *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*, 145.

³³⁵ Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 144.

³³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 720-723.

³³⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 147.

³³⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 124.

³³⁹ Durant, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, 261.

postulat olarak görür.³⁴⁰ Sonuç itibariyle insanın hayatta kalması (ölümsüz oluşu) insanın kendisinde var olan en ulvî niyetini gerçekleştirmek için takındığı bir inançtır.³⁴¹

Ancak Han'ın, Kant'ı ele alırken onun ölüm sonrası hayata bakışını Tanrı-bilgi-varlık perspektifinden ele almadığı görülür. Halbuki Kant'ın dönemin önde gelen aydınlanmacı filozoflardan biri olduğu göz önüne alındığında onun Tanrı, ölümsüzlük ve fenomenal-numenal âlemlerle ilgili görüşlerine bilgi ve varlık anlayışı çerçevesinde daha çok yer verilebilirdi.³⁴²

Han'ın görüşlerine yer verdiği diğer bir filozof da Fransız yazar Voltaire'dir. Voltaire'in bazılarına göre romancı ve hikayeci bir kimliği olsa da aslında bulunduğu Fransa topraklarındaki kilise karşıtı söylemleri ve deizmle bağdaştırılan ifadeleri neticesinde onun dinî-felsefî bir yönünün de gözden kaçırılmaması gerektiği vurgulanmalıdır. Hatta onun Aydınlanma döneminin babası olduğunu söyleyenler de vardır.³⁴³ Han'ın Voltaire hakkında odaklandığı nokta ise onun metafizik algısıdır.

³⁴⁰ Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, 48.

³⁴¹ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 146.

³⁴² Kant'ın Tanrı düşüncesinin teorik ve pratik akıl olmak üzere iki farklı şekilde ele alındığı bilinmektedir. Kant teorik akılla Tanrı'yı ele almayı fizik âleminin yetersizliğinden ötürü kabul etmediği için pratik akılla ele alınmasının mecbur olduğuna kanaat getirmiştir. Çünkü fizik âlemi sınırlı bir yapıya sahip olmakla birlikte Tanrı'nın bizzat kendisini fizik âlemlerle ilişkilendirmek zâtî itibariyle Tanrı'yı fizik âleminde sınırlamak demektir ki bu durum da sınırsız bir varlık için düşünülemez. Yine aynı şekilde fizik alanında değil de pratik ahlâk alanında Tanrı'ya tam bir yetkinlik verilmiştir. Kant'ın ahlâk ve teorik-pratik akılla ilgili görüşleri için bk. Mehmet Güneç, *Kant'ın Tanrı Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 66-71, 84-97; Kant ahlâkla din arasında da bir bağ kurmuştur. Ancak onun kurduğu bağ dindar kimsenin tavrı şeklinde sonuç bulan dinin buyruklarıyla ahlâkî olanın tezahür etmesi değildir. Kant dini doğal ve vahyedilmiş şeklinde ikiye ayırarak yine ödevle tanrısal buyruk arasında bir bağ kurmuştur. Yine bu noktada da Kant Tanrı'nın dininden beslenen bir ahlâkı kastetmemiştir. O sadece ödev ahlâkının gerektirdiklerinin Tanrısalmış gibi görülmesini istemiştir. Nitekim Kant'a göre ne Tanrı'nın varlığı bilinebilir ne de Tanrı'dan geldiği ifade edilen birtakım vahiylerin doğruluğuna emin olunabilir. Geniş bilgi için bk. Necmettin Tan, "Kant'ın Din Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 316-318; Immanuel, *Religion and Rational Theology*, çev. Allen W. Wood - George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 57, 129, 177-178, 282-283; Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlara dair eleştirileri için bk. Mehmet Önal - Tuncay Saygın, "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* II/1 (2011), 110-121; Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, 168; Kant'ın pratik akıl bağlamında ölümsüzlük ve ahiretle ilgili görüşleri için bk. Gabriele Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 224-228.

³⁴³ Mahmut Meçin, "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 311; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 666; Veysel Atayman (ed.), *Aydınlanma* (İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006), 34.

Buna göre Han, Voltaire'in metafiziği reddettiğini iddia etmiştir.³⁴⁴ Ancak Voltaire her ne kadar metafizik düşünceye mesafeli olsa da tam manasıyla metafizik alanı ihmal ettiği söylenemez. Çünkü Han bu çıkarımı Winderland'ın *The History of Philosophers* adlı kitabının "The Enlightenment: Theoretical Questions" bölümündeki Natural Religion: Bayle, Hume başlıklarında geçen pasajdan almıştır ve aslında bu pasajda Voltaire'in Bayle'nin şüpheciliğinden etkilendiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla metafizik bilgiyi tamamen reddettiği bu pasajda yer almamaktadır.³⁴⁵ Han Winderland'dan naklen "*Tanrı ve ölümsüzlük artık onun için sadece ahlâkî duygunun önermeleri olarak geçerlidir; onlara olan inanç sadece ahlâkî eylemin koşulu olarak görülmektedir.*" ifadelerini almıştır.³⁴⁶ Bu ifadelere göre Voltaire ahlâkî bir işin ortaya çıkması için gerekli duygulardan bahsetmiştir. Tanrı ve ölümsüzlük (immortality-ahiret düşüncesi) düşüncesi ahlâkî duygunun önermelerini oluşturduğundan dolayı geçerliliğini sürdürür ve bu iki metafizik alana dair inanç da ahlâkî bir eylemin ortaya çıkmasındaki asıl koşulu ifade eder. Voltaire'in daha da ileri giderek bu inancın varlığını toplumsal düzenin tesisinde de etkili gördüğünü söyleyen Winderland onun "*Eğer bu inanç yok olursa, dürüst davranış güdülerinin ve dolayısıyla toplumsal düzenin temellerinin de onunla birlikte yok olacağını düşünür.*" cümlesine atıfta bulunur. Hatta ve hatta Tanrı'yla ilişkilendirdiği "*Eğer Tanrı var olmasaydı, onu bizim icat etmemiz gerekirdi.*"³⁴⁷ sözü onun gaybî alana olan yaklaşımını gözler önüne sermektedir. Voltaire'in bu sözlerine dayanan Han, ahlâkî bir yaşamı mümkün kıldığı için ve yönetim erkinin zorbalık olsun veya olmasın toplumu şekillendiren etkisiyle kıyaslandığında kitlelerin seçtiği yöneticilerin kötü eylemlerin önüne set çekememeleri sebebiyle dinin sunduğu ahiret gerçeğinin olumsuz birçok eylemin bertaraf edilmesini sağlayacağını düşünmüştür. Han bu düşüncelerini Batı filozoflarından Kant ve Voltaire'in düşünceleriyle de desteklemiştir. Sonuç itibariyle ona göre dinin getirmiş olduğu pratik sonuçlardan biri de kendi içinde ahlâkî sayılan

³⁴⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 124.

³⁴⁵ Wilhelm Windelband, *History of Philosophy* (London: The Macmillan Company, 1905), 495.

³⁴⁶ Windelband, *History of Philosophy*, 495-496; Vahidüddin Han, *İslam Meydan Okuyor: İmana Açılan İlmî Kapı*, çev. Cihad H. Reşad (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1996), 170.

³⁴⁷ Fransızca aslı "Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." olan bu söz hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Voltaire, *Épîtres, Stances, Et Odes, De Voltaire*, ed. P. Didot L'ainé (Paris: Palais National Des Sciences et Arts, 1808), 165; Meçin, "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi", 316; Alfred Owen Alridge, *Voltaire and the Century of Light* (New Jersey: Princeton University Press, 1975), 361-362.

birtakım eylemlerin ortaya çıkmasıdır ki ancak bu eylemleri gerçekleştiren kimseler yaşanılabilir bir toplumun ve dünyanın neşet etmesine yardımcı olabilir.

3.2.4. Evrensel Zorunluluk

Han, evrensel zaruret adını verdiği bu başlıkta yaratana yaratılan arasındaki bağa dikkat çekmiştir. Geçmişten günümüze kadar süregelen ilmî faaliyetler göstermiştir ki evren bir ilah tarafından yaratılmıştır. Evreni yaratan bir ilah şayet varsa bu yaratıcının insanla olan bir bağı veya alakası olmalıydı. “İki varlık arasındaki bağ ne zaman kendini ortaya çıkaracak?” sorusuyla konunun sınırlarını çizen Han, yaratıcının yaratılanla bağına iki farklı önkabulle ele almıştır. Bunlardan ilki yaratıcının varlığını kabul etmeyen bir kimsenin fikir dünyasıyla ilgilidir. Yaratıcının varlığını kabul etmeyen bir kimse O’ndan korkmadığını açık açık ifade edebiliyor ve bu söylemiyle de o kimseye yaratıcı tarafından bir tepki gösterilmiyor. İnkarcı diye nitelenen bu kimse halk arasında statü bakımından sivrilebiliyor ve hükümler sahibi bir kimse konumuna da yükselebiliyor. Bütün bu kazanımlar ise o kimsenin yaratıcıdan bir ceza almasını veya başka olumsuz bir fiille kendisine azap edilmesini gerekli kılmıyor. Bilakis yaratıcıyı inkar eden kimse de her bakımdan dünyada refah seviyesinin doruklarına ulaşabiliyor. Ancak Han’ın bu konuda değindiği ikinci kısımdakiler yaratıcının mesajını insanlara ulaştırmaya çalışanlardır ve bu kimselerin durumu ise daha kötü bir şekilde sonuçlanabilir. Şöyle ki; yaratıcı fikrini kabul edenler hükümet tarafından engellenebiliyor, birçok yayınevının karalamasına maruz kalabiliyor ve dönemin bilim adamlarınca gericiler veya yobazlar gibi olumsuz nitelendirmelerle karanlık zihniyetin taşıyıcıları şeklinde tasvir edilebiliyor. Bütün bunlara ilaveten bilim adına yapılan faaliyetlerle dinin sunduğu bilgiler dalga konusu olabiliyor. Söz gelimi, bizim füzemiz aya gitti ancak sizin ilahınızla görüşme teveccühüne nail olamadı.³⁴⁸ Bu söylemler neticesinde yaratana kurulacak herhangi bir bağına varlığını da sorgulamak deizmle ilişkili bir evren tasavvurunu da akla getirmektedir.

İnsan neslinin doğumundan başlayıp gelişim adımlarını bir bir takip ederek ölmesi, milletlerin tarihî süreçte çeşitli sosyal, ekonomik ve askerî gelişimlerinin ardından

³⁴⁸ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 126.

yıkılış sürecine geçmesi, devrim niteliğinde yeniliklerin yapılıp ardından zamana göre yeniliklerin modasının geçmesi ve doğal bir süreç olarak neredeyse her gün müşahade ettiğimiz güneşin doğuşu ve batışı³⁴⁹ evrende var olan birtakım yenilenmeleri gösterir. Allah'ın varlığının göstergeleri (ayetleri) ise bütün bu yenilenmeler olduğu halde gözükmez. Bu son durumda ise yaratanla bir bağ kurulması veya kurulmaması yönüyle iki sonuç ortaya çıkar. Bu yenilenmeleri meydana getiren bir yaratıcıyı kabul etmek evrende yaratılmışlarla yaratan arasında ikili bir ilişkiyi doğurur. Dolayısıyla dünyada görülmeyecek bir bağ ancak ve ancak ahiret denen başka bir âlemde görülecektir. Buradan hareketle Allah'ın varlığını kabul etmek evrendeki yaratılanlarla yaratan arasında bir alakanın veya bağın varlığını da göstermiştir. Allah'ın varlığını kabul etmek de kişiyi zorunlu bir şekilde ahirete inanmaya götürür. Bu zorunlu ilişkinin temelini ise ahiret algısından başka bir şey oluşturamaz. Çünkü Han'a göre yaratıcının varlığını kabul etmemek dünyada gerçekleşen yukarıdaki gelişim süreçlerinin nihayete ermesiyle tamamen son bulan ve anlamını yitirmiş bir âlem tasavvurunu ortaya çıkarır. Bunun aksi ise yaratanla bir bağın kurulması gerektiğini öne sürer ki bu bağ dünyada zahirî bir şekilde gözükmediği için ahirette açık ve seçik bir şekilde tezahür edecektir ve böylece dünya, yaşam, hayat vb. süreçler içerisinde bocalayıp duran insan için ahiret yurdu zorunlu bir kavuşmanın nihaî bir buluşma noktası haline gelecektir.³⁵⁰

Han Tanrı-evren ilişkisini ele alırken Darwin'e de atıfta bulunmuştur. Deist bir kişi oluşu ve öne sürdüğü evrim teorisiyle Tanrı-evren arasında herhangi bir bağın olmadığını savunan Darwin, saatçi benzetmesiyle³⁵¹ tanınan William Paley'in (ö.

³⁴⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 126-127.

³⁵⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 127.

³⁵¹ “Bir çalılıktan geçerken ayağımı bir taşa çarptığımı ve bu taşın oraya nasıl geldiğini sorduklarını farz edersek eğer, muhtemelen aksini bildiğim herhangi bir şey için sonsuza kadar orada durduğunu söyleyebilirim. Bu cevabın saçmalığını göstermek belki de çok kolay olurdu. Ama diyelim ki yerde bir saat buldum ve bu saatin nasıl olup da o yerde olduğu sorulacak olursa daha önce bildiğim her şeye rağmen saatin her zaman orada olabileceği yanıtını düşünmem zor olurdu. Ama bu cevap neden taş için olduğu kadar saat için de geçerli olmasın? Neden ikinci durumda da birinci durumdaki kadar kabul edilebilir olmasın? Bu nedenle saati incelemeye geldiğimizde (taşta keşfedemediğimiz şeyi) onun çeşitli parçalarının bir amaç için çerçvelendiğini ve bir araya getirildiğini algılarız. Bu parçalar hareket üretecek şekilde biçimlendirilmiş, ayarlanmıştır ve bu hareket günün saatini gösterecek şekilde düzenlenmiştir. Eğer parçalar olduklarından farklı bir şekilde biçimlendirilmiş olsaydı, olduklarından farklı boyutta olsaydı veya da yerleştirildiklerinden başka bir şekilde, başka bir düzende yerleştirilseydi ya makinede hiç hareket olmazdı ya da şu anda onun hizmet ettiği kullanıma cevap verecek hiçbir hareket olmazdı...” sözleriyle saat-saatçi arasında bir bağın olduğuna dikkat çeken Paley'in saat ve göz metaforunu ayrıntılı bir şekilde incelemek için bk. William Paley, *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (New York: Oxford University Press, 2006), 7-9, 16-17.

1805) savunduğu türlerin sabitliği doktrinine³⁵² cephe almış ve türlerin evrim geçirdiğini kabul etmiştir. Han ise Darwin'in evren görüşüne daha çok odaklanıp onun Tanrı anlayışının çıkmazına yer vermiştir. Zira Darwin bir Tanrı'nın varlığını kabul etmişken Han'a göre bir yaşam problemi sayılabilecek yaratıcı ve yaratılan arasında herhangi bir bağın olmadığı görüşünü ise savunmuştur. Yine Darwin'e göre evrenin sonluluğu imanı gerektirecek bir şey değildir. Dolayısıyla bu evrenin kendi içinde var olan bir düzeni ve işleyişi vardır lakin her ne kadar bu işleyiş Tanrı tarafından konulmuş olsa da Tanrı'ya yönelip O'na iman etme gereği yoktur. Han, evreni yaratan Tanrı'nın evreni yaratma sebepleri başta olmak üzere kendisini sıfatlarıyla birlikte insanlara açıklamamasının ilginç bir düşünce olduğunu ifade ederek Darwin'i eleştirmiştir.³⁵³

3.2.5. Psikolojik Araştırmalar

Han ahiret hayatının varlığını ispatlamak üzere daha önce zikredilen psikolojik unsura ek olarak psikolojik araştırmaları da ele almıştır. Psikolojik araştırmalarda ilk dikkati çeken nokta insanın kendisinde değişen ve değişmeyen olmak üzere iki farklı yapının varlığıdır. Han'a göre insanlarda zaman mefhumuna bağlı kalmaksızın değişime uğramayan beyin hücreleri vardır. Hatta beyin hücreleri yanında insanın neredeyse bütün fikirleri değişmeden kalır. Bu değişmeden varlığını sürdüren hücresel ve fikrî yapı Han'a göre insanın aklıyla bedenini birbirinden ayıran en önemli gerçekliklerdendir. Bu anlayışa göre insan bedeni ile insan fikirlerinin kaynağı denilebilecek insan akli ve onu oluşturan hücreler bütünü birbirinden tamamen farklıdır. Bu ayırmadan sonra Han bilinçaltının işleyişine ve özelliklerine dikkat çekerek onun zaman içerisinde herhangi bir değişime maruz kalmayan yapısına atıfta bulunmuştur. Daha önce ölüm konusunda da hücrelerin yapısına değinen Han, psikolojik alanda da bilimsel bir gerçeklik olan insan vücudunu oluşturan hücrelerin yenilenmesi gerçeğini tekrarlamıştır.³⁵⁴ Bu temel fikirlerden sonra ise vurgulanmak istenen asıl nokta bilinçaltının değişmeyen ve sabit kalan yapısının arkasındaki asıl nedenin ne olduğudur. Çünkü eğer insan vücudundaki gibi hücresel anlamda ve

³⁵² Fatih Özgökman, "Evrin Teorisi Tanrı İncancını Dışlar Mı?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 45.

³⁵³ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 127.

³⁵⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 130.

zamansal bakımdan değişime maruz kalmayan bir yapı kabul edilen bilinçaltı küçüklükten beri kayıt cihazı görevi yapıyorsa ve kayıtları değişime tabi değilse bu yapı insan vücudunun kendisine bağlı bir yapı değildir. Dolayısıyla Han bu çıkarımdan sonra haklı olarak “*O halde bu yapının asıl mekanı neresidir?*”³⁵⁵ sorusunu sormaktadır. Han’ın bu sorusu aslında inkarî bir sorudur ve cevabı da soruda gizlidir. Çünkü o bütün çıkarımlarıyla bilinçaltı ve beden arasındaki bağı gözler önüne sermiştir.

Han bu çıkarımıyla Freud’un bilinçaltı dediği mekanizmanın aslında beyinde hücrelere bağlı bir yapısının olmadığını da ortaya çıkarmıştır. O bu söylemiyle bilimsel metodu kullanan bilim insanlarının kabul ettiği gözle görülmeyen metafizik kabullerinin din sahasında da kendisini göstererek gaybî bir çerçeve ile ele alındığını ve dinin ileri sürdüğü görünmeyen âlemin varlığını da aslında bedenden ayrı düşünölemeyen ama bedeni oluşturan hücresel yapıda da var olmayan bilinçaltı öğretisini temel alarak açıklamaya çalışmıştır.

Psikoloji araştırmalarına göre insanın varlık âlemindeki tezahürü yalnızca dışsal yani bedenî yönüyle ele alınamaz.³⁵⁶ İnsan varlığı sadece bedeniyle var olan veya hücresel yapısıyla bütünlük arzeden bir yapıdan ibaret olmadığına göre insanı yoklukla ve zamana bağlı yok oluşlar içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanın bizatihi kendisi yokluk ve fanilikle ele alınmamalıdır.³⁵⁷

Han’ın dikkat çektiği diğer konu da Freud’a atfettiği bir düşünce olan başka bir aklı âlemin varlığıdır. Bu anlayışa göre Freud dünya hayatında yer almayan farklı bir aklı âlem tasavvur etmektedir ve bu anlayışa göre dünyadaki oluş-yok oluş bu aklı âlemde mevcut değildir.³⁵⁸ Bu tasavvurun bir neticesi olarak da değişmeyen ve bitmeyen bir

³⁵⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 130.

³⁵⁶ Antik Yunan’dan 21. yüzyıla kadar ruh-beden ilişkisini incelemek için bk. Sevede Düzgüner, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişikisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, (ts.).

³⁵⁷ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 130.

³⁵⁸ Han bu konuda her ne kadar Freud’da başka aklı bir âlem inancının olduğunu belirtse de o bu ifadeyle bilinçaltı diye isimlendirdiğimiz fizikî-maddî bedenimizi içine almayan yapıyı kastetmiş olmalıdır. Çünkü Freud Tanrı ve öte âlem inançları bakımından dinlerin söylediklerine aykırı düşüncelere sahip bir bilim adamı olması yönüyle farklı bir aklı âlem tasavvuru da söz konusu hiçbir eserinde mevcut değildir. Bu nedenle Freud’a ait olduğu belirtilen başka bir aklı âlem tasavvuru aslında bilinçaltının varlığını kabul etmesinden ileri gelen bir yakıştırımdan öte bir şey değildir. Zira Han eğer Freud’un böyle bir tasavvurunun olduğunu kitaplarında görmüş olsaydı Freud’u zaten ahirete inanan bir kimse gibi göreyerek onun din eleştirisi başta olmak üzere yaptığı diğer bilimsel çalışmaların aslında

hayatın varlığı kabul edilmiştir. Ölüm her ne kadar bir bitiş ve zamana bağlı bir hal gibi gözükse de Freud'un bu anlayışıyla birlikte farklı bir alan açılmış olmaktadır. Çünkü gerçek varlık Freud'a göre bilinçaltıdır³⁵⁹ ve bu yapı zamana ve birtakım engellemelere hiçbir şekilde maruz kalmadan özgürce hareket ederek insanın yaşamı boyunca varlığını sürdürür. Bilinçaltı bu yapısıyla Han tarafından ölümsüzlükle ele alınarak maddî bedenden ayrı bir hüviyet kazanarak yok oluşa tabi değildir. Kişinin belli bir zaman dilimindeki anılarının üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra tekrar akla gelmemesi ve unutulmasının yanı sıra bu olayların bir gün uyurken rüyada belirmesini örnek gösteren Han, bu rüyaların kaynağının bilinçaltı mekanizmasının varlığından ileri geldiğini belirtir. Dolayısıyla bu mekanizmanın en önemli işlevi durmaksızın geçmişten bu yana yaşanan olayları kaydetmektir.

Bilinçaltının bu işleyişi hakkındaki bilgilerin ardından Han, var olduğu bilinen ve başta Freud gibi psikologların da kabul ettiği bilinçaltı hakkında sorular yönelterek konunun başka bir yönden incelenmesini istemiştir. Bu sorulardan ilki bilinçaltının nerede olduğuyla ilgilidir. Bilinçaltının nerede olabileceği üzerine düşünüldüğünde ilk başta beyinde fizikî bir gerçekliğinin olduğu gelir.³⁶⁰ Ancak Han bu görüşü kabul etmeyerek bilinçaltının zihinde yer almadığını ve daha önce de ifade ettiği insan beyni de dahil bütün vücudunun hücre yenilenmesine muhatap oluşuyla zihinde var olan bilgilerin de yenileneceği savına yer verir. Bu sava göre insan vücudundaki hücresel yenilenmeler birtakım düşüncelerin veya yaşanan hadiselerin de yenileneceği anlamına gelir. Dolayısıyla çok önceleri yaşanan ve bilinçaltında saklanan bilgiler eğer zihinde yer alırsa o halde bu bilgilerin kaybolması muhtemel bir halde olduğunu kabul etmek gerekir. Bilinçaltındaki bilgilerin uzun süre saklı kalmasından ve çok ileri yaşlarda rüya vb. yollarla açığa çıkmasından dolayı da onun zihinle mekansal bir bağının olmadığı sonucuna varılır.

İslam'ın öğretisini savunan bir tarafı olduğunu ifade ederek onun hakkında kitabında farklı söylemlere yer verirdi. Bilakis Han dinî düşünceyi eleştirme konusunda ve psikolojik araştırmalarda da Freud'un dine aykırı kişiliği ile aslında kendi inandığı inanç manzumesini (İslam'ın iman esaslarına) desteklemek için dine inanmayan bilim insanlarının da dinî-bilimsel araştırmalarda bu sahaya dahil edilebileceğini göstererek onların fikirlerine gerekli eleştirileri yapmış ve Freud gibi diğer dine aykırı düşüncelere sahip kimselerin fikirlerinin kendi inanç sistemine aykırı bir yapısının olmadığını göstermiştir. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 13, 130-131.

³⁵⁹ Han Freud'a atfettiği gerçek varlığın bilinçaltı olduğu hakkındaki sözünün nerede geçtiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. İlgili sözü incelemek için bk. Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 131.

³⁶⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 131.

Han'ın haklı bir şekilde sorduğu diğer soru da düşüncelerin nerede yer aldığı hakkındadır.³⁶¹ Bu sorunun cevabını bilinçaltındaki gibi açıkça vermeyen Han, bu soruyla birlikte aslında vücudun dışında bir yerlerde birtakım faaliyetlerin meydana geldiğini ifade etmek istemiştir. Netice itibariyle bilimsel alandaki çalışmalarıyla bilinçaltının varlığını kabul eden Freud'un bu bilgisini Han tecrübeyle elde edilmiş bilimsel bir bilgi şeklinde ele almıştır. Bu bilimsel bilgi ise onu insanın fiziksel bedeni dışında bir başka mekanizmanın (bilinçaltı gibi) asla kabul edilemeyeceği fikrini eleştirmeye götürmüştür. Böylece o psikoloji ilmiyle uğraşan ve Tanrı-öte âlem fikirlerini reddeden Freud'un benimsediği araştırmalardan beslenerek öte âlemin varlığını kabul edilebilirlik yönünden inceleyerek dinin öte âlem diye nitelediği bu hayattan sonraki hayatın varlığına bir delil şeklinde sunmuştur.

Freud'un kendisi, ideolojisi ve bilimsel bulguları arasında hem dinî hem de bilimsel açıdan farklı seçimler mevcuttur. Bunlardan ilki Freud'un kendisinin de benimsediği dinin ve öğretilerinin olmadığı yönelimdir ki bunu daha çok bilimciler kullanır. Freud'un vardığı bilimsel incelemeleri ele alan bilim insanları bu bilimsel çıkarımları Freud'un ideolojisine de uygun bir şekilde ele alarak dine karşı negatif bir tutumun da kaynağı şeklinde benimsemiştir. Zira Freud küçüklükten beri ateizm kısıracında yaşamış ve daha sonra yaptığı çalışmalar da bu kişiliğinin mahsulü olarak bilim taraftarlarınca kullanılmıştır.³⁶²

Dinî alandan bakıldığında ise Freud'un çalışmaları onun ideolojisinden ayrı bir şekilde değerlendirilince ateizme götüren bir tarafının olmadığı görülür. Kimi araştırmacılara göre Freud her ne kadar materyalist bir kimliğe sahipse de aslında o, çalışmalarındaki soyutluklar göz önüne alındığında gözle görülmeyen alanlarda bilimsel ifadeler kullanmış ve psikanaliz öğretisini de metafizik bir yapıyla iç içe olacak şekilde inşa etmiştir. Bundan dolayı materyalistlerce eleştirilmiş ve ruhla bağlantılı ifadeleri bilime aykırı bir nitelik taşıdığı için kabul edilmemiştir. Zira materyalizmde esas olan deney ve gözleme dayanan bilgilerin ışığında bilgi üretimi yapmaktır. Bu açıdan bakılınca aslında Freud'un çıkarımları ve metafizik alana girişi pozitivist ve materyalist bakış

³⁶¹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 131.

³⁶² Fatma Yüce, "Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 170.

açısına bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Freud ise bu yaftalamadan kurtulmak üzere teorilerini fiziksel bir temelle ele almaktan kaçınmamıştır. Zira onun cinsellik anlayışını psikanalizmin temeline yerleştirmesi kendi içinde çelişmemesi için önemlidir.³⁶³

Vahîdüddin Han'ın kendine özgü bir yöntemi içerisinde ele aldığı Freud dine dair ne varsa reddetmiştir. Ona göre din bir yanılsamadır (illüzyondur). Bilim neticesinde elde edilen bilgiler ise yanılsama değildir.³⁶⁴ Bu durumu Freud “*Hayır, bilimimiz bir yanılsama değildir. Yanılsama olacak şey, bilimin bize veremediği bir şeyi başka bir yerden elde edebileceğimizi düşünmektir.*”³⁶⁵ şeklinde ifade etmiştir. Freud bilimin daha da ilerleyip din alanını gölgede bırakacağını dine atfettiği yanılsama ile öngörmüştür. Çünkü ona göre dine inananlar gerçekler karşısında kayıtsızdır ve hayal ürünü birtakım düşüncelere dalmıştır.³⁶⁶ Ancak bütün bunlara rağmen Freud dinin toplum üzerindeki olumlu ahlâkî birtakım özelliklerini de kökten reddetmemiştir. Anti-sosyal durumların ehlileştirilmesine de katkı sunan din eskisi kadar etkin olmamaya ve etkinliğini bilimle yitirmeye başlamıştır.³⁶⁷ Dinin tarih sahnesindeki durumunu önce ve sonra şeklinde ayıran Freud'a göre dinin etkisi artık kırılmıştır ve o bu durumdan şikâyet edercesine “*Dinin insanlık için gerekliliğini abartıyor muyuz?*” sorusunu sorarak dinin zaman içerisinde sunmuş olduğu vaatlerin inandırıcılığını da kaybettiğini belirtmiştir.³⁶⁸

Netice itibariyle Freud bilimsel bakış açısından feragat ederek din hakkında yorumlarda bulunmuştur. Aslında onun din eleştirileri indirgemeci bir tavra sahiptir.

³⁶³ Yüce, “Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I”, 168-169; Freud'un bilimselliğe aykırı bir şekilde hareket ettiğini söyleyen bazı materyalist ve pozitivistlerin görüşlerini destekler nitelikte ele alınabilecek konulardan biri de Freud'un rüya yorumlamaları ve tetkikleri üzerinedir. Erich Fromm yapmış olduğu çalışmalarda Freud'un bilimselliğine dair hem övgülerde hem de eleştirilerde bulunmuştur. Fromm'un eleştirilerinden biri de Freud'un Wolfsmann'ın rüyasına dair yorumudur. Fromm'a göre Freud bu rüyayı yorumlarken bilimsel tavrı suistimal ederek tahminlere ve gerçek dışı yorumlara da yer vermiştir. İlgili yorumu incelemek ve Freud'un bilimsel tavrını analiz etmek için bk. Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, ts., 33-35.

³⁶⁴ Yüce, “Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi”, 171.

³⁶⁵ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. & çev. James Strachey (New York: W. W. Norton and Company, 1961), 56.

³⁶⁶ Yüce, “Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi”, 171.

³⁶⁷ Freud, *The Future of an Illusion*, 37.

³⁶⁸ Freud, *The Future of an Illusion*, 38.

Zira dini obsesif bir nevroz (saplantı nevrozu) olarak ifade edişi, bebeklik döneminden kalma arzularla ortaya çıkan tatminle ilişkilendirmesi ve yanılısama olarak ele alışı dine karşı tavrını gözler önüne sermektedir.³⁶⁹ Han ise Freud'un dini anlayışıyla değil de daha çok onun ileri sürdüğü bilinçaltı kavramıyla birlikte konuyu ele almıştır. Han bu yolla aslında dini eleştirdiğini sanan bir bilim insanının bir yandan da metafizik bilgilerin imkanına zemin hazırlayan söylemlerinden hareketle materyalist ve pozitivist duruşa sahip bilim insanlarının çıkarsamalarından da dinin lehine bilgilerin elde edilebileceğini göstermiştir.

3.2.6. Ruhî Araştırmalar

Sözlük anlamı gitmek, geçmek; rüzgârlı (hava) olmak; geniş ve ferah verici olmak anlamlarındaki revh kökünden bir isim olan ruhun terim anlamı da canlılara hayat sağlayan bir unsur şeklinde geçmektedir.³⁷⁰ Han ise konuyu ele alırken ne ruh hakkındaki tanımlardan ne de Kur'ân'da veya hadislerde nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığına dair hiçbir bilgi paylaşmamıştır. O daha çok konunun nazarî yönüne odaklanarak bu konunun ahiretle ilişkili yönünü ele almıştır. Ancak o, konuya kişinin ölümünün ardından başka bir hayata intikal ettiğini ruhi araştırmaların ispatladığını ifade ederek başlamış ve ruhi alanda yapılan çalışmaları bilimsel alanın içine dahil etmiştir. Halbuki kimi araştırmacılara göre metafizik alana ait olan ruh, öte âlem konuları ve bunlarla irtibatlandırılan yaşamın dışındaki her konunun bilimsel araştırmalara dahil edilmesi ise kabul edilemezdir.

Han ruhi araştırmalara değinirken psikoloji ilminin gelmiş olduğu noktaya dikkat çekerek insan yaşamının varlığını ve yokluğunu ruhi bir problem şeklinde telakki

³⁶⁹ Freud'un yazmış olduğu eserler bağlamında din eleştirilerini incelemek ve karşılaştırmak için bk. Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 51-60.

³⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), 35/192; Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 112-113; Melek, Hz. İsa, rüzgar, koku ve Kur'an'ın diğer bir adı şeklinde ruh kelimesinin kullanımı için ayrıca bk. Râğb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2009), 269-270; Ruhun lafzi anlamına ve Kur'an'da geçtiği farklı anlamları incelemek için bk. Ahmed el-Mesîr, *er-Rûh fî dirâsâti'l-mütekellimîn* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1988), 26-27.

etmiştir. Bu itibarla Han, psikoloji ilminin dışında başka bir ilmin bu konuyla ilgilenmesini ve incelemeler yapmasını eleştirmiştir.³⁷¹

Ruhî araştırmalar başlığıyla Han'ın ele aldığı bu konu hayatın ve ölümün iç içe geçen yapısından kaynaklı olarak önem arz etmektedir. Temellerine daha çok Amerika ve Avrupa kıtasında rastlanan ruhî araştırmaları Han ahiret hayatını kanıtlayıcı yönüyle ele almıştır.³⁷² Ahiret hayatının varlığını delillendirmek ve açıklamak üzere konuyu her ne kadar yüzeysel bir şekilde ele alsada aslında o modern çağda parapsikolojik alan denen bu konuyu kelam ilmine dahil etmesi bakımından önemli bir adım atmıştır.

Bu konunun ahirete bakan tarafı ise bedenden ayrılan ruhun hayatta kaldığına dair işaretlerin keşfedilmesiyle ilişkili olmasıdır. İnsanın bedeninden ayrılan ruh hakkında her ne kadar Kur'ân'da çokça bilgi geçmese de bu konu Antik Yunan filozoflarından itibaren ele alınmış ve İslam filozofları da başta olmak üzere kelamcılarının da dikkatini çekmiştir.³⁷³ Han ise bu meseleyi ele alırken ne İslam filozoflarının ne de mütekelliminin görüşlerine yer vererek açıklamıştır. Bunun aksine Han kendine özgü anlayışı olan ve adına ilmî veya tecrübî metot da dediği modern bilimsel çalışmaları baz alarak konuyu farklı yönlerden analiz etmeye çalışmıştır.

³⁷¹ David M. Wulff da Han'ın dediklerini destekler nitelikte ifadeler kullanmıştır. Nitekim Wulff'un kaleme aldığı *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* eserinde o, din psikolojisinin tarihî kuruluşundan hümanistik psikolojiye kadar geçen sürede din psikolojisinin tarihi süreçteki gelişimini ve önemli şahsiyetlerini -ki bunlar arasında Sigmund Freud, Erikson, Carl Gustav Jung, William James, Erich Fromm ve Maslow gibi isimler gelir- genişçe ele almış ve Han'ın bahsettiği ruhî araştırmaları da Transpersonal (Benötesi) Psikoloji bölümü altında ele almıştır. Wulff bu başlık altında parapsikoloji ve ölüme yakın deneyimleri (ÖYD) ele almış ve bu alanlardaki çalışmaların hümanistik psikolojinin bir üst merhalesi şeklinde tanımlanabileceğini de ifade etmiştir. Dolayısıyla Wulff Maslow'un hümanistik psikolojisi adını verdiği psikolojinin ileri merhalesi şeklinde ele alınabilecek transpersonal psikolojinin kurucu babası olduğunu da ifade ederek bu alanın Han'ın da dediği gibi psikoloji alanında da kabul gördüğünü; hatta ve hatta bilinç-beyin, mistik deneyimler, kozmik farkındalık, ruh ve transpersonal duyu vb. gibi daha birçok konunun bu alanda ele alındığını ifade etmiştir. Maslow 1967 yılında San Francisco'daki Uniteryen Kilisesi'nde transpersonal psikoloji hakkında görüşlerini sunmuştur. Bu yeni psikolojiyi hümanist psikolojinin bir üst versiyonu olarak da değerlendiren Maslow aynı zamanda bu psikolojinin kurucusu olarak da kabul edilmiştir. Ancak ona göre bu transpersonal psikolojinin içerisinde ele alınan konular ihmal edilmiştir. Bu psikolojinin savunucuları da Maslow'un başlattığı bu psikoloji üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmış ve metafizik âleme dair konuları barındıran bu psikoloji resmen psikoloji sahasında da işlevsellik kazanmıştır. Wulff'un bu konudaki yorumları ve transpersonal psikoloji hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* (New York: John Wiley & Sons, 1991), 612-613; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 135.

³⁷² Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 133.

³⁷³ Ruh ve mahiyeti hakkında hem tarihî hem de mezhepsel bir bağlamda süregelen tartışmalar ve Kur'an-sünnet çerçevesinde konunun farklı perspektiflerden irdelenmesi hakkında daha fazla araştırma yapmak için bk. Harun Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XX/2 (2020), 369-388.

Han'a göre eski zamanlarda üzerine konuşulan ve ilmî faaliyetlerin yapıldığı kimi konular günümüzde daha da ileri seviyeye sahip bilimsel metotlarla hem açıklanmış hem de yeni ufuklara da kapı aralamıştır. Bunlardan biri olan rüya konusu önceleri pek de dikkate değer ve bilimsel anlamda ele alınan bir konu değilken³⁷⁴ modern bilimsel çalışmalarla rüya konusu psikoloji ilmi içerisinde farklı uygulamalarla anlamlandırılmaya çalışılan bir konu haline gelmiştir.³⁷⁵ Han'ın psikoloji ilminin içinde ele aldığı ruhî araştırmalar da parapsikoloji adıyla yeni yeni bilim çevrelerince fark edilmeyi başarmış bir alandır. Parapsikolojik araştırmaların ilk temellerini 1889 yılında İngiltere merkezli kurulan bir enstitünün attığını iddia eden Han³⁷⁶ sonraları bu enstitünün çalışmalarını genişlettiğini ve bu gibi enstitülerin dünya üzerindeki yaygınlığının da arttığını ifade etmiştir.³⁷⁷

Müslüman kelimcilerin ruh üzerine çalışmaları daha çok ruhun bedenle ilişkisi, ruhun mahiyeti³⁷⁸ ve öldükten sonra meydana gelecek haşrin ruh-beden³⁷⁹ çerçevesinde nasıl

³⁷⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 132.

³⁷⁵ Han bu görüşüyle eski zamanlardaki bilgileri yetersiz görmüştür. Ancak modern bir dönemden geriye doğru bakılınca bu zamana kadar biriken ve bu çağa ulaşan kaynaklar, çalışmalar vs. öncekilerin gayretleriyle bu seviyeye gelmiştir. Bu noktadan hareketle aslında rüya konusu da dahil olmak üzere hemen hemen çoğu konu İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren farklı milletlerle girilen kültürel faaliyetler başta olmak üzere aslında İslam bilim geleneğini sürekli geliştirmiştir. Han'ın eskileri veya daha açık bir ifadeyle önceki ilim ehli kimseleri -ki bunların içerisine başta kelam ilmiyle meşgul olanlar ve filozoflar da dahildir- olumsuz bir ithamla baş başa bırakmaktadır. Halbuki rüyalar konusunda dahi ilk dönemlerden itibaren Müslüman aydınlar çalışmalar yapmış ve bu alanlarda öncü isimler olarak tarihe de isimlerini yazdırmıştır. Rüya konusuyla ilgili ilk eseri kaleme alan Kindî hakkında geniş bilgi almak ve onun rüyalar üzerine çalışmaları başta olmak üzere felsefi araştırmaları için bk. Mahmut Kaya, *Kindî - Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002); Selim Özarslan, "İslâmî Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelamî Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009), 89-108.

³⁷⁶ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 132.

³⁷⁷ Han ilk parapsikolojik araştırmaların her ne kadar 1882 yılında İngiltere'de kurulan bir enstitüde yapıldığını iddia etse de Türk nörolog Sultan Tarlacı'nın ifadelerine göre parapsikolojik araştırmalar 1920'lerde başlamış ve 1870'lerden 1920'lere kadar olan süre zarfında ise ruhçuluk akımı etkili olmuştur. Dolayısıyla Han'ın verdiği yıllarda ruhçuluk akımı etkilidir ve daha parapsikolojik araştırmalar başlamamıştır. Konuyla ilgili bilgi edinmek için bk. Sultan Tarlacı, *Ölüm Sözlük* (İstanbul: Tuti Kitap, 2018), 78.

³⁷⁸ Ruhun mahiyeti ile ilgili Ehl-i sünnet kelimcileri ile Mutezilî alimler arasında fikir ihtilafı vardır. Başta konunun cevher ve araz şeklinde ele alınması ile ruhun mahiyeti hakkındaki geniş tartışmaları incelemek üzere bk. Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", 373-379; Samet Yahya Bal, *Psikonsal Töz Olarak Ruh ve Bedenle İlişkisi* (Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 57-76; Selim Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi* (İstanbul: Nobel, 2013), 71-98; Erkan Yar, *Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 119-137.

³⁷⁹ Yeniden dirilişin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili araştırma yapmak ve Gazzâlî (ö. 505) ile Fahreddin er-Razî (ö. 606) başta olmak üzere konunun hem müteahhirun dönem kelimcileri nezdindeki yerini hem de Muhammed İkbâl (ö. 1938) ve Vahîdüddin Han gibi modern dönem araştırmacılar perspektifinden incelemek için bk. Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 107-110.

gerçekleşeceği şeklindedir. Bu konulardan ruh-beden ilişkisi, ruhun mahiyetinin neliği, ruh-beden yaratımının zamansal önceliği veya sonralığı ve cevher-araz oluşlarıyla ilgili kelamcılar arasında ihtilaflar varken; ruhun sonradan yaratılmışlığı, ezeli bir yapıdan uzak oluşu ve ruhun bizzat kendi varlığının bir hakikat olduğu ise kelamcılar arasında ittifak edilen hususlardır.³⁸⁰ Çağlayan'a göre ise Müslüman kültüründe ele alınan ruhla bedene dair esaslar beş farklı şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki, anne karnındaki çocuğun ruhunun cenine etkisi; ikincisi, anne karnındaki çocuğun doğumuyla birlikte meydana gelen ruh-beden ilişkisi; üçüncüsü, uyku anında ruh-beden ilişkisi; dördüncüsü, kişinin ölümünün ardından meydana gelen ruh-beden ilişkisi ve son olarak beşincisi de öldükten sonraki tekrar dirilişle ahiret hayatında ortaya çıkan ruh-beden ilişkisidir.³⁸¹

Han tartışmalara hiç girmeden ve kelamcıların bu konudaki fikirlerine değinmeden konuyu farklı bir bilimsel kulvarda ele almaya çalışmıştır. Ruhî araştırmalarla ilgili bilgi veren Han'ın bu konuya yaklaşımı üç farklı vaka altında toplanabilir:

- a) Ölen bir kimsenin bir anda bir mekanda belirmesi ile ortaya çıkan ruhî hal,
- b) Ölen bir kimsenin ruhunun iradesiz hareket eden -ki böyle hareket eden insanlara halk arasında cin çarpmış tabiri kullanılır- kimselerin bedenine girmesi,
- c) Başka bir ruhun iradeli bir kimsenin bedenine girmesi.

Han'ın ilk ruhî vaka örneği ölmüş bir kişinin herhangi bir mekanda belirmesi şeklinde gerçekleşen haldir. Bu vaka hakkında Han bir örnek vermekle yetinmiştir. Han, 1843 yılında İngiltere'de doğan ve psişik araştırmalarla ünlenen Frederic William Henry Myers'in (ö. 1901)³⁸² kaleme aldığı *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* başlıklı eserinden ilk vaka örneğini vermiştir. Vakaya göre dokuz yıl önce kız kardeşi ölmüş bir otel çalışanı otele gelenlerle ilgili çeşitli notlar aldığı sırada yanına bir anda ölen kız kardeşi gelir. Bu olayı hayretler içinde izleyen çalışan, kız kardeşinin sağ yanağında da kırmızı renge dönüşmüş bir yara izi görür. Bu olaydan bir süre sonra ise kız kardeşi kaybolur. Otel çalışanı durumu annesine haber vermeye gidince annesi

³⁸⁰ Bal, *Psikonsal Töz Olarak Ruh ve Bedenle İlişkisi*, 75.

³⁸¹ Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", 377.

³⁸² Britannica, "F. W. H. Myers" (Erişim 15 Ekim 2024).

olay karşısında şaşırır ve sadece kendisinin bildiği sağ yanak izi hakkında oğlu konuşunca da anne daha dehşet verici bir şekilde bağırmaya başlar.³⁸³

Han'a göre bu vaka kişinin ölümünün ardından yok olmadığını gösteren bir örnektir ve bu gibi vakalar başta Amerika ve Avrupa kıtalarındaki bilimsel faaliyetlerle gün yüzüne çıkarılıp araştırılırken diğer taraftan da farklı kıtalarda da bu vakalara çokça rastlanılmaktadır. Ancak bu vakalar bilimsel yönüyle yalnızca Avrupa ve Amerika kıtasındaki bilim adamları tarafından ele alınmıştır. Aslında bu vakalar dünya üzerinde eşine her yerde rastlanılan ve çok da hayrete düşürücü tarafı olmayan anlatılardır.³⁸⁴ Han bu konudaki araştırmaların kendi yaşadığı coğrafyada da yapılmasını temenni ederek bu vaka hakkında sözü uzatmak istememiştir.

Ruhî araştırmaların diğer yaklaşımında ise ölen bir kimsenin ruhunun şuursuzca hareket eden kimselerin bedenlerine girdiği ile ilgilidir. Han bu yaklaşımın üzerinde çokça durmamıştır. Sadece ölen kimselerde bulunan bilgi ve birikimlerin ruhun yerleştiği diğer kişide ortaya çıktığına dair bilgiler paylaşmıştır. Han'a göre ölen kişideki tavırlar şuursuzca hareket eden kimsenin söylemlerinde ortaya çıkar.³⁸⁵ Ancak bu ikinci yaklaşımın hem bilimsel olarak hem de vakalar bakımından incelenmesi ile ilgili ne bir örnek ne de bu yaklaşımını destekleyen kaynak paylaşan Han kendisinin kabul ettiği tecrübî bilgi anlayışına ters hareket etmiştir.

Han'ın ruhî araştırmalar içerisinde ele aldığı ikinci yaklaşımının reenkarnasyon ile bir bağı vardır. Her ne kadar Han ikinci yaklaşım hakkında geniş bilgiler vermese de bir ruhun bir başka kişinin bedenine yerleşmesi öğretisi reenkarnasyon ile açıklanmıştır. Ancak Han'ın üzerinde durduğu ayırt edici fark ise ruhun iradesiz hareket eden kimselerin ruhuna girmesidir. İradesiz hareket eden kimselerden kastedilen anlam ise deli, sıyrık, dengesiz ve oynak tabirleriyle kullanılan isimlendirmeleri kapsar. Bu açıdan Han'ın bahsettiği ikinci yaklaşımın bilimsel açıdan tam olarak nasıl ele alındığı

³⁸³ Özet şeklinde ifade ettiğimiz vakanın orijinaline erişmek için bk. Frederic William Henry Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, ed. Leopold Hamilton Myers (New York: Longmans, Green and Co., 1918), 406-408; Ducasse da Myers'in verdiği bu örneğe *A philosophical Scrutiny of Religion* adlı kitabının ölümden sonra hayatı konu edinen 17. bölümünde öte âlemin varlığını ispat eden empirik delilleri ifade ederken değinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, 403-404.

³⁸⁴ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 133-134.

³⁸⁵ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 134.

bilinmemektedir. Han bu türden bir ruh yerleşiminin detaylarını vermemiştir ve bu konuyu nereden ilham alarak çalışmasına eklediği de bilinmemektedir.³⁸⁶

Ruh-beden ayrımı açısından ele alınması elzem konulardan biri de hiç şüphesiz reenkarnasyon (tenâsüh) anlayışıdır. Reenkarnasyon, ruhun ölümsüzlüğünü savunması yönüyle ve daha çok ruhun bekâsı problemini de içine aldığı için³⁸⁷ Han'ın ikinci yaklaşımı çerçevesinde ele alınabilir. Köklerinin Antik Yunan felsefesine de uzandığı bilinen reenkarnasyon,³⁸⁸ kimi araştırmacılara göre insanlık tarihinin ilk dönemlerine kadar geriye götürülebilir.³⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* adlı eserinde nesh maddesi altında reenkarnasyonu savunanları ele almış ve reenkarnasyon inancı hakkında genel bilgilerden bahsetmiştir. Ona göre şeriatın kabul ettiği yeniden dirilişi reddeden bir kavmi oluşturan reenkarnasyon hakkında konuşan kimseler ruhların cisimlere nakledilmesinin sonsuza dek gerçekleşeceğini zannetmiştir.³⁹⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429) de *el-Fark beyne'l-firak* adlı eserinde reenkarnasyon inancını mezhepler bağlamında ele almıştır. Öncelikle onların bir kısmının İslam devleti kurulmadan önce var olduğunu belirten el-Bağdâdî, bu kısma giren grupların felsefeciler ve Sümeniyye taraftarlarından oluştuğunu ifade etmiştir. İslam devletinin kuruluşundan sonra da Kaderiyye ve Gâlî Râfizîler reenkarnasyonu benimseyen gruplar arasında sayılmıştır. Bu inanca sahip kimseler âlemin kadim oluşunu, yalnızca beş duyuyla elde edilen bilgiye itibar edilebileceğini, ölümden sonra tekrar dirilişin söz konusu olmadığını ve ölen insanın ruhunun farklı hayvanlara da hulûl edebileceğini kabul etmişlerdir. Uzak Doğu'da Maniheizm taraftarlarının da bu görüşleri desteklediği ve hatta Yahudilerin bazılarının da bu inanca sahip olduğu belirtilmiştir. Yine aynı şekilde İslam'dan önce Sokrates, Platon ve bunlara bağlı olan grupların da ruhların reenkarnasyonu olduğunu benimsediğine değinilmiştir.³⁹¹

³⁸⁶ Bahsedilen ikinci yaklaşımın iradesiz hareket eden ve halk arasında "cin çarpmış" kimseler şeklinde değerlendirildiği bilgisine ulaşmak ve konunun üzerinde farklı bilimsel çalışmalardan da bahsedilmediğini görmek için bk. Han, *el-İslâmü yetehaddâ*, 134.

³⁸⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 116-117.

³⁸⁸ *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi* (İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi, 1979), 9; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm* (Kahire: Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs, 2010), 187.

³⁸⁹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 117.

³⁹⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 802.

³⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm*, 186-191; Antik Yunan filozoflarının reenkarnasyon için kullandıkları ifadeleri incelemek için bk. *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi*, 9.

Bekir Topaloğlu da reenkarnasyon kelimesinin nesh kökünden geldiğini ifade ederek sözlük anlamı itibariyle “iki şeyin birbirini izâle etmesi” anlamını taşıdığını ifade etmiştir. Ölüm sebebiyle bedenden ayrılan ruhun insan bedeni başta olmak üzere hayvan ve bitki türlerinden birinin bedenine girmesini benimseyen bir inanç³⁹² şeklinde de anlam verilen reenkarnasyonun farklı isimlendirmeleri vardır. Han’ın da ruhî araştırmalar konusunda atıfta bulunduğu Curt John Ducasse’ye (ö. 1969) göre reenkarnasyon için ruh göçmesi (transmigration), yeniden cisimlenme-yeniden beden sahibi olma (reincarnation), ruhun bir bedenden çıkarak farklı bedene girmesi (metempsychosis) ve yeniden doğuş (polingenesis) gibi farklı isimlendirmeler³⁹³ kullanıldığı gibi Türkçede de yeniden doğuş ve ruh göçü şeklindeki isimlendirmeler yaygın olarak kullanılır.³⁹⁴ 1979 yılında basılan *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi* başlıklı kitaba göre de genedoğmak kelimesinin reenkarnasyon için Türkçede kullanıldığı görülmüştür.

Reenkarnasyon konusu ahirete yönelik birtakım söylemleri içerisinde barındırması yönüyle teolojik bir altyapıya sahip bir konu oluşuyla kelim ve İslam mezhepleri tarihi alanlarının inceleme sahasına girmiştir. Diğer taraftan bu konu felsefenin ve modern dönemle birlikte de bilimin konusu haline de gelmiştir. Teolojik açıdan bakıldığında, İslam dininin ahiret anlayışına taban tabana zıt bir yapısı olan reenkarnasyon anlayışı Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından kabul edilmemiştir. Kelamcıların İslam inanç esaslarını doğru bir şekilde yorumlamak ve bu yorum neticesinde Kur’an ve sahih sünnete ters düşen anlayış, düşünce ve algıları bertaraf etmek için tutundukları misyon gereği özellikle felsefe taraftarlarından gelen reenkarnasyon inancını reddetmeye ve varsa İslam mezhepleri içerisindeki bu yönelimleri açığa çıkarmak üzere makalat türü eserlere önem verdikleri görülmüştür. Başta Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324) *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn* adlı eserinde ve önceden de değinilen Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429) *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eserinde mezhep bazlı

³⁹² Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 315.

³⁹³ Reenkarnasyonun farklı adlandırmaları ve tarihî süreç içerisindeki gelişimi için bk. Curt John Ducasse, *Nature, Mind, and Death* (La Salle: The Open Court Pub. Co., 1951), 488-489; Fikret Karaman reenkarnasyon (reincarnation) kelimesinin Fransızca kökenli olduğunu ifade etmiştir. İlgili kelimeye verilen anlamların Hindistan kaynaklı tarihî serüvenini ve sahip olduğu anlamları incelemek için bk. Fikret Karaman, “Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 10-11.

³⁹⁴ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/441.

olarak tenasühe inananlar kayıt altına alınarak bu grupların dalaletle saptıkları ifade edilmiştir. Eş‘arî eserinde Şîa ve Râfîzîlerin tenâsühü kabul ettiklerini belirtmiş³⁹⁵ ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kitap sistematüğinden farklı olarak tenâsüh konusunda diğer felsefî hareketleri çalışmasına dahil etmemiştir. Bu yönüyle Bağdâdî'nin eseri konuya geniş bir çerçevede yer vererek hem felsefî hem de dinî perspektiften tenâsühe dair açıklamaları eserinde toplamıştır.

Modern dönemde Türkiye’de yazılan mezhepler tarihi kitaplarına bakıldığında da yukarıdaki gruplara ek olarak İbnü’n-Nusayr’ın (ö. III. yüzyıl) kurucusu olduğu Nusayrîlik fırkası dikkat çekmektedir. Mezhebin kurucusu İbnü’n-Nusayr’ın İsnâaşeriyye Şîası’nın onuncu imamı olan Ali en-Nakî el-Hâdî (ö. 254) tarafından gönderilen bir nebî olduğu rivayet edilmiştir. Bâtinî bir fırka şeklinde nitelenen Nusayrîlik’in köklerini hicrî 3. yüzyıla kadar götürmek mümkündür.³⁹⁶ Ülkemizde ise özellikle Hatay, Adana ve Mersin-Tarsus şehirlerinde çokça mensubu vardır.³⁹⁷ Bu bölgelerde reenkarnasyon olaylarının anlatıldığı ve hatta bu konuda birçok araştırmanın da yapıldığı bilinen bir gerçektir.³⁹⁸ Reenkarnasyon araştırmalarında bu bölgenin dikkat çekmesi ve araştırmalara konu olan kimselerin geçmiş yaşam öykülerini anlatması bu bölgedeki Nusayrîlik mezhebinin etkilerinden ileri gelmektedir. Çünkü bu dinin inanç esaslarından birini de reenkarnasyon inancı oluşturur.³⁹⁹ Özellikle bölgede *fellah*, *Arap alevisi* isimleriyle de anılan Nusayrîler

³⁹⁵ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 1/67, 78, 83, 119; Meder Duishebaev - Ömer Faruk Teber, “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî (ö.324/935)’nin Makâlâtü’l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîi Fırkalar ve İmâmet Kavramı = Shi’ite Factions and the Concept of Imam in Abu al-Hasan al-Ash‘arî’s (d.324/935) Maqalat al-Islamiyyin”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2023), 1506-1507.

³⁹⁶ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 366.

³⁹⁷ Mustafa Ünverdi, “Kur’anda Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 289.

³⁹⁸ Türkiye’nin bazı illerindeki tenasüh inancını araştıran ve bu inancın şekillenmesine neden olan faktörleri de inceleyen Mustafa Ünverdi’nin söz konusu illerdeki Arap aleviliğinin toplumsal ve bireysel bazda etkinliğinin de araştırıldığı çalışmayı incelemek için bk. Ünverdi, “Kuranda Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi”, 289-297.

³⁹⁹ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 378; Karaman, “Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, 11; Ünverdi, “Kur’anda Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi”, 295; Mehmet Hanifi Yoldaş, “Arap Alevilerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (31 Temmuz 2023), 99-100.

kendilerine özgü batınî bir din anlayışına sahiptir.⁴⁰⁰ Gizli bir yapıda bulunmaları da inançlarının bir gereğidir. Çünkü onların sırrını başkalarına söylemenin cezası ölümdür.⁴⁰¹ Bu yönüyle sırlarını dışarıya açmayan ve Şîa'da takiyye anlayışı diye bilinen doğruları işine geldiği gibi örtbas etme anlayışı Nusayrîlik inancının ana umdelerini oluşturur. Yaratılış teorilerinde de Ali, Muhammed ve Selman üçlemesi vardır.⁴⁰² Hatta onlar Hz. Ali'ye gerçek ilahlık bile atfetmişlerdir.⁴⁰³

Türkiye'de ilahiyat camiasından Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) reenkarnasyona sıcak bakan araştırmacılardandır.⁴⁰⁴ Bu görüşlerinden dolayı diğer araştırmacılar tarafından eleştiri topuna tutulmuşlar ve Kur'an ayetlerini bağlamından kopardıkları iddia edilmiştir.⁴⁰⁵ Nusayrî inanç önderlerinden sayılan Nasreddin Eskiocak'a göre Kur'an'da reenkarnasyon inancına işaret eden ayetler mevcuttur.⁴⁰⁶ Onlara göre engelli kimseler ve hasta şekilde doğan bireyler önceki yaşamlarında işledikleri büyük suçlardan dolayı cezalandırılmıştır. Nusayrîler kendilerine mensup olmayanların ruhlarının bir sonraki hayatlarında hayvan olacağını dahi ifade eder.⁴⁰⁷ İşin ilginç tarafı ise kendi benimsedikleri bu anlayışlarının sır olarak saklanması halinde diğer insanların Nusayrîlik'i nasıl benimseyebilecekleri hakkında hiçbir bilgi vermemeleridir. Nitekim onların inanç sistemleri içine kapalı bir dinî yaşamı emrettiği

⁴⁰⁰ Hatice Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği-Nusayrîlik", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (2016), 102.

⁴⁰¹ Osmanlı Dönemi'nde yaşamış olan Süleyman Efendi adındaki bir zatın Nusayrîlik inancının temel kitabı olan *Kitâbu'l-Mecmû*'u yayınlaması sonucu sırlarını açığa çıkardığı için Nusayrîlerce 1863'te Tarsus'ta öldürüldüğü belirtilmiştir. Nusayrîlerin takiyye, gizli olma ve sırcı yapılarını da incelemek için bk. Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 380-381.

⁴⁰² Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 179.

⁴⁰³ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 376.

⁴⁰⁴ Yaşar Nuri Öztürk Kur'an'da geçen birçok ayetin reenkarnasyonla ilişkili olduğunu düşünmüştür. Bu ayetleri bazen kendine özgü yorumlarla ele almış bazen de Süleyman Ateş'in tefsirinden alıntılar yaparak açıklamaya çalışmıştır. Ayetleri ele alırken tarihî, kültürel ve bazen de bilimsel açıdan ele almaya özen gösterse de bu yorumları sınırlıdır. Onun *Kur'an'daki İslam* adlı eserinde tespit ettiğimiz reenkarnasyonla ilişkilendirdiği ayetler arasında İnsan/28, Şûra/30, Nahl/70, Nuh/17-18, Mü'minun/99-100 ile 105-108 ve Mülk/2 ayetleri geçmektedir. Bu ayetlerin yorumlarını incelemek için sırasıyla bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut, 1994), 160-161, 257-258, 282-283, 291-292, 312-313, 319-320.

⁴⁰⁵ Başta Yaşar Nuri Öztürk'ün ve Süleyman Ateş'in reenkarnasyona sıcak bakan yönleri olmak üzere bu konunun İslam düşünce geleneğinde ve Kur'an ayetleri bağlamında asla kabul edilemeyeceğini belirten Vehbi Karakaş'ın iki araştırmacıya dair ilgili eleştirilerini incelemek için bk. Vehbi Karakaş, *Ölüm ve Diriliş Gerçeği: Reenkarnasyon Aldatmacası* (İstanbul: Cihan Yayınları, 2008), 177-186.

⁴⁰⁶ Nasreddin Eskiocak'ın söz konusu ayetler hakkındaki yorumları için bk. Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 378-379; Yoldaş, "Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları", 100-107.

⁴⁰⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 379.

halde Nusayrîliği bilmeyen kimselerin cezalandırılması ayrı bir çelişki barındırmaktadır. Yine aynı şekilde mezhep mensuplarının mezhep bilgilerini başkalarına aktarması da paylaşan kişinin bir daha asla insan libâsını (insan bedenini) giyemeyeceğine yorumlanır.⁴⁰⁸

Reenkarnasyon inancı dışında Nusayrîlerle ilgili göze çarpan başka bir durum da siyâsî bir kullanım izlenimi veren bir isimlendirme sorunudur. Nitekim onlara Arap alevîleri şeklinde bir isimlendirmenin verilmesi I. Dünya Savaşı'ndan sonra girilen bir çalışma gibi gözükmektedir. Fransızların bölgeyi elinde bulundurduğu vakit Nusayrî gruplar üzerine yapılan çalışmalarda onlara Arap alevîsi oldukları izlenimi verilmiştir. Hatta Fransızların hazırladıkları bölge haritasında Suriye'nin Lazkiye şehrine de "Alevî Devleti" ismini vermişlerdir.⁴⁰⁹ 28 Haziran 1922 tarihinde Fransa'nın Suriye toprakları için vermiş olduğu bölünme emri dolayısıyla Nusayrîlerin tutumu da dikkat çekmiştir. Nitekim onların bu bölünme karşısındaki tutumları Nusayrîlerce sevinçle karşılanmıştır. Arap tarihçi Takî Şerefüddin tarafından yazılan bir eserde onların bu hali şu şekilde anlatılmıştır: "*Nusayrîler devletin küçük devletçiklere bölünmesi işlemini kutluyorlardı.*"⁴¹⁰ Bu duydukları sevinç onların Fransızlarla beraber hareket ederek önce Suriye'nin askeri birliklerinin ele geçirilmesini ardından da devletin asıl unsuru olmaları yolunu kendilerine açmıştır.⁴¹¹ Bu kullanımları onların bu mezhebi Türkiye'deki alevî gruplarla ve diğer coğrafyalarda "Hz. Ali'ye mensup kimseler" şeklinde tabir edilen Ali taraftarlarını tek çatı altında toplama isteğinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Ancak siyâsî bir amaç güden bu anlayış Anadolu'daki Alevîliğin bu mezheple hiçbir alakasının olmadığını göz ardı etmiştir.⁴¹²

⁴⁰⁸ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 379.

⁴⁰⁹ Nusayrîlerin kendi çaplarında Sünnî Suriye halkından ayrılmak istemelerini ve bu nedenle de Fransız hükümetiyle aralarını iyi tuttıkları tarihî bir gerçektir. İlk zamanlarda Müslüman yöneticilerle arayı iyi tutmalarına rağmen daha sonra elde ettikleri güçle Müslüman yöneticilere karşı gelmeye başladılar. Konunun siyâsî ve askerî adımları hakkında bilgi almak için bk. Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Alevîliği-Nusayrîlik", 108-109.

⁴¹⁰ Takî Şerefüddin, *En-Nusayriyye: Dirâse Tahlîliyye*, ts., 80.

⁴¹¹ Nusayrîlerin devlet içerisindeki etkinlikleri ve genel dinî anlayışlarını tarihî bir süreç içerisinde ele alan Daniel Pipes'e göre -onun kullandığı tabirle Arap alevîleri- Osmanlı sonrası devletin bölünmesiyle üç farklı merhale içerisinde ele alınabilir. Bunlar arasında ilk dönem Fransız Sömürgeci Dönemi (1920-1946); ikinci dönem Sünnî Hâkimiyeti Dönemi (1946-1963); üçüncü dönem de Alevî Konsolidasyonu Dönemidir (1963-1970). Ancak Nusayrî alevîlerin Suriye'ye hâkimiyeti Pipes'in aktardığı şekilde 1970'te bitmemiştir. Bilakis bu tarihten itibaren siyâsî hayatın bütün yapılarına yayılmayı başarmışlardır. Konuyu geniş bir şekilde araştırmak üzere bk. Daniel Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies* 4/25 (1989), 437-446.

⁴¹² Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 390-395.

Reenkarnasyon inancına sıcak bakan başka bir fırka da bugün Lübnan sınırları başta olmak üzere Suriye ve Irak'ta mensupları bulunan Dürzîlik mezhebidir.⁴¹³ Bu mezhebin kuruluşu Fâtîmîler Dönemi'nin altıncı halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın (ö. 1021) kendini ilah ilan edişiyile başlatılabilir. İsmâîlî mezhebi esaslarını benimseyen halife Hâkim-Biemrillâh'ın hicrî 1017 yılındaki ilahlık girişimi ve ardından veziri Hamza b. Ali'yi (ö. 1021 sonrası) de kurdukları yeni din olan Dürzîlik'in başına getirmesiyle bu fırka, batınî bir yapıda faaliyetlerine başlamıştır. Kendilerine özel dört esas barındıran bu fırkanın inanç esasları birçok farklı dinî unsurdan etkilenmiş bir mozaiktir adeta. Bu fırkanın Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Yeni Eflatunculuk ve Hint-Uzakdoğu dinleri başta olmak üzere farklı birçok dinî-kültürel yapıyla bağı vardır.⁴¹⁴

Dürzîlik fırkasının reenkarnasyona bakışı olumludur. Onlara göre reenkarnasyon isimlendirmesinin farklı bir kullanımı olan *tekammus* terimi daha yaygın olarak kullanılır. Bu terime göre herkes öldükten sonra gömlek değiştirir.⁴¹⁵ Ancak bu fırka mensuplarının gömlek değiştirme dedikleri bu olgusu Nusayrîlik fırkasındaki reenkarnasyon anlayışından farklıdır. Dürzîlere göre gömlek değiştirme insan bedeninden çıkan ruhun başka bir insan bedenine girmesini ifade ederken Nusayrîlikteki anlayışa göre ruh; hayvan ve bitki gibi insan dışı diğer varlıkların da bedenine girebilmektedir. Dürzîler tekammusla birlikte hulûl kavramını da kabul etmişlerdir. Başta da ifade edildiği üzere fırkanın kurucusu Hâkim-Biemrillâh'ın ilah olduğunu kabul etmeleri açık bir ifadeyle ilahın Hâkim-Biemrillâh'ın bedeninde zuhur etmesidir. Zaten fırkanın dört esasından biri de Hâkim-Biemrillâh'ın ilah olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla bu fırkaya mensup kimselerin ilk kabul etmesi gereken şey de hulûl anlayışdır.⁴¹⁶ Dürzîler de hatada ısrar edenlerin, günah işleyenlerin ve genel anlamda kötü eylemlerde bulunarak dinin esaslarına karşı çıkanların tekammus sonucu kötü, çirkin, pis ve hoş olmayan şekillerle farklı bedenlerde gömlek giyeceğine inanır.⁴¹⁷ Sonuç itibariyle ruhun sürekli bir bedenden diğer bedene geçişini kabul eden

⁴¹³ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 401; Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 149.

⁴¹⁴ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 403-405; Muzaffer Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzîlik", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012), 62-63.

⁴¹⁵ Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzîlik", 70; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 421-422; Emrullah Fatîş, "Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)", *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 150-151.

⁴¹⁶ Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzîlik", 63.

⁴¹⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 422.

Dürzîler ahiretin varlığını kabul etmedikleri gibi Han'ın ikinci yaklaşımına uygun bir görüşe sahiptirler.

Teolojik açıdan Han'ın ikinci yaklaşımının incelenebileceği diğer bir alan da tasavvufi alandır. Ruhun mahiyeti hakkında mutasavvıfların da görüşleri ilk dönemlerden itibaren günümüze ulaşmıştır. Ancak tasavvuf sahası reenkarnasyonla ilişkilendirilen birçok çarpıtmanın da bulunduğu bir saha olması yönüyle dikkat edilmesi ve araştırmalarda titiz davranılması gereken bir sahadır. Sosyolojik bir tahlil sonucu medya kanallarının da kullanılarak Uzak Doğu'da ünlenmiş yoga ve meditasyon gibi aktivitelerin popülerlik kazanması toplumda Uzak Doğu kültürüne de bir eğilimi beraberinde getirmiştir.⁴¹⁸ Bu eğilim her ne kadar Türkiye'de çok ileri seviyede olmasa da popüler kültürün etkisi altındaki çoğu kimse Uzak Doğu'nun birtakım farklı algılarına da maruz kalmıştır. İslam tasavvuf geleneğindeki rabıtayı anımsatan yoganın popüleritesi tasavvufi anlayışın sunduğu ölüm rabıtası gibi kavramların ve pratiklerin yerine geçerek modern beyinlerce kabul edilmiş ve hiç sorgulanmaya bile tabi tutulmadan övgülere mazhar olmuştur. Özenti sonucu kendi tasavvufi düşüncesine yabancılaşan kimseler her ne kadar yoga ve meditasyon gibi uygulamalara yönelse de bu yöneliş asla gerçek bir benimseyişten dolayı değildir. Dolayısıyla popülerite kazandırılıp süslü gösterilen birçok sistemin kabullenilişi aslında merak ve maruz kalmanın aşırılığı ile doğru orantılıdır.

Reenkarnasyon düşüncesini yaymak isteyenlerin veya bu düşüncenin İslam'da da var olduğunu söylemeye yeltenenlerin başvuracağı ilk adres tasavvuf kaynakları olacaktır. Çünkü başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî, İbn Arabi ve diğer birçok mutasavvıfın reenkarnasyon anlayışını barındıran şiirleri vardır.⁴¹⁹ Ancak bu şiirlerin anlaşılmasında izlenecek yolun dikkat gerektirdiğini gözden kaçıranlara göre bu isimlerin şiirlerinde reenkarnasyon inancı her ne kadar yerleşmiş ve sabit bir öge şeklinde gözükse de tasavvuf sahasını bu şairlerle sınırlandırmak hiç de doğru değildir. Çünkü tasavvuf sahasını ele almak için ilk kurucu şahsiyetlerin de reenkarnasyona bakışlarını incelemek gerekmektedir. Aksi takdirde birkaç şiir dolayısıyla genel bir hüküm ortaya atmak ilmî bir çalışmaya sığmayan bir sonuca

⁴¹⁸ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 140.

⁴¹⁹ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 140.

götürecektir. Bu nedenden ötürü tasavvufî eserleri genel hatlarıyla reenkarnasyon görüşü çerçevesinde ele almak elzemdir.

Tasavvuf büyüklerinin reenkarnasyona ilişkin yorumlarına geçmeden önce yukarıda bahsedilen reenkarnasyona dair şiirlerin kullanımı neticesinde reenkarnasyon inancının tasavvuf çevrelerince kesin olarak kabul edildiğini gösteren bir örnek vermek yerinde olacaktır. Daha önce de üzerinde durulan Bilim Araştırma Merkezi'nin 1979 yılında yayımladığı bir kitap olan *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi* isimli kitabın reenkarnasyonu taraflı bir şekilde ele aldığı gözlenmiştir. Onların tek taraflı bakışlarında dikkat çeken husus ise tasavvuf öğretileriyle birlikte başta şiirleri de olmak üzere ülkemizde de pek yankı bulmuş kültürel bir değer olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sözde reenkarnasyonu ifade eden bir şiirine kitabın ilk sayfasında yer vermeleridir. Bu taraflı yaklaşım önceden belirtildiği üzere tasavvuf önderlerini de konuya meze etmeye çalışmak şeklinde yorumlanabilir. Bu yolla bilimsel yöntemlerle hareket ettiğini zanneden kesimler kendi görüşlerini dindar kesimin de kabul ettiğini –velev ki bu kesim şatahat ehli olsun- göstererek kendilerini haklı çıkarma girişiminde bulunuyor gözükmektedir. Halbuki ilk elimize ulaşan tasavvuf eserlerinde dahi reenkarnasyon anlayışı reddedilmiş ve bu konu tasavvuf önderlerince eleştirilmiştir. *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi* kitabında geçen söz konusu şiir aşağıdaki gibidir:

*Taş olarak ölmüştüm, bitki oldum.
Bitki olarak öldüm ve hayvan oldum.
Hayvan olarak öldüm, o zaman insan oldum,
Öyleyse ölümden korkmak niye?*

*Hiç bir sefer daha kötüye dönüştüğüm
ya da daha alçaldığım görüldü mü?
Bir gün insan olarak ölüp, ışıktan bir yaratık,
rüyaların meleği olacağım.*

*Fakat yolum devam edecek.
ALLAH'tan başka her şey kaybolacak.
Hiç kimsenin görüp duymadığı bir şey olacağım.
Yıldızların üstünde bir yıldız olup
doğum ve ölüm üzerinde parlayacağım.⁴²⁰*

Mevlânâ'nın bu satırlarından reenkarnasyon inancına bir delilin bulunduğunu göstermek isteyen *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi* kitabı büyük bir hataya düşmüştür. Çünkü bu satırlarda bahsedilen devirdir. Bu terim ise tasavvuf

⁴²⁰ *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi*, 3.

ilminde kullanılan bir kelime olup insanın madde halinden insan haline dönüşümünü ifade eder. İnsan oluncaya kadar insanın geçirmiş olduğu her bir evre aslında bir konaktır. Allah katında malum olan insanî sûretin oluşumu önce Allah katında ilmî sûret olarak vardır ve bu ilmî sûret Allah'ın iradesiyle de dönüşüm geçirerek en son insan sûreti ortaya çıkar. Abdülbâkî Gölpınarlı; devir ve Mevlânâ'nın mesnevisinde geçen tenasühle bağlantılı yularındaki beyitleri şu şekilde yorumlar:

Bu sözlerden tenasüh inancının anlaşılmasını ihtar etmeyi de gerekli buluyoruz. Bu devir inancında insanın madde bakımından, insan sûretine gelinceye dek geçirdiği konaklar belirtilir. Tanrı bilgisinde sabit olan, Tanrı irâdesinde taayyün eden ilmî sûret, kuvvetler âlemine, unsurlara, sonra cansızlara, canlılara gelir, insan sûretine bürünür. Bu devri tersine söyleyerek ana ve baba, insan bedenini yenen, içilen şeylerden, yâni hayvan, nebat ve cansız şeylerden yoğurur. Bunlardan önce insan, kuvvet âleminde; ondan önce de Tanrı irâdesindedir. Fakat insan öldükten sonra tekrar bu âleme gelmez; bunu ne din, ne akıl kabul eder ve Mevlânâ böyle bir sapık ve hayalî inanca düşmemiştir.⁴²¹

Mevlânâ'nın reenkarnasyona götüren herhangi bir şiirinin olmadığı açık olmasına rağmen onun başka bir şiirini de delil göstererek onun bu olaya sıcak baktığını söylemişlerdir. Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde geçen bir şiir aşağıdaki gibidir:

...derler ki seni aşağılık bir halden yüce bir hale getirsin de oradan buraya, bilgisizlikten akla, cansızlıktan canlılığa sefer edesin. Hani önce topraktın, cansızdın; seni bitki âlemine getirdi. Bitki âleminde pıhtılaşmış kan, et âlemine, pıhtılaşmış kan, et âleminde hayvanlık âlemine, oradan da insanlık âlemine sefer ettin. Keramet budur işte; ulu Tanrı, böylesine bir yolculuğu sana yakınlaştırdı, yakın gösterdi; oysa şu açtığın yollar nasıl aşacaksın, şu konaklarda nasıl konaklayacaksın; gelecek misin, hangi yoldan geleceksin; hatırında bile yoktu, vehmine bile gelmezdi. Fakat geldin ya, seni getirdiler ya; ap-açık görüyorsun ki geldin. Böyelce seni, çeşit-çeşit, renk-renk yüzlerce bam-başka âlemlere de götürürler. İnkâr etme; bundan haber verirlerse kabul et.⁴²²

Mevlânâ'nın tasavvufî görüşleri üzerine araştırma yapan Osman Nuri Küçük'e göre bu dizelerden reenkarnasyon anlaşılmalıdır. Onun bu dizeler hakkındaki ifadeleri şöyledir:

...sûfilerin bu inancının, tenasühle (reenkarnasyon, ruhların göçü) ilgisi yoktur. Mevlâna da tenasühe inanmadığını açıkça belirtir. Çünkü Mevlâna'ya göre ruhlar, dünyada işledikleri iyilik veya kötülüğe mukabil beden değiştirmekle değil, yaratıcının mükafat ve cezasıyla karşılık görürler.⁴²³

⁴²¹ Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 1/39.

⁴²² Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959), 100.

⁴²³ Osman Nuri Küçük, *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 78.

Kurucu dönem tasavvuf önderleri de reenkarnasyonu reddeden açıklamalar yapmışlardır. Bu isimlerden biri olan Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378) geniş ve sistematik bir eser kaleme almıştır. Serrâc'ın eserindeki özellikler onun görüşlerinin öncelenmesine sebep olmuştur. Çünkü tasavvufun önemli konularına değinen Serrâc'ın eseri diğer tasavvufî eserlerle mukayese edildiğinde bazı hususiyetler sebebiyle ön plana çıkar. Kitabına *el-Lüma'* ismini veren Serrâc'ın kitabı yazım tekniği ve içeriği bakımından değerlendirildiğinde çağdaşı olan Kelâbâzî'nin (ö. 380) eseri *et-Ta'arruf* tan içerik bakımından daha genişken Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386) yazdığı *Kütü'l-kulûb* adlı eserden daha özlü ve daha sistematiktir.⁴²⁴ Serrâc reenkarnasyon konusunda reddedici bir tavır sergilemiştir. Ruh konusunu kitabının en son konusu seçen Serrâc'a göre ruh konusunda görüşler sunan birçok fırka vardır. Ancak ona göre bu konunun aslını sadece Allah bilir. Çünkü bir ayette Allah şöyle buyurmuştur: “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.” Dolayısıyla konunun üzerinde fazlaca durmak ve teoriler geliştirmek yanlıştır. Bu ifadelerinden sonra ruh konusunda yanlış düşünenleri sıralayan Serrâc, ruhun Allah'ın nurundan bir nur olduğunu söyleyenlerin helak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ruhun ilâhî bir hayattan parça olduğunu, kadîmliğini, bedenden bedene geçtiğini (tenâsüh ettiğini) ve nurdan yaratıldığını söyleyenlerin hepsi sapmıştır. İslam diniyle reenkarnasyonun bir bağının olmadığını belirten Serrâc'a göre bu inanış kişiyi iman dairesinden dışarı atar.⁴²⁵ Konuyla ilgili olarak Serrâc şu ifadelerde bulunmuştur:

Ehl-i hakkın üzerinde durduğu ve benim için de isabetli görüş –ki Allah daha iyisini bilendir- ruhların hepsinin yaratılmış, Allah'ın emrinden (işinden) bir emir (iş) olduğu; ruhun Allah'ın mülkünden, gücünden ve kabzından başka Allah'la arasında bir sebebin ve nisbetin olmadığı, tenâsühe uğramayan, bir cisimden çıkıp baka bir cisme girmeyen bir yapıya sahiptir. Ruh, bedenini tattığı gibi ölümü tadar, bedenini nimetlendiği gibi nimetlenir, bedenini azaba uğradığı gibi azaba uğrar ve kendisinden çıktığı bedenle haşredilir.⁴²⁶

İlk dönem kurucu tasavvuf önderlerinden sayılan Hücvirî (ö. 465) de meşhur eseri *Keşfü'l-mahcûb*'da tenâsüh inancına değinmiştir. Hulûliyye fırkasını eleştirdikten sonra ruh konusuna dair açmış olduğu başlık içinde tenâsühe değinen Hücvirî'ye göre ruhun kadîmliği hakkında söz söyleyenler yanlışa düşmüştür. Ruhun bir şahıstan başka

⁴²⁴ Süleyman Uludağ, “el-Lüma'”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/258.

⁴²⁵ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, ed. Abdulhalim Mahmud - Taha Abdülbaki Sürur (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1960), 554.

⁴²⁶ es-Serrâc, *el-Lüma'*, 555.

bir şahsa geçişinin de caiz olmadığını ifade eden Hücvirî, bir kimsenin aynı anda iki beden sahibi olamayacağına dair delille ruhun başka varlığa geçişini geçersiz görmüştür.⁴²⁷ Tasavvuf büyüklerinden sayılan İmâm Rabbânî (ö. 1034) de *el-Mektûbât* adlı eserinde ruhla ilgili konularda tenasühün varlığını vehmeden kimselerin olduğunu belirtmiş⁴²⁸ ve tenâsüh görüşünün batıl olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁹ Şeyhü'l-ekber lakabıyla şöhret bulan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638) ve aklî-naklî ilimlerde derinleşmiş bir Osmanlı âlimi olan Molla Fenârî (ö. 834) de ruh hakkında konuşmuşlar ve reenkarnasyonu reddetmişlerdir.⁴³⁰

Felsefe sahasında yapılan reenkarnasyon söylemleri Sokrates'ten itibaren konuyu ele alarak günümüze kadar gelmiştir. Felsefe alanındaki ruh çalışmaları hala soruları ve sorunları devam eden bir alan olup salt aklî çıkarımların merkeze alındığı bir saha olması yönüyle reenkarnasyon inancının kesinliği hakkında kesin ifadeler yer verilmez. Dolayısıyla farklı yorum ve tahlillerle subjektifliğini koruyan bir alan olan felsefî yorumların birbirinden farklı tarzda ifadeleri reenkarnasyon hakkında düşündürücü olduğu kadar çözüme kavuşturmayan bir yanı olması yönüyle de müphemlik arz etmektedir. Felsefenin İslam coğrafyasında hüküm süren haliyle –ki bu felsefeye İslam felsefesi disiplini denir- konuya yaklaşımı ise taraflı gözükmektedir. Dolayısıyla felsefe alanındaki reenkarnasyon çalışmaları normal felsefe alanı ve İslam felsefesi alanı olacak şekilde iki farklı başlıkta ele alınabilir.

Genel hatlarıyla bakıldığında felsefe alanındaki reenkarnasyona dair söylemler Antik Yunan felsefesiyle başlatılabilir. Sokrates (MÖ 469-399) ve Platon (MÖ 427–347) ruh konusunda düalist bir anlayışa sahiptir. Yani onlara göre ruh ve beden beraber bulunur.⁴³¹ Sokrates'in ahiretin varlığını kabul ettiğini gösteren konuşmaları vardır.⁴³²

⁴²⁷ Ebü'l-Hasen el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007), 2/503-505.

⁴²⁸ İmâm-ı Rabbânî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah Ofset, 1998), 3/52.

⁴²⁹ Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 3/289.

⁴³⁰ Murat Öz, *Reenkarnasyon (Tenasuh) ve Bu Meseleye Tasavvufî Bakış* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 63, 67-68; İbnü'l-Arabî, Molla Fenârî ve diğer tasavvuf alanında etkin isimlerin görüşleri için bk. Mehmet Bulğen, "İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 77.

⁴³¹ Hasan Özalp, "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi", *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 84.

⁴³² Ahirete dair konuşmalardan biri Platon'un *Phaidon* adlı eserinde geçen diyaloglarda yer alır. Kebes'le yaptığı bir konuşmada o şu ifadeleri kullanır: "O halde, Kebes, dedi, ruhun ölmezliği ve yok olmazlığı, mutlak olarak gerçektir, ruhlarımız da Hades'te gerçekten var olacaktır." Bu ifadelerden

Ancak onun bu konuşmalarından ahirete inandığını ancak reenkarnasyonu reddettiği tam anlamıyla çıkarılamaz. Aynı durum Platon için de geçerlidir ve zaten Platon kimi araştırmacılara göre reenkarnasyonu kabul etmiştir kimilerine göre ise reddetmiştir.⁴³³

sonra da Sokrates yine Hades dediği yere gitmelerinin zorunluluğunu şu şekilde ifade eder: “Öteki dünyaya göçer göçmez ölüm: en yararlı veya zararlı olan öğretim ve eğitimden başka kendisiyle hiçbir şey götüremez. Gerçekte, ölümden sonra, alinyazısının, hayatı boyunca her insanın yanına verdiği bir melek, onu, ölümlerin toplanmak üzere toplanacakları bir yere götürmek işini üzerine alır. Bundan sonra, kendisine bu dünyadan öteki dünyaya gidenleri götürmek vazifesi verilmiş olan bu kılavuzun yanında, Hades’teki yerlerine gitmek zorundadırlar...” Ancak bu ifadelere ek olarak Sokrates’in de reenkarnasyonu çağrıştıran söylemi vardır. O *Phaidon* eserinde şunları söyler: “Hak ettikleri akibete uğradıktan, orada kalmak zorunda buldukları kadar kaldıktan sonra, bir başka kılavuz onları, uzun ve birçok zaman safhaları geçire geçire, bu dünyaya getirir.” Dolayısıyla Platon hakkında söylenen onun reenkarnasyonu kabul edip etmediğinin belli olmadığı ifadesi Sokrates için de söylenmelidir. Çünkü o her ne kadar ahiret hayatından bahsetse de oradan tekrar dünyaya dönüşü de son pasajda geçtiği üzere dillendirmiştir. Hades denen yerin ahiret olduğunu belirten Hasan Özalp’e göre Sokrates, ahiretten sonraki süreç hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Sonuç olarak onun ahiretin varlığına inancı var kabul edilebilirse de reenkarnasyonu tam reddettiği pek açık değildir. Ahirete gittikten sonra tekrar dünyaya dönüşün olacağını ifade etmesi de buna bir işaret olarak kabul edilebilir. Ayrıntılı bilgi edinmek ve karşılaştırmak için bk. Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 111-113; Özalp, “Aristoteles ve İbn Sînâ’nın Reenkarnasyonu Reddi”, 83-85.

⁴³³ Özalp’e göre Platon, reenkarnasyonu kabul eden bir filozoftur. Buna dair söylemlerinin olduğunu belirten Özalp’in kaynağı ise *Phaidon*’dur. Ancak onun Platon’un reenkarnasyonu kabul ettiğini söylediğini çıkarttığı ifade incelendiğinde bu sözlerin Sokrates’in ifadeleri olduğu görülür. Nitekim Sokrates, *Phaidon* adlı eserde şunları söyler: “...ölen insanların ruhu Hades’te midir, değil midir? Ruhların bu dünyayı terkederek ahirete gittikleri, oradan da gene dünyaya geldikleri, böylece ölümden hayata döndükleri fikri, hatırladığım eski bir geleneğe dayanır. Böyle ise, yaşayanlar ölümlerden doğuyorlarsa bundan, ruhlarımızın orada oldukları sonucunu çıkarmak gerekecek. Çünkü orada olmasalardı yeniden dünyaya gelemezlerdi; yaşayanların ölümlerden doğduğunu apaçık göstermek, onların hala var olduklarına yeter bir delildir. Yoksa başka deliller aramak gerekecek.” Bu minvalde *Sokrates’in Savunması* adlı eserde şu ifadeler geçmektedir: “Ölümün iyi bir şey olması insanı ne kadar da ümitlendirirdi. Bence ölüm, ya tamamen yok olmadır yani hiçbir şeyin bilincinde olunmamasıdır ya da ruhun çok ciddi bir değişim geçirmesi ve başka bir yere gitmesidir... Eğer ölüm böyle bir şeyse, kazanç değil midir? Sonsuzluk bir geceden ibaret olacaktır. Eğer ölüm başka bir yere gitmekse, yani sadece yer değiştirmekse, kısacası ölümlle ilgili olarak söylenen şeyler doğruysa, diğer ölümlerle aynı yerde bulunmak kadar güzel bir şey olabilir mi Atinalılar? İnsan kendisinin hâkim olduğunu söyleyen şu insanlardan kurtulup Hades’e gittiğinde yargılanmak için gerçek hâkimleri karşısında bulur.” Dolayısıyla Platon’a atfedilen ahiretten reenkarnasyonu kabul ettiği yönündeki iddialar tekrar gözden geçirilmelidir. Çünkü Platon’a atfedilen reenkarnasyona dair söylemleri Sokrates söylemektedir. Kaldı ki Platon *Phaidon* ve *Sokrates’in Savunması* adlı kitaplarında aslında Sokrates’in fikirlerini ele alır ve senaryo şeklinde Sokrates’in düşüncelerine odaklanır. Özalp ise bu eserlerden hareketle Platon’un reenkarnasyonu kabul ettiğini öne sürerek söz konusu eserlerin bağlamından çıkmış ve aksi bir hüküm vermiştir. Dahası, her ne kadar Özalp, araştırmasının devamında Platon’un reenkarnasyon inancının kimilerince kabul edildiğini kimilerince de kabul edilmediğini belirtse de kendisi Platon’un reenkarnasyonu kabul eden tarafta olduğunu belli ederek Platon’un eserlerini ele almıştır. Sonuç olarak Sokrates ve Platon’un ahirete inandıkları kabul edilebilir ancak Sokrates’in diyalogları üzerinden Platon’un reenkarnasyon görüşüne sahip olduğu çıkarılamaz. Sokrates’in bu konudaki görüşleri kapalı olmakla birlikte reenkarnasyonu tam anlamıyla kabul etmediği görüşü ifadelerinde ağır basmaktadır. Nitekim o *Phaidon* eserine göre şunları ifade eder: “Ölüm, ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey mi? diye sordu ve devam etti: ölüm adını verdiğimiz şey, bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmağa devam etmesi değil midir? Ölüm bundan başka ne olabilir?” Bu ifadeye göre Sokrates, sorduğu sorulara Simmias tarafından evet cevabını almış ve Simmias’ı da onaylamıştır. Dolayısıyla Sokrates’in ölüm konulu ifadelerinde yeniden bedenlenmeye rastlanmamakta. Mehmet Bulğen ise Platon’un reenkarnasyonu kabul ettiğini iddia edenlerin tarafındadır. Konu hakkında araştırma yapmak ve ilgili pasajları incelemek için bk. Özalp, “Aristoteles ve İbn Sînâ’nın Reenkarnasyonu Reddi”, 84-86; *Phaidon*, 15; Platon, *Sokrates’in*

Aydınlanma dönemiyle birlikte kayda değer çalışmalar yapan Batılı filozoflar da reenkarnasyon anlayışını konusal bazda çalışmalarına dahil etmişlerdir. Çünkü Hıristiyanlık'ta da kökleri bulunan bu konunun farklı soru ve sorunlarla ele alınması kaçınılmazdı. Reenkarnasyonu reddedenler arasında Katolik Hıristiyanlar sayılır ve onlar reenkarnasyona asla inanmamıştır. Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilen konsillerde de bu konu üzerine kararlar alınmıştır. Bizans döneminde gerçekleştirilen 325 yılındaki İznik konsilinde reenkarnasyonun reddedildiği ve 553 yılında tekrar İstanbul'da toplanan konsilde de putperestlik gibi değerlendirilebilecek reenkarnasyon inancına asla yer verilmemesi gerektiği yinelenerek ifade edilmiştir.⁴³⁴ Ancak her ne kadar konsillerde bu kararlar alınmış olsa da erken dönem kilise babalarının bu konudaki ifadeleri konsillerde reddedilen reenkarnasyon görüşüne mutabık değildir. Erken dönem Hıristiyan din adamları bu konuyu Tanrı'nın yaratmasıyla uzlaştıramayacağı üzerine bina etmişler ve reenkarnasyonu kabul etmişlerdir.⁴³⁵ İkinci yüzyılın ortalarına kadar kilise tarihinde önemli bir otorite sayılan Justin Mertyr'e (ö. 167) göre ruh birden fazla insanın bedeninde yaşayabilir. Meşhur kilise babalarından biri olan Origen'in (ö. 254) hocası olan Aziz Clement (ö. 215) de Martyr'in görüşünü benimsemiştir. Yine önemli Hıristiyan babalarından sayılan Nyssalı Aziz Gregory (ö. 389) bu konuda ruhun arındırılması gerektiğini öne sürerek eğer bu dünyada ruh arındırılmazsa bu işin gelecek yaşamlarda gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir.⁴³⁶ Aziz Augustine (ö. 430) de reenkarnasyonu kabul ettiğini şu ifadesiyle açığa çıkarmaktadır: “...çocukluğum ondan önce ölen bir başka çağımın yerini mi aldı?...Ve o hayattan önce, ey sevincim olan Tanrı, herhangi bir yerde ve herhangi bir bedende miydim?”⁴³⁷

Antik kilisenin bütün teologlarının en seçkin ve en etkilisi, kilise biliminin babası, kilise teolojisinin kurucusu ve Hıristiyanlık için entelektüel bir ifadeyle felsefi bir temel oluşturan Origen (ö. 254) de reenkarnasyonu kabul etmiştir.⁴³⁸ Onun bu

Savunması, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, ts.), 87; Bulgen, “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, 64.

⁴³⁴ Veysel Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'an-ı Kerim* (Erzurum, 2001), 15; Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 251.

⁴³⁵ Frank Homer Curtiss, *Reincarnation* (California: Willing Publishing Company, 1949), 37.

⁴³⁶ Curtiss, *Reincarnation*, 38.

⁴³⁷ Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, ed. Webster's Online Dictionary (California: ICON Group International, 2005), 6; Curtiss, *Reincarnation*, 39.

⁴³⁸ Geddes MacGregor, *Reincarnation as a Christian Hope* (London: Macmillan Publishing Company Inc., 1982), 48; Origen'in İstanbul Konsili ile ilgili durumunu ve hakkındaki diğer bilgileri araştırmak

tutumunun bazı kaynaklarda 553 yılında gerçekleştirilen İstanbul konsilinde eleştirildiği söylene de Curtiss'e göre aslında Origen'in reenkarnasyona dair söylemleri 543 yılında yerel bir sinodda İstanbul patriği tarafından eleştirilmiştir. Origen her ne kadar İmparator Justinius tarafından kınansa da o Hıristiyan kilisesi tarafından hiçbir zaman resmî bir şekilde aforoz edilmemiş ve sapkınlıkla da itham edilmemiştir.⁴³⁹

Dolayısıyla erken dönem Hıristiyan inancına göre reenkarnasyon inkar edilemeyecek bir gerçektir. Aydınlanma dönemiyle beraber ise farklı arayışlar içerisindeki felsefi gruplar dinin de etki alanını daraltan birtakım çıkışlarıyla dine muhalif ve dine rağmen yeni arayışlarda bulunmaya başlamıştır. Bunun bir getirisi olarak da ahiret öğretisi yerine tekrar tekrar dünyaya gelme anlayışını kabul etmeye yönelmişlerdir. Başta Schopenhauer (ö. 1860), Kant, Hume, Shelley, Browning, Jack London, Tennyson ve John Masefield olmak üzere birçok Batılı filozof reenkarnasyonu kabul etmiştir.⁴⁴⁰

Aydınlanmayla birlikte dinin kabul ettiği ulûhiyet ve ahiret bahislerine yapılan eleştirilerin aynı derecede dinsel bir tarafı da bulunan reenkarnasyona karşı yapılmadığı ve bu anlayışın adeta benimsendiği görülmüştür. Nitekim David Hume, Immanuel Kant, John Stuart Mill (ö. 1806) ve Bertrand Russell gibi filozofların reenkarnasyon inancına dair eleştirilerine rastlanmamaktadır.⁴⁴¹

İslam filozoflarının reenkarnasyona bakışı ise kelamcılarla örtüşür cinstendir. Dolayısıyla İslam filozoflarının konuya bakışı reddedici bir dil barındırmaktadır. Ancak İslam filozofları ruhla ilgili meseleyi ahiret inancı açısından değil de kişisel bir yapı şeklinde ele alarak konuya yaklaşım bakımından kelamcılardan ayrılmışlardır. Şunu da belirtmek gerekir ki ruh denen görünmeyen şeyi İslam filozofları *nefs* kelimesiyle ifade etmiştir. Farâbî bu konuyu yaratılma yönüyle ezeli olmadığı için

için bk. Dan R. Schlesinger, *Did Origen Teach Reincarnation? A Response to Neo-Gnostic Theories of Christian Reincarnation with Particular Reference to Origen and to the Second Council of Constantinople* (Religious Studies of the University of Glasgow University, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 41-45.

⁴³⁹ Curtiss, *Reincarnation*, 39; Güllüce bu konuda Origen'in İstanbul konsilinde lanetlendiğini ifade etmiştir. İlgili konuyu incelemek için bk. Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'an-ı Kerim*, 15.

⁴⁴⁰ *Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi*, 10.

⁴⁴¹ Bulğen, "İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon", 78.

nefsin sonradan yaratıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre nefis hâdistir. Bedenle aynı anda yaratılan nefis ölümden sonra ya azabı tadar ya da mutluluğu. Nefsin tekrar tekrar dünyaya gelişi ve gidişi ise söz konusu olmayıp nefsler ferdîdir; başkalarının bedenlerinde dolaşmazlar.⁴⁴² Yine aynı şekilde İbn Sînâ da Farâbî gibi nefsin bedenle birlikte var olduğunu ifade etmiş ve faal aklın kişiye nefis vermesiyle de ruh ve beden sahibi bir insan ortaya çıkmıştır. İnsandaki ruha ölüm uğramazken beden ise ölümlüdür. Diğer İslam filozofları da bu iki filozofun dediklerine mutabık bir şekilde nefis konusunu işlemiş ve reenkarnasyonu reddetmiştir.⁴⁴³

Reenkarnasyonla ilgili felsefî anlamda ele alınan meseleler şu alt başlıklar altında ele alınabilir:

- a) Hint temelli bir anlayış olan karma öğretisine göre insan ne yaparsa onun sonucunu görür. İnsan kendi hayatını kendisi imar eder.
- b) Ruh reenkarnasyonla insan bedenine girebildiği gibi hayvan veya bitki bedenine de girebilir. Hint düşüncesinde ise belli bir müddet sonra kemale ermiş olan ezeli ruh bu karmadan çıkar ve küllî ruhta kaybolup gider. Dolayısıyla onlara göre ruhun ezeliği söz konusuysen ebediliği söz konusu değildir.
- c) Ruhların sayıları değişmez ancak reenkarnasyon olmuş bedenden ayrılan ruh yeni özellikleriyle birlikte bir başka bedene girer. Ancak ruh, bu bedenlenmede önceki yaptıklarının bir neticesi şeklinde ortaya çıkar.
- d) Türlü türlü ve hadsiz şekilde meydana gelen adaletsizlikler ve eşitsizlikler reenkarnasyonla dizginlenir ve teizmin sunduğu fikirler reenkarnasyonla aklılaşma sürecine girer.
- e) Reenkarnasyon kişide kimlik problemlerine sebep olur ve hafızalarda saklanan onlarca bilginin nerede, nasıl ve ne zaman ortaya çıkacağı belli değildir. Önceki hayata dair hafızada hiçbir bilgi olmayan bir insanın kendine nasıl çeki düzen vereceği kapalı kalmaktadır. Çünkü kişi niçin ödüllendirildiğini ve

⁴⁴² Bulğen, “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, 77; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, ed. Muhyiddin Hatîb - Abdülfettah Geylân (Kahire, 1910), 18.

⁴⁴³ Bulğen, “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, 78; Özalp, “Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi”, 90-91; Fatiş, “Akli ve Nakli Açısından Reenkarnasyon (Tenâsüh)”, 162; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kocabalci Yayıncılık, 2013), 173-174; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (01 Aralık 2010), 126-127.

cezaya çarptırıldığını bilmediği halde nasıl oluyor da önceki yaşantısına dair sorumlu tutulabiliyor?

- f) Kalıtım denen genlerin nesilden nesle taşınması fikriyle reenkarnasyon örtüşmemektedir. Bedenden çıkan bir piyasa araştırması yapar gibi kendine uygun nitelikteki bedenlere mi girmektedir?⁴⁴⁴

Genel olarak bu meseleler üzerine dönen tartışmalarda felsefî alanda bir çıkmazın belirdiği ve nihâî bir sonuca varılamadığı bilinmelidir. Bu anlamda felsefî yönden konunun incelenmesi belli bir doğrunun veya yanlışın elde edilmesine sevk etmemiş; aksine konunun farklı mecralara da çekilip özellikle yukarıdaki meseleler üzerine yorumların yapılmasını da gerektirmiştir. Felsefî bakış açısının bu subjektif tarafı reenkarnasyonun incelenmesine mesai harcayanları ya dinî bir önkabulle gerçekleşen yorumları ya da bilimsel birtakım gerçeklikler ve incelemelerle bir sonuca varmayı gerektiren araştırmalara yönlendirmiştir. Dinî önkabullerle gerçekleşen yorumlar da hem bilimsel hem de dinî açıdan reenkarnasyonun kabul edilemeyeceğini ve ahiret düşüncesine ters olduğunu ifade eden bir çerçeveye sahipken bilimsel incelemeler konunun fizik, kimya ve biyoloji başta olmak üzere diğer beşerî bilimlerden de istifade edilerek reenkarnasyonun etraflıca ele alınmasını ve böylece bir sonuca varılmasını öngören bir çerçeveye sahiptir. Şimdi ise konunun felsefî ve dinî önkabullerle sunduğu yorumlar yukarıdaki altı mesele için ele alınacaktır. Konunun bilimsel incelemesi daha sonra ele alınacaktır.

Hint düşünce sisteminin karakteristik yapısını oluşturan reenkarnasyon inancının insana biçmiş olduğu misyon insanın ne yaptığına bağlıdır. Bu düşünceye sahip bir kimsede panteist bir düşünce hâkimdir. Dolayısıyla bu öğreti insanın kendisi âlemle iç içe geçmiş bir tasavvurun izdüşümü olarak yapıp ettiklerini bir başka bedende –ki bu beden insan, hayvan ve bitki olabilir- ve başka şartlarda gerçekleştirmesini ifade eder. Bu durumda insan sürekli bir devir-daim içerisinde çalkalanıp gider. Bugün geldiği nokta önceki yeniden doğuşunun bir izi, önceki hayatındaki tavırlarının bir yansıması, ürünü ve getirisidir. Kendisinin içinde bulunduğu varoluşsal niteliği önceki hayatında attığı faydalı veya faydasız adımlara bağlı olan söz konusu kişiyi kendi eylemlerini önceden yaratan bir kişi şeklinde de tasvir edebiliriz. Dolayısıyla reenkarnasyon

⁴⁴⁴ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 150-190.

sürecindeki kişinin bu hayatı ister ahlâkî isterse de manevî yönden olsun geçmiş fiillerinin bir sonucudur. Bu itibarla yeniden doğuş özelliği taşıyan ruhun sürekli farklı bedenlerde belirmesi aslında yeniden bir başka bedeninin ontolojik olarak hayata tekrar kavuşmasıdır.⁴⁴⁵ Artık doğuş denen olgu, oluş denen yeni bir dönüşüm evresine geçerek söz konusu oluşa muhatap kimse de kendi hayatını imar eden kimse konumuna yükselmiştir. Bu yönüyle reenkarnasyonda İslam inancında görülen bir Tanrı-insan ilişkisinin olmadığı görülmüştür. Reenkarnasyon düşüncesinde Tanrı âlemin kendisi iken⁴⁴⁶ İslam inancında bu Tanrı ne âlemin içindedir ne de bu âlemdir. İnsanın eylemlerini bilen, tayin eden, yarattıklarını iradî biçimde yönlendiren ve en üstün varlık olarak yarattığı insana verdiği iradeyle onun eylemlerini yapmadan önce ona seçim hakkı da sunan Tanrı merkezli düşünce anlayışı reenkarnasyondan tamamen farklıdır. İslam inanç sistemindeki ahiret gerçeği de zaten başlı başına reenkarnasyonun savunduğu dünyadaki ruhsal döngünün aksine başka bir hayata geçişi hakikat olarak kabul etmiştir. Hint kozmolojisinin bir getirisi kabul edilen reenkarnasyon düşüncesinde ise başka bir hayatta yeniden varlık kazanmaktan ziyade ruhun ölümsüzlüğü esasına dayalı bir anlayış kabul edilmiştir. Ölümsüz olan ruh da aslında teistik anlayıştaki ilâhi merkezîyetçiliği sarsan bir yapıya sahip olduğu için yeniden doğuşun gerçekleştiği ruhun başka metafizik bir etkiye gerek kalmadan varlığını sürdürmesi de ilâhî anlayışın hâkim olduğu teistik yaratılış ve âlem tasavvuruna aykırıdır.

İnsanın reenkarnasyon öğretisindeki ölümü kesin ölümü ifade etmez. Bu inanışa göre ölüm yeniden hayata gelmenin ilk adımıdır. Buna göre insan dairesel bir döngünün içerisinde ölür ve tekrar dirilir. Ayrıca insan yaptığı kötülüklerin cezasını ve mükâfatını sadece bu dünyada görür.

İkinci konu olan reenkarnasyondaki ruhun ezeliyeti meselesinde *atman* denen kişisel ruhun ebediyen hayatını devam ettiren bir yapıya sahip olmayışı nedeniyle bir gün kemale ereceği ve adına *karma* denen ahlak yasasının sağlanmasına kadar bedenlenme-ölümün devam ettiği *samsara* döngüsünün ise son bulacağı bir anlayış hâkimdir. Buna göre ruh ezeliyetini korurken ebediliğini koruyamaz ve en nihayetinde

⁴⁴⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 117.

⁴⁴⁶ Bulgen, “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, 66.

kemâle eren bu ruh evrensel ruh deneni *Brahman*'a katılıp ardından da *nirvanaya* ulaşır. *Nirvanaya* ulaşan ruh da artık döngü içerisine asla girmez. Çünkü reenkarnasyondaki ruh artık *Brahman*'da kaybolmuştur. Bu kayboluş da *nirvanaya* ulaşma diye adlandırılarak artık söz konusu ruhun dönüşümünü tamamladığı anlamına da gelir. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü gibi gözükten durum aslında ruhun bir gün yok olacağına olan inancı barındırmaktadır.⁴⁴⁷

Ruhun sürekli bir döngü içinde dairesel harekete bağlı oluşunun getirdiği problemler vardır. Bunlardan ilki binlerce yıldır devam eden bu döngülerin hep ceza ve mükâfat mantığıyla kemal seviyesine ulaşip ulaşmadığının göstergesinin ne olacağı sorunudur. Bu sorunun temelinde karmik döngüden kurtulamayan ve ahlakî yönden arınmamış bir ruh anlayışının varacağı belirsizlik yer edinmiştir.⁴⁴⁸ Çünkü bu zamana kadar geçen süreç içerisinde önceki yaptıklarından hiçbir ders çıkarmamış bir ruhun olması pek muhtemel değildir. Kaldı ki reenkarnasyona inanılan yerlerde bir sürü adaletsizliklerin ve toplumsal-sınıfsal ayrımların olduğu malumdur. Bu inanın yaygın olduğu Hindistan'da insanlar kemal seviyesine ulaşmış mıdır yoksa hala ulaşmamış mıdır? Bu soruya evet demek mümkün değildir. Çünkü başta toplumsal statü ayrımını barındıran kast sistemi ülkede bazı kesimlerin refah içinde bazılarının da çok düşük bir meblağ karşılığında ve ağır işlerde ezildiğini göstermektedir. Ne var ki reenkarnasyon anlayışının öne sürdüğü kemale ulaşmıncaya kadar ruhun samsarada döngüye maruz kalması gerektiği inancı dikkate alındığında toplumsal iyileşmenin gerçekleşmesi beklenen yerlerde sosyolojik gözlemlere göre toplum yararına hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir. Halbuki reenkarnasyon inancına göre durum bu gerçekliğin aksine evrilmeliydi.⁴⁴⁹ Diğer bir problem de kötü eylem yapan kimselerin bu işlerini düzeltmesi için tekrar döngüye girip başka bir bedende dünyaya geldiklerinde önceden yaptıklarını telafi edip etmeyecekleri sonsuz kere tekrar bedenlenip dünyaya geri gelme anlayışının çözüm üreten değil çözümü erteleyen bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla hep bir ileri atma ve ileride düzelirim

⁴⁴⁷ Bu konuda özel bir çalışma yapan Turan Koç *Ölümsüzlük Düşüncesi* adlı eserinde konuyu işlerken ruhun ezeliyeti ve ebediyeti hakkında bilgi vermiştir. Felsefi bir bakış açısıyla konuya yaklaşan Koç, reenkarnasyon düşüncesinde ruhun ezeliyetini ve ebediyetini beraber ele almıştır. Bu tavrına göre felsefi reenkarnasyon anlayışı Hinduizm temelli reenkarnasyon anlayışından farklıdır. Hinduizm'in reenkarnasyon anlayışında ruhun ebediyeti söz konusu değildir. İlgili araştırmayı incelemek için bk. Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 130; Bulğen, "İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon", 67.

⁴⁴⁸ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 130.

⁴⁴⁹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 131.

anlayışının hâkim olduğu bir yerde gerçek adaletin gerçekleşmesi asla mümkün değildir.

Üçüncü konu ise reenkarnasyonla bedenlenen ruhun sayısının ne kadar olduğudur. Bu sorunun barındırdığı farklı sorular ve sorunlar da vardır. Acaba enkarne olan ruhların sayısı aynı mıdır? Bu ruhlar zamanla artabilir mi? Kemale eren ruhların yerine başkası gelir mi? Nüfus artışları bu durumda nasıl açıklanmalıdır? Bu soruların çoğu cevaplanmadığı gibi bu konuda verilen cevaplar da tatmin edici değildir. Sözgelimi, Platon'un bu konuda ruhların sayılarında bir azalmanın gerçekleşmediğini ifade ettiği belirtilir. Dolayısıyla kainattaki ruhların sayısının belli olduğu ve değişmediği üzerine reenkarnasyonu kabul eden görüşler çoğunluktadır.⁴⁵⁰

Dördüncü konu ise reenkarnasyonun dünyada meydana gelen türlü olumsuzluklara rağmen insanlığa adaletli ve eşitlikçi bir yaşam sunmasıdır.⁴⁵¹ Sosyal hayatın neredeyse her alanını kapsayabilecek olan bu iki kavram reenkarnasyoncu bakışa göre değerlendirildiğinde yaşayan bütün insanlara bu dünyada fırsatlar sunar. Reenkarnasyon; insanın dünyada yaşadığı kazalar neticesindeki sakatlıkları, kalıtsal hastalıkları, hukuk sistemindeki haksızlıkları ve daha birçok problemleri çözmüştür.⁴⁵² Ancak madalyonun diğer tarafından olaya bakınca durum ne ahlâkî açıdan ne de dinî açıdan reenkarnasyon lehine değildir. Çünkü söz konusu adaletin ve eşitliğin gerçekleşmesi için gerekli temel şartlar henüz reenkarnasyon inancında mevcut değildir. Reenkarnasyonla ilişkilendirilen bedenler yönüyle adalet ve kötülük problemi değerlendirildiğinde bir çıkmaza da varılmaktadır. Bu çıkmaz ise önceden yapılan hataları hatırlamayan bedenın neden bu suçların cezasına çarptırıldığını bilememesidir. Dolayısıyla meydana gelen suç-ceza örüntüsünde kişinin önceki suçunu bilmemesi veya hatırlamamasının kişiyi ceza çekmeye sürüklemesi adaletle açıklanamaz.⁴⁵³ Hatırlamadığı bir şeyden dolayı insana ceza verilmesi gereksiz ve yargısız infazdan başka bir şey değildir. Nitekim ahlakî yönden de bu cezalar incelediğinde önceki ruhun önceki bedende işlemiş olduğu suçu sonradan başka bedenın çekmesi mantıksızdır. Ruhun başka bir bedene girmesi demek bedenın de o

⁴⁵⁰ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 118-119.

⁴⁵¹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 119-120.

⁴⁵² Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerim*, 110.

⁴⁵³ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 120.

ruh yüzünden cezaya çarptırılmasını gerektiriyorsa o verilen acının önceki bedende çektilmesi neden mümkün olmuyor da sonraki bedenden ceza çekmesi isteniyor? Bu çelişkili durumdan kurtulmak için reenkarnasyon fikrinin kabul etmesi gereken tek seçenek ise hem bilişsel hem de duygusal olarak insanda aslanan faktörün ruh olduğudur. Şayet ruh insanın asıl unsuruysa o zaman neden beden giysisine ihtiyaç duyuluyor? Bedensiz bir ruh göçünden bahsetmek mümkün değil mi? Bu gibi sorular reenkarnasyon anlayışının kötülük problemine ve adaletsizliğe aslında çözüm sunmadığını hatta ve hatta bu iki konuyu çözememekle birlikte daha da anlamsız sonuçların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Reenkarnasyon hakkında ele alınan beşinci konu ise kimlik sorunu ve hafızayla ilişkisi bulunan hatırlama sorunudur. Bu konu bir önceki konuyla ilişkili olsa da aralarında farklılıklar da mevcuttur. Dördüncü konuda hatırlamama sorunuyla adaletin bir arada ele alınmayacağı ele alınarak konunun özel bir alanda değerlendirilmesi yapılmıştı. Bu bahiste ise reenkarnasyonun bütüncül bir sorunu olarak nitelendirebileceğimiz hafızaya ilişkin sorunlar genel anlamda ele alınacaktır. Ruhun farklı bedenlerde göçe tabi tutulması sırasında tam olarak bedene sahip bir ruhtan bahsetmek güçleşmektedir. Bunun bir sonucu ise dışarıdan bir gözlemlerle *atman* denen ruhî benin (asıl ben) maddî beni dışarıdan izleyen bir gözlemleyen bir halin ortaya çıkmasıdır ki böyle bir durumda bedenlerin her değişmesinde ruhî ben kişiyi hep gözlemliyor olacak⁴⁵⁴ ve bedene sahip enkarnasyona tabi olan insan da bu durumda bir kuklaya dönecektir. *Atmana* verilen asıl vazife bedenın ikincil planda kalmasını sağladığı gibi önceye dair hiçbir bilgi hatırlamayan insanın eylemlerinin hiçbir anlamı da kalmamaktadır. Çünkü bedenler kazanılan hiçbir tecrübeye veya işlenen hiçbir eylemde etkin değildir. Asıl bedende etkin olan atman olduğu için beden sadece bir araç olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla bu anlayış bedenın varlığının sorgulanmasına sebep olmaktadır. Şayet onun *atman* gibi hiçbir özelliği yok ise ve taşıdığı beynin de önceki varlığını hatırlamaması da ortada ise onun varlığının hiçbir anlamı kalmamaktadır.

Ruhun sürekli bir bedenlenmeyle hayata tekrar gelişile hatırlanamayan önceki hayat tecrübelerinin bir arada bulunması kişilik sorununa da sebep olmaktadır. Kişiliğin asıl unsuru olmayan bedenın ölüm hali ise aslında kişisel ölümsüzlüğü de ifade etmiş

⁴⁵⁴ Ducasse, *Nature, Mind, and Death*, 498-499; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 122.

olmaktadır. Bu noktada önceki yaşamdan hatırlanana cüzî miktardaki hatıraları da değerlendirmek gerekecektir. Çünkü bir insan önceki yaşamlarına dair bir şeyler hatırlıyorsa⁴⁵⁵ o halde bu hatıralar kişinin önceden de var olduğuna dair bir kanıt sunabilir mi sorusunu akla getirmektedir. Aslında bu soru eğer önceki yaşamın varlığı kanıtlanacaksa sorulması gereken tek sorudur. Çünkü hatıralar olmaksızın önceki bedene dair hiçbir kanıt zaten sunulamaz. Ancak hatıraları kişiliğin olmazsa olmaz bir unsuru şeklinde tanımlamak da doğru değildir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla hatırlama problemi tek başına bu konuda yeterli bir sebep olarak her ne kadar değerlendirilemese de reenkarnasyon eleştirisinin önemli bir ayağını oluşturduğu görülmüştür.⁴⁵⁷

Hatırlama sorununa başka bir açıdan bakılınca eğer yaşlı bir kişi şu anki bedeninden çocukluk yaşlarını bile çok net bir şekilde hatırlamadığı halde önceki zamanları hatırladığını iddia ediyorsa bu durumda da bir çıkmaz meydana gelir. Küçük yaşlarda meydana gelen olayları hatırlayan bir kimse normal karşılanırsa bile reenkarnasyonda hafıza bütünlüğüyle bedensel bütünlük tamamen *atmandan* ayrı ve etkisi olmayan iki unsur şeklinde değerlendirildiği için geçmiş yaşamın hatırlanması imkansız gibidir.⁴⁵⁸

Koç, hatırlama problemiyle ilgili şu sözleri söyleyerek konunun varoluşsal boyutta bir ölümsüzlük şeklinde ele alınamayacağını ifade etmiştir:

Eğer ben, şu anda, daha önce yaşadığımı hatırlamıyorsam, yani bilincim daha önceki hayatlar dizisine eşlik edecek şekilde geriye uzanmıyorsa, mevcut varoluşumu daha önceki varoluşumun bir ölümsüzlük tecrübesi olarak görme hakkına sahip değilim demektir.⁴⁵⁹

Altıncı konu ise reenkarnasyon ile kalıtım ilişkisinde ortaya çıkan problemlerle ilgilidir. Bedensel olarak genler vasıtasıyla atalarından gelen özellikleri bir kimsenin taşıması ruhî özellikleri taşıması gibidir. Bu noktada insan atalarından gelen birtakım bağlarla onlara benzeyen yapıdaki bedenlerde doğar. Bu durumda yeniden doğuş hem

⁴⁵⁵ Reenkarnasyonla ilgili bu konuda yapılan bilimsel araştırmalar vardır. Bu araştırmaların daha çok çocuklarda uygulandığı gözlemlenmiştir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi başta Ian Stevenson'ın çalışmaları da olmak üzere bir sonraki kısım olan reenkarnasyonun bilimsel açıdan incelendiği bölümde bunlara yer verilecektir.

⁴⁵⁶ D. Z. Philips, *Death and Immortality* (London: Macmillan and Co Ltd, 1970), 12.

⁴⁵⁷ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 123; John McTaggart - Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (London: Edward Arnold, 1906), 106-107.

⁴⁵⁸ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 124.

⁴⁵⁹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 126.

ruhun hem de bedeninin önceki atalarına uygun bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu anlayışa yeşil ışık veren McTaggart'ın bu görüşüne dair hiçbir empirik dayanak da yoktur.⁴⁶⁰ Dolayısıyla ruhun bedenlerden çıkıp başka bedene giderken kalıtsal özellikleri de gözetip adeta tüccarın uygun fiyata ticaret malı bulması gibi bir anne karnından diğer bir anne karnına araştırmalar yapıp bedenine gireceği kimsenin kalıtsal özelliklerini de dikkate alarak atalarına uygun bedensel bir nitelik taşıyan bir kimseye enkarne olmasını düşünmek oldukça hayalîdir.⁴⁶¹ Netice itibarıyla bu konuda empirik bir deneyim de elde edilemediği için bu sonuncu reenkarnasyon anlayışı da kabul edilemez bir niteliktedir.

Koç, reenkarnasyonun hayatın devamlılığını esas alan bir postulatı esas alması, nedensellik bağıyla ilintili bir ahlak anlayışını öncelmesi ve dünyada ahlakî bir düzen ortaya çıkarma isteğine hizmet etmesi yönleriyle kabul edilebilir taraflarının da olduğunu belirtirken; sunduğu dünya görüşü ve ölümsüzlük ifadelerinin ise mantıkî ve ahlakî yönlerden eleştirilere ve retlere açık olduğunu⁴⁶² da ifade ederek reenkarnasyon görüşünün birçok probleme yanıt vermediğini belirtmiştir. Nihâî olarak reenkarnasyonla ilgili şunları söylemiştir:

Bu konuyu burada kapatırken şunu da belirtmeden geçmeyelim: 'Ben'in ruhî birliği veya doğrudan doğruya insanın temelde yeni bir yaratılış olması olgusu, onun belli bir süre sonra zorunlu olarak yok olması gerektiğine bizatihi hiçbir neden oluşturmaz. Zihnimizi fiziki analogilerden kurtarabilirsek, öyle sanıyorum ki bunu görmemiz mümkün olabilecektir. Öte yandan, insanın salt sonradan olmuş olması gerçeği de, aynı şekilde hiçbir sonsuz mukadderatı garanti altına almaz. Postulat olarak Tanrı konulmadığı takdirde, tüm akıl yürütmelerimize ve ulaştığımız sonuçlara itiraz etmek mümkündür.⁴⁶³

Bilimsel açıdan reenkarnasyona bakış ise içerisinde farklı araştırmaları da ihtiva eden bir alan olup bilimin sunduğu imkanlarla reenkarnasyon vakalarının tetkik edilmesini ve gerçekliğinin objektif bir şekilde ortaya konulması gayretini de hedefleyerek sonuçlar elde etmeye çalışır. Ruh denen görünmeyen varlığın bilimin alanına girip girmeyeceği konusu her ne kadar ilk anda akla gelen bir şüphe olsa da bu konu aşırı

⁴⁶⁰ McTaggart - McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, 125.

⁴⁶¹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 126.

⁴⁶² Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 133.

⁴⁶³ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 135.

materyalist ve pozitivist zihniyetlerin düşündüklerinin aksine artık bilimin de bir konusu haline gelmiştir.⁴⁶⁴

Tarlacı Türkiye'deki reenkarnasyon çalışmaları ile ilgili şunları ifade etmiştir:

1964'ten bu yana çok zaman geçti ama Türkiye'de spiritüalizm olduğu yerde kaldı, parapsikoloji de bir türlü yeşeremedi. Tohumlar atıldı, ancak toprak üstüne filizlenemedi. Bu tür vakalar ülkemizde hâlâ ciddiye alınmamaktadır ve sadece gazetelere ilginç olduğu için haber olmaktadır. Akademisyenlerin bu konuyla ilgilenmesi ve söz söylemesi büyük cesaret işidir. Bu konuda söz söyleyen birisi akademik camianın çoğu tarafından ya yobaz ya geri zekâlı ya da bilimden nasibini almamış kişi olarak düşünülmemektedir. Hatta ve hatta suçlanmaktadır. Diğer yandan ilahiyat fakültelerinde reenkarnasyon inancı bir yana, bu konudaki bilgi birikimine bile karşı çıkılmakta, kişi konuştuğu anda dinden çıkmış birisi konumuna yerleştirilmektedir. Bu ülkede reenkarnasyon inancı yıllardır tartışılmasına karşın, bu inancın değil de bu konudaki kişilerin iddialarının ve elde edilen bilgi birikiminin analiz edildiği, ilahiyat fakültesinde yapılan bir tane tez veya araştırma yoktur. Ama inancın yanlışlığını ve İslâmiyet'le uyumsuzluğunu ele alan birçok makale vardır.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Ruhla ilgili Türkiye'de özellikle kelim alanında yapılan çalışmalar genellikle ruh hakkında nazil olan "De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir." ayetini temel alarak bu konuda fazla ileriye gidilemeyeceğini ve zaten konu hakkında da âhâd haberlerin olduğunu da beyan ederek bu konuyu adeta dışlamış ve tabir yerindeyse yetim bırakmışlardır. Halbuki ruh ile ilgili çalışmalar mütekaddimin dönemi kelâmcıların özellikle Mu'tezile kanadında çokça ele alınmış ve bu konu üzerine özel kitaplar ve kitap bölümleri dahi yazılarak konunun cevher-araz, ezellik-ebedlik gibi farklı yönleri açıklanmaya çalışılmıştır. Müteahhirun döneminde de felsefi kelim anlayışıyla bu konu tartışmaların eşliğinde yer almıştır. Ancak modern dönemle birlikte Batı'da yapılan çalışmalar 19. yüzyıldan itibaren ivme kazanmakla kalmamış; konunun epistemolojik ve ontolojik bakımdan ele alınması bilimsel yollar da kullanılarak mümkün hale gelmiştir. Yeni ilm-i kelim hareketiyle birlikte farklı bir şekilde ele alınabilecek bir konuyken Müslüman aydınların 20. yüzyıl ile 21. yüzyıldaki çalışmaları genel anlamda ruh ve ruha dair çalışmaları ötelemiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla sadece Ömer Nasuhi Bilmen *Muvazzah İlm-i Kelim* adlı eserinde bu konuyu ele almıştır ve o gerçekten verdiği bilgilerle Batı'daki spiritüalizm adı altında meydana gelen çalışmalardan da haberdar olduğunu göstererek konunun ehemmiyetini gözler önüne sermiştir. Ancak ne yazık ki Erkan Yar tarafından yazılan *Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* adlı kitabı, Harun Çağlayan'ın yazdığı "*Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme*" adlı makalesi ve Temel Yeşilyurt'un kaleme aldığı *Çağdaş İnanç Problemleri* adlı kitabı ruh hakkındaki çalışmalara değinse de bu eserlerin modern nörolojik ve psikiyatrik çalışmalar da başta olmak üzere psikoloji alanının bir alt dalı kabul edilen transpersonal (benötesi) psikolojideki çalışmaları ve bunlara ek olarak parapsikolojik araştırmaları göz ardı ettikleri görülmüştür. Bu konuyla ilintili olan ölüme yakın deneyimler ve medyumluk alanları da yine hem ele alınmamış hem de bu alanların İslam'da kabul edilemeyecek bir yapısı olduğu ifade edilerek yapılan bütün bilimsel çalışmalar göz ardı edilmiş ve ruhla ilgili bilimsel temelli çalışmalar hiçe sayılmıştır. Ancak bütün bu bilimsel birikimi araştırmayı ve değerlendirmeyi göz ardı eden anlayış karşısında bu konularda daha itidalli ve bilimsel yaklaşan çalışmalara da rastlanmıştır. Başta Nörolog Sultan Tarlacı'nın ele aldığı *Ölüm Sözlük* adlı eseri, Mehmet Ödemiş'in kaleme aldığı "*Mütekaddimün Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?*" başlıklı makalesi, Metin Yasa'nın doktora çalışması olan *Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefesi ve Deneysel Dayanakları* başlıklı çalışması ve Saliha Uysal tarafından hazırlanan *Din Psikolojisi Bağlamında Ölüm Eşiği Deneyimleri (Near Death Experiences)* başlıklı doktora çalışması bu alanda yapılmış bilimsel temelli çalışmalardandır. Muhittin Bağçeci'nin kaleme aldığı "*İnsanın Mahiyeti ve Ruhü*" başlıklı makalesi de Erkan Yar tarafından yazılan *Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* adlı çalışmaya bir reddiyedir. Dolayısıyla ülkemizde hem kelim sahasında hem de psikoloji, felsefe ve nöroloji alanlarında ruhla ilgili çalışmaların yapıldığı görülmekle birlikte bu alanlardaki çalışmaların güncelliğini koruması ve bilimsel çalışmalardan da istifade etmesi gerektiği kanaatini taşıdığını belirtmek isterim.

⁴⁶⁵ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 256.

Bilimsel olarak reenkarnasyon konusunda incelenen birçok konu vardır. Bunlar arasında geçmiş yaşam anılarını anlatan çocuk vakaları, meditasyon etkisiyle ortaya çıkan veya hamilelikteki rüyalar, uyuşturucu madde alımları sonucu söylenen sözler, regresyon veya hipnoz etkisi, doğum izleri, harika çocuklar, ksenoglossi, spirtizma aracılığıyla elde edildiği iddia edilen birtakım paranormal tecrübeler, fobiler, dejavülar, antipati-sempati ve içgüdüler sayılabilir.

Tarlacı'ya göre bu konular arasında en doğru sonuçları veren kendiliğinden ortaya çıkan geçmiş yaşam anılarını anlatan çocuk vakalarıdır. Çünkü zihinleri berrak olan çocukların dış etkilerle önceden yaşamış insanlara ait bilgi sahibi olması zordur. Buna ek olarak çocukların kişiliği de tam oturmadığı için onların merkeze alındığı vaka incelemeleri en doğru sonuca götürür.⁴⁶⁶ Ayrıca çocukların yalan söylemesi hemen anlaşılabilir niteliktedir. Dolayısıyla kendilerini hemen ele veririler.⁴⁶⁷ Hipnoz yapılan çalışmalardan elde edilen önceki yaşama dair bilgiler ise eleştirilmiştir ve tarihî yönden çok sık hatalar yapıldığı için bu yöntemle işlenen vakalar neredeyse en güvensiz vakalardır. Ian Stevenson da bu vakaları güvensizlikle itham etmiştir.⁴⁶⁸

Kendiliğinden ortaya çıkan önceki yaşama dair anıları anlatma süreci çocuklarda 2-4 yaş aralığında daha çok kendini göstermiştir. 5-6 yaş aralığındaki çocuklarda anlatımların kapsamında ve niteliğinde ciddi artışlar gözlenmiş ve 8-11 yaş aralığında da geçmiş yaşamı anlatılan kişiye ait hatıraların neredeyse yok olmaya başladığı gözlemlenmiştir.⁴⁶⁹ Hamileyken veya meditasyon sırasında görülen rüyalar da reenkarnasyon vakalarına dahil edilse de bu vakalar pek ciddiye alınmamıştır. Ancak hamilelerin rüya görmelerinin arttığı bir gerçek olmakla birlikte hamileyken rüyaya birisinin gelip de çocuğun ruhu benim demesi gibi vakalar neredeyse hiç yoktur.⁴⁷⁰ Hipnoz vakaları da uydurma birçok sonucun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Araştırmalar sonucunda hipnoz sonucunda insanın izlediği filmler, dinlediği radyo veya diğer sesli bütün öğelerdeki hayalî çeşitli unsurları da anlattığı gözlemlendiği için

⁴⁶⁶ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 275.

⁴⁶⁷ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 276.

⁴⁶⁸ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 276.

⁴⁶⁹ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 262-263.

⁴⁷⁰ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 264.

hipnoz vakaları eleştirilmiştir.⁴⁷¹ Eleştirilerden en önemli olanıysa hipnoza maruz kalan kişinin hipnoz yapan kişinin telkinleriyle etki altında kalıp geçmişteki yaşamına dalması şeklinde ortaya çıkan hipnoz etkisiyle sujenin (hipnoza uğrayan muhatap) dalgın hale gelip hipnoz edenin telkinleriyle bağlantılı olay örgüsü oluşturmasıdır.⁴⁷² Bu durum kişinin dış telkinlerle bir hayal kurgulamasına sebep olduğu için güvenilir değildir.

Diğer bir vaka türü de doğum izleridir. Ölen kimsenin kendisinin ölmesine sebep olan darbe yeri, ölen kimsedeki belirli iz veya vücudundaki şekil bozukları şeklinde var olan belli izlerin öldükten sonra başka bir bedende aynı bölgelerde tekrar gözükmesi doğum izleri vakalarının inceleme sahasına girer. Şayet doğan bir çocukta bu izler varsa bu durum çocuğun önceden bedenini kaybetmiş başka bir ruh tarafından tekrar sahiplenilmesini ifade eder. Stevenson tarafından incelenen 49 vakadan 43'ünde yapılan incelemelerde ölen kimselerle doğan çocuklar arasındaki benzerliğin %89 olduğu ortaya çıkmıştır.⁴⁷³ Olasılık yönünden doğum izleri incelendiğinde ise Tarlacı bu konuda şöyle bir hesap yapmıştır:

Olasılık açısından bakıldığında bu durum rastlantısal olamaz mı? Bunun hesabını şöyle bir yöntemle rahatlıkla yapabiliriz: Bir insanın deri yüzey alanı 1,6 m²'dir. Bu da 127x127 cm² alana eşittir. Bu alan içine 10 cm karelerden 160 tane sığabilir. Tek bir doğum izinin ölmüş kişideki ve doğan çocuktaki 160 kareden birine denk gelme olasılığı 1/160'tır. İki doğum izinin denk gelme olasılığı ise (1/160)², yani 25 binde 1'dir.⁴⁷⁴

Ancak bu izlerin önceden ölen bir kimsenin bedeninde var olan yaralanma ve çeşitli şekillerde var olan izlerin bir tezahürü şeklinde görülmesi her ne kadar bilimsel olarak mümkün gözükse de ortada büyük sorular da vardır. Önceki ruhun manevî yapısı başka bir bedene nasıl maddî bir surette gelebilir? Bu mümkün müdür? Ölmüş birisinin

⁴⁷¹ Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerîm*, 102; René Guénon, *The Spiritist Fallacy*, çev. Alvin Moore - Rama P. Coomaraswamy (New York: Sophia Perennis, 2004), 212; Harun Çağlayan, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: İlem, 2018), 360-361.

⁴⁷² Hipnoz ve hayal gücü arasındaki ilişkiyi ele alan *Hypnosis & Imagination* adlı eserde ele alınan hipnozun hayal gücüyle karışması ile ilgili çalışma hakkında inceleme yapmak ve Bulgen'in de hipnoz hakkındaki eleştirileri için bk. James R. Council vd., *Hypnosis & Imagination*, ed. Robert G. Kundendorf vd. (London: CRC Press Taylor & Francis Group, 2018), 41-50; Bulgen, "İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon", 80-81.

⁴⁷³ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 272.

⁴⁷⁴ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 273.

bedenindeki şekil bozukluklarının diğer bir kimseye taşınması reenkarnasyoncuların iddia ettikleri adaletli ve eşitlikçi bir yapının içinde mümkün müdür?

Reenkarnasyonun delillendirilmesinde kullanılan ksenoglosi ve harika çocuklar da bilimsel olarak ele alınan konulardandır. Ksenoglosi, öğrenilme gerçekleşmeden bir çocuğun yabancı bir dili konuşmasıdır.⁴⁷⁵ Bu terimi literatüre katan kişi ise Charles Richet (ö. 1935) olup kendisi bir fizyologdur. Alanında Nobel ödülü de almış birisi olarak Richet parapsikolojiyle de ilgilenmiş olup bu alanda araştırmalar da yapmıştır.⁴⁷⁶ Ksenoglosinin tam bir şekilde gerçekleşmesindeki şart ise çocuğun veya söz konusu kişinin öğrendiği ikinci dili önceden hiç duymamış olmasıdır. Konu hakkında araştırma yapmış olan Amerikalı dilbilimci Sarah Grey Thomason ksenoglosi hakkında “*Mevcut kanıtlar, herhangi birinin mevcut yaşamında sistematik bir şekilde daha önce maruz kalmadan gerçek bir insan dilini konuşabildiği iddiasını desteklemiyor.*”⁴⁷⁷ demiştir.

Harika çocuklar denen vakalar da bilimsel açıdan reenkarnasyonun gerçek olduğunu gösteren vakalar arasında yer alır. Bu vakalara göre küçük yaştan itibaren üstün başarı özellikleri gösteren çocuklar aslında önceden dünyada yaşamış ve ünlenmiş başarılı insanların ruhlarını taşırlar. Çünkü bu çocukların sahip olduğu özellikler küçümsenemeyecek kadar kayda değerdir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla bu çocukların ruhları olsa olsa önceki hayatta başarılar elde etmiş ve birçok alanda doyumluk seviyesine ulaşmış olan büyük insanların ruhlardır. Söz gelimi, Mozart kendi döneminde müzik alanında büyük çapta bir beceri gösteren bir müzisyendir. Mozart’ın üst seviye bir başarı

⁴⁷⁵ Ksenoglosi ile ilgili dilsel ve bilimsel araştırmaları incelemek için bk. Walter Semkiw, *Born Again*, ed. Handaka Vijjananda - Brenda ie-Mcrae, çev. Tasfan Santacitta (Awareness Publication, 2014), 189-203, 493; William Frawley, “Book Notices”, *Linguistic Society of America* 61/3 (1985), 739; William John Samarin, “Stevenson: Xenoglossy”, ed. William Bright, *Linguistic Society of America* 52/4 (1976), 270-275.

⁴⁷⁶ Ergun Arıkdal’ın ifadesine göre Richet bu kavramı poliglot medyumluktan ayırmak için kullanmıştır. Poliglot medyumlar bazen bilinmeyen dillerde konuşurlar ve asistanları bile onları anlamakta zorluk çeker. Ancak bu konuşulanlar farklı dillerden konuşmalardan ibarettir. Dolayısıyla ksenoglosi terimi de çocuklarda meydana gelen bir durumdur ve medyumun sahip olduğu farklı dilden bir konuşmayla ortaya çıkar. Ayrıntılı bilgi için bk. Ergun Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), 92-93; Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 269.

⁴⁷⁷ Sarah Grey Thomason, “Do You Remember Your Previous Life’s Language in Your Present Incarnation?”, *American Speech* 59/4 (1984), 349.

⁴⁷⁸ Güllüce, *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur’ân-ı Kerîm*, 83.

göstermesinin arkasında yatan sebep ise reenkarnasyonla birlikte vücuduna gelen ustalaşmış bir müzisyendir.

Her ne kadar reenkarnasyon savunucuları harika çocuklar ismini verdikleri bu vakalara yer verseler de bu anlayış çeşitli yönlerden zayıftır. Bunlardan ilki dünyadaki bütün ruhlar belli bir müddet sonra alanlarında çok ileri seviyede uzmanlaşıyorsa şu ana kadar geçen sürede binde bir veya milyonda bir rastlanan yüksek deha sahibi insanların sayısı çokça olmalıdır. Çünkü insanın ortalama yaşı 75 olsa ve bu yaşa kadar insan hep bir alanda çalışsa sonuç itibariyle bir alanda ileri seviye bir ustalık kazanabilir. Kaldı ki harika çocuklar vakalarında dünyanın ortaya çıktığı ve insanların da dünyada yayıldığı binlerce yıl göze alındığında bu zamana kadar doğan çocukların neredeyse %100'ünün yüksek dehalı olması gerekirdi. Ancak durum hiç de böyle değildir. Diğer bir yönden ise zeka ve beyin eğer ruhun önceden gelmesiyle hiçbir etkiye sahip değilse insanlar neden beyne ve zekaya ihtiyaç duyuyor? Ruh denen varlığın beyinle bir alakası yoksa ve bütün üstün özellikler ondan geliyorsa beyinin varlığına gerek kalmaması lazım gelir. Dolayısıyla böyle bir şey mümkün olmadığına göre ve modern araştırmalarda da beynin farklı fonksiyonları da ele alındığında beynin önceki yaşamdan etkilenen bir yapıya değil de doğum anından itibaren gelişmeye başlayan bir yapıya sahip olduğu bilindiğine göre harika çocuklar vakalarının reenkarnasyona dayandırılması uygun gözükmemektedir.

Kelâmî, tasavvufî, felsefî ve bilimsel yönleriyle ele alınan reenkarnasyon konusu Han'ın ifade ettiği ikinci yaklaşımın yanlış olduğunu göstermiştir. Han'ın ikinci yaklaşımında iradesiz hareket eden bir kimseye ruhun girmesi reenkarnasyonla alakalı bir durum olmakla birlikte parapsikolojiyle de ilgili bir durumdur. Konunun parapsikolojiye bakan tarafı Han'ın üçüncü yaklaşımı ve ruhla ilgili genel kanaatlerinden sonra ele alınacaktır.

Başka bir ruhun iradeli bir şahsın bedenine girerek çeşitli eylemler yaptığı üçüncü yaklaşıma göre kimi insanlar bazen bir anda konuşmaya başlar ve eşzamanlı bir biçimde de birtakım notlar karalamaya başlar. Ancak bu eylemler neticesinde konuşulan ve yazılanlar arasında hiçbir benzerlik yoktur. Hatta ve hatta yazıyı yazan kişinin ne yazdığından haberdar olmadığı durumlar bile olmuştur. Han'a göre bu üçüncü yaklaşımda bir kimsenin kendi ruhu pasif kalarak başka bir ruhun aktifliğiyle

birtakım eylemler meydana gelir. Sonuç itibariyle de sonradan gelen ruh kişinin kendi bedeninde tasarruf etme imkanı bulmuştur.⁴⁷⁹

Bu alanda özel çalışmaları olan Tarlacı'nın konuyla ilgili çalışmaları Han'ın üçüncü yaklaşımını destekler niteliktedir. Türk nörolog Tarlacı, *Ölüm Sözlük* adlı kitabında bu konuya genişçe yer vermiştir. Tarlacı'ya göre Han'ın bahsettiği üçüncü yaklaşım yazıcı medyumluk denen alana girer. Modern bilimsel incelemeler ışığında adlandırılan bu medyumluk çeşidinde medyum özelliği taşıyan kimseler öte âlemdeki ruhlardan etkilenerek yazılar yazdıklarını belirten kimselerdir. Ancak onlar her ne kadar yazılar yazsalar da bu yazılanları hatırlamazlar. Bu itibarla onlara otomatik (bilinçsiz) medyum ismi de verilmiştir. Bu tür bir özelliğe sahip bir medyum çok kısa sürelerde birçok kitap yazabilir. Brezilya'da ikamet eden Chico Xavier isminde bir kişiyi örnek veren Tarlacı, bu medyumun her ne kadar ilkokul seviyesinde bir eğitim olsa da 400'ü aşkın kitabının olduğunu belirtir. İçerikleri açısından farklı konuları barındıran bu yazarın eserleri milyonlarca satılmıştır.⁴⁸⁰

Modern parapsikolojik çalışmalar ışığında bu medyumların incelendiği de görülmüştür. Psikolojik herhangi bir sıkıntı görülmeyen bu medyumlardan kimileri üzerinde bilimsel deneyler yapılarak beyindeki kan hareketleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Beyin kan akımlarını ölçmek üzere bu medyumlara SPECT tarama işlemi uygulanmıştır. "Bilgisayarlı tek foton emisyon tomografisi" olarak bilinen bu uygulamayla vücuttaki organların test esnasında nasıl hareket ettikleri üç boyutlu bir şekilde test edilmektedir. Bu uygulamanın yapıldığı tecrübeli ve tecrübesiz medyumlardaki sonuca göre ise genel anlamda onların beyin kan akışlarının gözle görülebilir bir şekilde arttığı gözlemlenmiştir.⁴⁸¹ Ancak bu durum daha ileri tecrübeye sahip medyumlarda farklılık arz etmiş ve trans esnasında onların beyin bölgesindeki kan akımında bir azalmanın olduğu görülmüştür. Bu kan akımının azaldığı beyin bölgesi ise beynin dikkat, duygulanma, öğrenme, hataları tespit etme, bellek işlemleri ve karar alma gibi farklı fonksiyonları barındıran bir bölgedir. Bu bölgedeki kan akışı azalan medyumların trans esnasındaki bu halleri de onlarda dikkatin, farkındalığın ve

⁴⁷⁹ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 134-135.

⁴⁸⁰ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 121.

⁴⁸¹ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 122.

bilincin azaldığını gösterir.⁴⁸² Bütün beyinsel fonksiyonların azalışı da trans halindeki medyumun kendi öz fonksiyonlarını bellek de dahil olmak üzere askıya aldığına işarettir. Dolayısıyla tecrübeli yazıcı medyumlarda yapılan çalışmalar göstermiştir ki trans hallerindeki medyumların beyinlerinde görülen kan akımının azalışı kendileri tarafından yazım işinin gerçekleşmediğini gösteren büyük bir delildir. Kan akımının azalışı söz konusu medyumların kendi iradelerinin askıya alındığını da göstermektedir. Netice itibariyle tecrübeli medyumlarda yapılan SPECT taramayla onların beyin-fiil odaklı işlemleri gözler önüne serilmiş ve yaptıkları yazı eyleminin kendi iradeleri devre dışı kalarak gerçekleşmiştir.

Beynin çoklu fonksiyonel yapısına bakıldığı zaman onun ön bölgesinde meydana gelen kan akımındaki azalış kişinin vücudu üzerindeki etkisinin azalmasına ve yaratıcılık özelliğinin görece gerilemesine de sebep olmaktadır. Bu bölgenin (beynin ön bölgesi) kişinin seçimleri, karar alıp-verme işlemleri ve fark etme yetisi ile bir bağının olması da yazıcı medyumlukta meydana gelen olayı desteklemektedir. Çünkü söz konusu medyumun karar alma-verme, seçim yapma ve fark etme gibi önemli eylemsel planların alındığı beynin ön bölgesindeki kan akışının azalışı kişinin kendi kararlarını almasına ve kendisinin eylemlerini bizatihi gerçekleştirmesine engel teşkil eder. Dolayısıyla azalan kişisel etkiyle birlikte bu boşluğu ruhlar doldurur.⁴⁸³ Yazıcı medyum trans halindeyken pasif hale gelerek ruhlar aktif olur ve ortaya kendisinin ne yazdığını bile hatırlamadığı bir yazı metni ortaya çıkar.

Han ahiretle ilgili psikolojik araştırmalar içerisinde kullanılabilir ruhî araştırmaları üç farklı yaklaşımla ele almaya çalışırken son iki yaklaşımda bilimsel dayanakları göz ardı etmiştir. Gerek vaka örnekleri ve gerekse konuyu ele alışı tarafsız bir yaklaşıma sahip gözükmeyen Han'ın, naklî tarafı ağır basan ahiret konularında aklî-bilimsel bilgileri kullanacağı iddiasıyla kurduğu kendi kelam yöntemini bu örnekte de görüldüğü gibi tam içselleştiremediği ortaya çıkmıştır. Halbuki kendisinin ruhî araştırmalar bölümünün başında ifade ettiği Avrupa ve Amerika'daki bilimsel çalışmaların vardığı bulgulara atıf yapması beklenirdi. Bu noktada Han sadece Frederic William Henry Myers (ö. 1901), Curt John Ducasse (ö. 1969) ve Charlie

⁴⁸² Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 123.

⁴⁸³ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 123-124.

Dunbar Broad'dan (ö. 1971) alıntılarla yetinerek konuyu etraflıca ele almaya çalışmamıştır.

Han, Broad'ın konuyla ilgili söylemlerinden birine yer vermiştir ve onun bu konuda şüphe içerisinde bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim Broad ölümden sonra hayatla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

Şimdi, psişik araştırmaların şüpheli istisnası dışında, bilimlerin hiçbiri bize insanın hayatta kalma olasılığını en aza indirecek bir şey söylemiyor. Aksine, biyolojinin bize diğer hayvanlarla olan ayrıntılı yakınlığımız hakkında öğrettikleri ve fizyoloji ile anatominin bize beyin ve sinir sistemi lezyonları ile bilinç sapmaları ya da körelmeleri arasındaki yakın bağlantı hakkında söyledikleri, zihinsel yaşamın bazı çok özel ve hassas maddî yapılara ve süreçlere tek taraflı bağımlılığı konusunda ezici bir izlenim yaratmaktadır. Uzman bir filozof olarak elbette bu bilimsel gerçeklerin hayatta kalmanın 'yıkıcı' bir çürütücüsü olmadığını gayet iyi farkındayım. Hayatta kalmaya inanmak için herhangi bir olumlu gerekçe olsaydı bunu pek olası görünmeyen biyolojik ve fizyolojik gerçeklerle bağdaştıracak hipotezler geliştirmek yeterince kolay olurdu. Ayrıca zihnin bedene tek taraflı bağımlılığının nihâî bir gerçek olarak kabul edilmesine karşı felsefî argümanlar olduğunun da farkındayım. (Bunlara yayınlanmış yazılarımda çeşitli bölümlerinde değindim ve bunları çok etkileyici bulmuyorum). Bana göre, psişik araştırmalardan elde edilen empirik kanıtlar mevcut olmadığı sürece bu geniş ve tutarlı gerçekler yığınının karşısına konulacak birkaç tutam felsefî tüyden başka bir şey yoktur.⁴⁸⁴

Broad'ın psişik araştırmalara yer açarak insanın ölümlü olmamasının bu araştırmalarla açıklanabileceğini ifade etmesi Han'ın dikkatini çeken taraftır. Yoksa Broad zaten Hıristiyanlık dahil dinlerin inanç unsurlarını saçma bulmaktadır.⁴⁸⁵ Kendisini profesyonel bir filozof olarak tanımlayan Broad, psişik araştırmaların önemine dikkat çekerek bu alanın insanın ölüm sonrası hayatını kanıtlayan birtakım bilgileri ihtiva ettiğini söylemesi öte âlemin varlığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim o bu minvalde medyumların kullanıldığı seanslar başta olmak üzere durugörü, telepati ve önsezi gibi psişik araştırmalarda ele alınan konulara değinerek bunların dolaylı olarak öte âleme işaret ettiğini de belirtmiştir.⁴⁸⁶

Han, ruhî araştırmaların Batılı filozoflar ve bilim adamları tarafından araştırılmasına dikkat çekerek Ducasse'ın söylediklerini de değerli bulmuştur. Ducasse her ne kadar

⁴⁸⁴ Broad, *Religion, Philosophy, and Psychological Research*, ts., 235.

⁴⁸⁵ Broad'ın yaklaşımına örnek olması bakımından onun Hıristiyanlık dinini Hz. İsa'nın hem ölümlü hem de Tanrısal bir bedene sahip olduğuna dair eleştirisini incelemek için bk. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychological Research*, 236-237.

⁴⁸⁶ Broad, *Religion, Philosophy, and Psychological Research*, 236.

dini inancı olmayan bir kimse olsa da⁴⁸⁷ ölümden sonraki hayat başlığında ele aldığı empirik delillerle böyle bir hayatın varlığını reddetmemektedir.⁴⁸⁸ Konuyla ilgili olarak onun ifadeleri şu şekildedir:

Kanıtları uzun yıllar boyunca son derece eleştirel bir ruhla inceleyen en keskin fikirli ve en bilgili kişilerden bazıları sonunda -en azından bazı durumlarda- yalnızca hayatta kalma hipotezinin akla yatkın olduğu sonucuna varmışlardır. Bu kişiler arasında Alfred Russel Wallace, Sir William Crookes, F. W. H. Myers, Cesare Lombroso, Camille Flammarion, Sir Oliver Lodge, Dr. Richard Hodgson, Bayan Henry Sidgwick ve Profesör Hyslop sayılabilir. Bu durum, pek çok kişinin dini bir inanç maddesi olarak kabul etmekte özel bir zorluk yaşamadığı ölümden sonra yaşam inancının yalnızca doğru olmakla kalmayıp, belki de deneysel olarak kanıtlanabileceğini ve eğer öyleyse de ölümden sonraki yaşamın doğasına ilişkin teologların uydurmaları yerine sonunda buna ilişkin gerçek bilgilerin elde edilebileceğini göstermektedir.⁴⁸⁹

Ducasse bu ifadelerinde dine rağmen kabul edilebilecek empirik delillerle ölümden sonraki hayatın varlığını kabul etmektedir. Dinî ifadeleri uydurmalar şeklinde değerlendirmesi ise Han'ın onu eleştirmesine sebep olmuştur. O her ne kadar dinin ölüm sonrası hayata ilişkin söylemlerini kabul etmese de ölümden sonraki hayatı tecrübî delillerle açıklayan bilim adamlarının çalışmalarına kıymet vermiştir. Han onun bu tutumunu bir çiftçi analogisiyle ele almış ve şunları ifade etmiştir:

Ducasse'ın ölüm sonrası hayatın varlığını açık bir şekilde ifade ettikten sonra onun varlığını dinî yönüyle reddetmesi uzakta yaşayan akrabalarından biriyle iletişim kurmanın imkanı olmadığını ısrar eden bir çiftçinin haline benzer. Çiftçi, uzakta olan akrabasının bulunduğu yere telefon hattı çekilip de ona telefonun ahizesi uzatılınca uzaktaki akrabasıyla konuşur. Konuşma bittikten sonra çiftçi şöyle der: Konuşulan sesin akrabamın sesi olması zorunlu değildir; o sesin herhangi bir makineden gelmiş olması da mümkündür.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Martin Gardner, *When You Were a Tadpole & I Was a Fish & Other Speculations About This & That* (New York: Hill and Wang, 2009), 193.

⁴⁸⁸ Amerikalı matematikçi Martin Gardner'e göre öte âleme inanmakla Tanrı'ya inanmak arasında bağ kurmayan bilim insanları da vardır. Bu kimselerden kimisi reenkarnasyona da inanır. Ancak onlara göre bu ölümsüz olmak demek Tanrı'nın bahsettiği bir şey de olmayabilir. Dolayısıyla ahiret anlayışını ispatlayan empirik deliller teistik önkabullerle konuya yaklaşanlar için ahiretin varlığına işaret eder. Bu konuyla ilişkili olarak Gardner şunları ifade etmiştir: "Belki de kişisel bir Tanrı'ya inanmaksızın ölümden sonraki yaşamı umut etmek ve hatta buna inanmak daha kolaydır. Kişi basitçe hayatta kalmayı eşyanın tabiatının bir parçası olarak görür. Bu bakış açısı bazen reenkarnasyona inanan ateistler ve panteistler tarafından da benimsenmektedir. Modern filozoflar arasında, Cambridge Üniversitesi'nden John Ellis McTaggart ve Fransa doğumlu Amerikalı Curt John Ducasse, Tanrı'ya inanmamayı insan ruhlarının önceden varoluşuna ve ölümden sonraki yaşamına olan inançla birleştirmeleri bakımından dikkate değerdir. Ünlü Amerikalı kâfir Robert Ingersoll, her türlü tanrısal inancı reddetmekten asla çekinmemiştir, ancak ölümden sonra yaşam konusunda ilginç bir şekilde açık fikirlidir. Elbette bir kişi ölümsüzlüğü umut edebilir ve aynı zamanda bunun gerçekleşme ihtimalini yüksek görebilir, tıpkı bir kişinin kazanma ihtimaline inanmaksızın bir çekilişi kazanmayı umut edebilmesi gibi." Gardner'ın konuyla ilişkili araştırmalarını incelemek için bk. Gardner, *When You Were a Tadpole & I Was a Fish & Other Speculations About This & That*, 192-194.

⁴⁸⁹ Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, 412; Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 136-137.

⁴⁹⁰ Han, *el-İslâmu yetehaddâ*, 137.

Han'ın üçüncü yaklaşımını da bilimsel anlamda ifade eden yazıcı medyumluk terimi de dikkate alındığında aslında ruhî araştırmalar alanı Han'ın sadece bir kısmını verdiği bilgilerle sınırlı değildir. Parapsikoloji, ölüme yakın deneyimler, ölüm döşeği olayları, tekrar doğum vakaları, beyin-zihin çalışmaları ve öte âlem-medyum ilişkisi gibi birçok konu ruhî araştırmalara girmektedir. Öte âlemlerle ilgili çalışmalarda ruhsal boyutlara da temas eden bilimsel çalışmalar birçok bulgu ve araştırmalarla halen çalışmalarını genişletmektedir. Çalışma sahası oldukça genişleyen ruhî araştırmaların dine bakan yüzünü araştırmasına dahil eden Han, dinin olmazsa olmaz bir inancı kabul edilen ahiret hayatını ispat etmek üzere ruhî çalışmaları özellikle ele alması dikkat çekicidir. İslam dini özelindeki çalışmalar incelendiğinde ruhî araştırmaları ahiret hayatına bir delil olması yönüyle işleyen başka bir araştırmacıya rastlanmamıştır.⁴⁹¹ Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde yazılan ruhla ilgili yazıların da materyalizm ve pozitivizm etkisinde kaldığı gözlemlenmiştir. Ruhtan bahsedenlere ve ruh konusunda araştırma yapanlara cinci, büyücü ve hurafeci yaftalamalarının yapıldığı da⁴⁹² sosyal bir gerçekliğin ötesinde akademiye de sıçramış bir lekedir. Batı'da 1800'lü yıllardan itibaren psişik araştırmaların yapılması, yazılar yazılması, psikoloji alanıyla beraber

⁴⁹¹ Ancak ruh konusunda Ömer Nasuhi Bilmen'in ayrı bir yeri vardır. Bilmen her ne kadar ruhun ahirete taalluk eden yönüne odaklanmasa da ve bu konu hakkında her ne kadar onu zarûrât-ı diniyyeden saymasa da *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri* adlı eserinde ruha özel bir inceleme alanı ayırmıştır. Ruh hakkındaki bilgileri yevm-i ahiret başlığında ele alan Bilmen; ruhun varlığını, İslam akaidindeki yerini, materyalistlerin konuya yaklaşımını ve onlara yaptığı eleştirileri, ruhun müstakil varlığına dair gözlemleri, ruhun varlığının ispatları, idrak edilebilir olup olmadığı, bekâya mazhar olabileceği ve bekâya yönelmiş olduğu şeklindeki alt başlıklarla konuyu derinlemesine incelemiştir. Bilmen, ruhun kendine has müstakil varlığına dair şunları söyleyerek ruh hakkındaki modern-bilimsel çalışmalardan da haberdar olduğunu göstermiştir: “Bereket versin ki son zamanlarda maddiyûnun bünyân-ı felsefesi pek büyük bir tezelzüle uğramış, rûhiyyûn felsefesi ihrâz-ı gâlibiyyet etmiştir. Vaktiyle ruhun mevcûdiyyetine inananları cehl ile, akılsızlık ile itham eden birçok filozoflar, mütefenninler, bilâhare yaptıkları tecârib ve tedkikât neticesinde tebdil-i fikr etmiş, bu hususta birçok kitaplar neşr ederek ruhun mevcûdiyyet-i müstakillesini itirafa mecbûr olmuşlardır. Hattâ bir takım kimseler daha ileri giderek ruhlar ile mükâlemeye bulduklarını, hattâ ruhların fotoğraflarını bile alabildiklerini iddiaya cür'et göstermişlerdir. Lehü'l-hamd biz Müslümanlar ruhun mevcûdiyyetini isbât için bu adamlar gibi 'ispiritizm' usûlüne vesaireye muhtâc değiliz; celb-i ervâh usûlünün bir hakikat olduğunu tasdîka bir lüzûm hissetmeyiz. Ancak şunu demek isteriz ki vaktiyle mahsûsâtın başka bir şeye inanmak istemeyen bir takım kimseler muahharen bu kadar ileri gitmiş, yaptıkları tettebbuât-ı ruhiyye neticesinde ervâhın mevcûdiyyetini âdeta mahsûsât ve bedihiyyât addetmişlerdir.” Bilmen'in konuyla ilgili araştırmasını incelemek üzere bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası, 1339), 344-357, 372.

⁴⁹² Ruh, ruh çağırma, ruhlarla iletişim, cin çağırma, cinlerle iletişim ve diğer metafizik bilgi alışverişi hakkındaki reddedici tavırları değerlendirmek üzere bk. Sertaç Mehmet Temizel - Sultan Tarlacı, *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk (Geçmişten Günümüze Bilimsel Çalışmalar)* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2020), 12-13, 189-190; Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 76; İlyas Çelebi, “Ruh Çağırma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/111; Çağlayan, “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, 379-384; Çağlayan, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, 325-328, 330-338; Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 182-186.

değerlendirilmesi, askerî ve istihbârî bir hüviyet bile kazanıp zihinleri kontrol altında tutma üzerine çalışmalara esin kaynağı olması, nörolojik araştırmalara konu olması, zihin-beyin ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi ve ölüm sonrası hayata dair birçok çalışmalara kaynaklık etmesi ruhî araştırmaların ihmal edilmemesi gereken bir alan olduğunu göstermiştir. Han'ın kelim ilminde ruhî araştırmalara değinip bu konuyu başlı başına ahiretin varlığına delil olması yönüyle irdelemesi de kendisine bu alanda özgünlük katmış bir adım olarak değerlendirilebilir.

Her ne kadar Han ruhî araştırmaları kelim ilminde ele alınan ahiretin varlığına bir ispat niteliğinde ele almış olsa da onun bu çalışmalara dair tarihsel ve bilimsel arka planı göz ardı ettiği görülmüştür. Parapsikolojinin ilk ne zaman ortaya çıktığı, kimlerin bu araştırmaları başlattığı, hakikaten Han'ın söylediği gibi ruhî araştırmaların psikoloji ilminin içinde mi değerlendirilip geliştirildiği, dünyada ve Türkiye'de bu alandaki gelişmelerin nasıl olduğu, medyum araştırmalarında elde edilen bilimsel çalışmaların neler olduğu, ölüme yakın deneyimlerin ruhî araştırmalar içerisinde nerede konumlandırıldığı, ölüm eşiği deneyimlerinin öte âlemin varlığına işaret edip etmediği, zihin-beyin etkileşimi başta olmak üzere bilinç-beyin-zihin üçlüsünün tam olarak neye tekabül ettiği veya bunlar arasındaki ilişkinin getirdiği sonuçların neler olduğu, zihnin kontrol edilebilirliğinin bu ruhî araştırmalarla bağının ne olduğu ve ahiretin varlığını kanıtlaması açısından vahyin vadettiği gaybî bilgiler dışında ruhî araştırmaların deneysel deliller arasında sunulup sunulamayacağı gibi birçok meselenin açıklanması da gerekmektedir. Ancak Han bütün bu eksik olduğu görülen konulardan bahsetmemiş ve sadece ruh hakkında genel görüşleri sunmaya çalışarak ruh hakkındaki çalışmaların ahiretin varlığını kanıtladığını ifade etmiştir. Han'ın bu söylemine katılan bilim adamları, nörologlar ve psikiyatristler olduğu gibi Ducasse gibi ölüm sonrası hayatın varlığını kabul edip de bunun dinin sunmuş olduğu ahiret hayatı olmadığını ifade edenler de olmuştur.

Ahiretin varlığının ilâhî vaatlerin dışında da kanıtlanabileceğini ileri sürenlere göre Kuantum fiziği hakkındaki araştırmalar, metafizik dayanaklar, parapsikolojik deliller, ölüme yakın deneyimler, ölüm döşeği olayları ve öte âlemle medyum bağlantıları ahiretin varlığına delil olmaktadır. Han'ın ruhî araştırmalar içerisinde ele aldığı konular bir bütün olarak değerlendirildiğinde parapsikolojik araştırmaların önemli bir yeri olduğu görülür.

Nörolog Tarlacı parapsikolojik araştırmaları bilimdışı gören kesimin ve bu konulardaki ileri seviye deneysel araştırmalar olduğu halde hala bu konuları şüpheyile karşılayanların büyük bir bilgi sorunu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu alan metafiziğin ilgi alanından çıkarılıp tekrardan bilimin inceleme sahasında ele alınmalıdır.⁴⁹³ Parapsikolojinin inceleme sahasına giren *psinin* varlığı hakkında bilgi edinmek ve dünyada sahip olunan insan bilincinin, belleğinin ve kişilik denemanevî unsurlarının öldükten sonraki varlığını öğrenebilmek için parapsikolojik araştırmalara ihtiyaç vardır. Psi hakkında Nörolog Tarlacı şu ifadeleri kullanır:

Psi; alıcı psi ve verici/etki eden psi olarak iki gruba ayrılır. Alıcı psi; duyular dışı algı, zihin-zihin algısı (telepati), uzaktangörü (remote viewing), zihin-dış dünya algısı olan durugörü (clairvoyance) olarak tanımlanabilir. Verici/etki eden psi ise zihnin dış dünyaya/madde üzerine etkisi (psikokinezi) olarak tanımlanabilir. Modern parapsikolojinin kapsamı bu alt başlıklarla sınırlıdır ve bu olgular genel olarak “psi olayları” başlığı altında incelenir. Bu olaylar doğauştü veya normal dışı, mucizevi bir görüngü olarak değil, biyolojik yapımızın henüz bilinmeyen bir yeteneği olarak ele alınmalıdır.⁴⁹⁴

Parapsikoloji alanı aynı zamanda medyumlarla ilişkili de bir alandır. Medyumlar üzerine araştırmalar 19. yüzyıldan itibaren varlığını sürdürmüştür. Bu araştırmalara fizikçi bilim adamları, psikiyatristler ve Nobel fizik ödülü almış bilim adamları bile katılmıştır. Dünya üzerinde 1861 yılında Allen Kardec’le başladığı söylenen medyumluk araştırmaları daha sonraları psikolog William James, dönemin önemli fizikçilerinden sayılan Oliver Lodge, Nobel fizyoloji-tıp ödüllü fizyolog, bakteriyolog, psikolog, metapsişikçi, patolog, filozof ve şair gibi çeşitli unvanları taşıyan Charles Robert Richet tarafından da araştırılmıştır.⁴⁹⁵ Türkiye’de de Dr. Bedri Ruhselman tarafından medyumlar üzerine araştırmalar yapılmıştır ve gerçekteşirdiği medyum celseleriyle yaptığı deneyleri 1951 yılında Uluslararası Spiritüalizm Federasyonu’nu tarafından düzenlenen Stockholm Kongresi’ne sunmuştur. Aynı şekilde Millî Eğitim Bakanlığı’na da 12 Ağustos 1952 yılında deneysel spiritüalizm konusunda düzenlenmiş bir rapor gönderilmiştir. Bu raporda yazı yazarlar arasında Londra Kraliyet Akademisi üyesi olan fizik ve kimya alanlarında yetkin, Thallium’u keşfeden

⁴⁹³ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 193.

⁴⁹⁴ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 192.

⁴⁹⁵ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 76.

ve rafyometreyle crookes tüpünü icat eden Sir William Crookes (ö. 1919);⁴⁹⁶ İngiliz Kraliyet Akademisi üyesi olan, fizikçi, elektromanyetik dalgaları araştıran ve Birmingham Üniversitesi rektörlüğü yapmış olan Sir Oliver Lodge (ö. 1940)⁴⁹⁷ ve 1913 yılında Nobel fizyoloji-tıp ödülü alan, fizyolog, anaflaksiyi keşfeden Paris Üniversitesi profesörlerinden Charles Richet (ö. 1935)⁴⁹⁸ bu raporda adı geçip bilgiler sunan sadece birkaç bilim adamıdır.

Önceden Yale Üniversitesi'nde psikiyatri alanında çalışmalarını sürdürürken daha sonra Arizona Üniversitesi'ne geçen Garry Schwartz da medyumlar üzerine bilimsel araştırmalar sunmaya çalışmıştır. Schwartz, medyumların verdiği bilgilerin doğruluk değeri, zihin-beyin ilişkisi, bilincin ölümden sonra devam edip etmediği ve öte âlemin varlığının kanıtları üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.⁴⁹⁹ Schwartz'ın edindiği bilgilere göre insanın ölümünden sonra evrende biriken bellek gibi bir yerde saklanan bilinç depolama alanından medyumlar aracılığıyla bilgiler alınmaktadır.⁵⁰⁰ Kuantum fiziği de düşünüldüğünde bilginin durağan olmadığı ve süreklilik arzettiği de bilindiğine göre medyumun bu bilgilere ulaşması sağlam deneysel kanıtlarla açığa çıkmıştır.⁵⁰¹ Bu bilgilerin kaynağı ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine göre ölüm denen olgu aslında bir yerlerde beklenti içinde durulan bir olgu haline gelmektedir. Çünkü ölümlünün bilinci ölünce yok olup silinmiyor; aksine varlığını devam ettiriyor.

⁴⁹⁶ Temizel - Tarlacı, *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk (Geçmişten Günümüze Bilimsel Çalışmalar)*, 154; Broad da Crookes'un medyum çalışmalarına değinmiştir. Broad'ın Crookes hakkındaki ifadeleri için bk. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychological Research*, 224.

⁴⁹⁷ Temizel - Tarlacı, *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk (Geçmişten Günümüze Bilimsel Çalışmalar)*, 155.

⁴⁹⁸ Temizel - Tarlacı, *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk (Geçmişten Günümüze Bilimsel Çalışmalar)*, 160.

⁴⁹⁹ Schwartz bu konuyla ilgili yazmış olduğu *The Afterlife Experiments* ve *The Truths about Medium* adlı eserlerinde çeşitli konulara yer vermiştir. Medyumlar hakkında şüpheleri olanların şüphelerini giderici bir yığın soru-cevap bölümü hazırlamış ve medyumların bu konulardaki ileri derece tecrübelerini gözler önüne sermiştir. Ayrıca o bilim-ruhçuluk adıyla bir başlık açarak bilimsel anlamda da ruhçuluğun öte âlem başta olmak üzere birçok alanda kullanılabileceğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Garry Schwartz - William L. Simon, *The Afterlife Experiments: Breakthrough Scientific Evidence of Life After Death* (New York: Pocket Books, 2002), 216-226, 270-280; Garry E. Schwartz - William L. Simon, *The Truth about Medium* (Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company, Inc, 2005), 108-114.

⁵⁰⁰ Schwartz - Simon, *The Afterlife Experiments: Breakthrough Scientific Evidence of Life After Death*, 265.

⁵⁰¹ Tarlacı, *Ölüm Sözlük*, 117.

BÖLÜM IV

SONUÇ

Kendine has bir metotla yeni bir kelim ilmi oluşturma çabasına girişen Han'ın kelim ilminin değişimine zamansal bir bakış açısıyla baktığı görülmüştür. Kur'ân merkezli bir kelim ilmi ortaya koymak isteyen Han'ın temellerini kurduğu kendine özgü yeni ilm-i kelamın değişime maruz kalmaması gerektiği ortaya çıkmıştır. Han'ın Kur'ân temelli bir kelim ilmi kurma girişimi onun geleneksel kelim anlayışlarında karşılaşılan zamansal tasniflere de karşı çıktığını göstermiştir. Bu anlayıştan hareketle geleneksel kelim ilminde görülen mütekaddimun, müteahhirun ve yeni ilm-i kelim dönemi gibi tasniflerin Han'a göre kabul edilemez bir ayırım olduğu ortaya çıkmıştır. Kelam ilmine dair üç farklı tanım teorisi ve yeni ilm-i kelama da bir tanım teorisi geliştiren Han'ın söz konusu tanımları arasında belirli bir insicam bulunduğu halde bu tanımların birbirinden farklı oluşu net bir kelim tanımı ortaya koymaması açısından sorunlu gözükmektedir. Geleneksel kelim ilminde karşılaşılan tanımlarla herhangi bir bağın olmadığı ortaya çıkan Han'ın tanımları, kelim ilmine kazandırılan eklemeler olarak nitelendirilebilir. Tanım teorilerinde belirtilen hususlara uygun şekilde yeni ilm-i kelim oluşturmak isteyen Han'ın geleneksel kelama bütünüyle muhalif olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre zamansal ihtiyaçlara uygun bir biçimde kullanılan kelim ilminin eski yapısı modern dönemde etkinliğini yitirmiştir. Etkinliğini yitirmiş geleneksel kelim ilminin insana ve topluma ne gibi bir fayda sağlayacağı konusunda tereddüt içerisinde olan Han'ın tam bir yetkinlikle yeni ilm-i kelamın sınırlarını tesis etmek istemesi dinamik bir kelim ilmine kapı aralamak istediğini göstermiştir. Bu amaçla onun bilimle dinin barışık olduğunu ifade etmesi ve bilimsel gelişmelerin Kur'ân'ın ifade ettiği hakikatlere asla ters olamayacağının altını çizmesi, yeni ilm-i kelamın ancak Kur'ân ile bilimin birlikte harmanlanmasıyla kurulabileceğini göstermiştir. Bilimin de sürekli değişim ve gelişime maruz kaldığı gerçeğini ıskalayan Han'ın bu bakışı eleştiriler yönelttiği geleneksel kelamla aynı tavra büründüğünü göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle, şartlara göre değişiklik arzettiği ifade edilen geleneksel kelim ilminin tarihî süreç içerisindeki dönemsel, konusal ve içerik temelli

değişimlerini eleştiri konusu haline getiren Han'ın bilimsel gelişmelerin sürekli değişime maruz kaldığı bir ortamda statik bir yeni ilm-i kelim oluşturma çabası geleneksel kelama yaptığı eleştirilerin aynı şekilde kendisine de yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Han'ın doğadan örneklerle ahiret hayatı, sözler ve davranış meselesi, evrensel zaruret, psikolojik ve ruhî araştırmalar başta olmak üzere diğer başlıklarda da yer verdiği konularda giriştiği delillendirmelerin geleneksel kelim ilminin delillendirme yöntemiyle farklılık arzettiği görülmüştür. Kelam ilminin kabul ettiği muteber delillendirmeler arasında sayılan aynı öncüllerin kullanılarak hasmın ilzam edilmesi yönteminin Han tarafından çokça kullanıldığı görülmüştür. Ancak muteber sayılan ve daha çok cedel maksatlı kullanılan aynı öncüllerin kullanılarak hasmın ilzam edilmesi yöntemini kullanmasına ek olarak onun, geleneksel kelim ilminin delillendirme yöntemleri arasında zayıf görülen şahidin gâibe kıyasıyla yapılan delillendirmeyi kullandığı da görülmüştür. Klasik kelim sisteminde burhana yani yakînî bilgiye ulaşmak için kullanılan hissedilirler (mahsûsat-müşâhedat) ve daima tecrübe edilirler (mücerrabat) Han tarafından da kullanılan yakînî bilgi kaynaklarından. Görüldüğü kadarıyla Han'ın kendi kelim düşüncesinin yeni bir kelim anlayışı inşa etme gerekliliğinden doğduğu ortaya çıkmakla birlikte Han'ın din ve dine dair meseleleri (özellikle ahiretin varlığı) savunmaya girişmesi klasik kelimın sunduğu bilgi anlayışından farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Bu açıdan Han'ın yeni kelim anlayışı nazarî yönle değil de amelî yönle anlaşılmalıdır. Yeni ilm-i kelim anlayışının genel tasavvurlarından birinin de ister kullanılan delil aklî-amelî isterse de toplumsal-ahlâkî olsun asıl amacın dinin ve dinin barındırdığı meselelerin insanların iç yapısında bir etki oluşturması üzerine kurulu olması gerektiği anlayışı hâkim tasavvur olduğu için Han'ın ahiret konusu özelindeki ifadelerini klasik delillendirme yöntemi içerisinde değerlendirmenin doğru olmadığı kanaati ortaya çıkmıştır. Ancak bu kanaat Han'ın yaptığı çalışmaların insanların dine duyacakları hassas düşüncelerini harekete geçiren mutlak bir yöntemi barındırması yönüyle onun kelim anlayışının mutlak bir kabulü gerektirdiği sonucunu çıkarmamaktadır.

Han'ın kendine özgü kelim düşüncesinin temelinde klasik kelim düşüncesini köktenci bir şekilde ret ve zamansal şartlarla ortaya çıkmış kelim ilmini yenileme çabalarının hâlâ devam etmesi gerektiği fikrinin yer aldığı görülmüştür. Han'ın mütekaddimun

dönem kelim ilmi ile müteahhirun dönem kelim ilminde de birtakım yeniliklerin ortaya çıktığını vurgulaması her ne kadar tarihî bir gerçekliği ifade etse de kelim ilminin geçirdiği koca bir geçmişi bütünüyle silip atma tavrı sorunlu gözükmektedir. Dahası, onun kelim ilminde ortaya çıkan bütün hurafeleri ve eklentileri çıkarıp sade bir kelamın ortaya çıkması için kelamın en ilk safhasına döndürülmesi düşüncesi de selefi bir zihniyetin yansıması şeklinde düşünülebilir. Ancak Han'ın ifade ettiği Kur'an ve sünnetin ilk dönemdeki işlevselliğini büyük bir gereklilik görmek reddedilemeyecek bir hakikat olsa da kelim alimlerinin bu zamana kadarki çalışmalarını Kur'an ve sünnete muhalif görmek kabul edilemez bir durumdur. Han'ın modern dönemin etkisinde kalarak aslında Kur'an temelli bir kelim ilmi kurma düşüncesi çeşitli yönlerden de haklı gözükmektedir. Han'ın haklı olduğu yönlerden biri eskiyen ve kendini yenilemeyen kelim ilminin zamanla değişen bilimsel gelişmeler karşısında hâlâ eski metotlarla anlaşılıp yorumlanmasının İslâm dinini tarihî bir sahada etki göstermiş ve tarihte kalmış donuk bir din haline bürümesidir. Han, ahiretle bağlantı kurulduğu görülmeyen psikolojik ve ruhî araştırmaları ahiret konusu içerisinde değerlendirerek öte âlemle ilgili yapılan deneysel çalışmaları yeni ilm-i kelim düşüncesine aktarmakla parapsikolojik araştırmalar içerisinde ele alınan bu konuları *sem'iyât* bahislerinde ele almış ve bilimsel araştırmaların geldiği son noktaları modern insanın reddedemeyeceği hakikatler arasında sayarak onları ahiretin varlığına bir delil şeklinde ele alması kelim ilminin dinamik bir yapıda olduğunu göstermiştir. Han'ın diğer haklı olduğu taraf ise değişmez Kur'anî hakikatlerin zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanmasını bir gereklilik şeklinde kabul etmek aslında İslâm dininin diri olduğunu ve bütün gelişmelere ayak uydurabilecek bir potansiyele sahip olacağını göstermektedir.

Han'ın yeni bir kelim düşüncesi oluşturmak istemesi ve ahiret hayatının varlığını değişebilecek deneysel-tecrübî bilgilerle ifade edip çağın gereksinimlerine ve yeni modern insanın düşünce yapısına yakın olan bir ilmî yaklaşımı esas alan önerileri kelim ilminin gelenekle bağımlı koparmadan da sürdürebileceği bir yaklaşımdır. Daha açık bir ifadeyle, Han'ın köktenci reddediş mantığıyla kelim ilminin yetersizliğini ve donukluğunu sürekli gündeme getirmek yerine kendi kelim düşüncesini geleneksel kelama entegre etmesi de beklenebilirdi. Kaldı ki Han'ın ifade ettiği birçok konu zaten gelenekten ayrı bir kelim sahası ortaya koymak istemeyen Müslüman alimler tarafından da söylenmiş ve bu amaçla geleneksel kelim ilminin kendisine birtakım

yeni konuları entegre etme girişimleri de olmuştu. Dolayısıyla Han'ın geleneksel kelamı yıkıp yeni bir kelam anlayışı üzerinde durması fikri geleneksel kelamın üzerine de inşa edilebilirdi. Ancak Han bunu yapabilmek yerine sınırları belli olmayan ve belki de “kelâmî konuların bilimsel ele alınımı” şeklinde nitelenebilecek yeni bir saha açmıştır.

Netice olarak Han'ın kendine özgü kelam anlayışı ve ahiretin varlığına dair ele alınan konular bir bütün şeklinde değerlendirildiğinde onun yeni ilm-i kelam anlayışının klasik kelam içerisine entegre edilerek de oluşturulabileceğini, geleneksel kelam ilminin yetersizliğini ifade edip kendi düşüncelerini yine eleştirdiği kelam ilmiyle aynı kulvarda düşünüp aslında yaptığı çalışmanın kelam sahasında değil de başka bir ilim şeklinde anlaşılabilmesi ve Kur'ân'a dönüş şeklinde kabul edilebilecek selefi anlayışının aslında bilimsel bir Kur'ân tefsirini çağrıştırdığı ifade edilebilir.

Bu tezde özellikle Han'ın kendine özgü kelam yöntemi üzerinde durularak bu yöntemini ahiretin varlığı konusunda nasıl kullandığı gösterilmiştir. Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar da dikkate alındığında Han'la ilgili sadece iki makalenin yazılmış olması ve yüksek lisans-doktora düzeyinde herhangi bir çalışmanın olmaması, Han'ın kendi kelam yöntemi içerisinde ele aldığı diğer ulûhiyyet ve nübüvvet bahislerinin de inceleme konusu olabileceğini söyleyebiliriz. Han üzerine Arap coğrafyasında yapılan birçok çalışma da düşünüldüğünde Türkiye'de ihmal edilen bir isim olduğu bilinmelidir. Han'ın çoğu kitabının Türkçeye kazandırılmamış olması da düşünüldüğünde kitaplarının Türkçeye çevrilmesinin de literatüre katkı sunacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmamızda bir nebze de olsa onun yeni ilm-i kelam düşüncesinden ve ahiretin varlığında kullandığı delillerden bahsederek Han üzerine kelam ilmiyle bağlantılı olabilecek yeni araştırmalarda da çalışmamızın kaynak değeri göreceği kanaatinde olduğumuzu belirttikten sonra çalışmamızın günümüz kelam literatürüne katkı sunacağını temenni etmekteyiz.

REFERANSLAR

- Abdülhâdi, Safa Abdülcebbar. “Cuhûdu’ş-şeyh Vahîdüddin Han fî reddi’ş-şübühâtî’l-müsâra havle’l-akîde ve mekânati’l-mer’e fî’l-İslâm”. *Mecelletü Câmiati’l-Enbâr li’l-Ulûmi’l-İslâmiyye* 13/54 (2022), 27-54.
- Abdüllatîf, Yahyâ. *et-Tecdîd fî ilmi’l-keâm inde Vahîdüddin Han mine’l-akâidiyyeti’t-tecrîdiyye ile’l-akâidiyyeti’t-tecrîbiyye*. Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Abdüllatîf, Yahyâ. *et-Tecdîd fî ilmi’l-keâm inde Vahîdüddin Han mine’l-akâidiyyeti’t-tecrîdiyye ile’l-akâidiyyeti’t-tecrîbiyye*. Dimeşk: Dârü Nineva, 1. Basım, 2019.
- Ahmad, Aziz. *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964*. London: Oxford University Press, 1967.
- Akdağ, İnan. “Karl Marx’ın Düşüncesinde İradencilik ve Belirlenimcilik Meselesi Üzerine Bir İnceleme”. *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2021), 125-138.
- Akın, Murat. “Ömer Nasuhi Bilmen’in Ahiret İnancını Temellendirmesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (15 Haziran 2019), 93-116. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.461875>
- Akot, Bülent. “Freud’un Rüyâ Yorum Metodu”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 213-235.
- Akyol, Aygün. “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Meâd Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (01 Aralık 2010), 125-141.
- Alp, Talha. *Mantık: İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yaymevi, 2013.
- Alridge, Alfred Owen. *Voltaire and the Century of Light*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Altındaş, Mücteba. “Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen’in Din Karşısı Akımları Eleştirisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2021), 435-458.
- Altıntaş, Ramazan. “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Altıntaş, Ramazan. “Yeni Bir Kelam: Vahidüddin Han Örneği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 101-128.

- Amâre, Muhammed. *Müstakbelünâ beyne't-tecdîdi'l-İslâmî ve'l-hadâseti'l-garbiyye*. Kahire: Mektebetü's-Şurûku'd-Düveliyye, 1. Basım, 2003.
- Amâşe, Eşref Ahmed Muhammed. "et-Tecdîd inde Vahîdüddin Han". *Câmiatü'z-Zeytûne*, 175-192.
- Amâşe, Eşref Ahmed Muhammed. *Tecdîdü'l-fikri'd-dînî inde Vahîdüddin Han*. Şibin el-Kom: Minufiye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Arıkdal, Ergun. *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 3. Basım, 1989.
- Arslan, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Arap Alevîliği-Nusayrîlik". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 1 (2016), 101-111.
- Atayman, Veysel (ed.). *Aydınlanma*. İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006.
- Augustine, Saint. *The Confessions of Saint Augustine*. ed. Webster's Online Dictionary. California: ICON Group International, 2005.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 141-156.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*. Kahire: Dârü't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2010.
- Bal, Samet Yahya. *Psikonsal Töz Olarak Ruh ve Bedenle İlişkisi*. Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Baloğlu, Burhan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Der Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Bey, Baha Said. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Beyâzîzade, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*. thk. Ahmed el-Mezîdî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/323. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.

- Birişik, Abdulhamit. “Mevlânâ Vahîdüddin Han (I)”. *İnsicam* (blog), 17 Kasım 2024. <https://insicam.net/2021/05/03/mevlana-vahiduddin-han-i/>
- Boşnak, Muhammed. “Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı”. *Hikem: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 1-15.
- Broad, Charlie Dunbar. *Religion, Philosophy, and Psychical Research*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc, 1953.
- Bucaille, Maurice. *The Bible, The Quran and Science*. çev. Alastair D. Pannell - Maurice Bucaille. New York: Tahrike Tarsile Quran, Inc, 7. Basım, 2003.
- Bulğen, Mehmet. “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 63-92.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Burns, Edward McNall. *Western Civilisations: Their History and Their Culture*. London: Peter Owen Limited, 1953.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 4. Basım, 1983.
- Celaleddin Rûmî, Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. 8 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Celaleddin Rûmî, Mevlânâ. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Council, James R. vd. *Hypnosis & Imagination*. ed. Robert G. Kunzendorf vd. London: CRC Press Taylor & Francis Group, 2018.
- Curtiss, Frank Homer. *Reincarnation*. California: Willing Publishing Company, 1949.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. nşr. İbrahim el-Ebyari. Kahire: Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403.
- Çağlayan, Harun. *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: İlem, 2018.
- Çağlayan, Harun. “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 20/2 (2020), 369-388.

- Çelebi, İlyas. “Ruh Çağırma”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/201-203. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Çelik, Hatice - Çoker, Güler. “Doğu Hindistan Şirketi ve İngiliz Raj’ın Hindistan’daki Hakimiyeti: Yeşil Teori Çerçevesinde Bir Analiz”. *Akademik Hassasiyetler* 8/15 (26 Nisan 2021), 377-395.
- Demir, Zafer. “Karl Marx’ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları”. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/5 (30 Nisan 2018), 102-120.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem (Değerler Eğitimi Merkezi), 2015.
- Ducasse, Curt John. *A Philosophical Scrutiny of Religion*. New York: The Ronald Press Company, 1953.
- Ducasse, Curt John. *Nature, Mind, and Death*. La Salle: The Open Court Pub. Co., 3. Basım, 1951.
- Duishebaev, Meder - Teber, Ömer Faruk. “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/935)’nin Makâlâtü’l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şiî Fırkalar ve İmâmet Kavramı = Shi’ite Factions and the Concept of Imamate in Abu al-Hasan al-Ash’arî’s (d.324/935) Maqalat al-Islamiyyin”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2023), 1502-1514.
- Durant, Will. *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*. New York: Time Incorporated, 1962.
- Düzgüner, Sevde. “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013), 253-284.
- Eddington, Sir Arthur Stanley. *The Nature of the Physical World*. New York: The Macmillan Company, 1928.
- Efil, Şahin. “Parapsikolojik Fenomenler Üstüne Bilimsel ve Felsefi Bir Soruşturma”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 4/1 (2004), 157-169.
- Eflâtun. *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990.

- Evkuran, Mehmet. “‘Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşası’ Sözü’nün Anlamı ve İçeriği Üzerine”. *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, 181-198.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâü’l-ulûm*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilal, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Uyûnü’l-mesâil*. ed. Muhyiddin Hatîb - Abdülfettah Geylân. Kahire, 1910.
- Fatiş, Emrullah. “Akli ve Nakli Açından Reenkarnasyon (Tenâsüh)”. *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 145-173.
- Feuerbach, Ludwig. *Tanrıların Doğuşu: Klasik, İbrani ve Hıristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Frawley, William. “Book Notices”. *Linguistic Society of America* 61/3 (1985), 739.
- Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*. New York: Carlton House, 1933.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. ed. James Strachey. çev. James Strachey. New York: W. W. Norton and Company, 1961.
- Fromm, Erich. *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 3. Basım, 1991.
- Gamow, George. *Biography of the Earth - Its Past, Present and Future (The Astonishing Life Story of Our Planet)*. New York: The New American Library, 1. Basım, 1948.
- Gardner, Martin. *When You Were a Tadpole & I Was a Fish & Other Speculations About This & That*. New York: Hill and Wang, 2009.
- Gava, Gabriele. *Kant’s Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhirü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî. Beyrut: Dârü İhyâi’l-Ulûm, 2. Basım, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî. Beyrut: Dârü İhyâi’l-Ulûm, 1. Basım, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî. Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2016.
- Gelenbevî, İsmail. *Tartışma Usûlü*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018.
- Görmez, Mehmet. “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”. *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.

- Guénon, René. *The Spiritist Fallacy*. çev. Alvin Moore - Rama P. Coomaraswamy. New York: Sophia Perennis, 2. Basım, 2004.
- Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2003.
- Güllüce, Veysel. *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerîm*. Erzurum, 2001.
- Gündüz, Şinasi. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019.
- Günenç, Mehmet. *Kant'ın Tanrı Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *İslam Dini ve Tabii Din*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998.
- Han, Vahidüddin. *Bilim ve Uygarlık Açısından İslam*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1989.
- Han, Vahîdüddin. *Dini İlimlerin Yeniden Yapılanması*. çev. Erkan Bulut. İstanbul: Özgü Yayınları, 2011.
- Han, Vahîdüddin. *Dinin Hikmeti: İslam'ın İlke ve Gereklerinin Yorumu*. çev. Mustafa Mücahit. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Han, Vahîdüddin. *ed-Dîn fî muvâceheti'l-ilm*. çev. Zaferü'l-İslâm Han. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 4. Basım, 1987.
- Han, Vahîdüddin. *el-Ba'su'l-İslâmî: el-menhec ve's-şurût*. çev. Muhammed Osman en-Nedvî. Kahire: Dârü's-Sahve li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1984.
- Han, Vahîdüddin. *el-İslâmu yetehaddâ*. çev. Zaferü'l-İslâm Han. Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1974.
- Han, Vahîdüddin. *el-Müslimûn beyne'l-mâzî ve'l-hâzır ve'l-müstakbel*. çev. Zaferü'l-İslâm Han. Kahire: el-Muhtârü'l-İslâmî, 1978.
- Han, Vahîdüddin. *İlmin Işığında İslam*. çev. Mehmet Süslü - Akif Nuri. 2 Cilt. İstanbul: Çığır Yayınları, 1. Basım, 1973.
- Han, Vahidüddin. *İslam Meydan Okuyor: İmana Açılan İlmî Kapı*. çev. Cihad H. Reşad. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2. Basım, 1996.
- Han, Vahîdüddin. *Kur'an'ın Öngördüğü İnsan*. çev. İbrahim Şahin. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Han, Vahîdüddin. *Müslümanların Dünyü Bugünü Yarını*. çev. Ali Rıza Temel. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1990.

- Han, Vahîdüddin. *Tecdîdü'd-dîn*. çev. Zaferü'l-İslâm Han. New Delhi: Goodword Books, 2015.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Hergüner, Esra. *İman ve Bilgi Problemi Bağlamında Kur'an'da Delillendirme Yöntemleri*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2024.
- Heyet. *et-Tecdîd fi'l-İslâm*. Riyad: el-Münteda'l-İslâmî, 4. Basım, 2001.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1. Basım, 1996.
- Hourani, Albert Habib. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hudarî, Târik Hasen Muhammed. *Vahîdüddin Han ve ârâ'uhu'l-i'tikâdiyye ve'l-fikriyye dirâse nakdiyye*. Mekke: Câmîatü Ümmülkurâ, Külliyyetü'd-da've ve Usûli'd-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Huxley, Julian Sorell. *Religion Without Revelation*. New York-London: Harper and Brothers Publishers, 1927.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen. *Keşfü'l-mahcûb*. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- Kalyoncu, Ayşe - Sarıkaya, Berat. "Kelamın İnsana Dönük Yüzü: İlahi ve İnsani Arasındaki Dengenin Yeniden Kurulması". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2024), 606-615.
- Kant, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. çev. Allen W. Wood - George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2017.
- Karakaş, Vehbi. *Ölüm ve Diriliş Gerçeği: Reenkarnasyon Aldatmacası*. İstanbul: Cihan Yayınları, 2008.
- Karaman, Fikret. “Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 9-34.
- Karamlîkî, Ahad Ferâmuz. *el-Hendesetü'l-ma'rifiyye li'l-keîâmî'l-cedîd*. çev. Haydar Necef - Hasan Amrî. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1. Basım, 2002.
- Katar, Mehmet. “Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2007), 330-339.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin. *Kâtibî Şemsiyye Risalesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. *Kindî - Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kenny, Anthony. *Philosophy in the Modern World: A New History of Western Philosophy*. 4 Cilt. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 25. Basım, 2016.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. haz. Hayreddin Karaman & Ali Özek & İbrâhim Kâfi Dönmez & Mustafa Çağrııcı & Sadettin Gümüş & Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Küçük, Osman Nuri. *Fîhi Mâ Fih Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumi Yayınları, 2006.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- MacGregor, Geddes. *Reincarnation as a Christian Hope*. London: Macmillan Publishing Company Inc., 1982.
- Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. *el-Muvatta'*. Rakka: Mecmûatü'l-Furkânî't-Ticâriyye, 2003.

- Mander, Alfred Ernest. *Clearer Thinking: Logic for Everyman*. London: C. A. Watts and Co, 3. Basım, 1938.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *The Marx-Engels Reader*. ed. Robert Charles Tucker. New York: W. W. Norton and Company, 2. Basım, 1978.
- McTaggart, John - McTaggart, Ellis. *Some Dogmas of Religion*. London: Edward Arnold, 1906.
- Meçin, Mahmut. "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 307-340.
- Melikyân, Mustafa. "el-Kelâmü'l-cedîd fi İrân". *el-İctihadü'l-keâmî: Menâhic ve ru'ye mütenevvi'a fi'l-keâmî'l-cedîd*. haz. Abdülcebâr er-Rifâî. Beyrut: Darü'l-Hâdî, 2002.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Mesîr, Ahmed. *er-Rûh fi dirâsâti'l-mütakellimîn*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1988.
- Mujtaba, Muhammad Shohibul - Primadi, Raga Maulana. "Dalil al-Akhirah in da Maulana Wahiduddin Khan". *TASFIYAH: Jurnal Pemikiran Islam* 5/2 (2021), 303-327.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Terbiye, 1. Basım, 2007.
- Mutluer, Feyza. *İmam Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ölüm ve Ölüm Sonrası Hayat*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Myers, Frederic William Henry. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. ed. Leopold Hamilton Myers. New York: Longmans, Green and Co., 1918.
- Nedvî, Muhammed Ekrem en-. *Şiblî en-Nu'mânî: allâmetü'l-Hind el-edîb ve'l-müerrihu'n-nakâdu'l-erîb*. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 2001.
- Nu'mânî, Şiblî. *el-Gazzâlî*. Lahor: İslâmî Kütüphane, ts.
- Nu'mânî, Şiblî. *İlmü'l-keâmî'l-cedîd*. çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 1. Basım, 2012.
- Ögük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Matürîdî Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ömerî, Ali Mahmûd. *Felsefetü ilmi'l-keâm dirâse fi'l-mukaddimât ve'l-mekâsîd ve'l-menâhici'l-keâmîyye*. Trabzon: Dâru'l-Kalem li'n-Neşr, 1. Basım, 2020.

- Önal, Mehmet - Saygın, Tuncay. "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011), 105-126.
- Öz, Murat. *Reenkarnasyon (Tenasuh) ve Bu Meseleye Tasavvufî Bakış*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar: Bir Sünnet Savunusu ya da Sünnete İçerden Bakış*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1999.
- Özalp, Hasan. "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi". *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 78-100.
- Özarslan, Selim. *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*. İstanbul: Nobel, 2013.
- Özarslan, Selim. "İslâmî Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelâmî Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009), 89-108.
- Özdiñç, Rıdvan. "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi". *Kelâm Tarihi*. ed. Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Özerveranlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: İSAM, 4. Basım, 2019.
- Özgökman, Fatih. "Evrîm Teorisi Tanrı İnancını Dışlar Mı?" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 41-60.
- Öztürk, Şeyda (ed.). *Doğumunun 150. Yılında Freud Konuşmaları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008. Basım, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut, 6. Basım, 1994.
- Paley, William. *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 2006.
- Philips, D. Z. *Death and Immortality*. London: Macmillan and Co Ltd, 1970.
- Pipes, Daniel. "The Alawi Capture of Power in Syria". *Middle Eastern Studies* 4/25 (1989), 429-450.
- Pişgin, Yasin. "Son İlahî Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 489-518.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l- 'ukûl*. thk. Saîd Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.

- Reade, William Winwood. *The Martyrdom of Man*. New York: Charles P. Somerby, 2. Basım, 1876.
- Reenkarnasyon: Genedoğmak Bilimsel İncelenimi*. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi, 1979.
- Rifâî, Abdülcebbâr. *Mukaddime fî ilmi'l-keîâmî'l-cedîd*. Bağdat: Darü'r-Râfidîn, 3. Basım, 2023.
- Russell, Bertrand. *The Conquest of Happiness*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1. Basım, 1930.
- Saçaklızade, Mehmet Efendi. *Tertîbu ulûmî'd-dîn*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1977.
- Samarin, William John. "Stevenson: Xenoglossy". ed. William Bright. *Linguistic Society of America* 52/4 (1976), 270-275.
- Schlesinger, Dan R. *Did Origen Teach Reincarnation? A Response to Neo-Gnostic Theories of Christian Reincarnation with Particular Reference to Origen and to the Second Council of Constantinople*. Religious Studies of the University of Glasgow University, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Schwartz, Garry - Simon, William L. *The Afterlife Experiments: Breakthrough Scientific Evidence of Life After Death*. New York: Pocket Books, 1. Basım, 2002.
- Schwartz, Garry E. - Simon, William L. *The Truth about Medium*. Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company, Inc, 2005.
- Semerkindî, Ebû Seleme. *Cümelü Usûli'd-Dîn Matüridiliğın Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus*. thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Semkiw, Walter. *Born Again*. ed. Handaka Vijjananda - Brenda ie-Mcrae. çev. Tasfan Santacitta. Awareness Publication, 2. Basım, 2014.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma* ' ed. Abdulhalim Mahmud - Taha Abdülbaki Sürur. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1960.
- Sevinç, Kenan. "Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar". *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 125-158.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.

- Soylu, Davud. "Muhammed İkbâl ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtâsındaki Alimlerin Kelâm İlminin Yenilenmesindeki Görüşleri". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2022), 314-337.
- Suûd, İbrahim. *Cühûdü Vahîdüddin Han fî tecdîdi'l-fikri'l-İslâmî*. Cezayir: Universite Batna, Doktora Tezi, 2024.
- Süruri, Ahmet. "Cumhuriyet Dönemi Kelâm İlmi Yazımı (1923-2017): Kelâm ve Kelâm Tarihi Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 249-312.
- Şahin, Mehmet Kenan. "Klasik Kelâm İlmi Tanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 45-62.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid. *Hemenötik, Kur'an ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şemşek, Vesile. "Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in Hayatına Yaklaşımlarına Dair Bazı İncelemeler". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (30 Mart 2020), 115-128.
- Şerefüddin, Takî. *En-Nusayriyye: Dirâse Tahlîliyye*, ts.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Dürzîlik". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012), 61-82.
- Tan, Necmettin. "Kant'ın Din Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 315-330.
- Tarlacı, Sultan. *Ölüm Sözlük*. İstanbul: Tuti Kitap, 2018.
- Teftâzânî, Sa'eddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Temizel, Sertaç Mehmet - Tarlacı, Sultan. *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk (Geçmişten Günümüze Bilimsel Çalışmalar)*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2. Basım, 2020.
- Terzioğlu, Hülya. "Prototip Bir Âlim Şerafettin Yaltkaya Örneğinde Kelâm İlminde Dönüşümün Tarihî Seyri". *Kader* 21/2 (31 Aralık 2023), 633-654.
- Thomason, Sarah Grey. "Do You Remember Your Previous Life's Language in Your Present Incarnation?" *American Speech* 59/4 (1984), 340-350.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Câmi'u't-Tirmizî*. Karachi: Mektebü'l-Büşrâ, 2012.

- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Uludağ, Süleyman. “el-Lüma’”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/258-260. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Uygur, Erdoğan - Uygur, Fatma. “Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 173/173 (01 Mart 2014), 273-286.
- Ünverdi, Mustafa. “Kur’anda Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 277-300.
- Voltaire. *Épitres, Stances, Et Odes, De Voltaire*. ed. P. Didot L’ainé. Paris: Palais National Des Sciences et Arts, 1808.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- Wielandt, Rotraud. “XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları”. çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Windelband, Wilhelm. *History of Philosophy*. London: The Macmillan Company, 1905.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons, 1991.
- Yar, Erkan. *Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık. “Death and Immortality in Islamic Thought”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 103-124.

- Yaran, Cafer Sadık. “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 79-96.
- Yaşa, A. Gökhan. “Herbert Spencer Sosyolojisinde Sosyal Evrimcilik ve Liberalizm Etkileri”. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi (AKAD)* 10/19 (26 Kasım 2018), 593-605.
- Yavuz, Ali Fikri. “Deliller ve Yöntemler”. *Sistemik Kalam*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Yeşilyurt, Temel - Taşdelen, Mehmet. “Ahiret İnançının Pratik Yansımaları”. *KADER Kalam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 55-68.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2005.
- Yılmaz, Sait. “İnsanlar Yaşadıkça”. *Lectio Socialis* 3/2 (31 Temmuz 2019), 159-180.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. “Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (31 Temmuz 2023), 86-112.
- Yüce, Fatma. “Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud’da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 143-178.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*. Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Yusuf Çalışkan

Eğitim:

2015 – 2020

İlahiyat Lisans, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

2020 – 2024

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi,
Türkiye

İş Deneyimi:

2022 – 2024

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı