

ŞEREFEDDİN YALTKAYA'NIN İSBÂT-I VÂCİB ANLAYIŞI**İbrahim BAYRAM¹****Öz**

Son dönem Osmanlı ilim adamları içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiş olan Şerefeddin Yaltkaya, klasik kelama alternatif olarak sunulan yeni ilm-i kalam anlayışına sıcak bakmamış, onun yerine ictimâî kalam yaklaşımının savunuculuğunu yapmıştır. Bu düşüncesi isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini de etkilemiş, buna bağlı olarak ilahi varlığı ispat etmek için kullanılması gereken delilleri nispeten dar bir alana hapsedmiştir. Daha çok Selefiyye mezhebine uygun bir yaklaşımla kalam ilmine ve onun ilahi varlığı ispat etmek için kullandığı akli ve felsefî mahiyetteki delillere eleştiriler yönelten müellif bu işin sadece Kur'an merkezli bir anlayış ile ele alınmasını savunmuştur. Bu ilahi kitapta gaye ve nizam delilinin dışında fitrat delilinin bulunduğunu düşünen müellif, açıklamalarını genelde bu iki kanıt üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu durum onun hudûs delilini görmezden gelmesine neden olmamış, en azından ilim namına bu kanıta da çalışmalarında yer vermiştir. Ancak bunu yaparken kimi zaman teknik açıklamalara yer verse de çoğu kez maksadını basit ve kolay anlaşılır bir kısım örnekler üzerinden anlatma yoluna gitmiştir..

Anahtar kelimeler: Şerefeddin Yaltkaya, isbât-ı vâcib, gaye, fitrat, delil

ŞEREFEDDİN YALTKAYA'S UNDERSTANDING OF THE EXISTENCE OF ALLAH**Abstract**

Şerefeddin Yaltkaya, who had acquired an important place among the Ottoman scholars of the last period, did not adopt the concept of the new ilm al-kalam, which is offered as an alternative to classical kalam, but instead advocated the social kalam approach. This idea also influenced his views on the existence of Allah, accordingly, the evidence that must be used to prove the divine existence has been confined to a relatively narrow area. With an approach that is more suited to the Salafiyya sect, the author, who, directed criticism to the science of the kalam and to its mental and philosophical evidence that is used to prove the divine existence, has argued that this work should only be handled with a Qur'an-based understanding. The author, who thinks that there is evidence of al-fitrah in this divine book besides the evidence of teleologic argument, usually concentrated his statements on these two proofs. This situation did not cause him to ignore the evidence of huduth, at least on behalf of science, he has included this

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniveristesi İlahiyat Fakültesi.
ibrahim.bayram@gop.edu.tr

evidence in his studies. However, in doing so, he often went on to explain his purpose through some simple and easy-to-understand examples, although he sometimes includes technical explanations.

Key Words: *Şerefeddin Yaltkaya, existence of Allah, order, al-fitrah, proof*

Giriş

Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş önemli ilim adamlarından olan ve Cumhuriyet Türkiye'sinde aktif görevlerde bulunan M. Şerefeddin, 17 Kasım 1880 yılında aslen Ürgüplü bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya geldi. Sıbyan mektebinde gördüğü tahsilden sonra hafızlık yaptı.² Kastamonulu Müderris Süleyman Efendi, Trabzonlu Hüsnü Efendi, Arapkirli Hüseyin Avni, İsmail Sâib Sencer³ ve Manastırlı İsmail Hakkı gibi zevattan ders gördü.⁴ 1899 yılında Davud Paşa Rüştüyesi ile Dârulmuallimî'nden mezun oldu. İstanbul'un önemli medreselerinde okuyup icazetler aldı.⁵ Açılan ruûs imtihanında başarılı olamayınca Harbiye Nezareti Muhâsebat Dairesi Tahrîrat Kalemine memur olarak girdi. Bir süre sonra bu görevinden istifa edip eğitim hayatına atıldı.⁶ İstanbul'un önemli liselerinde Arapça, Farsça, Din Dersleri ve Edebiyat öğretmenliği yaptı.⁷ Üçüncü kez girdiği ruûs imtihanını kazanması üzerine Bayezid camiinde müderris oldu.⁸ Medreselerde çeşitli dersler verdiği gibi onların ıslahı yönündeki çalışmalara da katıldı. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin açılışından kapatılışına kadar (1924-1933) burada kelim tarih ve felsefe müderrisliği görevinde bulundu. Sonrasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde faaliyete geçen İslâm Tedkikleri Enstitüsü müdürlüğüne getirildi. 14 Ocak 1942 yılında Diyanet İşleri Reisliğine seçildi. Bu

² İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, 2013, s. 308.

³ M. Asım Köksal, "Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, C. 3, S. 4, 1964, s. 106; Ömer Aydın, *Türk Kelâmcıları*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017, s. 145; Metin Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 212.

⁴ Abdurrahman Boyraz, *M. Şerefeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995, s. 17; Yurdagür, s. 212.

⁵ Kara, "Yaltkaya.", s. 308.

⁶ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, [t.y.], C. IV, s. 1788.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1999, s. 398.

⁸ İnal, C. IV, s. 1788.

görevini sürdürmekte iken 23 Nisan 1947 yılında Ankara'da vefat etti.⁹

Oldukça velûd bir yazar olan Yaltkaya, *İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ* (İstanbul 1322/1906), *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul 1331/1915), *Kelâm Tarihi* (İstanbul 1340/1924), *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul 1340/1924), *Benim Dinim* (şiir, Ankara 1943), *Dinî Makalelerim* (Ankara 1944), *Va'zlar* (1. Kitap, İstanbul 1944), *Hatiplik ve Hutbeler* (İstanbul 1946) gibi temel eserler kaleme aldı. Bunların dışında başka telif, tercüme, tahkik çalışmaları ve makaleleri de bulunan müellif, ardında zengin bir ilmi miras bıraktı¹⁰.

Son dönem Osmanlı ilim erbabı içerisinde önemli bir yeri bulunan Yaltkaya, itikadi alanı ilgilendiren pek çok konuda fikir beyan etmesi, kelim ve tarihine dair önemli makaleler kaleme alması, bu alanda müderrislik yapması ve yeni ilm-i kelim yaklaşımına alternatif olarak ictimâî kelim anlayışını savunması itibarıyla diğer kimlikleri yanında mütekellim bir şahsiyet olarak da kabul edilmiştir. Onun kelimî sahada görüşlerini serdettiği konulardan biri de isbât-ı vâcib meselesi olmuştur. Sınırlı birkaç yerde müstakil bir başlık altında incelemiş olduğu bu konuyu genelde farklı eserlerinde yer alan bir kısım mevzuların içerisine dercetmek suretiyle tetkik etmiştir.

Yaltkaya'nın isbât-ı vâcib meselesinde ortaya koyduğu görüşlerinde şüphesiz kelim ilmine yönelik olumsuz bakış açısının ve çok farklı bir yaklaşımın, yani sosyal kelim anlayışının savunuculuğunu yapmasının oldukça belirleyici bir rolü olmuştur. Onun böyle bir kelim anlayışını gündeme getirmesinde Durkheim sosyolojisi ile fıkıh arasında irtibat kuran ve bu ikisinin sentezini yapan Ziya Gökalp'in (ö. 1924)¹¹ dışında sosyoloji ilminin verilerini İslami ilim dallarına uyarlamak isteyen diğer Osmanlı aydınlarının

⁹ Kara, "Yaltkaya..", s. 308-309.

¹⁰ Kara, "Yaltkaya..", s. 310. Onun yaptığı çalışmaların pek çoğu halen dünya literatüründe kaynak olarak kullanılmaktadır. Bkz. Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi, Mecmuası, Yazar ve Hocaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1992, s. 211.

¹¹ Ramazan Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a Giriş: "M. Şerefeddin Yaltkaya Örneği", *Kelâmın İşlevselliği ve günümüz kelim problemleri (sempozyum): bildiriler tartışmalar [Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu, (1999: İzmir)*, (haz.) A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2000, s. 131.

etkisi olmuştur.¹² Müellif, bir anlamda Gökalp'in fıkıh sahasında yapılmasını istediği şeyleri kelam alanında uygulamaya çalışmış ve bu amaçla "İctimâî İlm-i Kelam" başlığıyla bir makale yazı dizisi hazırlamıştır.¹³ Temel olarak modern bilim ve felsefe doneleri ile yeni mantık ve metodoloji verilerinden istifadeyi öngören yeni ilm-i kelam anlayışı yerine, sosyal bilim teorileriyle uyumlu bir kelam fikrini ortaya koymuş,¹⁴ bu manada bir ilki gerçekleştirmiş,¹⁵ ancak istediği etkiyi oluşturamamıştır.¹⁶

Yaltkaya tarafından, dönemin şartları içerisinde hem klasik kelama hem de belki daha ileri bir boyutta yeni ilm-i kelam yaklaşımına bir tepki ve alternatif olarak sunulan ictimâî kelam düşüncesi, doğal olarak yerine geçmek istediği anlayışı hedef tahtasına oturtmuş, bu çerçevede onun eksik olduğunu düşündüğü hususlara temas ettiği gibi kendisinin savunduğu fikrin üstün yanlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Müellif bu tavrını, isbât-ı vâcib meselesinde de sergilemiş ve bu konu üzerinden kelama yönelik tepkisini dile getirmiştir. Ancak bu durum onu ilgili konu etrafında ortaya konulan kelami delilleri tamamen yok saymaya itmemiş, eleştirilerinin ardında durmakla birlikte belki de ilmi hakkaniyet adına onlara yer vermekten geri durmamıştır.

Yaltkaya'nın Allah'ın varlığını ispat amacıyla eserlerinde yer verdiği deliller, kimi yüksek lisans tezlerinde incelenmiştir.¹⁷ Ancak bunlarda daha çok kelamcılarının ve İslam filozoflarının kullandıkları kanıtlara yer veren bir Yaltkaya portresi çizilmiş, onun bu konuda benimsediği anlayışın arka planına inilmemiş, bu meseledeki tavrı ile

¹² M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, S. 3, s. 163.

¹³ Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a.", s. 131-132. Ziya Gökalp'in Yaltkaya üzerindeki etkisi öylesine derindir ki o, bu meşhur sosyoloğun İslami konulardaki bakış açısının Cumhuriyet Türkiye'sine aktarımında, etkin bir rol üstlenir. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, (çev.) Elçin Gen ve Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 65. Kimi yazarlar da onun bazı şiirlerinde Ziya Gökalp'i hatırlattığını belirterek bu etkiyi ihsas ederler. Bkz. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (çev.) Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 83.

¹⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 57.

¹⁵ Aydın, s. 148; Yurdagür, s. 215.

¹⁶ Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a.", s. 132; Özervarlı, "Son Dönem.", s. 170.

¹⁷ Abdurrahman Boyraz, *M. Şerafeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995; Bünyamin Engizek, *Mehmet Şerafettin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm Anlayışı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2012.

kelam ilmine yönelik olumsuz bakış açısı arasında yeterli bağlantı kurulmamış, isbât-ı vacibe dair yaptığı önemli bir tasnife ulaşılmamış ve ilgili kanıtlar daha muhtasar bir şekilde aktarılmıştır. Bu makalede ise Yaltkaya'nın isbât-ı vâcib meselesindeki yaklaşımının daha geniş bir analizinin yapılmasına gayret edilecek ve diğer çalışmalarda yer almayan bilgi ve bağlantılara temas edilmesine, yer alanlarının ise daha da derinleştirilmesine çaba gösterilecektir. Bunu yapmak için önce müellifin, daha çok kullandıkları isbât-ı vâcib delilleri üzerinden kelama ve kelimalara yönelttiği eleştiriler incelenecek, sonra da isbât-ı vâcibe dair aktardığı muhtelif deliller ele alınacaktır.

1. Kelam İlminin İsbât-ı Vâcib Delillerine Bakışı

Allah'ın varlığını daha çok akli ve felsefi deliller üzerinden ispat etmeye çalışan kelam ilminin tutumuna karşı çıkan müellif, isbât-ı vâcib konusuyla ilgili en önemli makalelerinden birini teşkil eden "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir" adlı çalışmasında önce bu ilim dalının bir nevi serencamını yapar, sonra da onun eksiklik veya sıkıntılarına temas eder. Bu meyanda ashabın Allah'ın varlığı hususunda Hz. Peygamber'den bir delil istemediklerini, aralarındaki ihtilafın birtakım fihhi konular üzerine temerküz ettiğini belirtir. Onların yaşadıkları son dönemlerde ortaya çıkan Mâbed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî gibi zevattan teberri ettiklerini söyler. Sonraki zaman diliminde önce bir kısım itikadi fırkaların zuhur ettiğini, akabinde Yunan felsefesinin tercümesine yönelik faaliyetlere bağlı olarak kelam ilminin tedvini hususunda bir ihtiyacın belirdiğini ifade eder. Bu ilim dalının en önemli konusunu isbât-ı vâcib meselesinin teşkil ettiğini ifadeden sonra kelam ilmine yönelik ithamlarına başlar. Yaratıcının varlığında hiçbir şüphe olmadığını bildiren ayetten¹⁸ istidlalde bulunan müellif önce kelam ilminin menşesine hücum eder ve Kur'an'ın kullandığı ilgili ifade dikkate alındığında onun kaynağının dinden çok, dinsizlik olduğunu ileri sürer. Böylece bir yandan kelam ilminin bir nevi sahabenin anlayışına zıt olduğunu ima ederken diğer yandan onun Yunan felsefesinden neş'et ettiğini ve benimsediği yöntemin naslara aykırı olduğunu dile getirir. Bu husustaki kanaatini teyit sadedinde kelimcilerin kimi teist Yunan filozoflarının ulûhiyeti ispat amacıyla getirdikleri kanıtlar gibi deliller ürettiklerini söyler. Bunlara burhân-ı tatbîk ve burhân-ı süllemî gibi birtakım isimler verseler de tamamen vehim ürünü olan bu delillerin başka kişilerde bir işe yaramadığı gibi, kendilerini dahi itikadi

¹⁸ İbrâhîm 14/10.

manada sıkıntıya soktuğunu iddia eder. Onların durumunu tavsif sadedinde kimi ulemanın “kelamla uğraşan zındıkaşır”¹⁹ şeklinde kullandıkları ifadenin çok haklı olduğunu belirten müellif, bu gerçeği fark eden pek çok kelimcinin bu ilimle meşgul olmayı bıraktığını kaydeder.²⁰

Yine kendi kelim anlayışının gerekliliğini ortaya koymak amacıyla klasik kelim ilminin metodunu reddetmeye devam eden müellif ayrıca Allah’ı vâcibü’l-vücûd şeklinde tayin edip ilk illet gibi bir nitelikle anmanın İmam Şafii’nin dediği gibi teşbîhî bir tavır olduğunu iddia eder.²¹ Müellif bir başka makalesinde Aristo ve onun yolundan gidenlerin teselsülün butlanı kaidelerinden hareketle ulaştıkları ve illet-i ûlâ ile mebde-i evvel şeklinde andıkları vacip varlığın “kuru ve renksiz” bir illet pozisyonunda olduğunu söyler. Böylece kelim ilminin kaynağı olarak gördüğü felsefeye karşı tavrını açıkça ortaya koymuş olur.²² Bir başka eserinde söz konusu

¹⁹ Yaltkaya’nın kime ait olduğunu bildirmediği bu söz pek çok eserde İmam Şafii’ye nispet edilmektedir. İlgili sözü İmam Şafii’ye izafe eden örnek bir kaynak için bkz. Ebü’l-Cennab Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddin-i Kübra, *et-Tevilatü’n-Necmiyye fi’t-tefsiri’l-işâriyyi’s-sufi*, (thk.) Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, C. V, s. 6.

²⁰ Şerefeddin, “İctimâ’î İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”, *İslam Mecmuası*, C. 2, S. 15, 1330, s. 434-436. “Yaratıcıyı ararken düşüncesi bir mevcutta son bulup onda itminana ulaşan kişi müşebihîdir” şeklindeki bu söz aralarında Yaltkaya’nın da bulunduğu pek çok zevat tarafından İmam Şafii’ye nispet edilmekle birlikte bu konuda onun herhangi bir eseri kaynak gösterilmez. Buna karşın aynı ibareyi İmam Şafii’ye bir atıf yapmadan Cüveynî’nin de zikrettiği görülür. Bu durum ilgili sözün daha çok bu önemli kelimciye ait olduğunu hisas etmektedir. Bkz. İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akidetü’n-Nizâmîyye fi’l-erkani’l-İslâmîyye*, (thk.) Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, Kahire, 1412/1992, s. 23. Yaltkaya, burhan-ı tatbîkî’i vehim ürünü olarak niteleyip onu kullandıkları için kelimcileri eleştirse de kendisi de bir eserinde ismini anmadan bu delile yer vermiştir. Bkz. M. Ş. Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara, 1944, s. 18-19.

²¹ Şerefeddin, “Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”, s. 436. Yaltkaya kelimcilerin Allah’ın varlığına işaret sadedinde Vâcibü’l-vücûd ifadesini kullanmalarını eleştirmekle birlikte daha önce kendisinin de aynı kelimeyi aynı maksatla kullandığı görülür. Bkz. Şerefeddin, “İslah-ı İctimainin Anasır-ı Asliyesi Nedir”, *Beyânülhak*, C. 7, S. 173, 13 Ağustos 1328, s. 3043. Yine onun sonraki döneme ait bir eserinde Allah için ilk illet kelimesini kullandığı da müşahede edilir. Bkz. Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 10.

²² M. Şerefeddin, “Kaderiyye Yahut Mutezile”, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 4, S. 15, Mayıs 1930, s. 9-10. Öte yandan Yaltkaya, İbn Sînâ’nın İhlâs sûresine yaptığı tefsirin tercümesine giriş mahiyetinde yazdığı kısa bir mukaddimede tefsir ve tevhid kitaplarında felsefi değere haiz olduğu düşüncesiyle aktarılan ifadelerin Yunan felsefesinden alınmış manasız birtakım rivayetler olduğunu söylerken de kelim ilminin kaynağı olarak gördüğü bu sisteme bakışını

ifadesindeki maksadına açıklık getirecek şekilde Aristo'nun Allah telakkisinden farklı olarak İslam'da müşahhas, yüce ve çeşitli sıfatları bulunan bir varlık anlayışının olduğunu kaydeder.²³

Müellif, diğer bir makalesinde yine benzer bir anlayışla Hz. Peygamber'in civarındaki meliklere gönderdiği mektupların muhteviyatı üzerinden kelam ilminin tarzına karşı çıkan yorumlar üretir. Bu mektupların bir kelamcı zihniyetiyle yazılacak olsalardı, ilgili meliklerin düalist ve teslisçi ilah anlayışlarının batıllığına dönük ifadelerle dolu olacağını belirttikten sonra onların gerçek içeriğine yer verip kelamın cedel metodunun İslami bir yöntem olmadığını ima eder. İlgili mektupların muhtevasını "*De ki: "Ey Kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin: "Yalnız Allah'a tapalım. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birbirimizi Allah'tan başka tanrılar edinmeyelim"*"²⁴ ayetindeki ruhum teşkil ettiğini söyler. Söz konusu ayetin, muhataplarını birtakım kuru iddialar, hayali faraziyeler ile düalizmi ve teslisi iptal, zorunlu varlığı ispat edecek kelami münakaşalara değil, tevhide ve sadece O'na ibadet gibi sosyal alanda insanlara çok büyük etkileri olacak bir anlayışa davet ettiğini belirtir. Müellifin burada akli delillerden beslenen klasik kelam anlayışı yerine, ictimâî kelam yaklaşımını öne çıkaran izahlar üzerinden meseleyi ele aldığı görülür. Nitekim hemen ardından kadim kelam kitaplarında dinin esasları böyle ameli ve hayati faydaları öne çıkaracak bir şekilde ele alınmış olsa, bu ilim dalında kaynağı Kur'an olan çok önemli eserlerin varlığına şahit olunacakken böyle bir şeyin gerçekleşmediğini ifade eder.²⁵

Özellikle kullandığı felsefi ve akli deliller üzerinden klasik ve yeni kelam yaklaşımına eleştiriler yöneltmeye devam eden Yaltkaya, isbât-ı vâcib meselesinde başka somut ve canlı örneklerle de temas eder. Bunu yaparken geçmiş ilim ve irfan sahibi şahsiyetlerin fikirlerine atıfta bulunmayı da ihmal etmez. Bunlardan birinde, katıldığını belirtir şekilde kelamcıların delilleri hakkında Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bir teşbihine yer verir. Bu doğrultuda onun kelam delilleriyle Allah'ın varlığını ispat etmeyi, yere dikilen bir ağacın orada daha sağlam bir şekilde durması için üzerine balyozla vurmaya benzettiğini ve ardından bu işin çoğunlukla ağacın parçalanmasıyla

ortaya koyar. Bkz. Şerefeddin, "Tefsir-i Sure-i İhlas li-İbn Sina: Kablelibtida Bir Kaç Söz", *Sırat-ı Müstakim*, C. 5, S. 106, 2 Eylül 1326, s. 21.

²³ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 7.

²⁴ Âl-i İmrân 3/64.

²⁵ Şerefeddin, "Din Akli Değil Ma'kuldür", *İslam Mecmuası*, C. 3, S. 28, 1331, s. 650-651.

neticelendiği yorumunda bulunduğunu söyler.²⁶ Böylece her ne kadar genel anlamda bu delillerin özünde iyi bir niyet taşısa dahi işlevsel olmadığını, amaçlanan hedefi gerçekleştirmek bir tarafa ilgili gayeye zarar veren bir yapıya büründüğünü ihsas eder.

Müellif, kelami delillere gerek kalmadan insanın fitri olarak ilahi varlığı kabul ettiği şeklindeki düşüncesini de kimi ilim ehlinin yaklaşımı üzerinden teyit etmeye çalışır. Gazzâlî, Ebu Nuaym Isfahânî (ö. 430/1038), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Molla Sadra (1050/1641) gibi zevatın insanın fitri olarak Allah'ın varlığına ulaştığı fikrini savduklarını belirtir.²⁷ Max Müller'in de (1823-1900) aynı görüşe sahip olduğunu söyler. Fahreddîn-i Râzî (ö. 606/1209) ve Âmidi (ö. 631/1233) gibi kelamcılarının da kimi zaman gayr-ı ihtiyari bir şekilde Allah'ın varlığının bilindiği hususunu kabul ettiklerini, İbn Teymiyye'nin ise (ö. 728/1328) O'nu tanımanın doğuştan ve zaruri olduğu görüşünü benimsediğini belirtir.²⁸ Gerçekten de İbn Teymiyye ilahi varlığı bilmenin fitri ve zaruri olduğunu öylesine keskin bir şekilde ifade eder ki, bu durumun matematik ilminin verilerinden bile daha açık olduğunu söyler.²⁹ Öte yandan bu konuda ayetlerden de istidlalde bulunan Yaltkaya, "O halde sen yüzünü, bir hanîf olarak dine, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata çevir"³⁰ ve "Andolsun ki onlara: "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ay'ı musahhar kılan kimdir?" diye sorsan, şüphesiz ki: "Allah'tır!" diyecekler"³¹ mealindeki ilahi kelimeleri sıralar.³²

Yaltkaya, kelimelerin isbât-ı vâcipte kullandığı istidlal yönteminin eksikliğine atıfta bulunduğu bir ifadesinde ise onun, Allah'ın varlığını akıl ve mantığa dayalı olarak kanıtladığı için o ispat edilen Zâta yalvarma, ibadet etme ve O'ndan lütuf isteme aşamasında insanın gereken muhabbet ve teveccühe kalbinde yer bulamayacağını iddia eder. Bu sefer de *Fütuhât-ı Mekkiyye*'de geçen ve bir kelamcının çok zor bir durumda Allah'a dua etmek isterken benliğini saran cedeli

²⁶ M. Ş. Yaltkaya, *Va'zlar*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara, 1944, s. 27-28. Yaltkaya'nın Gazzâlî'den yaptığı alıntının kaynağı için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzali, *İhyâu ulûmi'd-din*, (tsh.) Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevân, Dâru'l-Kalem, Beyrut, [t.y.], C. 1, s. 89.

²⁷ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 27; Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 9.

²⁸ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 9.

²⁹ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, (cem', tertib) Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Vizaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyad, 2004, C. 2, s. 15.

³⁰ Rûm 30/30.

³¹ Ankebût 29/61.

³² Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 27.

şüphele nedeniyle istediği duayı yapamamışken, sonraki bir zaman diliminde ondan kurtulup “herkesin bildiği Allah'a” yönelince yaptığı duanın kabulünü konu edinen bir rivayete atıf yapar. Yine ilgili yargısını destekleyen bir unsur olarak Molla Sadra'nın Allah'ı bilmenin fitrî olduğunu belirten ve bir acem şairinin O'nun hakkında delil getirmeyi kandil ile güneş aramaya benzeten ifadelerine yer verir. Aynı düşünceyi teyiden Mevlânâ'nın, (ö. 672/1273) güneşin varlığına delilin yine güneş olduğu, onu arayanların ondan yüz çevirmemeleri gerektiği mealindeki beytinin yanı sıra Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (1541-1628), “Zuhûru perde olmuştur zuhûra, Gözü olan delil ister mi nûra” mısralarını da aktarır.³³

Yaltekaya, kelami deliller üzerinden isbât-ı vâcib yapmanın eksikliğine atıf olarak okunabilecek bir diğer ifadesinde ise hem Kur'an'a dayanan İslam'ın hem de diğer ilahi dinlerin temelini vahiy değil, akıl ve fen olsa hiçbir akıl sahibinin itiraz edemeyeceği şekilde Allah'ın varlığının akli ve fenni olarak ispatının söz konusu olması gerekeceğini söyler.³⁴ Her ne kadar müellif dinlerin aslının akla ve bilime değil vahye dayandığını, onların akli değil makûl olduğunu anlatmak için bu ifadeleri kullanıyorsa da, aslında onun bu değerlendirmesini bir yönüyle kelamın Kur'an'ın ikna metoduna uygun olmadığını ima olarak da okumak mümkün gözükmektedir. Bu yaklaşım, onun Allah'ın varlığına inanmanın fitri olarak insanda mevcut olup bunun fiiliyata dökülmesi için felsefi mahiyetteki akli delillere gerek olmadığı şeklindeki tavrına da uygunluk arz eder.

Öte yandan müellif, kelami delillere mesafeli duruşuna uygun olarak aralarında başta Allah'ın varlığı ve birliğine inanmak maddesinin de olduğu altı iman şartıyla ilgili en güzel delillerin bizzat Kur'an ve hadislerde yer aldığını da belirtir. Muhtemelen Selefîyye ulemasını kastederek din imamlarının bu iki kaynağın dışına çıkma yoluna gitmeyip onlardaki delilleri yeterli gördüklerini söyler. Bu tutumu oldukça makûl ve makbul bir yol olarak tavsif etmek suretiyle kelami delillere karşı neden bu kadar mesafeli durduğunun

³³ Yaltekaya, *Va'zlar*, s. 31-33. Fütûhât-ı Mekkiyye'de geçen ilgili rivayet için bkz. Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (tsh.) Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, [t.y.], C. 2, s. 191; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev.) Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, C. 4, s. 170-171. Mevlana'nın ilgili beyti için bkz. Mevlana Celâlüddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (trc ve şrh.) Tahiru'l-Mevlevî, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1971, C. 1, s. 137-138. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin ilgili beyti için bkz. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Necatü'l-garik fi'l-cem ve't-tefrik*, İ.B.B. Atatürk Ktp., K_1571_01, vr. 1b.

³⁴ Şerefeddin, “Din Akli Değil Ma'kuldür”, s. 651.

ipuçlarını verir.³⁵ İlgili ifadelerini takiben özellikle kelami ihtilafları bir tarafa bırakıp Kur'an'ın kendine has mantığına yapışan Selef yoluna tutunmak gerektiğini belirtirken ise bu duruşunu daha açık bir hale getirir. Bu noktada Kur'an'da itikat esaslarıyla ilgili yer alan naklî delillerin aynı zamanda aklî olduğunu söylemek suretiyle de Selefi yaklaşımı teyit eder.³⁶ Sonuç itibarıyla dinin felsefe ve klasik mantık çerçevesinde incelenmesinin bırakılıp onun Kur'an ve hadis usulü dâhilinde ele alınması gerektiğini³⁷, bu iki kaynak dışında başka bir yere dayanma lüzumu olmadığını ifade eder.³⁸ Bu tip düşüncelerinden dolayı olsa gerek müellif, Selefiye mezhebinin sistemleştiricisi olarak görülen İbn Teymiyye'nin fikirlerini takip eden bir şahsiyet olarak tanıtır.³⁹ Gerçekten de Yaltkaya'nın isbât-ı vâcib meselesinde, en azından akli delillere bir ihtiyaç bulunmadığı, bunun fitri olarak bileneceği şeklindeki görüşünde İbn Teymiyye düşüncesinden etkilendiği açıktır. Nitekim İbn Teymiyye'nin, her şeyin delili olan Allah hakkında ayrı bir kanıt talebine gerek olmadığı şeklindeki düşüncesini⁴⁰ neredeyse aynı ifadelerle Yaltkaya'nın fikirleri arasında da okumak mümkün gözükmektedir.

Müellif genel anlamda kelama ve onun akli mahiyette getirdiği delillere karşı böyle olumsuz bir bakış açısına sahip olmakla birlikte kimi zaman onları anlama çabasına girdiğini gösteren ifadeler de kullanır. Bunlardan birinde kalamcıları Kur'an'da hakkında açıklama bulunmayan kimi meselelere daldıkları iddiasıyla eleştirdiğini söylediği İbn Rüşd'e (ö. 595/ 1198) karşı korur. Onların halkı, başka bir alana sevk etmek için değil, muhaliflerine kendi silahlarıyla karşı koymak ve hücum etmek için bu konulara girdiklerini, bu yol ile onların dini esasları koruduklarını belirtir ve

³⁵ Şerefeddin, "Mesel-i A'la", *Mihrab*, C. 1, S. 3, 1339, s. 78.

³⁶ Şerefeddin, "Mesel-i A'la", C. 1, S. 3, s. 81. Müellif bir başka makalesinde de Kur'an'ın kendine has mantık yapısına atıf yapar. Bu manada onun önce ahiretle alakalı olarak verdiği haberleri ispat yoluna gittiğini ifade ederken bunu kendi hususi mantığı dâhilinde gerçekleştirdiğini söyler. Böylece yine nakli delillerin aynı zamanda akli olduğu hususuna işaret etmiş olur. Şerefeddin, "Dinin Fen ile Tevfiki", *İslam Mecmuası*, C. 5, S. 56, 1334, s. 1108.

³⁷ Şerefeddin, "Mesel-i A'la", *Mihrab*, C.1, S. 6, 1340, s. 175.

³⁸ Şerefeddin, "Mesel-i A'la", *Mihrab*, C. 1, S. 6, s. 171.

³⁹ Sadık Albayrak, *Şeriattan Laikliğe*, Sebül Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 345.

⁴⁰ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, (thk.) Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1423/2003, C. I, s. 82.

onların hakkını müdafaa eder.⁴¹ Nitekim sonraki zaman dilimlerinde kendisi de kelami delillere karşı daha ılımlı bir dil kullanmaya başladığı gibi, genelde aynı biçimde olmamakla birlikte onlara has kimi delillere yer verdiği de görülür.

2. İsbât-ı Vâcib Delilleri

Yaltkaya, daha önce vurgulandığı üzere genelde farklı konuların arasına dercederek işlediği isbât-ı vâcib meselesini *Dersaâdet* gazetesinde “Vücûd-ı Sâni” başlığıyla kaleme aldığı iki sayılık yazı dizisi makalesinde müstakil bir biçimde ele alır. Burada isbât-ı vâcib delillerini iki kısma ayıran müellif, ilkinin “burhân-ı kelâmî-âfâkî”, diğerini ise “burhân-ı fitrî-enfüsi” şeklinde aktarır.⁴² Her iki yöntemin de Kur'an'a uygun olduğunu söyleyen müellif, birincisinin mahlûkattan hareket edip sebep-sonuç ilişkisi (illiyet kanunu) üzerinden istidlal yaptığını, ikincisinin ise kendi fitri tabiatında yer alması itibariyle insanın iç bünyesinde ulaştığı ilahi varlık şuurunu temel aldığı belirtir.⁴³ Onun bu taksimi, kendisinden çokça istifade ettiği bilinen İbn Teymiyye'nin Allah'ın ya fitrî ve zaruri olarak ya da mahlûkatın hudûsü müşahede edilerek bilineceği şeklinde yapmış olduğu tasnifi hatırlatır.⁴⁴ Yaltkaya adı geçen iki makalesinde bu iki yolu birbirinden ayırıp ona uygun açıklamalar yapmakla birlikte bu konuyu incelediği diğer bütün çalışmalarında bu ayrıma her zaman dikkat etmez. Ancak yine de onun zihin dünyasında böyle bir tasnif yer bulduğundan hareketle bu makalede onun aktardığı isbat-ı vâcib delilleri kendisinin yaptığı taksime uygun bir şekilde ele alınacaktır.

2.1. Kelâmî-Âfâkî Deliller

Genel anlamda klasik ve yeni kelim anlayışına ve onların özellikle felsefî tarzda kullandığı delillere karşı çıkan Yaltkaya, bu

⁴¹ Şerefeddin, “İsbât-ı Sâni”de (İbn Rüşd)'ün Mesleği”, *İslam Mecmuası*, C. 5, S. 58, 1334, s. 1136. İbn Rüşd'ün kıdem ve hudûs gibi lafızları kullanmanın bidat oluşu üzerinden kelamcılara yönelttiği eleştirisi için bkz. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd *el-Kesf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille=Nakzu ilmi'l-kelam zidden ale't-tersimi'l-idiyuluci li'l-akide ve difaen ani'l-ilm ve hürriyyeti'l-ihtiyar fi'l-fikr ve'l-fi'l*, (thk.) Muhammed Abid el-Cabiri, Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut, 1998, s. 172.

⁴² M. Şerefeddin, “Vücûd-ı Sâni”, *Dersaâdet*, S. 82, 5 Teşrîn-i Evvel 1336, s. 1; M. Şerefeddin, “Vücûd-ı Sâni”, *Dersaâdet*, S. 89, 13 Teşrîn-i Evvel 1336, s. 2.

⁴³ M. Şerefeddin, “Vücûd-ı Sâni”, s. 82, s. 1.

⁴⁴ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, (thk.) Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1406/1986, C. 2, s. 272.

kanıtlara tamamen kapısını kapatmaz. Ancak bunları kullanırken onların teknik tarzda aktarımından ziyade, daha anlaşılır bir içerik içerisinde özünü nakleden bir anlatımı tercih eder. Onun bu tavrını isbât-ı vâcib meselesindeki delilleri aktarış biçiminde de görmek mümkündür. Nitekim bu konuya yer verdiği bir vaaz örneğinde kelimcılara yönelik eleştirileri baki kalmak şartıyla onların delillerini yok saymadığı, özellikle illiyet kanunundan hareketle nispeten rahat anlaşılır misaller naklettiği görülür. Ancak belirtildiği üzere yine genel tavrına uygun olarak özellikle onlar ile özdeşleşen hudûs deliline karşı mesafeli duruşunu sürdürür.

Yaltkaya kelami delilleri aktarırken kimi zaman teknik bazı açıklamalara yer verse de daha çok ana mantığı kavratacak fitrî ve basit örneklere yoğunlaşır. O, hudûs delilinin en önemli ayaklarından birini teşkil eden illiyet ilkesinin gündelik hayat üzerinden misallerini naklettiği bu açıklamalarından birinde sebepsiz bir yaprağın bile kıvıldamadığı bir atmosferde, evrenin bir sebebe ihtiyaç duymadan kendi kendine oluşamayacağını ifade eder. Bu meyanda yok iken varlık kazanan bir şey için mutlaka bir sebep gerektiğini dile getirip, illiyet kanununa atıf yaptığı gibi, ilgili şeyin, örneğin bir insanın başka bir zaman diliminde varlık kazanması da mümkün ve tercih edilebilir iken onun belirli bir vakitte doğmasının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan tahsis ve tercihe de dikkat çeker. Her iki durumun da müessir bir sebebin varlığına işaret ettiğini ekler.⁴⁵

Yaltkaya âlemin yaratılmışlığı üzerinden Allah'ın varlığını akli mahiyette ispat etmeye çalışan kelimcilerin delilini anlatırken, kâinatta hiçbir varlığın kendisinden kurtulamadığı hareket ile sükûna da temas eder. Öncelikle sürekli görüldüğü için bu iki ârızın varlığını ispata gerek olmadığını belirten müellif, hiçbir nesnenin bu iki durumdan biriyle nitelenmekten uzak kalamadığını ve bunların sonradan gerçekleştiğinin farkına varıldığını söyler. Örneğin hareket halinde olan bir cismin hareketinin kendisinin üzerinde sürekli deveren edip gittiği ve bunun sonradan var olduğu hususunun görüldüğünü belirtir. Ardından onun bir yere temas ile sükûn haline geçtiği ve bunun da bir hareketin neticesi olarak ortaya çıktığı, dolayısıyla sonradan gerçekleştiği hususunun da fark edildiğini söyler. Böylece hareket ve sükûnun birbirlerinden önce ve sonra oluşması itibariyle varlıklarının ezeli olmadığını anlaşıldığını

⁴⁵ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 28.

belirten müellif, bu varlıkların toplamından ibaret olan âlemin de aynı şekilde hâdis olduğunun ortaya çıktığını kaydeder.⁴⁶

Âlemin hadis olduğu sonucuna hareket ve sükûn olgusu üzerinden ulaşan Yaltkaya, aksi bir düşüncede ortaya çıkacak olan açmaza da işaret eder. Şayet âlem ezeli olsa, bunun onu teşkil eden hareket veya sükûnun yukarılara doğru uçsuz bucaksız ve sonsuz birçok hareket veya sükûnun varlığını gerektireceğini, buna bağlı olarak da sonradan var olanların ileriye doğru uçsuz ve bucaksız sonradan var olanlara doğru gitmeleri ve hali hazırda olduğu görülen hareket veya sükûna sıra gelmemesi gerekeceğini belirtir. Bugün şu anda müşahade edilen ve âlemi teşkil eden hareket ve sükûnun varlığının, diğer bir ifadeyle onlara sıra gelmesinin âlemin de bir başlangıcı olduğu hususunu gösterdiğini söyler. Bu şekilde varlığına bir başlangıç olduğu anlaşılan âlemin var olması ve onun başka bir vakte değil de başladığı zamana tahsis edilmesinin bir sebebi ve müreccihî olması gerektiğini belirten müellif, onun da kendisini yoktan var eden Allah olduğunu ifade eder.⁴⁷ Müellif bu durumu felsefi mahiyetteki bir şiirinde ise binlerce tabiat hadisesinin bir olan varlığa müncer olduğunu ifade ile aktarır.⁴⁸

Yaltkaya, basit bir kısım sebep-sonuç örnekleri üzerinden de Allah'ın varlığına dönük kanıtlar üretir. Her eserin bir müessiri ve sebebi olduğunu, iki aylık bir bebeğin dahi kendisine dokunulduğunda ona temas eden şeyi aradığını, onun bile dokunan olmadıkça dokunmanın gerçekleşmeyeceğini bildiğini söyler.⁴⁹ Benzer şekilde yaprak kımıldanmasının, görülme bile rüzgarın; yan odadan gelen ses veya öksürüğün ise bilinme dahi oradaki kişinin varlığını hatıra getirdiğini belirtir. Bu örnekleri takiben konuyu kâinattaki bir kısım varlıklara getiren müellif, farklı işlevleri olan güneş, ay ve yıldızların mevcudiyetinin, yeryüzünün oradaki canlıların hayat şartlarına uygun şekilde düzenlenmesinin onların faili konumunda olan bir Zat'a işaret ettiğini söyler. Bu noktada ses veya öksürük nasıl kendiliğinden oluşmaz, odada biri olmadan o ses ortaya çıkmaz ise, yerdeki ve gökteki varlıkların da kendi kendine oluşamayacağını ifade eder. Kalp gözü kör olmadıkça veya gaflet

⁴⁶ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 28-29.

⁴⁷ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 29.

⁴⁸ Şerefeddin, "Tefelsüf", *Sırât-ı Müstakim*, S. 57, 1325, s. 68.

⁴⁹ M. Şerefeddin, "Vücûd-ı Sâni", S. 82, s. 1; Yaltkaya, *Dini Makaleler*, s. 15; M. Şarafettin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeleler*, Maarif Kütüphanesi ve Matbaası, Ankara, 1946, s. 119.

uykusuna dalınmadıkça, Allah'ın varlığına ulaşmamanın imkânsız olduğunu eklemeyen de geçmez.⁵⁰

Müellif, çocuklara yönelik olarak yazmış olduğu *Benim Dinim* adlı şiir kitabında Ebû Hanife'nin çocukluk çağında Allah'ın varlığını ispat için kullandığı argümanları aktarırken de benzer vurgular yapar. Ustası olmadan bir köprü yapılamayacağı gibi bânisi bulunmadan âlemin de varlık kazanamayacağını söyler. Bu yargısını teyit için yine sebepsiz bir yaprağın bile kıvılcılamayacağını ve her işin oluşumu için bir sebebin gerektiğini kaydeder.⁵¹ Bir kapan örneği üzerinden de sebep-sonuç ilişkisine dikkat çeken müellif, bunun kendisi görülmediği için şahsını tayin imkânı olmayan bir avcının faaliyetine bağlı olarak ortaya çıktığı gibi, âlemin de görülmeyen, ama akıl ile varlığına ulaşılan Allah'ın kudretiyle varlık kazandığını söyler. Bunu çözemeyen ve başka türlü izahlar getiren düşünceyi, bakar körlük ve kısa akıllılık gibi nitelemelerle anar.⁵²

Müellif, Kur'an'ın isbât-ı vâcib meselesini fitri şehadetten hareketle ortaya koyduğunu ifade ettiği bir açıklamada ise kelami bir içerik katmadan hudûs kavramı üzerinden bir izah getirir. İnsanın kendisinin ve çevresindeki şeylerin hudûsünü müşahede etmek suretiyle bir sonuca vardığını, onun zatını kendisinin yaratmadığı ve varlık kazanması için başka bir sebepten müstağni olmadığı hususunu bilerek bir Yaratıcıyı itiraf ettiğini belirtir. İşte Kur'an'ın da böyle herkesçe düşünülmesi mümkün olan tabii ve fitri bu tür yollar üzerinden Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ispat ettiğini kaydeder.⁵³ Müellifin yine burada, insanın kendisinin ve etrafındaki varlıkların hudûsünü görmesi itibarıyla Rabbini bileceği ve bu yolun Kur'an'da zikredildiği şeklindeki ifadelerin sahibi olan İbn Teymiyye'yi,⁵⁴ takip ettiği anlaşılmaktadır.

Yaltkaya, hudûs delilini bir kelmacı yöntemi içerisinde ele almayıp daha çok basit bir kısım örnekler üzerinden illiyet kanununa odaklanarak anlatsa da âlemin ezeli olduğuna dönük iddiayı

⁵⁰ Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 119-120.

⁵¹ Şerefeddin Yaltkaya, *Benim Dinim*, Diyanet İşleri Reisiği Yayınları, Ankara, 1943, s. 24-25.

⁵² Yaltkaya, *Benim Dinim*, s. 26-27. Müellif, başka bir şiirinde görülmediği için Allah'ın olmadığı yönündeki bir iddiaya muhatap kalan bir filozofun verdiği cevabı konu edinir. Filozofun, muhatabının kafasına bir kesek ile vurup, oluşan acı üzerinden Allah'ın varlığına istidlalde bulunduğunu dile getirir. Bkz. Yaltkaya, *Benim Dinim*, 35-37.

⁵³ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 9-10.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, C. 2, s. 272.

cevaplandırırken kelami ağırlıklı bir izah yapma ihtiyacı hisseder. Bu manada başlangıcı olmayan âlem anlayışının doğal bir sonsuzluk fikrini intaç ettiğini belirten müellif, bunun bir vehimden ibaret olduğunu kaydeder. İlgili iddiayı reddetmek için kelamcılarının kullandığı burhan-ı tatbîke (çakıştırma delili) yer verir. Öncesinde insanın eşya hakkındaki bilgisinin sonluluk esasına dayandığını, nesnelere küçüklük ve büyüklüğünün bu temele göre tespit edildiğini, şayet o nesnelere oluşturan cüzlerin bir sonluluğu olmasa, onların büyüklük veya küçüklüğüne hüküm verilemeyeceğini söyler. Ardından teselsülün butlanı mahiyetinde ortaya konan tatbik delilini, adını vermeden anlatmaya başlar. Sonsuzluğa dek uzandığı düşünülen hattın (zincirin), biri diğerinden (örneğin beş halka) fazla olacak şekilde iki kısma ayrılıp bunlar paralel şekilde birbirleriyle karşılaştırıldığında (çakıştırıldığında) ortaya çıkacak duruma işaret eder. (Biri diğerinden fazla olduğu halde) onların birbiriyle eşit olduğu kabul edilirse bunun (az ile çoğun), küçük ile büyüğün birbirine müsavi olduğunu kabul anlamına geleceğini belirtir.⁵⁵ Müellifin dile getirmediği ikinci ihtimalde ise, bunlardan biri diğerinden eksik kabul edilir ki bu durumda eksik olan sonlu olduğu gibi, bir şeyden belirli sayıdaki bir fazlalıkla çok olan da sonlu olur.⁵⁶ Dolayısıyla sonsuzluk iddiası (teselsül) geçersiz hale gelir.

Yaltkaya, kelamın ve ilahiyatın en önemli konusu olarak gördüğü isbât-ı vâcib meselesinde⁵⁷ Kur'an'ın metoduna uygun olması, daha kolay kavranması ve halka hitap etmesi gibi sebeplerden olsa gerek, nizam ve gaye deliline özel bir önem atfeder. İlgili isbât-ı vâcib örneklerini genelde Kur'an merkezli olarak aktaran müellif bu ilahi kitabın Yaratıcının varlığını ispat hususunda herkesin anlayacağı açıklıkta deliller getirdiğini söyler.⁵⁸ Dünya ve onu oluşturan şeylerin birbiriyle akli olarak anlaşılabilirliği, bunlarda bir gaye gözetildiğinin idraki ve bütün unsurlarıyla onların insanın temel ihtiyaçlarını karşılar bir durum arzının aslında insanın fark ettiği şeyler olduğunu ifade eder. Sonra da Kur'an'ın bunlara dikkat

⁵⁵ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 18-19.

⁵⁶ Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 40, 2011, s. 537.

⁵⁷ Şerefeddin, "Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 436.

⁵⁸ Şerefeddin, "Fahr-i Râzî", *Beyânülhak*, C. 3, S. 78, 6 Eylül 1326, s. 1501; Şerefeddin, "Dinin Fen ile Tefki", s. 1110-1111; Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 29. Yaltkaya sadece bu konuda değil, dinin esasıyla alakalı olan bütün konularda Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılacak açıklıkta olduğunu savunur. Bkz. M. Şerefeddin, "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 13, Teşrin-i Sâni 1929, s. 4.

çektğini belirterek,⁵⁹ aslında bu ilahi kitabın insanların anlayıp bildiği bir şeyi ve fitratlarında yer alan bir kuvveyi onlara hatırlattığını ima eder.⁶⁰

Allah'ın en cansız varlık konumunda olan topraktan canlılığın en yüksek tecellisinin timsali olan insanı yarattığına işaret eden Yaltkaya,⁶¹ cemadat halinde bulunan şeyde O'nun şuur, irade ve zekâ oluşturduğunu söyler.⁶² Ayrıca Kur'an'da yumurta veya ilk hücre gibi varlıklardan hayatın neşet etmesine de dikkat çekildiğini,⁶³ gerçekten de insanın bir damla sudan meydana ifade eder.⁶⁴ Kâinatın insana uygun şekilde yaratılması hususunu inayet delili diye adlandıran İbn Rüşd'ün⁶⁵ bu ikinci durumu ihtirâ kanıtı olarak isimlendirdiğini söyler. Onun bu delili diğer kelami kanıtlardan üstün gördüğünü özellikle belirterek adeta onu kendi gönlünden geçeni ifade eden bir zat mevkiine yerleştirir.⁶⁶ Nitekim Allah'ın varlığını ispat sadedinde dile getirdiği bu iki durumu (inayet-ihtira) ayetlerle teyit ederken meramını ilgili iki ifade (inayet-ihtirâ) üzerinden anlatır. Ayrıca İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini müstakil olarak ele aldığı makalesinde de onun kullandığı kanıtların, bütün Müslümanların vicdani kanaatlerinde aslî bir mevki işgal ettiğini belirterek bu delillere bakışını ortaya koyar.⁶⁷ Bu ifadeleriyle gaye ve nizam delilini kastederek onun üzerinde ihtilaf olmayan ortak bir delil mahiyetinde olduğunu ihsas eder.

Âlemdeki varlıkların, insanların ihtiyacına uygun bir surette yaratılmasının tesadüf ile geçiştirilemeyeceğini düşünen müellif,⁶⁸ bu konuda bir kısım ayet meallerine de yer verir. Kendisi hayat sahibi olmayan suyun her canlının oluşumuna kaynaklık ettiğini,⁶⁹ yerin

⁵⁹ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 29-30.

⁶⁰ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 31.

⁶¹ Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 115.

⁶² Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 116, 216, 350-351.

⁶³ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 30, Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 215.

⁶⁴ Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 216.

⁶⁵ M. Şerefeddin, "Vücûd-ı Sâni", S. 89, s. 2; Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 30.

⁶⁶ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 30. Müellifin, İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib hakkındaki fikirlerini, kimi ifadelerine şerh düşmekle birlikte müstakil bir makale halinde ele alması da, onun bu konudaki yaklaşımına sempati duyduğunu hatıra getirmektedir. Bkz. Şerefeddin, "İsbât-ı Sâni"de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", s. 1334, ilgili itiraz için bk. s. 1136. İbn Rüşd'ün Kur'an'ın insanları çağırdığı yol olarak ortaya koyduğu inayet ve ihtira delili hakkındaki açıklamaları için bkz. İbn Rüşd, s. 118-122, 162-166.

⁶⁷ Şerefeddin, "İsbât-ı Sâni"de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", s. 1136.

⁶⁸ M. Şerefeddin, "Vücûd-ı Sâni", S. 89, s. 2; Şerefeddin, "Geceler Sermedî Olsaydı", *Mahfil*, C. 2, S. 22, 1338, s. 184; Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 30.

⁶⁹ Enbiyâ 21/30.

döşek, dağların kazık kılındığını, insanoğlunun çift yaratıldığını, uykunun dinlenme vakti, gecenin örtü, gündüzün maişet teminine vasıta yapıldığını, yedi kat sağlam göğün bina edildiğini, güneşin kandil konumunda bulunduğunu ve yağmurla yerden tanelerin ve otların bittiğini bildiren ayetlerden⁷⁰ istidlalde bulunur. Yine göklerin ve yerin yaratılmasına, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesine, denizde yüzüp giden gemilere, ölü toprağı canlandıran suya, yeryüzünde her çeşit canlının yayılmasına, rüzgârların ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutların yönlendirilmesine dikkat çeken ayeti de⁷¹ inayet deliline örnek verir. İnsanın oluşumunda vasıta olan meninin Allah tarafından yaratıldığını,⁷² yere ekilen şeyleri O'nun bitirdiğini ifade buyuran ayetleri ise ihtirâ delili olarak nakleder.⁷³

Yaltkaya, hutbe örneklerine yer verdiği eserinde de özellikle nizam ve gaye delilinden izler taşıyan misaller getirir ve açıklamalar yapar. Bunlardan birinde dalgalar arasında yol alan bir geminin, emniyetli bir şekilde seferine devam edebilmesi için onu idare eden ve istediğı yere götüren bir zata ihtiyaç olduğunu, onun başsız bir şekilde gidemeyeceğini belirtir. Yine her türlü imkânın hazırlandığı bir odaya giren bir kişinin, ilgili düzenleyici zatı görmese bile, bunun kendisini seven ve ihtiyacını bilen bir şahıs tarafından oluşturulduğu hususunu bileceğini söyler. Onun ilgili odadaki eşyanın kendiliğinden oraya gelmiş olduğu gibi bir ihtimali kabul etmeyeceğini kaydeder. Gemi ve oda üzerinden verdiği bu iki örneği Allah'ın varlığını bulma konusuyla irtibatlı hale getiren müellif, insanoğlunun üzerinde yaşadığı yerin ve üstünde bulunan göğün bir amaca doğru giden gemi gibi olduğunu söyler. Bu noktada gecenin işlevine değinerek, onun örtü kılındığını bildiren ayete⁷⁴ atıf yapar. Özellikle doğuşu ve batışı üzerinden güneşin konumu, buna bağlı olarak gece gündüzün birbirini takip etmesinin, insanın hayat ve sıhhatine en uygun yol olduğunu söyler. Yaz ve kışın fonksiyonuna da işaretlerle ilki gerçekleşme, bitkilerin ve hayvanların yetişmeyeceğini, ikincisi

⁷⁰ Nebe 78/6-15.

⁷¹ Bakara 2/164.

⁷² Vakıa 56/59.

⁷³ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 30-31. Müellif, İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcibe dair görüşlerini açıkladığı makalesinde onun ihtira delilini cansız varlıklardan hayat, akıl ve idrakin yaratılması üzerinden açıkladığını söyler. Bkz. Şerefeddin, "İsbât-ı Sâni"de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", s. 1137. Müellifin bu konuda İbn Rüşd'ün doğrudan inayet ve ihtira deliline yönelik verdiği söylediğı izah ve örneklerine dair açıklamaları için bk. a.g.m, s. 1137-1138.

⁷⁴ Furkan, 25/47.

olmasa, nehirlerin kaynağında sıkıntı olacağını, bunun da insanların mahsulat elde etmesini olumsuz etkileyeceğini kaydeder.⁷⁵ İsbât-ı vâcib hususunda Kur'an'ın ayrıca gök cisimlerinin düzenli hareketlerine de dikkat çektiğini belirtir.⁷⁶ Müellif, çocuklara hitaben yazdığı bir şiirinde de hoş bir ev olduğunu belirttiği dünya üzerindeki çeşitli nimetleri sıraladıktan sonra bu evi kuran ve o nimetleri verenin Allah olduğunu ifade eder.⁷⁷

Kâinattaki düzen üzerinden Allah'ın varlığına çıkarım yapmaya devam eden müellif, bu meyanda rüzgarın faydalarına ve işlevlerine de dikkat çeker. Onun serinlik verme, gemilerin seyrine aracılık etme, bitkilerdeki erkeklik tohumlarını dişilere ulaştırma ve yağmur bulutlarını taşıma gibi faydalarına işaret eder. Ayrıca yeryüzünde bulunan çeşitli meyveler, sular, yeşillikler, nehirler ve çiçeklerin mevcudiyeti üzerinden de bir ilahın varlığına ulaşır. Odada bulunan yiyecek, içecek ve konforun kendi kendine oraya geldiği kabul edilmezken bunlardan çok daha fazla ve güzel olan şeylerin yeryüzünde kendiliğinden hazır olduğunu tasavvur etmenin mümkün olamayacağını söyler. Yine gemi kendi başına gidemezken, aynı pozisyonda olan dünyanın kendi kendini idare ettiğini kabulün düşünülmemeyeceğini belirtir. Bu manada tefekkür edenler için yer ve gök, insanın yaratılışı, diğer canlıların yeryüzüne yayılışı, gece-gündüzün birbirini takibi, yağmurla yeryüzünün dirilişi ve rüzgârların yönlendirilişi gibi hususlarda Allah'ın varlığı ve birliğine pek çok delilin olduğunu bildiren⁷⁸ ilahi kelama atıf yapar.⁷⁹ Gece gündüzün birbirini takibi üzerinden Allah'ın varlığını ispata özel bir önem verdiği anlaşılan müellif, bir şiirinde ise onlardan birinin ebedi olması halinde ortaya çıkacak sıkıntılara değinip O'nun varlığını inkar edenlerin bunu düşünmesini ister.⁸⁰ Bir makalesinde ise aynı hususu, Kur'an'ın insanları Allah'ın varlığına ikna için kullandığını dile getirir.⁸¹

Müellif Allah'ın varlığını ispat sadedinde gözün çeşitli işlevlerine yer verdiği bir hutbe örneğinde ise bir nevi onun anlam

⁷⁵ Yalrkaya, *Hatıplık ve Hutbeler*, s. 104-106.

⁷⁶ M. Şerefeddin, "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 12, Eylül 1929, s. 20.

⁷⁷ Şerefeddin Yalrkaya, "Dikkat Edin Çocuklar!", *İslam Dünyası*, C. 1, S. 11, 13 Haziran 1947, s. 5; Yalrkaya, *Benim Dinim*, s. 4.

⁷⁸ Câsiye 45/3-5.

⁷⁹ Yalrkaya, *Hatıplık ve Hutbeler*, s. 106-107.

⁸⁰ Şerefeddin, "Geceler Sermedî Olsaydı", s. 184.

⁸¹ M. Şerefeddin, "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", C. 3, S. 12, s. 20.

kazanması için gereken tefekkür ve düşünceye değinir. Bu meyanda “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır Onlar ayaktaiken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler..”⁸² ayetine yer veren müellif, yeryüzünün hem insanlar hem de hayvanların ihtiyaçlarını karşılamaya uygun olduğunu, gece-gündüzün de buna bir misal teşkil ettiğini yineler. Orada bir zerrenin, örneğin havanın içindeki maddelerden bir zerrenin eksikliği halinde yaşamının, gece olmasa dinlenmenin, gündüz olmasa maişet temininin mümkün olmayacağını söyler. Yine güneş olmasa hep karanlıkta kalınacağı gibi, ağaç ve otun da bitmeyeceğini, yine onun fazla ısı vermesi halinde mahlukat kavrulacakken, aksi durumda onların donacağını belirtir. Bu bilgileri kalp gözü, yani düşünce ve tefekkürün insana vereceğini, eğer bu göz açıksa kişinin Allah’ın varlığı ve birliğine bu açık deliller üzerinden ulaşacağını söyler.⁸³ Her şeyin Allah’ın varlığına ayrı ayrı şahitlik eder konumda olduğunu, bu durumun gözün ve bütün duyguların aslı makamında olan akıl tarafından bilineceğini kaydeder.⁸⁴ Her zerresiyle ilim ve irade sahibi bir ilahın varlığına işaret eden âlem inkâr edilmedikçe O’nu inkârın da mümkün olmadığını ilave eder.⁸⁵

Müellif Allah’ın varlığına ulaşma hususunda gaye ve nizam deliline karşılık gelecek şekilde yer verdiği örneklerden bir diğerinde ise ilk kez saat gören kişinin onun yelkovan ve kadranı vasıtasıyla geceyi, gündüzü, saati ve dakikayı gösterdiğini fark edince bunun akıl sahibi bir varlık tarafından bir gayeye matuf olarak yapıldığını idrak edeceğini söyler. Bu örneği insanın bir varlık tarafından yaratıldığını anlamasına yönelik bir mukaddime olarak aktaran müellif asıl meramına geçerek, azalarını, duyularını, yiyip içtiği şeylerin zekasına varıncaya kadar kendisine katkı sağladığını tefekkür eden insanın, hakîm bir varlık tarafından yaratıldığını anlayacağını kaydeder. Bu iki örnek arasında bir mukayese de yapan müellif, dizayn edildikten sonra saatin, artık kendisini yapana ihtiyacı kalmazken, insanın, kendisini Yaratan varlığa ihtiyacının hiç bitmeyeceğini söyler.⁸⁶

Yaltkaya, âlemdeki düzen ve gaye üzerinden Allah’ın varlığına çıkarımlar yaptığı gibi bu düzeni tesadüfle açıklayıp onun yaratılışını

⁸² Âl-i İmrân, 3/191.

⁸³ Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s. 110-112.

⁸⁴ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 11, 14.

⁸⁵ M. Şerefeddin, “Vücûd-ı Sâni”, S. 82, s. 1; Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 16.

⁸⁶ Yaltkaya, *Va’zlar*, s. 21-22.

bir maksat ve amaçtan hali tutanlar ile bu yaratıcı unsuru maddenin içindeki ezeli bir ilkeyle izah edenlere de cevaplar verir. İlk grubun fail bir sebebin varlığını kabul ettiği halde ilgili görüşü savunuyorsa, bunun onların amaçsal (gâî) sebebi inkar ettikleri anlamına geleceğini söyler. Bu durumda onların da her bir eserin sonuç itibarıyla bir sebebe bağlı olduğu hususunda diğer herkesle müttefik olduğunun ortaya çıkacağını belirtir. Bunun onlarla yapılacak tartışmanın evrendeki gaye üzerine temerküz edeceği anlamına geldiğinin farkında olan müellif, kâinatta muntazam surette cereyan eden kanunların ve onların gayesinin görülmemesine dönük şaşkınlığını ifade eder. Bu kanunlardan şimdiye kadar keşfedilenlerin dahi insanı hayran bırakırken bunu tesadüf olarak görmenin şüursuzluktan başka bir şey olamayacağını söyler. Âlemdeki intizamı tesadüfe bağlamanın kanunsuzluktan kanun doğacağı fikrine denk olduğunu, evrenin başlangıcı kör bir rastlantı ile ortaya çıksa, şimdi görülen nizam yerine karmaşanın hükümran olması gerekeceğini belirtir. Kâinatta her bir varoluş ve yok oluştaki gaye ve maksadın, onun ilim ve irade sahibi bir varlık tarafından yaratılıp idare edildiği hususunu gösterdiğini söyler. Kâinatın varlığını maddede yer alan ezeli bir unsur üzerinden açıklayan ikinci gruba da cevap veren müellif, öncelikle bu iddianın ilmi bir geçerliliği olmadığını belirtir. Maddelerin içerisinde yer alan ışıkların ilim ve iradesi olmaması itibarıyla yaratıcı bir unsur olamayacağını ilave eder.⁸⁷

Ayetlerden de çokça istihadda bulunarak gaye ve nizam deliline dair çeşitli örnekler verdiği görülen ve bu delile büyük bir değer atfettiği anlaşılan Yaltkaya'nın, her ne kadar ictimâî kelimeleri savunma makamında yazdığı makalelerinde özellikle yeri ve göğü yaratan varlık hakkında şüphe olmadığını bildiren ayetten⁸⁸ inancın fitri olduğuna yönelik yaptığı istidlal, kimi araştırmacılar da müellifin kâinat ve onun işleyişi üzerinden Allah'ın varlığını ispat eden onca ayeti görmemezlikten geldiği gibi bir kanaat uyandırmış ise de,⁸⁹ aslında diğer çalışmaları göz önüne alındığında bu fikrin çok doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira örnekleri aktarıldığı üzere müellifin bu mealdeki ayetleri çokça kullandığı, istidlallerinde sıklıkla onlara atıf yaptığı görülmektedir. Ancak sadece ilgili makaleler göz önüne alındığında bu kanaatin ve buna bağlı olarak getirilen eleştirilerin haklı olduğunu da belirtmek gerekir.

⁸⁷ M. Şerefeddin, "Vücûd-ı Sâni", S. 82, s. 1; Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 16-17.

⁸⁸ İbrâhîm 14/10.

⁸⁹ Özervarlı, "Son Dönem..", s. 168.

2.2. Fitrî-Enfüsî Deliller

Yaltkaya, isbât-ı vâcib kanıtları içerisinde en geniş anlamıyla fitrat deliline de özel bir önem verir. Bu konuda yeknesak bir dil kullanmaz. Bununla daha çok iç âlemine dönen bir insanın kendi iç bünyesinde hissettiği ilahi varlık şuuruna atıf yapar. Bu durumu ifade için sezgi, şuur, fitrat ve vicdan gibi kavramlar kullanır. Bu minvalde örneğin *Dini Makalelerim* adlı eserinde “Bu varlığı bir var eden var” başlığı ile yer verdiği bir makalesinde fitrat delilini ortaya koyan birtakım açıklamalar getirir. Burada insanın Yaratıcının varlığını, mahlukattan hareketle anlaması söz konusu olduğu gibi, gönlünü yokladığında O'na dönük iç şahadetinin de aynı hususu ispat ettiğini söyler. İlkinin dış yol, ikincisini iç yol olarak niteleyen müellif, Cafer-i Sadık ile münkir bir zat arasında geçtiğini belirttiği bir muhavereyi bu ikinci duruma örnek olarak aktarır. Olayın ana merkezini ilgili inkarcı kişinin batan bir gemide tutunduğu son tahtanın da elinden gitmesinden sonra dahi kurtulma ümidini kesmediğine dönük itirafı ve bu duruma Cafer-i Sadık'ın verdiği tepki oluşturur. Buna göre muhababının söz konusu itirafı karşısında ona kime güvendiğini soran, ancak buna cevap alamayan Cafer-i Sadık, o kurtulma ümidinin Allah'tan geldiğini ve O'nun kendisinin (münkir) içinde olduğunu belirten bir açıklama yapar.⁹⁰ Yaltkaya bu örnek üzerinden münkir bir insanın dahi fitrî olarak yüce bir varlık inancıyla mücehhez olduğunu ortaya koymuş olur.

Müellif kimi zaman bu durumu vicdan üzerinden ifade eder ve kendi iç sesini dinleyen insanın vicdanında Allah'ın varlığına şahadette bulunacağını belirtir. Bu doğrultuda “Dinlesen kendini duyarsın, Hak - Kendini sende kendi nâtıktır” şeklinde kaleme aldığı bir beytine yer verir. Allah'ın varlığına iman hassesini kişinin sonradan edinmeyip, doğuştan getirdiğini söyler.⁹¹ Hz. Peygamber'in her doğan kişinin İslam fitratı üzerine doğduğunu bildiren hadisini de⁹² bu durumu teyit eden bir delil olarak kullanır. Burada “*O halde sen yüzünü, bir hanîf olarak dine, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata çevir*”⁹³ ayetini de hatırlatan müellif, bu ilahi kelimadan

⁹⁰ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 14-15. Müellif, Cafer-i Sadık üzerinden verdiği bu örneği Ebû Tahir el-Kazvîni'den aldığını ifade etmektedir. Kazvîni'nin marifetullah konusunu işlerken fitrat delilini açıkladığı bölüm içerisinde yer verdiği ilgili örnek için bkz. Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed el-Kazvîni en-Neccâr, *Sirâcu'l-ukûl fi minhâci'l-usûl*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, 297.7 297.7 1308 H 1, vr. 10a.

⁹¹ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 20.

⁹² Buhârî, “Cenâiz”, 92; Tirmîzî, “Kader”, 5.

⁹³ Rûm 30/30.

hareketle kimi ulemanın, dinin insanın doğuştan getirdiği bir fitrat olduğu yönünde kanaat bildirdiğini kaydeder. Sonrasında konuyu ahlaki delili hatırlatan bir boyuta getiren müellif, yaratılışında fazilet ve hayrın esas olduğu insanın bu kaynağa nasıl ulaştığı sorusuna cevap verirken Allah'ın varlığına istidlalde bulunur. Nasıl dış dünyada görülen eserlerden ilim ve irade sahibi bir Yaratıcıya çıkarım yapıyorsa, iç âleminde adalet ve hakkaniyete sevgi, onların zıddına nefret besleyen insanın bu durumundan da tıpkı tabiat kanunları gibi ahlaki kanunlar bulunduğu sonucuna, buradan da onu insanın içine yerleştiren Zat'ın varlığına ulaşılabileceğini söyler. Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu bildiren ayetten⁹⁴ hareketle ruhuna kulak veren insanın O'nun varlığına dönük şahadeti kendi içinde bulacağını yineler.⁹⁵

Müellif, insanın fitri olarak Allah'ı bilecek konumda olduğuna kanıt mahiyetinde onun özünde, güzelliklere sevgi, kötülöklere buğz besler şekilde yaratıldığı argümanına dayandığı için bu kanıtını teyit açısından bir açıklama daha getirir. Buna göre inancında haklı veya haksız olduğu bir tarafa bırakılarak bir insan, hakka inanmış, haberinde sadık ve iradesini faydalı şeye göre şekillendirmiş bir kişi olmak ile; inancında haksız, haberinde yalancı ve iradesini zararlı şeye yönlendirmiş bir şahıs olmak arasında muhayyer bırakıldığında, fitratın onun ilkinin tercih etmesi de yaratılışında fazilet ve hayır ile donatıldığını gösterir. İşte bu çerçevede aksi durumdaki zararın açık olması itibariyle, Allah'ın varlığını itiraf ve O'na muhabbet beslemenin, ilk şıkkın içerisinde yer alması, fitri olarak insanda ilahi varlığa dönük bir inanç olduğuna işaret eder.⁹⁶

Yaltkaya, gaye deliline yer verdiği bir diğer açıklamasında ise konuyu ilahi varlığın sezgisel olarak idrak edilmesiyle bağlantılı bir hale getirir. İnsanın evrendeki gaye ve nizama işaret eden unsurların farkında olduğunu belirttikten sonra Kur'an'ın da bunlara dikkat çektiğini dile getiren müellif,⁹⁷ aslında onun insanların anlayıp bildiği bir şeyi ve fitratlarında yer alan bir kuvveyi onlara hatırlattığını ima eder.⁹⁸ Bu durumu sezgisel olduğunu belirttiği ilahi varlık şuurunu⁹⁹ bir nevi teyit eden bir unsur olarak aktarır. Nitekim Kur'an'da Allah'ın varlığına kanıt olarak zikredilen delillerin tabii ve umumi bir

⁹⁴ Kâf 50/16.

⁹⁵ Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 20-23.

⁹⁶ Şerefeddin, "Vücûd-ı Sâni", S. 89, s. 2.

⁹⁷ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 29-30.

⁹⁸ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 31.

⁹⁹ Şerefeddin, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 436.

mahiyet arz ettiği için peygamberlerin insanları O'nun varlığına değil birliğine çağırdığını kaydeder.¹⁰⁰ Müellif, bu izahını da Cenâb-ı Hak'ın varlığını ikrar etmek fitrî ve zaruri olduğu için peygamberlerin genel anlamda insanları kendisinden başka ilah olmayan Allah'a ibadet etmeye çağırdığı şeklinde ifadesini bulan İbn Teymiyye düşüncesinden¹⁰¹ hareketle dile getirmiş olmalıdır.

Yaltkaya'nın Allah'a sezgi yoluyla ulaşılacağı fikrini en açık şekilde ifade ettiği çalışması ise klasik ve yeni kelam yaklaşımına bir tepki ve alternatif olarak sunduğu ictimâî kelam anlayışını açıkladığı makalesi olur. Burada Allah'ın sadece tabii bir şuurla bilineceğini iddia eden ve bunu "Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir" ifadesiyle taçlandıran Yaltkaya,¹⁰² sezgi kavramını öne çıkarmakla birlikte fitrat delini hatırlatan açıklamalar yapar. İlgili makalesinde bu yaklaşımına uygun olarak kendisinin bir ispat amelîyesine kalkışmayacağını, ictimâî kelam anlayışı üzerinden Allah ile ilgili gerçekliğin sadece vicdanlarda yer alan tespitini ortaya koyacağını belirtir. Böylece Allah'ın varlığının şuurda ve vicdanda kendisine yer bulduğunu ifade etmiş olur.¹⁰³ Ancak yaratılıştaki safiyeti kaybedip bu sezgiye gözünü kapayan kimi filozofların inkâra düşseler de O'nun varlığını nakzedecek bir delile ulaşamadıklarını,¹⁰⁴ sonrasında ikrara mecbur kaldıklarını söyler.¹⁰⁵ Zaten belli başlı filozoflar itibara alındığında onların hiçbirinin âlemin Yaratıcısını inkar etmediklerini kaydeder.¹⁰⁶ İnsanın ihata edemediği bu yüce varlığı her daim vicdanında hissettiğini, O'nun bir yönüyle barındırdığı meçhuliyet içerisinde aslında malum olduğunu, tabii hadiseler içerisinde en açık konuma sahip olan ışığın, aydınlık verirken, en kapalı şey olan esîre muhtaç olduğu gibi, türlü iş ve hadiseleriyle bu kâinatın da "meçhul-i mutlak" ile gerçekleşip varlığını sürdürdüğünü, beşeri vicdanın varlığını sezdiği ancak, aslını tayin edemediği bu gerçekliği Allah şeklinde yâd ettiğini belirtir. Yeri ve göğü yaratan varlık hakkında şüphe olmadığını bildiren ayetin¹⁰⁷ bu hususu teyit ettiğini söyler.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Yaltkaya, *Va'zlar*, s. 31.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, C. 2, s. 270.

¹⁰² Şerefeddin, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 436.

¹⁰³ Şerefeddin, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 436.

¹⁰⁴ Şerefeddin, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 434; Yaltkaya, *Dini Makaleler*, s. 12.

¹⁰⁵ Yaltkaya, *Dini Makaleler*, s. 12.

¹⁰⁶ Yaltkaya, *Dini Makaleler*, s. 14.

¹⁰⁷ İbrâhîm 14/10.

¹⁰⁸ Şerefeddin, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", s. 434.

Aynı ayetin yorumunda Yaltkaya'nın isbât-ı vacib konusunda çok yakın durduğu Selefiyye ekolünün önemli temsilcilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de (ö. 750/ 1351) benzer bir yorum getirdiği görülür. Allah hakkında delil talebini, bir nevi şüphe olarak okuyan İbn Kayyim, zahirlerin zahiri olan bu yüce varlıkla ilgili getirilmeye çalışılan delili, açık bir şeyi kendisinden daha kapalı olan bir kanıt ile ispata tevessül olarak görür.¹⁰⁹ Öte yandan Yaltkaya'nın burada genel anlamda fitrat delili üzerinden aktardığı fikirlerin, Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ikrar ve itirafın, insanların nefislerinde yer etmiş fitrî ve zaruri bir inanç olduğu, fitratını bozmayan insanın, ayrı bir delile ihtiyaç duymadan O'nu bileceği şeklindeki İbn Teymiyye ifadelerine benzerliğine de dikkat çekmek gerekir.¹¹⁰

Yaltkaya, konuyla ilgili fikirlerini aktarırken hangi seviyede olursa olsun insanın Allah'ın varlığına dair bilgisinin sadece sezgi kabilinden yaklaşık bir bilgi hüviyetinde olacağını ve bunun hiçbir zaman ilahi azameti hakkıyla tanıma konumuna gelemeyeceğini ısrarla belirtir. İnsanın tayin edemediği bu yüce varlığı her şeyde sezeceğini ve her şeyin O'nun ile kaim olduğunu bileceğini söyler. Sonlu olması itibariyle insanın bu sonsuz hakikati keşfetmeye asla muktedir olamayacağını, Allah hakkında ulaştığı marifetin bir bilgi değil, sezgi olduğunu, beşerin duruma göre bu yüce varlığı, enfüsü ve afaki olarak sezeceğini belirtir.¹¹¹

Müminlerin Allah'ın varlığını filozoflar gibi sadece akli olarak bulma yoluna gitmeyip manevi hayatlarında O'nun varlığını içlerinde yaşattıklarından bu nur ile aydınlandıklarını belirten Yaltkaya, her daim O'nu sezdiklerini ve andıklarını söyler. Cemaatle kıldıkları namazlarda müminlerin bir sükût içerisinde beklemelerinin ve secdede Cenâb-ı Hakk'ı takdis ederlerken O'nun kendilerini görüp işittiğini hissetmelerinin, tam bir görüş ve duyuş şeklinde olmasa da bahsettiği sezginin odak noktasını oluşturduğunu kaydeder. Bu noktada Allah denilince gözün yaşarıp bağrın kanadığını ifade eden bir şiir de aktaran müellif¹¹² bu durumun da O'nun varlığına dönük sezginin bir tezahürü olduğunu ihsas eder.

¹⁰⁹ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 82.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, C. 16, s. 328.

¹¹¹ Bununla birlikte sonuçtan sebebe veya aksi yöne geçişle, muhtelif tahlil ve terkiplerle mevcudattan O'nun varlığına dair kati bir sonuç elde edecek şekilde çıkarım yapmanın mümkün olduğunu da ilave eder. Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, s. 10-11.

¹¹² Yaltkaya, *Dini Makaleler*, s. 12-13.

Yalrkaya'nın "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir" makalesinde isbât-ı vâcibi neredeyse tamamen sezgi ve vicdana hasreden ilgili görüşlerini inceleyen Özervarlı, onun ilahi varlığın ispatında diğer Kur'anî istidlallere yer vermeyip meseleyi sadece vicdan ve sezgiye hasrettiği düşüncesiyle bunu haklı olarak indirgemeci bir tavır olarak niteler ve eleştirir.¹¹³ Özervarlı, Yalrkaya'nın ilgili fikirlerini ictimâî kelam anlayışını açıklamak üzere kaleme aldığı yazı dizisindeki görüşleri üzerinden değerlendirdiği için ilgili tenkidinde haklı gözükmektedir. Ancak şayet meselenin içerisinde Yalrkaya'nın sonraki dönemlerde kaleme aldığı eserler de dâhil edilecek olursa, onun ilgili Kur'anî delilleri kullandığını ve onlardan çokça istifade ettiğini açıkça belirtmek gerekir.

Öte yandan Yalrkaya'nın yine "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir" adlı makalesinde isbât-ı vâcib konusunda öne çıkardığı sezgicilik fikri kendisinin Henri Bergson (1859-1941) düşüncesinden etkilendiği yorumunu da beraberinde getirmiştir.¹¹⁴ Bergson gerçeği kavrama hususunda başarısız olduğunu düşündüğü aklın yerine akıl ve içgüdünün bireşimi olan sezgiyi ön plana çıkarır. Ancak dolaysız kavrama şeklinde ifade edilebilecek olan sezginin,¹¹⁵ içsel ve açıklanamaz hisse dayandığı itibara alındığında onun kelam sisteminde kendisine yer bulması zor gözükmektedir. Zira onun daha ileri boyutu olan ilham ve keşfi dahi kelamcılar ortak bir bilgi aracı olarak görmezler.¹¹⁶ Bununla birlikte müellifin genel anlamda kelami anlayışa karşı mesafeli olduğu düşünüldüğünde kendisini klasik kelam yaklaşımı içerisinde hareket etme gibi bir ihtiyaç içerisinde hissetmeyeceği açıktır. Yine şu hususu da vurgulamak gerekir ki Yalrkaya adı geçen makalesinde özellikle sezgi kavramını öne çıkarmakla insanların zihinlerde bir kuşku uyandırmış olsa da, sonraki dönemlerde ortaya koyduğu görüşlerinde sanki onu daha çok fitrî bir delil hüviyetine çevirmiş, belki de zaten en baştan bu kanıtı (fitrat) anlatmayı hedeflemiştir.

Sonuç

Dönemin atmosferi içerisinde klasik kelamın işlevini tam olarak yerine getiremediği, bu manada özüne sadık olunmakla birlikte onda birtakım yeni anlayışların geliştirilmesi gerektiği

¹¹³ Özervarlı, "Son Dönem..", s. 168-169.

¹¹⁴ Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a..", s. 136.

¹¹⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1994, s. 143-144.

¹¹⁶ Özervarlı, "Son Dönem..", s. 168.

şeklindeki bir fikriyat ile ortaya çıkan yeni ilm-i kelim düşünçesi genel anlamda kabul görmeye birlikte ona yönelik itirazlar da gündeme gelmiştir. İşte bu noktada bilime ve yeni felsefeye göre tavır alma üzerinden şekillenen yeni ilm-i kelim anlayışına alternatif olarak sosyal verilerle uyumu öne çıkaran bir ictimâî kelim yaklaşımı ileri sürülmüş, bunun bayraktarlığını da Şerefeddin Yaltekaya yapmıştır. O, klasik ve yeni kelim anlayışına eleştiriler yöneltmiş, ancak ona alternatif olarak sunduğu yaklaşımın temelinde yer alan teorilerin, dini, vahyî kimliğinden uzaklaştırma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıktığına dikkat etmemiştir. Onun benimsediği ve tepki koyduğu kelim anlayışı, isbât-ı vâcib meselesindeki tutumunu da belirgin bir şekilde etkilemiştir.

İctimâî kelim tezini savunduğu makalelerinde, yerine geçmek istediği kelim ilmine ve onun özellikle isbât-ı vâcib konusunda kullandığı akli ve felsefi delillere şiddetle tepki gösteren müellif, sonraki çalışmalarında bu tutumunu yumuşatsa da ilgili delillerin Kur'an'ın ruhuna uygun olmadığı düşünçesinden vazgeçmemiştir. Bunda özellikle başta İbn Teymiyye olmak üzere Selefiyye düşünçesinden etkilenmesinin oldukça etkin bir rolü bulunmaktadır. Nitekim müellifin kelim ilmine yönelttiği tenkitlerin muhtevasında bu durumu açıkça görmek mümkündür. Onun hakkında makale yazdığı kişilerin bütün görüşlerini savunduğunu iddia etmek söz konusu olamazsa da, diğer görüşleri bir tarafa Kur'an'dan hareketle inayet ve ihtira delilini ortaya koyan İbn Rüşd ile yine aynı kaynaktan yola çıkarak akıl ve nakil arasında çatışmanın söz konusu olamayacağını belirten ve fitratın insanın bir ilah fikriyle mücehhez olduğu için harici akli delillere ihtiyacı bulunmadığını söyleyen İbn Teymiyye hakkında makale kalem alması herhalde sadece ilmi heves ile açıklanacak bir husus olmasa gerektir. Bu iki şahsiyetin de aralarındaki derin fikir ayrılıklarına rağmen kelim ilmine şiddetli eleştiriler yöneltmesi ve Kur'an odaklı bir isbât-ı vâcib anlayışı ortaya koymaları dikkat çekicidir. İşte Yaltekaya da bu iki ortak noktada onlara iştirak etmiş ve aynı bakış açısından görüşlerini serdetmiştir. İlkine daha çok gaye ve nizam delilindeki yaklaşımından ikincisine fitrat delilini öne çıkaran anlayışından dolayı yakınlık duymuştur.

Kur'an'da hem nizam ve gaye hem de fitrat delilinin bulunduğunu belirten, bu yüzden isbât-ı vâcib konusunda bu iki kanıtı ağırlık veren Yaltekaya son ilahi kitabın yöntemine aykırı olduğu varsayımıyla özellikle felsefi unsurlar barındırdığını düşündüğü hudûs deliline karşı çıkmıştır. Bu durum onu bütün ilkeleriyle hudûs delilini inkara yöneltmemiş, örneğin onun önemli

dayanaklarından birini teşkil eden illiyet prensibini zorunlu olarak bütün isbât-ı vâcib delillerinin mukaddimesinde kullanmış, sadece bu kelami delilin formatında yer alan kimi açıklamaların felsefi menşeli olması itibarıyla ona sıcak bakmamıştır. Bununla birlikte âlemin ezeliiliği örneğinde olduğu üzere kimi zaman hudûs delilinin ince meselelerine girme ihtiyacı dahi hissetmiş, teselsülün butlanı hususunda kelamcıların kullandığı burhân-ı tatbiki eserinde yer vermiştir. Genel anlamda ise illiyet ilkesini daha çok basit bir kısım örnekler ve âlemdeki gaye ve nizamı gösterir şekilde zikredilen ayetler üzerinden izah yoluna gitmiştir.

Yaltekaya kullandıkları akli ve felsefi isbât-ı vâcib delilleri üzerinden kelamcılara yönelttiği eleştirilerde özellikle Selefiyye'den çokça istifade ettiği gibi ısrarla savunuculuğunu yaptığı fitrat delilini teyit için de benzer fikirler serdeden ilim ehlinde yararlanmıştır. Ancak bunu yaparken kimi zaman, kendi düşüncesini teyit için görüşlerine atıfta bulunduğu zevatın ulaştıkları son görüş veya kanaate değil, onların kendilerinden yararlanabileceğini düşündüğü kimi ifadelerine başvurmuştur. Aynı şeyi, kısmen ayetler üzerinde de uygulayan müellif, örneğin bir makalesinde Allah'ın varlığında şüphe olmadığını bildiren ilahi kelamdan hareketle bütün kelami delilleri değersiz bir konuma iten ifadeler kullanmış ve bunun yerine Bergson düşüncesinden ilham alarak ortaya koyduğu belirtilen sezgi yoluyla kendisine ulaşılan bir yüce varlık tasavvuru dile getirmiştir.

Sonuç itibarıyla öncelikle her insanın fitratında bir ilahi varlık şuurunun bulunduğunu savunan Yaltekaya, bu fitrat bozulmadıkça ateizmin olmayacağını düşünmüş ve buna kendisini öylesine inandırmıştır ki, kimi zaman ilahi varlığı ispat için delil peşinde koşulmasını lüzumsuz gördüğünü belirten ifadeler kullanmaktan dahi çekinmemiştir. Ancak bu durum kendisini isbât-ı vâcib delilleri serdetmekten geri koymamıştır. Hudûs delilinin teknik bir kısım açıklamalarında olduğu gibi onun ilim namına aktardıkları bir tarafa bırakılacak olursa bu konuda getirdiği izahlarda mecbur kalmadıkça zor bir anlatım yolu seçmemiş, Kur'an'ın ve selefin metoduna uygun olduğu düşüncesiyle basit ve fitri olarak kolay idrak edilebilecek örnekler üzerinden meramını ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia (1994), *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.

Albayrak, Sadık (1977), *Şeriattan Laikliğe*, Sebil Yayınevi, İstanbul.

Altıntaş, Ramazan (2000), "Sosyal Kelâm'a Giriş: "M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği", *Kelâmın işlevselliği ve günümüz kelam problemleri (sempozyum): bildiriler tartışmalar [Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu, (1999: İzmir), (haz.) A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, ss. 129-149.*

Aydın, Ömer (2017), *Türk Kelâmcıları*, İşaret Yayınları, İstanbul.

Boyraz, Abdurrahman (1995), *M. Şerafeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail (1981), *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (1412), *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye*, (thk.) Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire.

Demir, Osman (2011), "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 40, ss. 536-538.

Er, Hamit (1992), *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi, Mecmuası, Yazar ve Hocaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed [t.y.], *İhyâu ulûmi'd-din*, (tsh.) Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevân, Dâru'l-Kalem, Beyrut.

Hüdâyî, Aziz Mahmud, *Necatü'l-garik fi'l-cem ve't-tefrik*, İ.B.B. Atatürk Ktp., K_1571_01.

İbn Arabî, Muhyiddin (2006), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev.) Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İbn Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali [t.y.], *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (tsh.) Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (1423), *Medâricü's-sâlikîn*, (thk.) Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi (1998), *el-Keşf an menahici'l-edille fî akaidi'l-mille=Nakzu ilmi'l-kelam zıdden ale't-tersimi'l-idiyuluci li'l-akide ve difaen ani'l-ilm ve hürriyyeti'l-ihiyar fî'l-fikr ve'l-fî'l*, (thk.) Muhammed Abid el-Cabiri, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (1406), *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, (thk.) Muhammed Reşad Salim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (2004), *Mecmuu fetâvâ Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, (cem', tertib) Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Riyad.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal [t.y.], *Son Asır Türk Şairleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Jaschke, Gotthard (1972), *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (çev.) Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Kara, İsmail (2013), "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, ss. 308-310.

Kazvîni, Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed en-Neccâr, *Sirâcu'l-ukûl fî minhâci'l-usûl*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, 297.7 297.7 1308 H 1.

Köksal, M. Asım (1964), "Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, C. 3, S. 4, ss. 106-108.

Mardin, Şerif (2011), *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, (çev.) Elçin Gen ve Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mevlana, Celâlüddîn-i Rûmî (1971), *Mesnevî*, (trc ve şrh.) Tahiru'l-Mevlevî, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.

Necmeddin-i Kübra, Ebü'l-Cennab Ahmed b. Ömer b. Muhammed (2009), *et-Tevilatü'n-Necmiyye fî't-tefsiri'l-işâriyyi's-sufi*, (thk.) Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Özerverli, M. Sait (2008), *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul.

Özerverli, M. Sait (1999), "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 3, ss. 157-170.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa (1981), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya (1999), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.

Yaltkaya, Şerefeddin (1943), *Benim Dinim*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara.

Yaltkaya, Şerefeddin (13 Haziran 1947), "Dikkat Edin Çocuklar!", *İslam Dünyası*, C. 1, S. 11, s. 5.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1331), "Din Aklî Değil Ma'kuldür", *İslam Mecmuası*, C. 3, S. 28, ss. 650-653.

Yaltkaya, M.Ş. (1944), *Dini Makalelerim*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1334), "Dinin Fen ile Tevfikî", *İslam Mecmuası*, C. 5, S. 56, ss. 1108-1112.

[Yaltkaya], Şerefeddin (6 Eylül 1326), "Fahr-i Râzî", *Beyânülhak*, C. 3, S. 78, 6 Eylül 1326, ss. 1500-1502.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1338), "Geceler Sermedî Olsaydı", *Mahfil*, C. 2, S. 22, s. 184.

Yaltkaya, M. Şerafettin (1946), *Hatiplik ve Hutbeler*, Maarif Kütüphanesi ve Matbaası, Ankara.

[Yaltkaya], Şerefeddin (13 Ağustos 1328), "İslah-ı İctimainin Anasır-ı Asliyesi Nedir", *Beyânülhak*, C. 7, S. 173, ss. 3042-3043.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin (1330), "İctimâ'î İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslam Mecmuası*, C. 2, S. 15, ss. 434-436.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1334), "İsbât-ı Sâni"de (İbn Rüşd)'ün Mesleği", *İslam Mecmuası*, C. 5, S. 58, ss. 1134-1138.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin (Eylül 1929), "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 12, ss. 1-20.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin (Teşrîn-i Sâni 1929), "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 13, ss. 1-17.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin (15 Mayıs 1930), "Kaderiyye Yahut Mutezile", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 4, S. 15, ss. 1-21.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1339), "Mesel-i A'la", *Mihrab*, C. 1, S. 3, ss. 78-81.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1340), "Mesel-i A'la", *Mihrab*, C.1, S. 6, ss. 170-175.

[Yaltkaya], Şerefeddin (1325), "Tefelsüf", *Sırât-ı Müstakim*, S. 57, ss. 67-68.

[Yaltkaya], Şerefeddin (2 Eylül 1326), "Tefsir-i Sure-i İhlas li-İbn Sina: Kablelibtida Bir Kaç Söz", *Sırât-ı Müstakim*, C. 5, S. 106, ss. 21-25.

Yaltkaya, M. Ş. (1944), *Va'zlar*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin (5 Teşrîn-i Evvel 1336), "Vücûd-ı Sâni", *Dersâadet*, S. 82, s. 1.

[Yalkaya], M. Şerefeddin (13 Teşrîn-i Evvel 1336), "Vücûd-ı Sâni", *Dersââdet*, S. 89, s. 2.

Yurdagür, Metin (2017), *Ünlü Türk Kelâmcıları*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

