

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ İSBÂT-I VÂCİB
RİSALELERİNDE ALLAH-ALEM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLAM DEMİRCİ

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Halife KESKİN

BOLU, AĞUSTOS - 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

İslam Demirci tarafından hazırlanan “**YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ İSBÂT-I VÂCİB RİSALELERİNDE ALLAH-ALEM İLİŞKİSİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir. 3/08/2022

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Pof. Dr. Halife KESKİN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Furat AKDEMİR
Düzce Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 29/08/2022 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %23 olarak tespit edilmiştir.

.....
İSLAM DEMİRCİ

ÖZET

**YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ İSBÂT-I VÂCİB RİSALELERİNDE
ALLAH-ALEM İLİŞKİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ
İslam DEMİRCİ
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. HALİFE KESKİN
BOLU, AĞUSTOS - 2022
X + 144**

XIX. yüzyılın sonlarına doğru İslâm dünyasının Avrupa medeniyetine hangi ölçüde yaklaşması gerektiği önemli bir mesele olmuştur. Batı'da pozitivizmin yaygınlaşmasıyla materyalizm ön plana çıkmış ve evrenin özünde ezeli ve ebedi maddenin oluşu, maddenin dışında hiçbir şeyin var olmadığı görüşü giderek hızla yayılmıştır. İslâm dünyası ise bu süre zarfında siyasi problemlerle uğraşmış, fikri düzeyde pek çalışma yapamamıştır. İçinde bulunduğu durumun idrakinde olmayan, hatta batı düşüncesini çok iyi bilmeyen, batıdaki gelişmeleri büyük bir hayranlıkla geri kalmışlık sendromundan kurtulmak için felsefi temelleri oturtulmadığı halde Batıdaki düşüncüyü birebir kopya eden aydınlar bulunmaktadır. Bunlara karşı Avrupa'daki gelişmelere daha temkinli yaklaşan münevverlerde bulunmaktaydı. Bu akımın ileri gelen temsilcileri, başlattıkları yenilik hareketine yeni ilm-i kelâm adını vermiştir. Özellikle materyalizm düşüncesindeki kitapların çevirisi ve ülke gençlerindeki etkiyi göz önünde bulundurarak tepkisel mahiyette ortaya çıkan eleştirel kitaplar bu dönemin en önemli eserleridir. Materyalizmin tanrı fikrini toptan reddetmesi ve onun yerine maddeyi koyması yeni ilm-i kelâm temsilcileri tarafından eleştirilmekte ve Tanrı'nın varlığına dair hem kelâmdan hem de modern Batı felsefesinden yararlanılmaktadır. Bu çalışmada materyalizmin tanrısız bir âlem fikrine karşı ne aşkın nede içkin bir Allah-âlem münasebetini savunan vahdet-i vücûd fikrinin bu dönemde yazılan isbât-ı vâcib risalelerindeki yerine ve önemine değinilmeye çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELELER: Yeni ilm-i kelâm, Materyalizm, Determinizm, Evrim, Vahdet-i vücûd,

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE GOD AND THE WORLD IN THE TREATMENTS OF ISBÂT-I VÂCIB OF THE NEW ILM-I KELÂM PERIOD

MSC THESIS

İslam DEMİRCİ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

(SUPERVISOR: PROF. DR. HALİFE KESKİN)

BOLU, AUGUST 2022

X+144

Towards the end of the 19th century, ‘the extent to which the Islamic world should close the European civilization’ became an important issue. As the positivism spread in the West, materialism came into prominence and the concept that ‘there is eternal matter in the essence of the universe’ and ‘that there is nothing but the matter’ has spread rapidly. During this period, the Islamic world had to deal with political problems and could not put importance in this issue intellectually. There were intellectuals who were not aware of that issue, and did not know the Western intellectualism very well, and who admiringly copy the Western intellectualism even though their philosophical foundations had not been established in order to get rid of the underdevelopment syndrome. However, there were intellectuals who were more cautious about the happenings in Europe. The prominent representatives of this movement named this innovation movement as the *new ilm-i kalam* (new science of kalam). Especially the translation of the books on materialism and the critical books that emerged in a reactionary manner considering the impact on the youth of the country were the most important works of that period. Materialism's total rejection of the idea of God and replacing it with the matter was criticized by the representatives of the new *ilm-i kalam*, and both kalam and modern Western philosophy about the existence of God were used. In this study, the place and importance of the idea of unity of existence, which defends neither a transcendent nor an immanent Allah-World relationship against the idea of a godless world of materialism, in the *isbât-ı wâjib* (proof of Allah) treatises written in this period has been covered.

KEYWORDS: New ilm-i kalam, Materialism, Determinism, Evolution, Unity of existence,

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	ix
TEŞEKKÜR	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
1. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ	7
1.1 Yeni İlm-i Kelâm Döneminin Oluşumuna Etki Eden Faktörler.....	7
1.2 Yeni İlm-i Kelâm Dönemi Başlıca Problemleri ve Çözüm Önerileri.....	15
1.2.1 Yunan Felsefesinden Modern Batı Felsefesine Geçiş	15
1.2.2 Medreselerin ve Medreselerde Okutulan Kelâm Kitaplarının Yetersizliği	17
1.2.3 Kur'ân-ı Kerîm'in Merkeze Alınması ve Hadislerin Durumu	21
1.2.4 İnsan Merkezli Yeni Kelâm İnşası	23
1.2.5 Mezhep Tartışmaları ve Mezhepçiliğin Zayıflaması.....	24
1.2.6 Kelâm'da Yeni Konuların Gerekliliği	27
İKİNCİ BÖLÜM	29
2. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ İSBÂT-I VACİB RİSALELERİ VE MÜELLİFLERİ.....	29
2.1 İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946).....	32
2.1.1 Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli	34
2.1.2 Küçük Kitapta Büyük Mevzular	39
2.2 Ömer Ferit Kam (1864-1944).....	39
2.2.1 İlm-i Mâba'de't-tabî'a	42
2.3 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)	45
2.3.1 Allah'ı İnkâr Mümkün mü?.....	46
2.3.2 Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyûn Meslek-i Delâleti.....	58
2.4 Mehmet Ali Ayni (1869-1945).....	67
2.4.1 Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir? Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb	70
2.5 İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946).....	74
2.5.1 Muhtasar Felsefe-i Ülâ	76
2.6 Muhammed Ferîd Vecdi (1878-1954).....	77
2.6.1 el-Hadîkatü'l fikriyye fi isbatı vücûdi'llah bi'l-berâhini't- tabi'iyye.....	78
2.6.2 el- İslam fi'asri'l- ilm	79

2.7 Mehmet Şemsettin Günaltay (1883-1961).....	80
2.7.1 Felsefe-i Ülä	82
2.8 Ali Fuat Başgil (1893-1967).....	83
2.8.1 Din ve Laiklik.....	84
2.9 Hilmi Ziya Ülken (1901-1974).....	86
2.9.1 Tarihi Maddeciliğe Reddiye	87
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	90
3. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE BATI'DA ORTAYA ÇIKAN MATERİYALİST İDDİALAR VE İSBÂT-I VÂCİB RİSALELERİNDE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR.....	90
3.1 Materyalizm ve Yaratmanın Reddi.....	90
3.1.1 Müelliflerin Materyalizm ve Yaratmanın Reddine Verdiği Cevaplar	94
3.2 Mekanik Kâinat ve Determinizm	103
3.2.1 Müelliflerin Mekanik Kâinat ve Determinizm ile Alakalı Düşünceleri	106
3.2.2 Tabiat Kanunları ve Mucize	112
3.3 Tekâmül (Evrin) ve Yaratma	116
3.4 Panteizm, Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Mevcud.....	122
SONUÇ.....	134
KAYNAKLAR	139

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

a.g.e : Adı geçen eser

bkz. : bakınız

Bs. : Baskı, basım

çev. : Çeviren

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

nu. : Numara

öl. : Ölüm Tarihi

Sad. : Sadeleştiren

TC : Türkiye Cumhuriyeti

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : Ve benzeri

Yay. : Yayınevi, yayımları

yy. : Yüzyıl

TEŞEKKÜR

Tez yazım sürecimin aŐamalarındaki yardımlarından, okunmasından ve incelenmesindeki desteklerinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Halife KESKİN'e teşekkür ederim. Yüksek Lisans dönemindeyken birikimleriyle bizlere yön gösteren, zihin dünyamızı her geçen gün aydınlatan Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL hocama, ilgi ve alakalarını bizlerden hiçbir zaman esirgemeyen rahmetli Doç. Dr. Zübeyir BULUT hocama ve Kelâm ilmini lisans döneminde sevmeme vesilen olan Doç. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL hocama teŐekkürlerimi sunarım.

Ayrıca bu günlere gelmeme vesile olan Anne ve Babama, tezi bitirmemdeki gayret ve teŐviklerinden dolayı aziz eŐime teŐekkürlerimi bir borç bilirim.

GİRİŞ

Allah ile âlem arasındaki münasebet problemi kelâm ilmini ilgilendirdiği kadar felsefe ve tasavvufunda en önemli konularından biri olmuştur. Bütün dinler ve bütün felsefi ekoller bu probleme kendi düşüncelerine göre bir bakış açısı geliştirmektedir. İslâm dini özelinde vahye dayalı dinler, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda kutsal metinlerden yararlanarak bir metot geliştirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de ise Allah'ın varlığından ziyade O'nun birleşmesi yani tevhid ile alakalı ayetler çoğunlukta bulunmaktadır. İslâm dininin geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte karşılaştıkları yeni kültürler, Allah'ın varlığını ispatlama konusunda bir ihtiyaç ve zaruret doğurmuştur.

Gücü elinde bulunduran kültürlerin felsefi, ahlaki ve dini anlayışları zamanla daha düşük düzeydeki ülkelere ister istemez sirayet etmiş ve çözülmesi gereken birtakım problemler ortaya çıkartmıştır. Osmanlı Devleti'nin elde ettiği güç, zamanla azalmış ve bilimsel düzeyde ilerleyen Batı'ya karşı bir ön yargılı duruma dönüşmüştür. Batı medeniyeti bu süreçte her alanda hızlı bir yükseliş göstermiş ve etkileşime girdiği diğer medeniyetleri de etkisi altına almıştır. Felsefi anlamda eskiden de var olan birtakım görüşlerin daha detaylı bir şekilde savunulması ve bu savunuların birer itikat haline dönüşmesi ister istemez bir tepkiye neden olmuştur. Batı'da gerek pozitivizm gerek materyalizm gibi felsefi ekoller Allah-âlem münasebetine de kendi düşünceleriyle bir açıklama getirmişlerdir. Bu açıklamalar Tanrı fikrinin yokluğu, maddenin ezeli ve ebedi oluşu üzerine kuruludur.

Osmanlı Devleti Batı'daki bu ilerleyişe meşrutiyetlerle yetişmeye çalışmış ancak Batı ile rekabet edebilme gayesiyle yola çıkılan bu süreçte onların ilminden ziyade sadece yüzeysel bir taklitten ileri gidilememiştir. Devletin içinde bulunduğu siyasi karışıklıklar neticesinde Batı düşüncesine karşı farklı yönelimler ortaya çıkmıştır. Araştırmamızın konusu kapsamında olan münevverler ise Batı'daki düşünce sistemine daha temkinli olmayı tercih etmişlerdir. Bu temkinin adı zamanla yeni ilm-i kelâm olarak anılacaktır. Yeni ilm-i kelâm dönemi temsilcileri, böyle bir tepkinin gereksiz olduğunu düşünen Batı'daki felsefi düşüncenin hepsini Osmanlı

Devleti'ne getirmek isteyen düşünörlere ve genel anlamda Batı felsefine, yine modern bilimden yararlanarak eleştiri getirmişlerdir.

Araştırmamıza vesile olan olay ise materyalizm ve akabinde gelişen mekanik kâinat ve evrim düşöncesinin Tanrı fikrini yok edeceği varsayımıdır. Çıkardığı kitaplarla çeşitli ödöllere layık görölen, doksan altı hafta boyunca The New York Times'ın en çok satanlar listesinde ilk üçte yer alan İsraili yazar Yuval Noah Harari'nin *Homo Deus* kitabındaki Tanrı'nın geçmiş kavimleri doğal afetlerle korkutup artık insanoğlu doğal afetlere konu olacak olayları kendi çabalarıyla gerçekleştirdiği düşöncesi ve Tanrı'ya artık ihtiyacımızın kalmadığını şu şekilde açıklamaktadır;

“Eski tarım toplumlarındaki birçok din, metafizik sorulara ve ölümden sonraki yaşama şaşırtıcı derecede ilgisizdir. Bunun yerine tarım üretimini artırmak gibi oldukça gündelik dertlere odaklanırlar. Bu nedenle Eski Ahit'te tanrı asla ölümden sonra cezalandırmaktan bahsetmez, ödöller vaat etmez. İsrailoğulları'na, "...Size bildirdiğim buyruklara iyice kulak vererseniz ... ölkemize ilk ve son yağmuru vaktinde yağdıracağım. Öyle ki tahılınızı, yeni şarabınızı, zeytinyağınızı toplayasınız. Tarlalarda hayvanlarınız için ot sağlayacağım, siz de yiyip doyacaksınız. Sakının, ayartılıp yoldan çıkmayasınız; başka ilahlara tapmayasınız, önlerinde eğilmeyesiniz! Öyle ki, Rab size öfkelenmesin; yağmur yağmasın, toprak ürün vermesin diye gökleri kapamasın; size vereceği verimli ölkede çabucak yok olmayasınız," (Yasa'nın Tekrarı 11: 13-17). Bugün bilim insanları Eski Ahit'in tanrısından çok daha iyisini yapabiliyor. Yapay gübreler, endüstriyel böcek ilaçları ve genetiğiyle oynanmış tohumlar sayesinde tarım üretimi, kadim çiftçilerin tanrılarından beklentilerini katbekat aşıyor. Sıcaktan kavrulan İsrail devleti artık kızgın bir ilahın gökleri kapayıp tüm yağmuru durduracağından korkmuyor; bilakis yakın zamanda Akdeniz kıyılarına kurdukları tuzdan arındırma (desalinasyon) tesisleri sayesinde içme suyunu denizden karşılayabiliyor. Bugüne dek, geçmişin tanrılarıyla rekabet edercesine, daha da gelişkin araçlar yaparak yarışıyorlardık. Çok da uzak olmayan bir gelecekte kadim tanrıları sadece araçlarıyla değil, bedensel ve zihinsel yetileriyle de aşabilecek süper insanlar yaratabiliriz.”¹

İslâm dininin tanrısı ile diğer semavi dinlerin tanrısı arasında bir fark var mıydı? Yoksa Auguste Comte'nin üç hal yasası, dinler içinde geçerli miydi? gibi sorular bizi Osmanlı son dönemine götürdü ve yeni ilm-i kelâm'da Allah'ın âlem

¹ Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 60.

ile nasıl bir ilişki içinde olduğu özellikle materyalizmin, bilimin de ilerlemesiyle bu kadar yaygınlaşması sonucunda Müslüman ilim adamlarının bu konu hakkındaki düşünceleri bu tezi yazmamıza olanak sağlamıştır.

Tezimizin detaylarına geçmeden önce konu ile alakalı müstakil olarak çalışılmış ilgili tezleri ve kitapları tanıtmakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Yeni ilm-i kelâm dönemi ile alakalı genel hatlarıyla birlikte isbât-ı vâcib çerçevesindeki ilmi faaliyetlere yer veren Mehmet Sait Özervarlı'nın *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu – XX. Yüzyıl Başı)* adlı kitabı² çalışmamıza kaynaklık etmekte büyük önem taşımıştır. Bekir Topaloğlu'nun *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* adlı kitabı³ çalışmamızın risalelerini bulmada faydalandığımız alanında yapılmış en iyi çalışmalardan biridir. Son olarak tez danışmanım Halife Keskin hocamın *Allah-alem ilişkisinde ilim sıfatı ile ilgili bazı problemler* adlı doktora tezi⁴ varlığın iki yönü olan Allah ve âlem ile birlikte bu münasebetin hasıl olmasını sağlayan ilahi sıfatlar ve konu hakkındaki tartışmaların tahlili yapıldığından oldukça önemli bir eserdir. Buraya kadar tanıttığımız eserler genel hatlarıyla tezimize yol gösterici mahiyettedir. Bundan sonraki tanıtacağımız kitaplar ve tezler daha özel ve konumuz ile alakalı yakından ilişkisi bulunan eserlerdir.

Öncelikle Özkan Tekin'in *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib çalışmaları* adlı doktora tezi⁵ dönemde kullanılan delillerin kategorize edilmesi ve bizim de incelemeye tabi tuttuğumuz Filibeli Ahmed Hilmi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın inkarcıların itirazlarına verdikleri cevaplara bölümünde yer vermesi çalışmamıza ışık tutması bakımından oldukça kıymetli bir eserdir. Ancak gerek isbât-ı vâcib alanında yeni ilm-i kelâm döneminde eser ortaya koymuş müelliflerin hepsinin verilmemesi ve bu dönemde Allah ile âlem arasındaki münasebetin nasıl hasıl olduğunun bahsedilmemesi bizim çalışmamızın ilgili bir boşluğu doldurduğunu göstermektedir. Resul Öztürk'ün *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi*

² Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001).

⁴ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).

⁵ Özkan Tekin, *Allah'ın Varlığının Delilleri Yeni İlm-i Kelâmda İsbât-ı Vâcib* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.).

Efendi adlı kitabı⁶ tezimizle alakalı dönemin tanıtımı ve problemleri bakımından bize ışık tutan bir eser olmuştur. Ayrıca eserde yeni ilm-i kelâm döneminin yurt içi ve yurt dışı temsilcilerinin ayrı ayrı verilmesi ve eserlerinin kısa bir içeriğiyle tanıtılması oldukça önemlidir. Son olarak Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* adlı kitabında⁷ İsmail Fenni Ertuğrul ve Filibeli Ahmed Hilmi’nin konumuz ile alakalı görüşlerini ve düşüncelerini oldukça titiz bir şekilde tetkik etmiş ve bizimde sıkça yararlandığımız alanında kaynak olarak alınabilecek çok değerli bir eser ortaya koymuştur.

Eser tanıtımlarının da fazla uzamaması hasebiyle bundan sonra müelliflerin ve eserlerinin isimleri verilerek tezimizin detaylarına geçeceğiz. Burada bahsedeceğimiz tezler, ilgili bir münevverin düşüncelerine yer verdiği için konu ile alakalı bizim araştırmamız, eklektik bir yapı olması hasebiyle yeni bir çalışma hüviyeti taşımaktadır.

- Sümeyye Akten’in *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Madde ve Kuvvet Adlı Esere Yazılan Reddiyeler* adlı yüksek lisans tezi (2021)
- Sacide Hamidi’nin *İsmail Fenni Ertuğrul’a Göre Allah’ın Varlığı [İsbât-ı Vâcib]* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- Berat Kitapçı’nın *İsmail Fenni Ertuğrul’un Büchner’in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- Yusuf Daşdemir’in *İsmail Fenni Ertuğrul’un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı* adlı yüksek lisans tezi (2007)
- Adem Saraç’ın *İsmail Fenni Ertuğrul’un Düşünce Sisteminde Vahdet-i Vücut* adlı yüksek lisans tezi (1997)
- Atike Kübra Bulut’un *İsmail Fenni Ertuğrul’un Ahlak Anlayışı* adlı yüksek lisans tezi (2016)
- Alpaslan Arslan’ın *İsmail Fennî Ertuğrul’un Tanrı Anlayışı* adlı yüksek lisans tezi (2020)
- İbrahim Korkmaz’ın *Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdeti Vücut Anlayışı* adlı yüksek lisans tezi (2018)

⁶ Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018).

⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye’de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Atlas, 2018).

- Nurşen Odabaş Yüksek'in *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dini ve Felsefi Düşüncesi* yüksek lisans tezi (2006)
- Ekrem Özmen'in *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi* adlı yüksek lisans tezi (2006)
- Ömer Ceran'ın *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri ve Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezi (2005)
- Necmiye Kanaş'ın *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Eleştirisi* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- Mehmet Ödemiş'in *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları* adlı yüksek lisans tezi (2004)
- Şükrü Mutlu'nun *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Kelami Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi (2001)
- Zekeriyya Uludağ'ın *Şehbender-Zade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm* adlı doktora tezi (1991)
- Harun Özkan'ın *Mehmed Ali Ayni Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi (1995)
- Abamüslim Akdemir'in *Mehmed Ali Ayni ve Felsefesi* adlı doktora tezi (1992)
- Sedat Ateş'in *İzmirli İsmail Hakkı'da Metafizik Problemler* adlı yüksek lisans tezi (2017)
- Ahmet Hüsrev Erdaş'ın *İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- İbrahim Halil Akgöbek'in *XIX. yy. Fikir Akımları ve İzmirli İsmail Hakkı* adlı yüksek lisans tezi (2015)
- Mikail Kıpçak'ın *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası ve Muhammed Ferîd Vecdî Vecdî'nin Kelami Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi (2020)
- Tahir Karaman'ın *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Dini ve Siyasi Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- Meryem İskender'in *Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi (2022)
- Emrullah Kılıç'ın *Ali Fuad Başgil'in Materyalizme Bakışı ve Eleştirileri* adlı yüksek lisans tezi (2007)

- Aynelhayat Demir'in *Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri (1934-1951)* adlı yüksek lisans tezi (2019)
- Ekin Kaynak İltar'ın *Hilmi Ziya Ülken'de Bilim Felsefesi (Batılı Filozoflarla Karşılaştırmalı Bir Çalışma)* adlı doktora tezi (2017)
- Yusuf Yüce'nin *Hilmi Ziya Ülken'in Materyalizm ve Spiritualizme Eleştirel Yaklaşımı* adlı yüksek lisans tezi (2009)
- Fatma Somuncuoğlu Erkan'ın *Hilmi Ziya Ülken'in Tarihi Maddeciliği Eleştirisi* adlı yüksek lisans tezi (2003)

konumuz ile alakalı içeriğe sahip olan tezlerdir.

Tezimize başlamadan önce yeni-ilmî kelâm döneminde klasik anlamda isbât-ı vâcib risalesi yazılmadığından bunu karşılayacak materyalizme reddiye olan eserleri esas aldık. Eserleri belirlerken ise Bekir Toplaoğlu'nun Allah'ın Varlığı adlı kitabında yeni dönemde isbât-ı vâcib konusunda gösterdiği eserlerden faydalandık. Bu eserlerin genel mahiyeti Osmanlı'nın düşünce dünyasına dışarıdan dahil olan ve Allah'ın varlığını inkâr eden felsefî ekol olan Materyalizm ve devamında gelişen mekanik kâinat ve evrim düşüncesinin reddi üzerinedir. Bu yüzden yeni ilm-i kelâm düşünürleri, Allah'ın âlem ile olan münasebetine bu eserlerinde pek yer vermemektedirler. Ancak müstakil olarak böyle eserler kaleme almışlardır. Çalışmamızın sınırı her ne kadar isbât-ı vâcib risalelerinde Allah-âlem ilişkisi ise de konu ile alakalı müstakil çalışmalardan da faydalanmaktayız.

Üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde yeni ilm-i kelâm dönemine, bu dönemin oluşumuna etki eden faktörlere, sosyal anlamda ortaya çıkan problemlere ve çözüm önerilerine değinilmiştir. İkinci bölümde ise isbât-ı vâcib risalesi kaleme alan münevverlerin hayatlarına ve risalelerin özetlerine yer verilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Allah'ın âlem ile olan ilişkisini Batı'daki gelişmeler nezdinde değerlendirilmiş ve münevverlerin buna eleştirileri incelenmiştir. Bu bölümün devamında ise bu eleştirilere ek olarak münevverlerin yerine koydukları Allah'ın âlem ile olan münasebetine ve konu ile ilgili isbât-ı vâcib risalesi kaleme alan münevverlerin tutumlarına değinilerek teze son verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ

1.1 Yeni İlm-i Kelâm Döneminin Oluşumuna Etki Eden Faktörler

Sosyal değişimler tek bir nedenle açıklanamayacağı için kelâm ilminin yenilenme düşüncesi, yenilenme ihtiyacını gerektiren toplumsal şartları da açıklamayı gerektirmektedir. Kelâm ilminin yenilenme düşüncesinin ortaya çıktığı ve bu ihtiyaca yönelik fikirlerin beyan edildiği dönem XIX. yüzyıldır. İşte bu yüzden XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan sosyal, siyasi ve ekonomik hareketlilik hakkında bilgi sahibi olmamız Kelâm'ın yenilenme ihtiyacının neden hissedildiği konusunda bizi aydınlatacaktır.

XIX. ve XX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde çok yönlü bir gerileme yaşanırken Avrupa, siyasi askeri ve teknolojik yönden hızlı bir şekilde ilerleme kaydediyordu. Batı'daki bu değişiklik Osmanlı Devleti'ni ciddi bir şekilde etkilemiş ve değişime zorlamıştır. XIX. yüzyıla gelmeden önce Avrupa ve Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıldaki durumuna kısaca göz atmak Osmanlı fikir adamlarının zihin dünyası hakkında bize gerekli bilgiyi verecektir.

Türklerin Batı ile ilk etkileşimleri Akdeniz bölgesine yerleşmeleriyle birlikte başlamıştır. Bu olay bir bozkır medeniyetinin denizle buluşması, bunun neticesinde denizciliğin araç ve gereci olan gemiciliğin gelişmesi ve deniz ticaretinin hayata dahil olması gibi süreçlerden dolayı çok detaylı ve uzun süren bir değişmeyi ortaya çıkartmıştır. 1492'de Kristof Kolomb'un Hindistanı ararken yeni bir kıta bulması, Macellan'ın dünyayı dolaşması gibi sebepler XII. yüzyılda Batıya sosyal, siyasi ve ekonomik anlamda yol gösteren İslâm kültürünün etkisinde git gide azaltıyordu. Çünkü büyük denizlerin keşfi Akdeniz'den başlayıp Hindistana uzanan deniz yolunu körleştirmiş, ve bu yol üzerinde varlığını sürdüren Osmanlı Devletide dahil bir çok devlet ekonomik önemlerini kaybetmişlerdir. Osmanlı bürokratlarından olan Ömer Talip, 1625 yılında şunları söylemiştir;

“Şimdi Avrupalılar bütün dünyayı tanımayı öğrendiler, gemilerini her yere gönderiyorlar. Eskiden, Hindistan, İndus ve Çin mamulleri Süveyş'e gelir ve Müslümanlar tarafından bütün dünyaya dağıtılırdı. Fakat şimdi bu mallar Portekiz, Felemenk ve İngiliz gemileriyle Frengistan'a taşınıyor ve oradan bütün dünyaya dağıtılıyor.

Kendilerinin ihtiyaç duymadıkları malları İstanbul ve diğer İslâm ülkelerine getiriyorlar ve fiyatının beş katına satıp, çok para kazanıyorlar. Bu sebeple İslâm ülkelerinde altın ve gümüş azalmaktadır. Osmanlı, Yemen kıyılarını ve oradan geçen ticareti ele geçirmelidir. Aksi hâlde çok geçmeden Avrupalılar İslâm ülkelerine hükmedeceklerdir” diyerek Osmanlı idarecilerini uyarmaktadır.⁸

Batı medeniyeti bu kırılımları atlatırken “tohumdan ağaca sıçrama yoktur” düsturuyla tarihteki keskin ayrımlara yer olmadığını vurgulayarak, Batı medeniyetinin coğrafi keşiflerle kazandığı ekonomik üstünlüğü, fikri düzeye nasıl indirgediği ve bu süreçte hangi kaynaklardan yararlandığına kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Tahmini XII. yüzyılda başlayan Rönesans süreci, Orta çağ’a egemen olmuş Hristiyanlığın ve onun dünya görüşünün gücünü yitirmeye başlamasına neden olmuştur. Bu süreçte engizisyonlar eliyle Katolik kilisesi, özgür ve bağımsız bir biçimde çalışan bilim adamlarını ve felsefecileri susturmuş, daha da ileriye giderek insanlık dışı muamelelerde bulunmuşlardır. Hristiyanlığın Avrupa üzerindeki bu olumsuz etkisi XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Orta çağ’dan kalan bu skolastik düşünceye karşı yeniden doğuşu simgeleyen Rönesans’ın adımları yavaş yavaş atılmaya başlanmıştır. Avrupa’nın Rönesans ile tekrardan canlanması büyük ölçüde eski medeniyetlerin ve özelde İslâm medeniyetinin katkılarıyla olmuştur. Batı’da Augustinus, Ockhamlı William, St. Anselmus, Robert Grosseteste, St. Thomas, Roger Bacon; İslâm Dünyası’nda ise, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi fikir adamları, Rönesans dönemine ve felsefesine kaynaklık eden filozoflar olmuşlardır. İslâm dünyasında Orta çağ’da gökbilimi, fizik, mekanik, kimya, tıp, biyoloji, matematik, optik, coğrafya, haritacılık gibi bilim alanlarında ortaya konulan çalışmalar neticesinde Avrupa Rönesans devrine ulaşmıştır.⁹

Rönesans’a özgü yeniden doğuş hareketinden elbette Tanrı ve Din anlayışı da nasibini almıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Avrupa’daki Katolik Kilisesinin bozulması, dini amaçlardan uzaklaşması, kilisenin kitâb-ı mukaddes’te vahyolunan orijinal Hristiyanlığı ihmal ve ihlal etmesi, para karşılığı günah çıkartma uygulaması¹⁰ ve Rönesans hareketinin etkisi ile özgür düşüncenin

⁸ Necmettin Aygün, “Ticaret ve Taşımacılık İlişkileri Temelinde XIX. Yüzyıla Doğru Avrupa”, *History Studies International Journal of History* 9/5 (15 Aralık 2017), 57.

⁹ Ali Taşkın vd., *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. yüzyıl felsefesi tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 13-16.

¹⁰ Ahmet Cevzici, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Ankara: Say Yayınları, 2015), 226-245.

yayılması, aklın öncelendiği ve bireyin merkeze alındığı dinde yenilik anlamına gelen Reform hareketini hazırlamıştır.¹¹ Rönesans ve Reform hareketlerine ek olarak Sanayi Devrimi, Aydınlanma Dönemi, Fransız ihtilali gibi süreçlerle birlikte Batı medeniyeti, sosyal, siyasal, ekonomik, bilimsel ve kültürel ayağını da tamamlamış olacaktır. Bundan sonraki süreçte ise gerek coğrafi keşiflerle, gerekse de keşfettiği/hakimiyet altına aldığı bölgeleri sömürmesiyle öncelikle siyasi ve ekonomik alanda daha sonrasında ise bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişleyen Batı medeniyetine ayak uyduramayan diğer kültürler için modernleşmekten başka seçenek kalmıyordu.¹² Bu olayların getirdiği sonuçların başında ise dini, gelişime ve ilerlemeye karşı bir engel ve insanın özgürlüğüne karşı vurulmuş bir pranga olarak gören yeni bir batılı aydın tipi oluşacaktır.

Batı Medeniyetinin Rönesans'la birlikte hızla ilerleyişine Osmanlı Medeniyetinin tepki verememesi veya tepki vermede gecikmesinin temel sebeplerinden biri de Hristiyan batı dünyasının İslâm dünyasına sunabileceği hiçbir şeyin olmamasıydı. XII. yüzyıl dönemlerinde Hristiyan batı dünyası şuanki durumunun tam aksine Osmanlı medeniyetine ikinci sınıf bir kültür görüntüsü veriyordu. İslâmî inanış gereği Hristiyan kökenli herhangi bir düşünce daha baştan muteber olmaktan çıkıyordu. Çünkü Müslümanların ilahi vahyin birbiri ardına geldiğini ve bunun da Hz. Muhammed ile nihai hedefe ulaştığı inanışı Müslümanların Hristiyanlığı reddetmesine, Hristiyan düşüncesini, Hristiyan medeniyetini göz artı etmelerine imkân sağlıyordu. Bu davranış, Orta Çağ'da isabetli sayılabilir, çünkü Batı medeniyetinin gerek kendi içlerindeki yaşam tarzları gerekse Haçlı ordularının Ortadoğu'daki tutumları bu küçümseyişi katbekat arttırıyordu.¹³

Bunların yanı sıra Osmanlı Devleti kendi kendine yetmek gibi bir vehim içindeydi. Ne zaman ki askeri seferler yenilgi ile sonuçlanmış, Osmanlı devlet otoritesinde o zaman yenileşme fikirleri ortaya atılmıştır. Bu yenileşme fikirleri arasında Hristiyan medeniyetini reddederken, öte yandan bu medeniyetten Osmanlı

¹¹ Kemaleddin Taş - Betül Göksuçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din", *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 468.

¹² Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 4-5.

¹³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2021), 58.; Cemil Meriç, "Batılılaşma," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c.1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 235.

Devleti'nin kendine uyarlayabileceği ilgi çekici pek çok şeyde buluyordu. İşe ateşli silahlar ve ordu ile başlanılmıştı.¹⁴

Batılılaşma siyasetine yönelik ilk keskin işaret 1699 yılında Karlofça Antlaşması ile olmuştur.¹⁵ XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında itibar kaybına uğraması bu antlaşma ile resmi bir hüviyet kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin bu antlaşmalarla birlikte Avrupa karşısında hem maddi hem de manevi büyük kayıpları olmuştur.¹⁶ Bu kayıpların yaşanmasıyla birlikte devletin askeri yapısının yozlaşması, merkezi otoritenin güç kaybına uğraması, hukuk sisteminin gelişme kaybına uğraması, meydana gelen sorunların halledilememesi, anlık bulunan çözüm yollarının sorunları ortadan kaldırmaktan çok yeni sorunlar ortaya çıkartması gibi nedenler yeni düzenlemelere gidilme ihtiyacı doğurmuş, daha kalıcı ve köklü çözüm yollarının aranması gerektiğini hissettirmiştir.¹⁷

1718-1790 yılları arasında sadrazam olan Damat İbrahim Paşa asli olarak ilk reform teşebbüsünden sorumlu devlet adamıydı. Barış yanlısı olan Damat İbrahim Paşa 1718¹⁸ yılında barış tesis edilir edilmez Viyana'ya bir elçi gönderdi. Ardından Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi ve oğlu Sait Çelebi'yi 1721 yılında "batı medeniyetinin uygarlık ve eğitim vasıtalarını araştırma ve Türkiye'de uygulanabilir olanları haber verme" talimatıyla Paris'e büyükelçi olarak gönderdi. Bu sıralarda Damat İbrahim Paşa'nın iyi niyetli tutumu ve köklü bir önlem alınmadığı için kısmen yeniçerilerin kısmen de halk tabakasının tepkisiyle karşılaştı ve Padişahın ve Sadrazamın ölümlerine varan sonuçlara neden oldu.¹⁹ Askeri alanın dışında, matbaa Avrupa'dan alınan en önemli teknik yeniliktir. Damat İbrahim Paşa, Macar asıllı olan İbrahim Müteferrika'ya matbaayı kurdurdu ve bu matbaa 1727 ve 1747 yılları arasında ilk eserlerini bastı. Aslında II. Beyazıt dönemi olan XV ve XVI. yüzyılda İspanya'dan gelen Yahudi sığınmacılar Osmanlı Devleti'nde matbaa kurmak için dönemin padişahı olan II. Beyazıt'tan izin istediklerinde padişah, Türkçe veya Arapça hiçbir eser basmamalarını sadece

¹⁴ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 62.

¹⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 13; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 64.

¹⁶ Uğur Kurtaran, "Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan Ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri Ve Diplomatik Açısından Değerlendirilmesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35/60 (01 Ekim 2016), 99.

¹⁷ Taner Aslan, "Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma", *Erdem* 55 (12 Aralık 2009), 2.

¹⁸ Abdülkadir Özcan, "Pasarofça Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/177-180.

¹⁹ Abdülkadir Özcan, "Patrona İsyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/189-192; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 65; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 13.

İbranice ve Avrupa dilleriyle eserler basabilecekleri sınıрыla matbaaya izin vermişti.²⁰ Bu yasak yukarıda da belirtildiği üzere XVIII. yüzyılın başlarına kadar devam etti. Avrupa'daki ilk baskı denemeleri 1430'lu yıllarda olduğuna göre Osmanlı devleti bu bakımdan ortalama 300 yıl matbaa konusunda geri kalmış demektir. Matbaa ile yenilenmek için ihtiyaç duyulan Batı kültürünün yeni zihniyetini oluşturan eserlerin basılması yerine, bütün kurumları ile donuk bir halde bulunan, skolastik eğitim sisteminin eski eserlerini basmakla işe girişilmiştir.²¹ Matbaanın ilk zamanlarında getirilen kısıtlamalar, Şeyhülislam Abdullah Efendinin matbaanın kurulmasında ve basım yapılmasında dinen bir sakınca olmadığına dair fetvası, matbaanın aktif bir çalışma hayatına geçmesine vesile olmuştur.²² Ancak yine de bu basımdan Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh gibi dini eserlerin basılmaması şartı getirilmiştir.²³ Araştırmacılar bu şartın dini tutuculuktan ziyade, hattatların matbaa ile rekabet edemeyerek işlerini kaybetme endişesinden ve korkusundan kaynaklandığı konusunda hem fikirdirler.²⁴

Karlofça anlaşmasıyla birlikte başarısızlık psikolojisinin hâkim olduğu Osmanlı Devleti, bundan sonra Batı'nın yalnızca askeri alanına değil, diğer yönlerine de ilgi duymaya başlamıştır. Özellikle nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Kırım'ın Küçük Kaynarca Antlaşması²⁵ ile Ruslara kaybedilmesi idarecilerde bir şeylerin değişmesi kanaatini iyice oluşturmaya başlamıştır.

III. Selim döneminde (1789-1807) yalnızca askeri alanda yapılmış yenilikler, II. Mahmut dönemine (1808-1839) gelindiğinde ise askeri olarak başlayan batılılaşma, Tanzimat Fermanı (1839) ile birlikte artık siyasi ve hukuki bir resmîyette kazanmıştır. Paris İnsan Hakları Beyannamesinin (1789) bazı maddelerini de içeriğinde bulunduran bu ferman, 1876' da Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesine kadar giden süreçte, idari bir düzenlemeden çok bir yeniden yapılanma sürecinin başlatılması olmuştur.²⁶

²⁰ Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı* (İstanbul: T.C. Maarif Vekaleti, 1939), 28.

²¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 14.

²² Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, 58; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 72.

²³ Fatmagül Demirel, "Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 5 (06 Aralık 2012), 90.

²⁴ N. Serpil Altuntek, "İlk Türk Matbaasının Kuruluşu Ve İbrahim Müteferrika", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (15 Haziran 1993), 195.

²⁵ Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/524-527.

²⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 56.

III. Selim döneminde silahlı kuvvetlerin geniş çapta bir yenilenmesinin ihtiyacı üzerine durularak, teknik donanım, eğitim ve kabiliyet açısından Osmanlı kuvvetlerini çağdaş Batılı orduların seviyesine çıkartmak amacıyla Fransızca konuşan Fransız eğitimcilerin rehberliğinde bir reforma gidilmiştir. Bunun yanı sıra çeşitli Batı şehirlerinde bulunan kişilerin Avrupa'ya olan hayranlıkları, oradaki sosyal ve siyasi hayatı, istikrarı övmeleri, batı dünyasına olan ilgi ve alakayı arttırmış ve bunun üzerine Batı medeniyetini daha iyi anlamak maksadıyla Avrupa özelinde Fransa'ya öğrenci gönderilmiştir. Bütün bunların sonucunda okudukları eserler ve aldıkları eğitim neticesinde Batı medeniyetinin bazı özelliklerine tanıklık etmiş, Fransızca başta olmak üzere en az bir Batı dilini öğrenmeye başlamış, Batıdan gelen öğreticileri öncü olarak benimsemiş, genç bir askeri birlik ortaya çıkarmıştır. Bu eğitimden geçenler ve avrupadaki ilerlemeyi görenler, çağdaşlarının yaptığı gibi Batı'yı görmezden gelemezlerdi. Aksine eğitimleri ve ilgileri nedeniyle reform muhalifliğine karşı Batılılaşma savunucularını destekliyorlardı.²⁷ Şu var ki Osmanlı Devleti ve Tanzimat yöneticileri, Batı ile rekabet edebilme gayesiyle onların ilmine yönelirken, işi yalnızca yüzeysel olarak ele almışlardır.²⁸

Böyle olduğu için Osmanlı toplumunda üç sınıf ortaya çıkmıştır.

- Modernleşmeyi toptan reddedenler.
- Modernleşmeyi eski ve yeninin uzlaşması haline koyanlar.
- Modernleşmede pasif kopyacılıktan ileri gidemeyenler.

Gerçek modernleşmede bu üç kesim birbirinden ayrı gibi gözükse de nihayetinde hepsi aynı durumdadırlar. Çünkü modernleşmeyi toptan reddedenler, modern kültürün gelişimine her türlü katılmayı reddettiği için bu hareket yer yer ilkel mukavemetleriyle kahramanca veya şerefli görünse bile sosyal intihara yol açmaktadır. Modernleşmede pasif bir kopyacılıktan ileri gidemeyenlerde ise; modernleşme, radikal olarak gerçekleşmesine rağmen aslında her türlü düşünce yaratıcılığını durdurduğu için üstün kültür olan Batı'nın önünde pasif kalmış bir hayranlık tavrı doğurmakta ve ilerisi için hiçbir gelişme imkânı bırakmamaktadır. Modernleşmeyi yalnız eski ve yeninin garip bir uzlaşması haline koyanlara gelince ise, bu yapma ve gerçekten uzak görüş, iki ayrı dünyanın aynı zamanda yan yana yaşayabileceğini sanmaktan ileri gelen bir yanlışlığın kurbanı olmaktadır.

²⁷ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 85.

²⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 57.

Medeniyet dedikleri olgu modern kültürün ürünlerinden ya da şekillerinden ibaret olarak kalır. Kültür ise kendi formunu yapan bir güç olacakken yalnızca folklor olarak kalır. Halbuki gerçek kültür bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği için sanatı, hukuku, ahlakı ayrı olarak değilde bunları felsefeden ve ilimden ayırmadan ele almak gerekmektedir.²⁹

Şu noktaya dikkat etmemiz gerekmektedir. Tanzimat hareketi ve sonuçları, Osmanlı bürokrasisinin ve idarecilerinin içten içe duydukları felsefi temelleri olan bir ihtiyacın eseri değildir. Ayrıca milletin istek ve doğrultuları üzerinden kurulmamıştır. Büyük bir kıyasla dıştan gelen siyasi ve iktisadi olayların baskı eseri olarak meydana gelmiştir. Fakat bir defa ok yaydan çıktıktan sonra, ondan sonraki vakalar kendiliğinden birbiri ardından gelmiştir.³⁰

Bu yüzden Osmanlı Türkiye’inde Batılılaşma/Modernleşme diye bir devrin olduğu pek söylenemez. Çünkü Batı dünyasında başlayan bu fikir cereyanlarının kendi kültürümüzde de ortaya çıkabilmesi için ondan önce bu fikirleri hazırlayacak bilimsel temelin, Rönesans ile başlayan ve Descartes gibi filozoflarla devam eden felsefenin, Osmanlı Türkiye’inde de yaşanmış olması gerekirdi. Hilmi Ziya Ülken mevcut bu durumu şu şekilde açıklamaktadır;

“Sanatçısını, ahlakçısını, hukukçusunu, filozofunu milli, âlimini milletlerarası sayan bir kültür çevresi olamaz. Yaratılışın çağdaş kültürde üstün ve birleşik bütün işlemleri milletlerarası, bu seviyeye erişen milletlerden her birinin ona katılış tarzı millidir. Tekniği Batı’dan alalım, fakat ahlakımızda, hukukumuzda Şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası bir fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun hiç diyemeyiz. Böyle bir milletlerarası bir piyasa yoktur. Ancak çağdaş ve birleşik faaliyetleri olan bir milletler seviyesi vardır. O seviyeye erişmek için sanatta da, hukukta da, ahlakta da, felsefede de, ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olamayan bir milletin milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkamaz. Hele bunların son yemişleri olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir. Bunun için, Yakın ve Ortadoğu’nun birçok modernleşme davranışları, bazıları küçük olan denemelerle ve beceriksizliklerle yüzyıllardan beri sürüp gitmektedir.”³¹

²⁹ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 8.

³⁰ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 33.

³¹ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 9.

Osmanlı Devleti'nin bu yüzyıllarda yaşadığı askeri ve siyasi başarısızlıkların, Osmanlı münevverlerini İslâm âleminde baş gösteren gerilemenin nedenlerini açıklamaya sevk etmiştir. Devletin Batı karşısında bütüncül bir şekilde başarısız bir duruma düşmesine sebep olan ve bu başarısızlıkla yüzleşmek durumunda kaldığı problemlerin temelinde ise düşünce krizi bulunmaktadır.³² Bu düşünce krizinin merkezinde ise Osmanlı Devleti açısından din ve kültür kavramı bulunmaktadır.³³

Kemal Karpat, Osmanlı Devleti'nin bu modernleşme adımlarını, kendilerine ait tutarlı bir fikirleri olmadığından ve bu fikirleri oluşturacak bir ideolojiden mahrum olan Osmanlı bürokrat ve aydın sınıfının kendi başarısızlıklarının suçunu İslâm özelinde dine attıklarını söylemektedir.³⁴ “Hem Batılılaşım hem de Müslüman kalalım sloganıyla İsmail Kara'nın formüle ettiği yeni anlayış istenilen sonuçları doğurmamıştır.³⁵ Yukarıda da bahsedildiği üzere Batı taklitçiliğine dayanan ve Batı'nın teknolojisini alıp fikrini, kültürünü, bilgi birikimini almama şeklinde ortaya çıkan görüşler uygulamada başarısız olmuştur. Batıdan gelen düşünce akımlarının etkisi ile Müslüman bireylerin zihinlerinde inanç esaslarına karşı bir tereddüt oluşmaya başlamıştır.

Müslümanlar daha önce Batı nezdinde yabancılarla münakaşaya dahi gerek görmedikleri inançları konusunda, bu sefer tam aksi bir tutum sergileyerek Batı kültüründen aşağı olmadıklarını ve geri kalma sebepleri arasında İslâm dininin bir suçu olmadığını ispatlama gayretine düşeceklerdir. Bu konuların dini alana yansımaları birlikte *tecdid* arayışına gidilmiştir. Yeni tarih ve siyer ilmi, yeni tefsir ilmi, yeni hadis ilmi, yeni bir fıkıh ilmi gibi değişikliği esas alan talepler ortaya çıkmıştır. Bu talepler ilk başlarda gazete ve dergilerde yer almış, zamanla İslâmî ilimlerin içerik ve yöntemlerinin artık günümüz problemlerine cevap veremediği şeklindeki yaygın kanaatle birlikte bu ilimlerin yenilenmesi ve canlandırılması fikri gündeme gelmiştir.

³² Akgül, Mehmet, “Türk Modernleşmesi ve Din”, Çizgi Kitapevi, Konya 1999. s. 76-77.

³³ Rabiye Çetin, “Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları 1”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 13.

³⁴ Kemal H. Karpat - Ceren Elitez, *Osmanlı Modernleşmesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 43.

³⁵ Kara, İsmail, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul, 2011, c. 1, s. 234.

Bu yenilenme fikri, İslâm'ın temel ana esaslarını bünyesinde barındıran, Batı'da oluşan fikri akımları anlama ve cevaplama görevini tarihin getirdiği şartlarla birlikte üstlenen kelâm ilminde de yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Bu şartlarla beraber kelâm ilmi mesâil³⁶ konularında bir değişmeye gitmeyip bu konulara yenilerini de ekleyerek akışına devam etmiş, vesâil³⁷ konularında ise asrın ihtiyaçları ve şartları ile ilmi gelişmelere bağlı olarak değişmiştir.³⁸ Bu değişimi, kelâm ilmi zaten bünyesinde barındırmaktadır. Bu yeniliğin güçlü bir savunuculuğunu yapan İzmirli İsmail Hakkı'da bu durumu şu şekilde açıklamaktadır; “Kelâm ilmi, görevinin bir gereği olarak, yaşanan dönemin gereklerine göre yenilenmesi gerekir. Örneğin bir zamanlar ilk kelâm bilginleri tarafından mantığa aykırı kabul olunan prensipler, sonraki kelâmcılarca kaldırılmış, tersine mantık kanunlarına uygun düşen yeni birtakım prensipler kabul edilmiştir.”³⁹

1.2 Yeni İlm-i Kelâm Dönemi Başlıca Problemleri ve Çözüm Önerileri

1.2.1 Yunan Felsefesinden Modern Batı Felsefesine Geçiş

XIX. yüzyılın başlarından itibaren fiili olarak Batı'nın idari ve askeri yapısından başlayarak, hukuk ve kültürüne kadar etkilenen İslâm dünyası, bu etkilenmeyi düşünce dünyasının bir yansıması olan felsefede de göstermiştir. Batı'nın düşünce dünyasını geliştiren eserler zamanla tercüme edilmiş, bu tercüme faaliyetleri neticesinde yeni akım ve fikirlere cevap vermek amacıyla modern Batı felsefesinin esaslarının bilinmesi gerektiği Osmanlı münevverleri tarafından ifade edilmiştir. İslâm dünyasının yeni dönemde modern Batı Felsefesiyle teması, Abbasiler dönemindeki Yunan Felsefesiyle temasından birtakım farklılıklar gözetmektedir. Bunların en temelinde ise yeni dönemde Osmanlı Türkiye'si, Batı medeniyeti karşısındaki zayıf durumu kültürel bir tehdidi de göz önüne getirmektedir.⁴⁰ Bu kültürel tehdit zamanla meyvelerini vermiş ve yüzünü yalnızca Batı'ya yöneltip onu her şeyiyle benimseyen bir Batıcı aydın tipi oluşmuştur.

³⁶ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 213.

³⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 342.

³⁸ Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 15.

³⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 16.

⁴⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 77.

Bu kültürel tehdidi daha yumuşak bir şekilde atlatmak isteyen Osmanlı münevverleri de bulunmaktadır. Nitekim Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâ idi ehli'l- islâm* adlı eserinin giriş bölümünde inatçı bid'atçıları reddeden ve çağdaş mülhidlere karşı koyan bir eser arayışına girdiğini belirtip bu ihtiyacı karşılayan bir kitap bulamadığını söylemiştir. Harpûtî; Mütেকaddimîn dönemi ehli sünnet kelâmcılarının eserlerine baktığında doğru yoldan sapmış İslâmî firkaların bid'atleri ve Yunan kökenli eski filozofların düşüncelerini reddetmekle sınırlı olduğunu görmüş ve kendi asrında ortaya çıkan birçok bid'at ve felsefi sistemlere cevap mahiyetinde bir eserin yokluğu çekildiği için böyle bir kitapçığı yazmaya girişmiştir.⁴¹

Abdullatif Harpûtî; Batı'da Aristo felsefesinin ve kelâm ilminde yararlandığı Yunan Felsefesinin kıymetiharbiyesini yitirdiğini belirtmiş, eski akımların (Dehriyye, Tabiiyyun ve Sufestaiyye) yerlerini materyalist ve pozitivist inkârcı grupların aldığını söylemiştir. Düşünür, batıda gelişen felsefi ve ilmi akımlara karşı kelâm ilminin yeniden tedvin edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁴² Bu tedvini yaparken ise Harpûtî'nin metodu Batı'ya yön veren felsefeyi gözden geçirerek İslâm'a uygun olan düşünceleri değerlendirip hemen alarak bu düşüncelerden yararlanmak, uygun olmayanların ise tevil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek gerekmektedir. Çünkü mütেকaddimîn dönemi kelâm alimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavrı göstermişlerdir.⁴³

Kelâmdaki bu tecdid hareketinin Osmanlı dönemindeki en önemli temsilcilerinden biri olan İzmirli İsmail Hakkı'da Abdullatif Harpûtî ile aynı görüşü savunmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre müteahhirîn dönemi kelâmcılarının kullandığı felsefe yöntemi yani Aristo Felsefesi uzun zamandan beri geçerliliğini yitirmiştir. Günümüz kelâmcılarının ise Batı felsefesini iyi tahlil edip Aristo felsefesini bir kenarı bırakmalıdır. Batı filozoflarının görüşlerini ise İslâm süzgecinde değerlendirmeli İslâm'a uygun olanları kabul edip, olmayanları ise reddetmelidirler.⁴⁴ Çünkü İzmirliye göre Fahreddin er-Râzî kelâmı nasıl ki Bâkîllâni kelâmının yerine geçmişse, bu dönemde de Aristo felsefesi yerine modern

⁴¹ Abdullatif el-Harpûtî, “*Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*” *Kelâm İlmine Giriş İlahiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmamet*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 14-15.

⁴² Fikret Karaman, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harpûtî'nin Rolü”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 214.

⁴³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 87.6

⁴⁴ Çetin, “Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları 1”, 19.

Batı felsefesi takip edilmelidir. Bu geçiş aslında Râzî'nin döneminde Bâkıllâni kelâmının, dönemin sorunlarına karşı cevap veremeyişinden ve yeterli gelemeyişindedir.⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, işte bu yüzden günümüz ihtiyaçları neticesinde mevcut modern batı felsefesine denk bir kelâmın yazılması gerektiğine vurgu yapmıştır.

1.2.2 Medreselerin ve Medreselerde Okutulan Kelâm Kitaplarının Yetersizliği

XVI. yüzyıl Osmanlı Medrese teşkilatı açısından oldukça hareketli bir dönemdir. Bu asırda medrese teşkilatında iki önemli gelişme yaşanmıştır. Bir taraftan Fatih Sultan Mehmed'in katkı ve yenilikleriyle devamlı gelişme gösteren medreselerin, bu dönemde en yüksek seviyeye ulaşmaları dururken diğer tarafta ise genelde devlet idaresinde görülen duraklama ve gerilemelerin, ilmiye teşkilatına da yansiyarak medreselerin bozulmasına sebebiyet vermesi bulunmaktadır.

Kısaca Medreselerin bozulmasına sebep veren birkaç olaydan bahsetmek yerinde olacaktır. Osmanlı Medreselerinin bozulma sebepleri iki ana noktada toplanılabilir. Bunlardan birincisi devletin mevcut içinde bulunduğu durumdan kaynaklı, diğeri ise, medreselerin kendi bünyesinde ortaya çıkan sebeplerdir.

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren hızla büyüyen ve gelişen bir devlettir. Devletin toprakları, III. Murad devrinde (1574-1595) üç kıtada toplam yirmi milyon metrekareye yaklaşıyordu.⁴⁶ Ancak XVI. yüzyıl'ın son çeyreğinden itibaren devletin toprak kaybetmeye başlaması ve kaybedilen topraklardaki Müslüman halkın imparatorluk topraklarına göç etmeye başlaması, eskiye oranla Osmanlı halkının daha dar bir bölgede iskân etmesine sebebiyet vermiştir. Bu göçün oluşturduğu yersiz yurtsuz bir göçebe topluluğu, eğitim-öğretim ve sosyal ihtiyaçların parasız karşılandığı medreselere ilim öğrenmek yerine karın doyurmak, barınmak ve askere alınmaktan kurtulmak için binlerce medreselerin ihtiyacından fazla talebe birikmesine vesile olmuştur. Sonuç olarak medreseler kapasitelerinin üzerinde bir eğitim öğretim hayatına hazır olmadığından kalite git gide düşmüştür. Medreselerdeki bu yoğun nüfus, talebelerin mezun olduklarındaki işsizlik kaygısıyla birleşince onların psikolojisini bozmuş ve zamanla onları suça itmiştir.⁴⁷

⁴⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 90.

⁴⁶ T. Yılmaz Öztuna, *Resimlerde Türkiye Tarihi: Başlangıcımızdan Zamanımıza Kadar* (İstanbul: Hayat, 1970), 166.

⁴⁷ Mustafa Alkan, "Softa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/342-343.

Zamanla Osmanlı Devleti'nin idari yapısındaki bozuklukların ıslahatı gerektirecek ölçüde artışı, XVI. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Devletin idari yapısındaki rüşvet, gözle görülür bir hal almış, kadı askerler sık sık azledilmiş, yerine gelenler azil korkusuyla devlet büyüklerine dalkavukluk yaparak padişaha gerçekleri söylememiştir. Netice itibarıyla devletin birçok müessesesindeki bozukluk ilmiye sınıfını da etkisi altına almıştır. Müderrislik kanununa aykırı bir şekilde ulema oğullarına daha on beş yaşına basmadan medreselerde görev verilmekteydi. Önceleri medrese mezunları, öğretmenlik kadrolarına atanabilmek için mülazemet usulüne göre “nevbet” denilen bir beklemeden geçerlerdi. Zamanla bu yol suistimale uğradığı gibi, öğretmen olmak için medreseden mezun olma şartı da aranmadı. Devlet adamları ve müderris çocuklarına daha çocuk iken bir geçim vasıtası sağlamak için “müderris” ünvanı veriliyordu. Böyleleriyle alay etmek için “beşik uleması” denilmekteydi.⁴⁸

Medreselerin bozulma sebeplerini bir de kendi bünyelerinde değerlendirmemiz gerekmektedir. Eğitimin en önemli araç ve gereci olan kitapların, Osmanlı eğitim sistemindeki yeri ise çok eski kaynakların okutulmasından oluşmaktadır. Bu kaynakların bir kısmı medreseler eğitim hayatına başlamadan önce, bir kısmı da medreselerin kuruluşu sırasında yazılan ders kitaplarından ibarettir. Dolayısıyla XIII. ve XIV. yüzyıllarda kaleme alınan bir eserin medreselerde üç dört asır okutulduğuna şahit oluyoruz. Bu ise yenileşememenin bir gerekçesidir. Halbuki zamanın değişmesiyle hükümlerde verilen kararların yeniden ihtiyaca göre gözden geçirilip ortaya bir tavrın konması yine İslâm'ın bir emridir.⁴⁹

Osmanlı medreselerinde, Fatih Sultan Mehmet ile birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Fatih Sultan Mehmed'in felsefi ilimlere karşı özel bir ilgisinin olduğu bilindiğinden bu dönemde Sahn-ı Semân medreselerinde kelâm ilmine fazlaca yer verilmektedir. Ancak XVI. yüzyılın ikinci döneminden itibaren akli ve felsefi ilimler medreselerdeki yer ve önemlerini kaybetme durumuyla karşı karşıya kalmışlardır. Tarihi gerçekliklerle uyuşup uyuşmadığı konusunda fikir ayrılığı⁵⁰ olmakla birlikte Kâtip Çelebi'ye göre XVII ve XVIII. yüzyıllarda felsefi ilimlerin

⁴⁸ Mefail Hizli, “Osmanlı Medreselerinde Bozulma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (01 Ocak 1994), 78.

⁴⁹ Ahmet Şimşirgil, *Ahmed Cevdet Paşa Ve Mecelle* (İstanbul: Adem Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Derneği, 2008), 119.

⁵⁰ Ali Bakkal, “Osmanlı Medrese Müfredatında Felsefe Kaldırıldı mı?”, *Turkish Academic Research Review* 6/1 (25 Mart 2021), 221-252.

gözden düşmesi kelâm öğrenimi için de olumsuz bir hava yaratmıştır. Beyzâvî'nin Kur'ân Tefsirinde ayetleri felsefi yorumlara tâbi tutmasının tenkit edilmesi gibi hadiseler XVII. yüzyılda felsefi ilimlere karşı olan reaksiyonun daha şiddetli olduğunu bize göstermektedir.⁵¹

Bu olaylardan sonra Medreselerde okutulan dersler arasında Kelâm ilminin ikinci plana atılıp, tefsir, hadis ve fıkıh gibi diğer ilimlerin ön plana çıkartılması netice olarak fikir hayatının büyük zarar görmesine vesile olmuştur.⁵² Kelâm ilminin bu süreçte medreselerdeki eğitimde geri atılmasıyla kalınmayıp, öğrenimin belirli kitaplar ve şerhler⁵³ etrafında dönmüş olması, öğrencilerin ve hocaların problemlere bakış açısını da dar tutmayı sağlamıştır. Bununla birlikte medreselerde hâkim olan koyu gelenekçilikte kelâm ve felsefenin gelişmesine olumsuz bir etken olmuştur. Çünkü derslerde münakaşa yerine, seçilen yazarın mevcut görüşlerinin taklit edilmesi bu olumsuzluğu bize kanıtlamaktadır. Şerhlerin büyük çoğunluğu ise yazarı tenkit etme yerine, yazarın daha iyi anlaşılması kaygısı gütmektedir.⁵⁴

Kelâm'a karşı yapılan bu ihmali Mustafa Sait Yazıcıoğlu özetle iki maddede bir araya getirmiştir.

- Toprakların genişlemesiyle birlikte kadı, müftü gibi devlet memurlarına büyük ihtiyaç duyulmuştur. Medreselerde yetişen bu devlet memurları kendilerini bekleyen görevleri icabı, toplum tarafından genellikle fıkıh alanındaki bilgileri ön plana çıkarıldığından, kelâm dersleri daha geri plana atılıyordu. Mezuniyet sonrasında öğrenciler ise kelâm sahasındaki bilgilerini derinleştirmeye ihtiyaç duymuyordu.
- İkincisi ise dil sorunudur. Arapça Türkler için yabancı bir dil olduğundan bu dilin zorlukları ve öğrencilerin temel metinleri dahi anlamada güçlük çekmesi hocaları bu metinleri şerh etmeye ve daha

⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁵² Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 282-283.

⁵³ Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 271-281.

⁵⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (1980), 289-290.

anlaşılır bir hale getirmeye zorlamıştır. Hem gelenekçi tutum hem şerh düzeni, yeni bazı şeyler yazmaya engel teşkil etmiştir.⁵⁵

Osmanlı son dönemine kadar giden bu durum, kelâm alanında İzmirli İsmail Hakkı'nın yeni bir eser yazmasıyla⁵⁶ son bulmuştur. Nitekim ihtiva ettiği konular bakımından klasik kelâm eserlerinden ayrılmış, yenilik düşüncesini belli etmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın yanı sıra Abdullatif Harputî'de *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eserinin ön sözünde kelâm kitaplarının yenilenme gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır.

“Saltanat-ı İslâmiye merkezindeki Daru'l Fünûn-ı Osmaniye'de Kelâm ilmini tedris etmekle görevlendirildiğimde, dinin esas inançlarını içeren, muânid bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdim. Ancak mütekaddim Ehl-i Sünnet kelâmcılarına ait böyle bir kitaba rastlamadım. Zira onların kitapları kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'atları ve Yunan kökenli eski filozof saçmalıklarını reddetmekle sınırlıydı. Bu kitaplarda, asrımızda ortaya çıkan birçok bid'at ve dini korumak için kesin bir şekilde ortadan kaldırılması gereken modern duyumcu felsefenin sapkınlıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktadır. Çünkü kelâm ilmi –sünnet ve yakîn erbabı bazı muhakkik âlimlerin de dediği gibi- duruma ve konuma göre tedvin edilmelidir. İşte bunlar, beni tedris ve müzakere ortamında böyle bir kitapçığı yazmaya sevk etti.”⁵⁷

Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendide Şehzâde Kulübünde verdiği “Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması, Müslümanlar Arasında Muhtelif Mezheplerin Birleştirilmesi ve Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı” adlı konferansında, zamanımızdaki felsefecilerin görüşlerini reddedecek kitapların telif edilmesi gerektiğini vurgulamış, daha önceleri söylenen sözlerin/delillerin yeterli olmayacağını ve bu sözler/delillerle dinin müdafaa edilmeyeceğini söylemiştir. Mûsâ Kâzım Efendi kitap telif etmeden önce karşıdaki kişilerin savdukları görüşlerinde bilinmesi gerektiğini ilerleyen konuşmasında dile getirmiş, geçmiş âlimlerinde zamanlarındaki felsefecilerin ilimlerini tahsil ettiğini söyleyip, bütün

⁵⁵ Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, 290-292.

⁵⁶ Bkz. M. Sait Özervarlı, “Yeni İlm-i Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/427-428.

⁵⁷ Abdullatif El-Harputî, “*Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*” *Kelâm İlmine Giriş İlahiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmamet*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 14-15.

alimlerin kendi asırlarının ihtiyaçlarına göre kitap yazdığını belirterek bu yeni alana ışık tutmaya çalışmıştır.⁵⁸

Filibeli Ahmed Hilmi ise, klasik kelâm ilminin metotlarına eleştirel bir tavır sergilemiştir. Klasik kelâm kitaplarında referans gösterilen eski metod ve dayanakların maddeci görüşlere cevap vermede yetersiz ve eksik kalacağını düşünmektedir. Filibeliye göre, klasik tarzda yazılmış eserlerin zamanlarında büyük bir kıymeti varsa da bugünün ilminin yöntem ve şekil anlamıyla değişmesi hasabiyle yetersiz kalmaktadır. Kafasına modern ilmin getirdiği problemler takılan bir kişi, klasik kelâmın mantığı, bilgisi ve usulüyle ikna eilemez. Çünkü her dönemin kendine özgü bir ihtiyacı ve fikir adamlarının kendine ait bir zihniyeti vardır.⁵⁹

1.2.3 Kur’ân-ı Kerîm’in Merkeze Alınması ve Hadislerin Durumu

Dinî ilimlerde Müslümanların en temel kaynağı durumda olan Kur’an hem peygambere inzal edilmiş olmasından dolayı hem de de icaz yönünden İslâmî ilimlerde otorite durumundadır. Bu otorite varlığını kelâm alanında da hissettirmektedir. Kelâm’ın tartışma alanına dahil olmuş bütün konular doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Kur’an’a referans edilmektedir. Kur’an’a refere edilen konular arasında yalnızca i kültürde ortaya çıkan kavramlar değil, başka kültürlerden zamanla kelâm’a girecek olan kavramlarda Kur’an’a refere edilmeye çalışılarak “otoriteden” g alma yoluna gidilmiştir. Söz gelimi Ebu’l Huzeyl (.235/849) atomu, Allah’ın her şeye kadir olduğunu (Nahl 16/70), her şeyi bildiğini (el-Bakara 2/28), bilgisiyle her şeyi ihata ettiğini (Fussilet 41/54) ve her şeyi saydığını (Cin 72/28) bildiren ayetlerle tanımlamıştır.⁶⁰

Yeni ilm-i kelâm dönemine gelindiğinde ise itikat alanındaki problemlere zm arayışında yine ilk başvurulacak kaynak Kur’an olacaktır. Kelâm’ın ilk dönemleri de dahil olmak üzere mtekaddîm ve mteahhîr dönemlerdeki itikadi, sosyo-kültürel ve siyasi ayrışmanın temelinde Müslümanlar tarafından otorite kabul edilen nassın farklı yorumları ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, Emevî Devleti baskıcı siyasetlerini nass’dan referans alarak cebre dayandırmışlardır, Mu’tezile ise

⁵⁸ Musa Kazım Efendi, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, ed. İlyas Çelebi - Ziya Yılmaz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 50-51.

⁵⁹ şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, ev. Necip Taylan (İstanbul: ağrı Yayınları, 2015), 15.

⁶⁰ Galip Türcan, “Kelâmcılara Göre Kur’an’ın Otoritesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Ağustos 2011), 15.

Emevi'nin baskıcı siyasetini reddetmek için onların cebr akidesine karşı tavır almıştır. Haricilerin ise muhaliflerini itikadi anlamda tekfir ederek katle varacak kadar ilerlemesi, Şia'nın ise siyaset ve inanç alanlarını ayırılmayacak kadar katı dogmatik bir birliğe dönüşmesi bütün gerçeklikleriyle ortada durmaktadır.⁶¹

Yeni ilm-i kelâm dönemi ise Müslümanların akidelerinde oluşan yanlış inanç, batıl itikat ve bid'atleri düzeltmek suretiyle Kur'an ve sahih sünnet ışığında "saf İslâm'a geri dönme"yi amaçlamaktadır.⁶² Saf İslâm'a geri dönüş çağrısını dile getirenler arasında, yine Kur'an'ı otorite kabul edip, ön kabulleri nassa söyletme yollarına da gidilmiştir.⁶³ Bunlardan 1905 yılında vefat etmiş Seyyid Ahmed Han, İslâm dünyasının geri kalmasının temel nedeninin özden uzaklaşmak olduğunu söylemiş, bu yüzden Kur'an'a dönülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Seyyid Ahmed Han, vahiy metninin bilimin ispatlanmış doğrularıyla çelişmeyeceğini, çelişmiş gibi gözüken vahiy metninin ise uygun şekilde yorumlanması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre bu çatışma gibi gözüken durumun çözümü şu şekildedir; İlk olarak mecazi yoruma gitmek gerekmektedir. İkinci olarak, Allah tarafından vahyedilen ayetlerin ve bilimin kesin suretle kabul ettiği doğruların aynı tür bir gerçekliğe delalet ederler, bu yüzden aralarında bir çelişki varsa bunlar yalnızca görünüşte olmaktadır. Üçüncü olarak ise vahyedilen metinlerin herhangi bir mecazi yoruma ihtiyacı olup olmadığı akli süzgeçten geçirilerek bakılmalıdır. Dördüncü olarak ise vahyin zahiri anlamı bilim özelinde o günün ma'kul olanıyla çelişiyorsa vahiy mecazi olarak yorumlanmalıdır. Son olarak Seyyid Ahmed Han'a göre, bu durum kutsal metinlere inananlar için ikinci dereceden bir önem arz eder bir hale gelmelerini gerektirmemektedir.⁶⁴

Osmanlı Türkiye'si ise bu duruma daha itidalli yaklaşmış, Kur'an'ın bu aşırı bilimsel yorumuyla te'vil edilmesini doğru bulmamıştır. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, Kur'an'daki fen bilimi konusundaki ayetler, ibret almak Allah'ı hatırlamak için delil ve vesile türündendir. İşte bu yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen kitapları tecrübeye dayalı olup sürekli değişkenlik göstermeye mecburdur. Kur'an

⁶¹ Türcan, "Kelâmcılara Göre Kur'an'ın Otoritesi", 16.

⁶² Adnan Bülent Baloğlu, "Sebilürreşâd Dergisinde 'Yeni İlm-i Kelâm' Tartışmaları", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, (1996), 265.

⁶³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 193,196,197.

⁶⁴ Christian W. Troll, "Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (1995), 49-51.

ise ezeli ve ebedi olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen ayetleri sürekli değişebilir faraziyelerle uzlaştırmak Kur'an'ın ruhuna aykırıdır.⁶⁵

Hadis konusunda ise, klasik kelâmın hadise bakışı fazla bir değişikliğe uğramamıştır. Bu dönemde aşırı te'vil yorumlamaları bir kenarı bırakılırsa Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için hadisin mümkün surette gerektiği kanaati daha ön plana çıkmaktadır. Ancak hadislerin araştırılıp, daha iyi tahlil edilmesi, hadisçilerin tenkit metotlarının tekrar gözden geçirilmesi gerektiği bu dönemde üzerinde daha çok durulan bir konu olmuştur.⁶⁶

1.2.4 İnsan Merkezli Yeni Kelâm İnşası

Varlık ve bilgi münasebeti uyarınca dünya ile birlikte onu konu alan ilim anlayışları da Batı'dan Doğu'ya kadar değişmiştir. "Dünyanın bozulması" denen bu sekülerleşme süreci, tanrı merkezli bir dünya anlayışından insan merkezli bir dünya anlayışına geçiş olarak değerlendirilebilir.⁶⁷

Yeni ilm-i kelâm'ın içeriği üzerine yapılan değerlendirmelerden biri de insanın ön plana çıkarılması olmuştur. Hz. Peygamberin vefatından sonra karşılaşılan problemler insanları yeni yaklaşımlar bulmaya sevk etmiştir. Hicri I. asırdan itibaren ise bu problemler etrafında oluşan ihtilaflar akidevi konulara dönüşmüştür. Fetihlerin sonucu olarak İslâm coğrafyasının genişlemesi ve yeni kültürlerle teması ister istemez kelâm ilmini bir savunma disiplini haline getirmiştir. Kelâm ilmi, bu savunmalarda kullandığı delilleri zamanla bir usule dönüştürmüş ve daha geniş kapsamlı bir inanç sistemi geliştirmiştir. Bilhassa müteahhîr kelâmcıları, felsefenin de etkisiyle birlikte ispat ve reddiyeleri büyük alanda akla dayandırmışlardır. Bu yöntem kelâm için sağlam bir zemin oluşturmakla birlikte, muhataplarının çeşitli arzu ve duygularının bulunduğunu azda olsa kenarı atmaktadır.⁶⁸

Kelâmcılar âlemden topladıkları izlenimleri ve dış âlemin verilerini tanrının varlığını belirlemede birer işaret olarak kullanmışlardır. Orta Çağdaki kelâmcıların büyük çoğunluğu ise mesailerini, dinlerini tehdit eden düşünce sistemlerine ve bu sistemlerin vücuda gelmesini sağlayan diğer teolojilere tanımaya çalışmakla harcamıştır. Yüzünü daha çok doğa ve insana değil de dinî ve teolojik verilere

⁶⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 198.

⁶⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 200-204.

⁶⁷ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 279.

⁶⁸ İlyas Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları" (Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999), 88-91.

çevirmişlerdir. XVIII. yüzyılın başlangıcından XIX. yüzyılın ortalarına kadar geldiğinde İslâm dünyasındaki kelâmcılar genel olarak enerjilerini ve mesailerini dinî ve gayb ile ilgili faydasız tartışmalarda harcamışlardır.⁶⁹

Hasan Hanefî gibi bazı araştırmacılar, kelâmın asli mevzusunun aslında vahye mazhar olan, vahyin merkezinde bulunan insan olması gerektiğini söylemişlerdir. Zaman içinde mütekellimler birtakım etkilerin altında kalarak kelâmı tamamen antropolojiden uzak bir hale getirerek Tanrı merkezli bir sisteme büründürmüşlerdir.⁷⁰

İlyas Çelebi'nin önerisiyle yeni ilm-i kelâm insanı mutlak bir değer olarak görmeli, onu merkeze koymalı, hukuk, siyaset, eğitim, ekonomi ve ahlak gibi alanlarda İslâm adına çözümler üretirken bu değeri göz önünde bulundurmalıdır. İnsanın ontik yapısına ilişkin sabiteleri, kendine karşı sorumluluklarını, Allah'a karşı görevlerini (iman, ibadet), çevresi ile ilişkilerini (ahlak-hukuk), tabiata karşı tavrını (salih amel), fizik ve metafizik evrenle bilgisel ilişkisini (vahiy-akıl-tecrübe) ana hatları ile ortaya koymalıdır. İnsana saygı duymalı, onun evrensel düzeydeki haklarını, özgürlüklerini savunmalı cinsiyet, renk, ırk, sosyal statü ayrımı gözetilmeksizin bütün insanların eşit olduklarını, hepsinin bir erkek ve bir kadından yaratıldıklarını, Allah'a karşı kadın ve erkeğin sorumluluğunun eşit ve birbirinden bağımsız olduğunu, erkeğin imansız veya kötü ahlaklı olmasının iyi bir kadının durumunu etkilemeyeceği gibi, kadının imansız veya kötü ahlaklı olmasının da erkeği etkilemeyeceğini, sorumluluğun ferdi olduğunu, kötülük yapanların cezalarını çekeceklerini ortaya koymalıdır.⁷¹

1.2.5 Mezhep Tartışmaları ve Mezhepçiliğin Zayıflaması

Yakın dönem kelâm âlimlerinin dikkat çeken bir diğer özellikleri ise son asırlarda yerleşen mezhep taassubundan, her halükârda bir mezhebin görüşünü taklit etmekten uzaklaşmaları, gerektiğinde fikir yürütmeleri, tercih ve eleştirilere yer vermeleri, mezhep taassubuna körü körüne bağlanmayı reddetmeleridir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların arasında dinî metinleri (Kur'an ve Sünnet) anlamada, yorumlamada fikri ayrışmalar yaşanmıştır. Bu fikri ayrışmalar zamanla mezhep ve ekollerin gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır.

⁶⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Kelâm Alanında Yeniden Sistemik Yapılanma Zorunluluğu ve Temelleri", *Ekev Akademi Dergisi* 34 (2008), 28-32.

⁷⁰ Kazanç, "Kelâm Alanında Yeniden Sistemik Yapılanma Zorunluluğu ve Temelleri", 2008, 35.

⁷¹ İlyas Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları" (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999), 95.

İlerleyen süreçlerde anlaşmazlıklar, fikri düzeyde kalmayıp, ideolojik bir fikir haline gelerek İslâm tarihinde istenmeyen sonuçların doğmasına vesile olmuştur. İslâm tarihinde mezheplerin din addedilmesi, mezheplerin birer araç mesabesinde olması gereken konumundan çeşitli sebeplerle amaç konumuna yükseltilmesine yol açmıştır. Her dinî gurubun kendisinin kesin kurtuluşa ereceğine, diğerlerinin ise sapık olduklarını iddia etmesi gibi olumsuz bir sonuç ortaya çıkartmıştır.

Müslümanların birlik ve beraberliğinin belki de en çok ihtiyaç duyulduğu yeni ilm-i kelâm döneminde, itikadi mezhep çatışmaları oldukça azdır. Yeni ilm-i kelâm dönemi temsilcileri bu süreçte genel olarak mezhep tartışmalarından pek bahsetmemiş enerjilerini ve mesailerini zararlı akımlara karşı kullanarak Kur'an ve Sünnet ışığında mezhepleri rasyonel bir şekilde değerlendirmeye çalışmışlardır.

Yeni ilm-i kelâm döneminin önde gelen kelâmcılarından Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre itikadi mezhepler konusunda yapılabilecek en önemli şey, mezheplerin birleştirilmesi yönündedir. Ona göre mevcut mezheplerin görüşleri ve beyanları incelemeye tabi tutulduktan sonra ortak yeni bir içtihat ortaya konulmalıdır. Bu içtihat dönemin ihtiyaçlarına kulak vermeli ve Kur'an ruhuna aykırı olmayacak şekilde insanları bir araya toplamalıdır.⁷²

Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendide mezhepler arasındaki farklılıkların sık sık gündeme taşınmasının ve mezhep ayrımlarının ümmetin birliğini bozduğunu ve bundan mümkün olduğunca uzak durulması gerektiğini belirtmiştir. Mûsâ Kâzım Efendi verdiği bir konferansta bu endişeyi şu şekilde dile getirmektedir;

“... Özellikle bugün bu husumeti kaldırmak zorundayız. Bugün bütün Müslümanların birleşmesi lazımdır. Kesinlikle böyledir. Çünkü bu birliği yapmazsak kat'iyyen bilmeliyiz ki, daha yarım asır geçmeden Avrupalılar bizi yutacaktır. Bütün Müslümanlar mahvolacaktır. Bizi muhafaza için birlik ve beraberlikten başka çare yoktur. ... Müslüman olmayan milletlere karşı bile husumet göstermek caiz değildir. Nerede kaldı kendi din kardeşlerimize caiz olsun. Bu hal çok zararlıdır. Buna artık nihayet vermeli. Zararlı düşünceleri atmalı, insanların arasını bulmaya çalışmalı. Bizim için bugün birlikten başka çare yok. Herkes zamanın ihtiyaçlarını takdir etmeli, anlamalı da ona göre kendi vazifesiyle meşgul olmalıdır. Hulasa birçok noktadan Kelâm ilmi kitaplarımızı ıslah ve ikmal etmeliyiz. Bilhassa bu asırdaki felsefecilerin görüşlerini okumalı ve

⁷² Osman Aydın, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008), 231; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986), 1/15; Ayşe Yaz, *Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Müelliflerinin Mezhep Algısı* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Hitit Üniversitesi, 2017), 39.

öğrenmeli. Akaidimize muhalif olan noktalara karşı kendimizi müdafaa etmeli... Fakat her türlü müdafaamızı ‘Onlarla güzel bir şekilde mücadele et’ hükmü celiline uygun yapmalıyız. Yani edep dairesinde konuşmalı ve tartışmalı. İhtilafları kaldırmalı; çünkü Hz. Peygamberimiz böyle yaptı.”⁷³

Ancak Abdullatif Harpûtî; İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi ve Mûsâ Kâzım Efendi gibi düşünmemektedir. Düşünce bakımından yeniliklere açık ve ileri görüşlü bir ilim adamı olmasına rağmen bu düşünce tarzını kitaplarına pek yansıtamamıştır.⁷⁴ *Tarih-i İlm-i Kelâm* isimli eserinde İslâm fırkalarıyla ilgili geleneksel kelâm kitaplarında yer alan konu hakkında detaylı yorumlamalara giderek diğer yeni ilm-i kelâm temsilcilerinden ayrılmıştır. Bu eserde konu ile ilgili “Mecusiler 70 fırkaya ayrıldı. Onlardan biri cennette ve 69’u ateştedir. Yahudiler de 71 fırkaya ayrıldılar. Onlardan bir fırka cennettedir. 70 fırka ateştedir. Hristiyanlar da 72 fırkaya ayrıldılar. Onlardan biri cennette ve 71’i cehennemdedir. Nefsim yed-i kudretinde olana andolsun ki benim ümmetim 73 fırkaya ayrılacak ve onlardan biri cennete gidecek, 72 fırka ateştedir. Ona denildi ki Ey Allah’ın Resülü kim kazançlıdır. Dedi ki benim ashabım ve ashabımın yolunu takip edenler” hadisi kaynak göstermiştir. Buna göre Harpûtî’nin eserinin batı felsefesine yönelik değerlendirmelerini bir kenarı bırakacak olursak o, daha çok mezheplerin ve tarikatların fonksiyonunu ve tarihini anlatan bir mezhepler tarihi kitabı görünümü vermektedir.⁷⁵

Mezhepler insanların dinî konuları algılama biçimlerinin neticesinde ortaya çıktığından genel kaideyle birlikte Harpûtî hariç mezheplerin gerçekliliğinin var olduğu ama bu dönemde bu gerçekliğin mümkün olduğunca geri plana atılıp mezhepçilik kavgasına gidilmeden bir düzen oluşturulmaya çalışılmıştır. Katı mezhep taassubunun İslâm ilimlerinin hayatîyet ve canlılığı önünde büyük bir engel olduğu, yeniden keşfedilmeye başlanan ilk dönem kaynak ve metotların incelenmesiyle açıkça fark edilmiştir. Mezhepler, İslâm’ın yalnızca bir bölümünü kapsamaktadır. Tamamını ifade etmek gibi bir role bürünmesi yerine kısmen anlaşılma biçiminde kalması ya da İslâm’ın emirlerine bir çeşit yaklaşım tarzı olarak görülmesi gerekmektedir. Mezheplerin üzerine taşınması gereken yükten

⁷³ Musa Kazım Efendi, *İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, 53,56,57.

⁷⁴ Bkz. Özden Kanter Ekinci, *Abdullatif Harputî’nin “Tarih-i İlm-i Kelâm” Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analizi* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Fırat Üniversitesi, 2003).

⁷⁵ Karaman, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî’nin Rolü”, 209.

fazla yük yüklemek onların zamanla genel-geçer bir nitelik kazanmasına yol açabilmektedir. Bunun sonucu olarak ise kelâm gibi dinamik bir ilmin statik ve donuk bir hale gelmesine yol açılmış olur. Bu yüzden yeni ilm-i kelâm dönemindeki kelâm âlimlerinin zaman zaman, çok açık olmasa da bazı tercih ve eleştiriler yapabilmeleri, taktir edilecek bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Bu âlimlerin sahip oldukları yeni görüş ve getirdikleri eleştirilerde isabetli veya hatalı olma ihtimali bulunmaktadır. Önemli olan kişilerin değil, delilin ve kaynağın geleneğine sahip çıkıp bunu uygulamaya çalışmaktır.⁷⁶

1.2.6 Kelâm'da Yeni Konuların Gerekliliği

Yalnızca iman esasları ve akâdevî konularla yetinmeyen yeni ilm-i kelâm dönemi münevverleri dinin bireysel ve topluma bakan yönünü de kitaplarına dahil etmişlerdir. Bunları yaparken dönemin insanının anlayacağı şekilde açıklayarak tanıtmak bu dönemin başlıca özellikleri olmuştur.

Kelâm ilminin ilk ortaya çıktığı dönemde şirk, teslis, teşbih, tecsim ve polisteist fikirlerin varlığı, tevhide odaklanılmasını sağlamıştır. Kadîm kelâmı oluşturan bu hususlar söz konusu gerçeklikten ortaya çıkmıştır. Benzer bir farklı durum ise kelâm ilminin ele aldığı iman, büyük günah işleyenlerin durumu, imamet, insan hürriyeti ve kader konuları için de geçerlidir. Hatta tercüme hareketliliğinin başlamasıyla birlikte kelâmıda görülen içerik değişikliği bu tezi doğrulamaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi, her devirde malzemesini dönemin ihtiyaçlarından temin etmiştir. Osmanlı son dönemi Müslüman toplumların kültürel çevrelerine baktığımızda işgale uğramış ve sömürülmüş beldeler, talan edilmiş yer altı ve yer üstü zenginlikler, dikta yönetimler, geri kalmışlık, zulüm, açlık, sefalet, ölüm ve bitmek bilmeyen iç savaşlardan başka bir şey göremeyiz. Hal böyleyken kelâmın eski muhteva ve malzeme ile işlevselliğini sürdürmesi imkansızdır. Geçmişte de olduğu gibi kelâm ilmi günümüzden malzemesini temin etmeli ve sosyal konuların gerekliliğine uygun içerik geliştirmelidir.⁷⁷

Osmanlı sön dönemi Müslüman ülkelerdeki benzer bu tabloların sonucu olarak kültür ve medeniyet gücü artık Avrupa'ya geçmiştir. Batı normları normal bir hal olarak görülürken bu normlara uymayan diğer kültürler aşağı, çağdışı kültür olarak tanıtılmıştır. Bunun neticesinde bütün dinleri ilgilendiren konuların yanında

⁷⁶ Kazanç, "Kelâm Alanında Yeniden Sistematik Yapılanma Zorunluluğu ve Temelleri", 2008, 31; Özervarlı, *Kelâmıda Yenilik Arayışları*, 2017, 230.

⁷⁷ Hilmi Karaağaç, "Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri -Hasan Hanefi Örneği-", *The Journal of Academic Social Science Studies* II/48 (2) (2016), 171.

özel olarak İslâm'a yöneltile tenkitlerde bulunmaktadır. Hz. Peygamberin şahsiyeti, hayat tarzı, oluşturduğu sistem ve kurumlar bunlardan bazılarıdır. Dinin hayata dokunan bir yönü olduğundan yalnızca felsefi düşünceden ibaret değildir. Dinin esaslarını ortaya koymaya çalışan kelâm da yalnızca felsefi kavramlarla uğraşan bir disiplin olarak kalmamalıdır. Her dönemde problemler yenilendiğinde bu sorunları takip ederek diğer disiplinlerle temas kurmalıdır. Bu yüzden yeni ilmi kelâm alimleri bu eleştirilere cevap vermek için ekstra bir çaba içine girmişlerdir.⁷⁸

Kelâm'da yeni konuların gerekliliğini Fethi Kerim Kazanç şu şekilde ifade etmektedir;

“Klâsik kelâmıda önemini yitiren tartışmalarla meşgul olmak yerine, kelâm alanında güncel itikadî tartışma konularına daha ağırlık verilmelidir. Reenkarnasyon, satanizm, ekonomik dengesizlik, fikri durgunluk ve geri kalmışlık, ahlaki ve doğal kötülük, modernleşme ve dünyevileşme, çevre kirliliği, iklim değişikliği, küresel ısınma, küreselleşme, global etik, dinler-kültürler arası diyalog, medeniyetler çatışması, tarihin sonu gibi kelâmı çok yakından ilgilendiren ve kayıtsız kalınması olanaksız olan yeni problemlerde tartışma gündemine sokulmalıdır. Kelâm ilmi, bu sorunları, Kur'an'ın ahlakî ana amaçları ve ilkeleri doğrultusunda halledebilecek bir yapıya kavuşturulmalıdır.”⁷⁹

⁷⁸ Özervarlı, *Kelâmıda Yenilik Arayışları*, 2017, 230-232.

⁷⁹ Fethi Kerim Kazanç, “Kelâm Alanında Yeniden Sistematik Yapılanma Zorunluluğu ve Temelleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 34 (2008), 38.

İKİNCİ BÖLÜM

2. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ İSBÂT-I VACÎB RİSALELERİ VE MÜELLİFLERİ

Allah'ın varlığının delillendirilmesi konusu tarih boyunca ilim adamlarını meşgul eden bir konu olmuştur. Sokrates öncesi filozofların, tabiatın aslını, nihai ilkesini bulma yönündeki gayretleri, Eflatun'un ise nihai kaynağı ruha bağlaması, Aristo'nun ise ilk sebep veya ilk hareket ettirici fikrini benimsemesi Allah'ın varlığını kanıtlamanın aslında akli başında her insanı alakadar eden bir konu olduğunu bizlere göstermektedir. İslâm düşüncesinde ise Hz. Peygamber'in döneminde Kur'an'ın ifadeleri ve Hz. Peygamberin Kur'an ifadelerini teyidi dışında Allah'ın varlığı, birliği ve kainatla ilişkisi mevzuundaki isbât-ı vacîb çalışmalarına pek ihtiyaç duyulmamıştır. Kur'an-ı Kerim; Allahsız olmayan ancak çok tanrılı bir inanca sahip bulunan bir topluluğa hitaben Allah'ın varlığını kanıtlamaktan ziyade onun birliğinden söz etmektedir. Bu konudaki dinî metinlerin asıl amacı ise tabiatın, tabiat kanunlarının, eşya ve maddenin yaratılışı veya hâdis oluşu, ahenk ve düzenin var oluşuna insanın dikkatini çekerek, sonsuz kudret sahibi bir yaratıcının mevcudiyetini ve tek oluşunu insana iletmeğdir.

İnsanın mucizevi yaratılışı, insana verilen sayısız nimetler, tabiatın müthiş nizamı ve tabiatın insanın yaşaması için elverişli olması, son olarak kibir ve inat engellerinin aşıldığı takdirde mutlaka insanın Allah'ı hatırlayacağı, Allah'ın varlığına delalet eden ayetlerin ortak nitelikleridir. (Mürselât 77/20-27, Vâkıa 56/57-74, Zümer 39/5-6, Abese 80/24-32, Furkân 25/45-50, A'râf 7/134).

Fetih hareketleriyle birlikte genişleyen İslâm coğrafyasında farklı inanç ve kültürdeki insanlarla tanışan Müslümanlar ilk etapta hayatı da ölümü zamana (dehr) bağlayan tanrıtanımazlar (dehriyyun), İran'da bulunan düalist bir tanrı anlayışıyla ve Sasânî münkir akımlarıyla tanışmışlardır. Bu akımlara karşı Mu'tezile mezhebi, kuvvetli bir mücadele vermiştir. Mu'tezile mezhebinde Ca'd b. Dirhem (v.124/742) ve Cehm b. Safvan (v.128/745) ile başlayan Allah'ın varlığını delillendirme çalışmaları, âlemin sonradan yaratılmışlığına vurgu yaparak ve her yaratılmışın bir yaratıcısı olduğu savunularak hudûs delilini ortaya çıkartmıştır. İsbât-ı vacîb konusunda İslâm düşünürleri arasında Allah'ın sıfatları hariç önemli bir

anlaşmazlık çıkmamıştır.⁸⁰ Ehli Sünnet kelâmcılarının da Mu'tezile'nin hudûs deliline sahip çıkmasıyla⁸¹ birlikte, hudûs delili bir yandan İslâm dışı gruplara kullanılırken diğer yandan filozofların âlemin kıdemi konusundaki görüşlerine karşıda kullanılmıştır. Hudûs delilinin cevher ve araz formülüne dayanması, kısa öncüllerle her ne kadar ifade edilmeye çalışılsa da İslâm dünyasının büyük çoğunluğunu teşkil eden halkın anlayacağı şekilde ifadesi pek mümkün gözükmemektedir.⁸² Bu yüzden dinin temelini oluşturan isbât-ı vacîb konusunda insan aklına en yakın olduğu kabul edilen gaye ve nizam delilini de kullanmışlardır.⁸³

İslâm âlimleri insana ait bilgiyi zorunlu ve kazanılmış bilgi diye iki kısma ayırmışlardır. Bazılarına göre Allah, zorunlu olarak bilinirken, bazıları Allah'ı bilmek için mutlaka düşünmek ve istidlal etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki görüşten ziyade Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini de savunan âlimler vardır. Mu'tezileden Câhiz ve Ali el-Esvârî gibi bazı âlimler Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette zorunlu olarak bilineceğini savunmuşlardır.⁸⁴ Ehli sünnet kelâmcıları arasında da bu görüşü destekleyenler olmuştur. Bunlar arasında Gazzâlî, Ebü'l Muîn Neseî, Şehristânî ve Fahreddin Râzî gibi mütekellimler bulunmaktadır.⁸⁵ Bu konuda dikkat edilmesi gereken husus ismi geçen âlimlerin Allah'ın varlığının ispatlanamayacağını iddia etmemektedirler. Bilakis Allah'ın varlığını ispatlamakla birlikte bunun için istidlale gerek duyulmadığını, zaten fitrî olarak insanların Allah'ın varlığını anlayacaklarını ileri sürmektedirler. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ise Allah'ı bilmek akıl yürütme ile mümkündür. Bu şekilde düşünen âlimler, insana vacip olan ilk şeyin Allah'ın varlığı hakkında düşünmek olduğunu ifade etmişlerdir. Kadî Abdülcebbar "Allah'ın insana vacip kıldığı şeylerin başında O'nu tanıma yolunda akıl yürütme (nazar) yer almaktadır" demiştir.⁸⁶

⁸⁰ Özerverli, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 142; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 68.

⁸¹ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 79.

⁸² Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 139.

⁸³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 57.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/84.

⁸⁵ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 121.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 1/74.

Aristo'nun ilk muharrik delili İslâm filozofları tarafından imkân delili adını almıştır.⁸⁷ Zamanla kelâmcılar âlemin kıdemi başta olmaz üzere İslâm filozoflarının dine uygun olmayan görüşlerini çürütmek için felsefi meselelere yer vermeye başlamışlardır. Bu süreç ilerledikçe isbât-ı vacîb meselesi, İslâm filozoflarının ve kelâmcıların birbirlerini eleştirmesiyle birlikte felsefi bir hüviyet kazanmıştır.

Kelâm âlimlerinin felsefe ile bu irtibatı, isbât-ı vacîb konusunda Müslüman olan veya Müslüman olmak için vesile arayan halkın ihtiyaçlarından ziyade sonu olmayan fikri mücadelenin başlamasına neden olmuştur. Kelâm'ın halkın ihtiyaçlarından kopmasıyla birlikte irşad vazifesi, dahili ve harici fikri düşüncelerden İslamı koruma görevi yerini felsefi konuların yer aldığı zihni egzersizlere bırakmıştır. Yakın döneme gelindiğinde ise Kelâm'ın asli görevini ifa etmediği anlaşılacak ve halkın ihtiyaçları neticesinde eserler yazılmaya başlanılacaktır. Yeni ilm-i kelâm mütefekkirleri de Batı'da zuhur edip ülke topraklarına dahil olan, tanrı fikrini reddeden materyalizm ve ateizm gibi felsefi akımların en tehlikelilerinden olan görüşleri halkın da anlayabileceği şekilde hem geçmiş verilerden hem de günün verileri ışığında tekrar değerlendirerek bu fikri akımlara cevap vermeye çalışmışlardır. Konumuz gereği biz daha çok, bu dönemde yazılmış olan isbât-ı vacîb risalelerine değineceğiz. Çünkü Rönesans ve Reformla birlikte batı dünyasının bilim metodu, Galileo, Newton ve Kepler gibi araştırmacıların bilim dünyasında ortaya koydukları yeniliklerin bir devamı olarak gelişen deney ve gözlem, felsefe dünyasında da kâinatı açıklamanın temelinde madde olan mekanik bir kâinat ile birlikte determinist düşüncelere zemin hazırlamıştır. Batı kaynaklı bu fikirler karşısında henüz sosyolojik ve felsefi temeli olmayan bir ülkede, kendi durumunun farkında olmayan, buna rağmen Batı düşüncesini ve felsefesini de çok iyi tahlil edemeyen, sadece hayranlığın verdiği bir psikolojiyle geri kalmışlık sendromundan kurtulmak isteyen Osmanlı aydını ortaya çıkmıştır. İsmail Fenni Ertuğrul, Materyalist ve Determinist bu akıma karşı, akl-ı selim sahibi bir Müslümanın itikadını bozduracak pek bir meselenin olmadığını belirtmiştir.⁸⁸ Filibeli Ahmed Hilmi ise geri kalmışlık sendromu içinde olan bir toplumun selamete ermesinde asıl yük sahibi olarak Öğretmenler, düşünürler, teknik elemanlar ve din hizmetlilerinin görevlerini layıkıyla yerine getirebiliyorlar

⁸⁷ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 139.

⁸⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996), 1: 11.

mi? sorusuna, Hayır cevabının verildiği için Batıdaki bu akımlara karşı zihin bulanıklığının yaşandığını söylemiştir.⁸⁹ Yine Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre eğer gelişmek ve ilerlemek istiyorsak, Milletimizi meydana getiren temelleri ıslah, takviye ve tamir etmemiz gerekmektedir.⁹⁰ Batı'dan gelen akım ve düşünceler arasında şüphesiz en tehlikesi mekanist ve determinist düşüncenin bir tezahürü olan materyalizm ve ateizmdir. Genelde tek tanrılı bütün dinlerin temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm, her şeyi madde ve kuvvete irca ederek, bunların dışında hiçbir kuvvet tanımayıp din ve ilah fikrini temelden reddetmişlerdir. Bunun üzerinde yeni ilm-i kelâm döneminde, Allah'ın varlığı meselesine önem verilmeye başlanmış, bir yandan mütekaddim kelâmcıların ve felsefecilerin delilleri kullanılırken diğer yandan yeni akımlarda dikkate alınarak farklı metot ve yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmıştır.⁹¹ Biz bu bölümde, yeni ilm-i kelâm döneminde yazılmış isbât-ı vâcib risalelerine ve müelliflerine değineceğiz.

2.1 İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni Ertuğrul 1855 (1272) yılının Ramazan ayında Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası oranın mahalli idare meclisi üyelerinden Mahmud Beydir. İsmail Fenni Ertuğrul'un ailesi çocuklarının eğitimine çok fazla önem vermişlerdir. Bu yüzden İsmail Fenni, küçük yaştan itibaren nitelikli bir eğitim hayatı yaşamıştır. Ortaokulunu dünyaya geldiği kasabada devam ederken, aynı zamanda, o devirlerde adet olduğu üzere, camilerde okunan medrese derslerine devam etmiş ve musiki öğrenmek için çalışmalara başlamıştır. Yazısı güzel olduğundan, Rüştüye'yi bitirince 1870 (1287) tarihinde 15-16 yaşlarında iken ilk önce parasız olarak Tırnova varidat mukayyitliğine memur olarak tayin edilmiş, bir müddet sonra maaşa geçerek miktarı tedricen artmak suretiyle 570 kuruşa kadar maaşı çıkmıştır. Bu sırada amiri olan İsmail Dede Efendi'nin talebesi Cûdi Efendi'den (1863-1926) muhasebe öğrenmiştir. Bu sırada öğrendiği musiki eğitimini de ilerletmiştir.

1876'da Osmanlı-Rus harbi sonunda memleketinin işgal edilmesi üzerine yirmili yaşlarda İstanbul'a göç etmiştir. 1878 senesi Şaban ayının sonunda 23

⁸⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015), 14.

⁹⁰ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 17.

⁹¹ Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 144.

yaşında iken Mâliye Nezâreti Tahsilât İdaresi Tahrirat kalemine parasız bir şekilde işe başlamış ve 1879 senesinde 120 kuruş aylığa nail olsa da o sene içinde memuriyeti terk etmiştir.

1883 senesi Şaban ayının başında yine parasız olarak Divan-ı Muhasebat (Sayıştay) Tahrirat Kalemine devam edip 1884 senesi Rebûlevvel ayında 700 kuruş aylığa geçmiştir. Divan-ı Muhasebatta bulunduğu süre zarfında sadrazam Said Paşa tarafından açılan dil okuluna giren İsmail Fenni Ertuğrul, burada Fransızca öğrenmiştir. Fransızca'yı ileri düzeye taşıyan İsmail Fenni, sarf ve nahiv derslerini Fransızca vermiş, usûl-i inşa ve kitabet, tarih-i umûmî, usûl-i kitabet-i siyâsiye ve Türkçeden Fransızcaya, Fransızcadan Türkçeye tercüme derslerini okuyarak 1886 senesinde mezun olmuştur. Daha sonra eğitimine özel dersler olarak devam etmiştir. Çeşitli hocalardan İngilizceyi öğrenmiştir. Tahsilatının devamında ise divan üyesi olmaya hak kazanmıştır. Divan-ı Muhasebat'ta bulunduğu müddetçe muhtelif tarihlerde aylığı ve memuriyeti ilerleyerek mümeyyizliğe ve en son 20 Kânun-i evvel de 1895 yılında 4500 kuruşla azalığa yükselmiş ve 1898 yılında 6000 kuruş maaşla Divan azalığından Dâhiliye Nezâreti muhasebeciliğine geçmiştir. Buradan ise 1909 yılında emekliliğini istemiştir.

El yazısı ile olan biyografisinde “*Arzukeş olduğum mütalâaya vakit bulmak ve yazmaya başladığım bazı eserleri ikmâle muvaffak olmak için tekâüdümü istida ettim*” diyor.

İsmail Fenni Ertuğrul çalışma hayatı boyunca dürüst, çalışkan bir memur olarak tanınmıştır. Bu başarılı çalışmalarından dolayı rütbe-i ula sınıf-ı evvel (korgenerale mukabil sivil rütbe) payesiyle Dördüncü Mecidi ve Üçüncü Osmanlı nişanına layık görülmüş ve ödüllendirilmiştir. Özel hayatı yönüyle mütevazı ve ölçüşü davranışlarıyla ön plana çıkan İsmail Fenni, ömrü boyunca kötü alışkanlıklardan uzak durmuştur. Musiki ile birlikte şiir ve edebiyat ile yakından ilgilenmiştir. Musikide ise özellikle kanun ve keman üzerine yoğunlaşmıştır. İstanbul'a geldikten sonra Tamburi Ali Efendi, kanuni Aleksander ve Bestekâr Şevki Bey gibi dönemin gözde musiki şinaslarından dersler almıştır. Bu hocalarla derslerinin sonucunda batı notası yazmış ve bu çalışmalarını 8 defterde toplamıştır.

Vefatına kadar beste yapmaya devam etmiştir. 200'den fazla şarkı, peşrev, saz semaileri bestelemiştir.⁹²

Ailesi tarafından evlendirilmek istenen İsmail Fenni Ertuğrul, yaşadığı sağlık sorunları ve geçim sıkıntısı gibi endişelerle hiç evlenmemiştir. Sade bir hayat yaşamayı tercih eden İsmail Fenni, 29 Ocak 1946'da İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Eyüp mezarlığında çocuk bakım evi binasının arkasındaki sırttadır.

İsmail Fenni Ertuğrul'un miras bırakabileceği kimsesi olmadığından dolayı, elinde olan birkaç mülkünü, parasını ve kitaplarının basım hakkını Darüşşafaka'ya bağışlamıştır. Millî Eğitim Bakanlığına yazdığı bir mektupta; “Kütüphanem tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe, edebiyat, tarih, ilm-i iktisat, lügate müteallik Türkçe, Arapça, Fransızca ve İngilizce en mühim muteber kitapları hâvidir ve bunların bir kısmı da -epüvize-dir. Hasılı kütüphanem pek büyük değilse de ‘modern’dir” tarzında tasvir ettiği 9050 ciltten ibaret olan kitaplarını da Beyazıt Devlet Kütüphanesine bağışlamıştır.⁹³

2.1.1 Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli

İsmail Fenni Ertuğrul'un 1928'de neşrettiği bu eserde, materyalizmi çeşitli ilim dallarından yararlanarak tenkit etmiştir. Kitaptaki eleştiriler Alman Filozof Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* adlı kitabınadır. Batı dünyasında bu eser “materyalizmin incil'i” olarak anılmıştır. Yirmiden fazla baskı yapılmış ve on beş dile çevrilmiştir. Bu dillerin arasında Türkçe' de bulunmaktadır. *Madde ve Kuvvet* adıyla Türkçe'ye kazandırılan eser Bahâ Tefvik ve Ahmed Nebîl tarafından çevirisi yapılmıştır.⁹⁴ İsmail Fenni Ertuğrul gençlikte arkadaşlarının dinî itikatlar hususunda şüphe ve tereddüde düşmüş olduklarını anladığında bunun sebebinin Büchner'in *Madde ve Kuvvet* eserinden kaynaklandığını görmüş ve akabinde bu eseri birkaç defa okumuştur. “Akl-ı selim sahibi bir Müslümana itikadını

⁹² Sacide Hamidi, *İsmail Fenni Ertuğrul'a Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

⁹³ Süleyman Hayri Bolay, “İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)”, *Felsefe Dünyası* 7 (1993), 11-25; Bolay, “İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)”; İsmail Fenni Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, çev. Abdulhalim Kılıçsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996), 1/9-10.

⁹⁴ İlhan Kutluer, “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/305.

bozduracak derecede kuvvetli bir hâiz bulamadım. Çünkü müellifin bunda tuttuğu yol, sabit olmaktan pek uzak, bazı faraziyeleri ve imkânı olmayan, birtakım nazariyeleri ilmi hakikatler suretinde göstermekten ve bir akl-ı selimin hiçbir zaman kabul edemeyeceği, birkaç batıl fikri ileri sürmeğe çalışmaktan başka bir şey değildir. Sonradan Avrupa'nın meşhur alimleri tarafından yayınlanan eserlerin mütalaası dahi, bu acizane fikrimi bir kat daha kuvvetlendirmiştir.” demiştir.⁹⁵

Nitekim Friedrich Albert Lange, *Madde ve Kuvvet* adlı eserin özgün olmadığını düşünmektedir. Büchner'in bu kadar yaygın bir şekilde tanınmasının ve filozof olarak adlandırılmasının nedenini ise eserin halk için yazılmış, açık ve sarih bir metin olmasına bağlamaktadır. Alman felsefe çevreleri de Büchner'i olumsuz anlamda popüler bir yazar olarak görmüşlerdir.⁹⁶

Yedi bölümden oluşan *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali* eseri, Birinci bölümde İsbât-ı Vacib, ikinci bölümde Ruh, üçüncü bölümde Vahdet-i Vücûd, dördüncü bölümde ise zamanımızdaki bazı meşhur alimlerin maddeci görüşleri ve tabiat kanunları ve madde hakkındaki fikirleri olarak sınıflandırılmıştır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin doğrudan doğruya ele alındığı bölüm ise beşinci bölümdür. İsmail Fenni hangi baskıdan yararlandığını da okurlarına sunmaktadır. Kitabın 1884 tarihinde altıncı basım olan Fransızca baskıdan aktarmalarda bulunarak eleştirilerini gerçekleştirmiştir. Altıncı ve Yedinci bölümde ise Ernst Haeckel ve August Comte'nin fikirlerini eleştirmektedir.⁹⁷

Birinci bölümü beş fasla ayıran İsmail Fenni, birinci fasılda kelâm kitaplarında Allah'ın varlığının dört yolla isbat olunacağını söylemiş bunlara kısaca değinmiştir. Allah'ın varlığını isbatta ihtira ve ibda yolunda daha detaylı duran İsmail Fenni, Gustave Le Bon gibi ilim adamlarından destekler alarak, akl-ı selim sahibi kimsenin Sân-i Hakîm'in kudretini anlamada şüphe edemeyeceğinden bahsetmektedir.⁹⁸ İkinci fasılda ise Fransızca felsefe kitaplarında görülen isbat-ı vâcib delillerinden bahseden İsmail Fenni, kelâm kitaplarındaki delillerden ziyade Fransızca eserlerdeki delilleri daha detaylı ele almıştır. Bu fasılda da Saint Anselm,

⁹⁵ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/11.

⁹⁶ Kutluer, “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, 27/306; Louis Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik - Ahmed Nebil (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 22-23.

⁹⁷ Kutluer, “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”, 27/306.

⁹⁸ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/13-16.

Leibniz ve Descartes gibi düşünürlerle düşüncelerini desteklemiştir. Üçüncü fasılda Kant'ın yaratıcının varlığının delillerine getirdiği eleştirileri ele alan İsmail Fenni, Kant'ın delillerini mütalaa etmiştir. Dördüncü faslı ve Beşinci faslı Gayeye ait illetler delili hakkında diğer itirazlar ve bu itirazlardan tekâmül fikrine karşı özel bir başlık açan yazar özellikle bu iki fasıl üzerinde çokça durmuştur. İsmail Fenni, “*Burun gözlük takmak için mi?*” diye bir sorunun anlamsızlığı ve bu düşüncenin aksine gaye-sebebin âlemdeki varlığına delalet edecek pek çok olay bulunduğunu; organların çevre ve vazifeye uygunluğunun, birbiriyle olan münasebetlerinin, erkek ve dişilerin vücudunun, hayvanların tabii hislerinin bu cümleden olduğunu ve gaye-sebebin organizmalarda açıkça görüldüğünü söylemektedir.⁹⁹

Gaye-sebebin bu açıklamasını yaptıktan sonra göz, kulak, hazım sistemi, kan dolaşımı sistemi gibi organların vazifeye uygunluğu üzerinde durmuş ve bunları açıklarken dönemin bilimsel verilerini sıkça kullanmıştır. Organların vazifeye uygunluğunun o kadar mükemmel olduğunu söyleyen İsmail Fenni, bu mükemmelliğin, bu uygunluğun, tesadüfi olmayıp, irade edilmiş olduğu sonucuna varmak mecburidir demiştir.¹⁰⁰ Birinci bölümün son faslı olan tekâmül fikrine karşı itiraz, materyalistlerin en büyük dayanak noktası, gaye-sebebe deliline karşı en kuvvetli itirazlarını bu bölüm teşkil etmektedir. Bu sebepten olayı İsmail Fenni, diğer bütün itirazlara olduğu gibi, bunlara da cevap verip ve tenkitlerine devam etmektedir. Tekamül'ün üç safhası olan Lamarck, Darwin ve Spencer'i ayrı ayrı eleştiri süzgecinden geçiren İsmail Fenni, bu fasıldan sonra kısa bir mütalaa ile “*zira, âlemde görülen intizamı sırf tesadüfün vücuda getirdiğini akl-ı selim katiyen kabul edemez*” diyerek bölüme son vermektedir.¹⁰¹

İkinci bölümü de beş fasla ayıran İsmail Fenni, bu bölümde ruh meselesine değinmiştir. Birinci fasılda ruh hakkındaki İslâm alimlerinin beyanlarına değinen yazar, “*Ve sana ruhtan sorarlar? De ki; ‘Ruh Rabbimin emrindedir. Ve size ilimden az bir şey verilmiştir.’*” (İsrâ 17/85) ayetindeki ifadeden, insan aklının ruhun hakikatini idrakten aciz olduğunun açıkça anlaşılacağını belirtmiştir. Fakat İslâm alimlerinin fikir ve düşüncelerine müracaat etmeyi de daha faydalı bulduğu için

⁹⁹ Bolay, *Türkiye’de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 196; Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/38.

¹⁰⁰ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/41; Bolay, *Türkiye’de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 198.

¹⁰¹ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/101.

başta Gazzâlî olmak üzere, Kemaleddin Kaşânî, Necmeddin-i Kübra, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların da ruh hakkındaki görüşlerine ve ilgili ayeti açıklayış biçimlerini değerlendirmiştir. İkinci fasılda ise Ruhun maddi ve cismani olmadığını isbat eden felsefi delillere değinen İsmail Fenni, üç delil ile bu durumu açıklamıştır. Birinci delilde ruhsal fizyolojik hadiseler arasındaki farklardan çıkarılan delilden bahsetmiş, ikinci delilde ise ruhun birliğinden çıkartılan delil, üçüncüde ise ruhun faaliyetinden çıkarılan delilden bahsederek ikinci fasla son vermiştir. Üçüncü fasılda ise, ruhun maddi olmadığını isbat eden delillere karşı ileri sürülen itirazlar ve bunların cevaplarına değinen İsmail Fenni, toplamda altı soruya cevap vermektedir. Dördüncü fasılda ise ruhun ebediliğinin felsefi delillerini işleyen yazar, dört farklı delil getirmiştir. Birincisi genel kabul delili, ikincisi insanın emellerinden çıkarılan delil, üçüncüsü insan ruhunun basitliğinden çıkarılan delil, dördüncüsü ise adaletten çıkarılan delildir. Son fasılda ise Ruha ait garip hadiselere değinen İsmail Fenni, İkinci bölüme bu fasıl ile son vermiştir.¹⁰²

Vahdet-i vücudu hem evrenin yaratılmasındaki bir sistem hem de kişisel ve ruhi olarak benimseyen İsmail Fenni, materyalist iddia ve delillere ilk iki bölümde elinden geldiğince cevaplayınca, bunların yerine vahdet-i vücud mesleğini doğru bilip okuyucularına bu mesleği aşlamaya çalışmaktadır.¹⁰³ Kitabın üçüncü bölümünü de vahdet-i vücud'a ayıran yazar bu bölümü üç fasılda toplamıştır. Birinci fasılda Vahdet-i vücud'un mahiyetine değinen yazar, vücuddan maksadının, vücud-ı hakiki olduğunu söylemiştir. Yani vücud-ı hakiki kendi zâtı ile kaim olan ve diğer varlıklarında vücudunun onunla birlikte kaim olan ve bu vücuddan başka hariçte herhangi bir vücudun bulunmamasıdır.¹⁰⁴ Vücud'u yedi mertebeye ayırıp bunların açıklamasını yapan İsmail Fenni, şeriat ve tarikata muhalefette bulunanların, bunları tahsil etmesi muhaldir demiştir.¹⁰⁵ Vahdet-i vücudun mahiyeti faslını Kur'an'dan ve Hadis'ten deliller getirerek sona erdirmiştir. İkinci fasılda ise Vahdet-i Vücud görüşü aleyhine ileri sürülen itirazlara değinen İsmail Fenni, dokuz itiraza cevap vererek faslı sonlandırmıştır. Üçüncü fasılda ise vahdet-i vücud hakkında bazı görüşlere değinen yazar, alimlerimizden bazılarının vahdet-i vücud

¹⁰² Bkz. Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/103-210.

¹⁰³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 425; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 223.

¹⁰⁴ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/212.

¹⁰⁵ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/216.

görüşüne ta'n ve kötölemelerde bulunmalarının onların bu hususta derin incelemeler ve doğru bir hüküm verecek kadar vukufiyetlerinin olmamalarından kaynaklandığını söylemektedir. Hasılı vahdet-i vücud itikadının tarikat erbabının ileri gelenlerine mahsus bir itikad olduğunu söylemiş ve insanların avam olanlarının bunun kabulü ile mükellef olmayacağını da belirterek üçüncü bölüme bu şekilde son vermiştir.¹⁰⁶

Birinci cildin son bölümü olan dördüncü bölümü, zamanımızdaki bazı meşhur alimlerin maddeci görüşleri ve tabiat kanunları ve madde hakkındaki fikirleri'ne ayıran İsmail Fenni, Chevreul, Darwin, Claude Bernard, Stuart Mill, Lytre gibi ilim adamlarından örnekler vererek Cenabı Allah'ı inkâr hususunda dayandıkları tabiat kanunlarının değişmezliği konusunu nasıl değerlendiklerini ele almış ve kısa bir şekilde cevaplamıştır. Mucize ve Harikalar Meselesi'nde ayetlerden örnekler vererek akli delillerle ayetleri de destekleyerek bu bölümü de bu şekilde tamamlamıştır.

İsmail Fenni Ertuğrul'un *Materyalizmin İflası ve İslam* adlı eserinin ikinci cildi, birinci cildin devamı mahiyetinde olduğundan Beşinci bölüm olarak devam edilmiştir. Büchner'in açtığı başlıklar gibi başlık açarak eseri titiz bir şekilde mütalaa eden İsmail Fenni, geçen bölümlerde işlenen bahislerin esas itibariyle maddiye mezhebinin batıl olduğunu isbata kafi olacağını söylemiş, lakin bu mezhebin temel ve fer'i mebdelerini birer birer tetkik nazarından geçirmek, onun mahiyetini büsbütün meydana koyacağı ve maddecilerin bir takım hakikatleri ve fenni nazariyeleri ileri sürmek ve bunları mahirane bir suretle tertip ederek beşer fikrini, hissolunmayacak bir surette, tecrübe ile elde edilen bilgilerden sırf farazyata geçirmekten ibaret olan aldatmalarını göstereceği için Büchner'in fikirlerini ve iddialarını birer birer mütalaa edeceğiz demiştir.¹⁰⁷

Altıncı bölümü Monizm'e ayıran İsmail Fenni, Ernest Haeckel'in kısa bir biyografisini açıkladıktan sonra görüşlerine de yer vererek tenkit etmiştir. Aynı metodu yedinci bölümde Auguste Comte'ye karşıda yapan İsmail Fenni, Hilmi Ziya

¹⁰⁶ Ertuğrul, *Materyalizmin İflası Ve İslâm*, 1996, 1/239-257.

¹⁰⁷ İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İflası Ve İslâm*, çev. Abdulhalim Kılıçsoy (İstanbul: Sebül Yaymevi, 1996), 2/324.

Ülken'in de deyimiyle, Filibeli Ahmed Hilmi den objektiflik bakımından daha ölçülü ve daha kuvvetlidir.¹⁰⁸

2.1.2 Küçük Kitapta Büyük Mevzular

İsmail Fenni Ertuğrul'un 1934'te neşrettiği bu eser, içerik olarak ismi ile müsemmadır. Allah'ın varlığı, evrendeki sebep-sonuç ilişkisi, İslâm dinin diğer dinlerden farkı, tevhid akidesi, evrim teorisi ve Kur'an tasavvuf meselelerine dair umumi görüşlerini bu kitapta soru-cevap veya karşılıklı konuşma biçiminde ele aldığı kısa bir özet mahiyetindedir. Kamil Yılmaz eseri sadeleştirerek *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar* adıyla 1978 yılında Sebil Yayınları vasıtasıyla neşretmiştir. Ayrıca Vehbi Bilimer isimli bir şahsın *Hak Din ve Ahir Zaman Peygamberi* adlı 37 sayfalık bir kitapçığı bu sadeleştirmenin devamına eklenmiştir.

2.2 Ömer Ferit Kam (1864-1944)

Ömer Ferit Kam, 10 Ocak 1864 yılında İstanbul Beylerbeyi'nde dünyaya gelmiştir. Babası Ahmet Muhtar Paşadır. Mesleği ise askeri tabiblik, aynı zamanda II. Abdülhamid'in harem doktorudur. Dedesi Sadık Efendi birinci ordu meclis katipliğinden emeklidir. Büyük dedesi ise Ekmekçibaşı Ahmet Refik Efendidir. Ferid Kam aslen Çankırılıdır. Dedeleri "Deli kurdoğulları" lakabıyla anılmıştır. Ferid Kam'ın anne tarafından dedesi, Abdülhamid'in annesinin de evlatlığı olan Müderris Süleyman Efendidir. Süleyman Efendi'nin babası ise Sadâret Kethudalığı, Reisül Küttâblık ve tersane eminliği gibi görevlerde bulunmuş Ömer Vahit Efendi'dir. Ahmet Muhtar Paşa 1849'da Fatma Fıtnat Hanım'la evlendikten sonra Halit adında bir oğulları olmuştur. Ömer Ferid Kam ise bu ailenin üçüncü çocuğudur.¹⁰⁹

Kaynaklarda babasının oldukça neşeli ve cesur bir şahsiyet olduğu, annesinin ise oldukça dindar olduğu bahsedilmektedir. II. Abdülhamid'in veliahtlığı sırasında bir vesileyle tanışan Ahmet Muhtar, bu muhabbeti beraber tavla oynayacak ve çeşitli konularda sohbet edebilecek kadar ilerletmiştir. Abdülhamid

¹⁰⁸ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 434.

¹⁰⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Kam, Ömer Ferit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Süleyman Hayri Bolay, "Çankırıdan Felsefeye' Ferid Kam Hayatı, Eserleri ve Başlıca Fikirleri", *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, (2007), 163.

padişah olduktan sonra ise daha çok saraydan uzak durmayı tercih eden Ahmet Muhtar Paşa, Abdulhamid'in çağırmasına kadar saraya gitmemiştir. Abdulhamid'in Ahmet Muhtar'ı saraya davet etmesiyle birlikte onun saraya gelişi "paşa" unvanıyla birlikte harem dairesine doktor olarak girmesine yol açmıştır. Kendisi II. Abdülhamid'in devlet idaresinden memnun kalmadığı için padişaha karşı çekingen ve soğuk davranmıştır.¹¹⁰

Ahmet Muhtar Paşa, misafirperver bir şahsiyet olduğundan dolayı evlerinden misafir pek eksik olmazdı. Evine sık sık dostlarını davet edip geceleri musiki meclisleri tertip etmiştir. Paşa'nın bu musiki zevki Ferid Kam'a yansımış, bir ara Tanburî Ali Efendi'den ders almış ve sonra bırakmıştır. Bu musiki fasılları Ferid Kam'ın oğlu Ruşen Kam'a yansımış ve tanınmış bir tanburi, kemençe ustası ve musikînaş olarak kendini göstermiştir.¹¹¹

Ferid Kam ilköğrenimini doğduğu ilçe olan Beylerbeyinde tamamlamıştır. Eğitim hayatı boyunca bazı hocalardan özel dersler almıştır. Babası kendisi gibi Ömer Ferid Kam'ın da hekim olmasını talep istiyordu. Bu yüzden onu "Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne"ye verdi. Ferid Kam'ın karakteri laboratuvarında veya ameliyat masalarında uzun süreler vakit geçirmeye müsait olmadığından dolayı iki sene sonunda tıp fakültesinde ayrılmıştır. 1882'de tekrar imtihanı kazanarak Hukuk Fakültesine girmiştir. Ancak babasının vefatı üzerine Hukuk fakültesine de ara vermek zorunda kaldı. Yarım kalan eğitim hayatını ise dışarıdan eğitim desteği olarak özel hocalarla birlikte tamamlama çalıştı. Bu sırada Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Kısa zamanda ilerlettiği dil eğitimleri Ferid Kam'ın ufkunu daha da genişletmişti. Vakit buldukça Cami derslerine devam ederek medrese tahsilini bu cami derslerinde tamamlamıştır. Fatih Camiindeki bu derslere büyük bir intizam ve gayretle devam etmiş ve 1885 senesinde Mustafa Asım Efendi'den "icazetname" almıştır.

Ömer Ferid Kam'ın mesleki hayatı 1887 senesinde Bâbiâli Tercüme Odasında stajyer mütercim olarak atanmasıyla başlamıştır. Görev hayatında adım

¹¹⁰ İbrahim Korkmaz, *Ömer Ferid Kam'ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 12.

¹¹¹ Nuri Özcan, "Kam, Ruşen Ferit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

attıktan kısa bir süre sonra ise 1888’de Fransızca öğretmeni olarak Beylerbeyi rüştiyesine atanmıştır. Atandıktan bir sene sonra 1889 yılında Fatma Rukiye Hanım ile evlenmiş, evlilik tarihini not defterine şu şekilde kaydetmiştir. “*Emr-i ilahi ve sünnet-i Peygamberi üzere Fahri Bey merhumun kerimesi Fatma Rukiye Hanım ile 1307 Şaban-ı Şerif’in birinci cumartesi günü tesm-i akd-i acizanem icra edildi. Allah tarafeyn hakkında hayr-ı mahz ve mahz-ı hayr eylesin. Amin, bihürmet-i Seyyid’il-mürselin*”. Bu evlilikten beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Ferid Kam aile yaşantısında eşine çok sadık ve vefalı bir eş olarak kalmış, çocuklarının terbiyesi ve eğitim hayatları için hiçbir fedakarlıktan sakınmamıştır.¹¹²

Ömer Ferid Kam, İran’ın İstanbul elçisi olan Rızâ dâniş Han’ın Lahey Barış konferansı hasebiyle yazdığı bir şiiri Türkçe’ye çevirdiğinden dolayı İran hükümeti tarafından Şîr-i Hurşîd nişanı verilmiştir. Ömer Ferid çalışkanlığı ve titizliği hasebiye yapmış olduğu işlerde büyük bir başarı gösterdiği için 1914 yılında İstanbul Dâru’l Fünûn’da Türk Edebiyatı Müderrisliğine tayin edilmiştir. Devamında 1917 yılında Süleymaniye Medresesi “Felsefe-i Umumiye Tarihi” müderrisliğine, 1918’de ise Dâru-l Fünûn’a dönüş yapmıştır. Bu görevde üç ay gibi kısa bir müddet çalıştıktan sonra 1919’da “Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi, Şerh-i Mütûn-i Edebiyye müderrisliği”ne atanmıştır. Millî Mücadele’nin ardından Cumhuriyetin kuruluşu 1923 tarihine kadar kısa bir süre açıkta kalan Ömer Ferit, Medreselerin lağv edilmesine kadar olan süreçte, tekrardan Süleymaniye Medresesi’ndeki müderrislik görevine getirildi. Medreselerin kaldırılmasıyla birlikte Ankara’ya Tetkikat ve Te’lifât-ı İslâmiyye üyesi gittimdir. Ankara’da da kısa bir müddet kalan Ömer Ferid, Mayıs 1924’te Dârülfünun İran edebiyatı müderrisliğiyle tekrardan İstanbul’a döndü. 1933’te Dârülfünun’un isim değiştirerek İstanbul Üniversitesi adını almasıyla ve yeniden bir yapılan sürecine gidilmesiyle birlikte görevden uzaklaştırılan öğretim elemanları arasında da yer almıştır. Zamanının büyük bir kısmını heveslilerine eski metinler okutmakla geçirmiştir. 1936-1941 yıllarında Maarif Vekâleti Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu üyesi olarak çalıştı. 23 Mart 1943’te Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya

¹¹² Bolay, “‘Çankırından Felsefeye’ Ferid Kam Hayatı, Eserleri ve Başlıca Fikirleri”, 164.

Fakültesi İran edebiyatı öğretim üyeliğine tayin edildi ve 22 Mayıs 1944'te vefat etmiştir.¹¹³

2.2.1 İlm-i Mâba'de't-tabî'a

Ömer Ferid Kam'ın bu eseri, Emile Boirac'ın *Cours Elementaire de Philosophie (Felsefenin İlkeleri)* adlı eserinin Metafizik kısmını *Mâ ba'det-tabia* ismiyle tercüme etmiştir. Eserde Metafiziğin ne olduğu ve metafiziğin çeşitli problemleri üzerinde durulur. Eserde bilginin sınırı ve değeri, madde, ruh, Allah'ın varlığı, metafiziğin diğer ilimler ve ilm-i ahlak ile ilişkisi, Kötülük Meselesi gibi konulara yer verilir. Eser Ferid Kam'ın deyimiyle; “Boirac'ın söz konusu eserinin, kıymet derecesi sebebiyle defalarca basımı yapılmıştır. Baskıları arasında küçük farklar vardır. Bu eser, kitabın 23. basımından tercüme edilmiştir.” Büyüyen Ay Yayınlarında “Metafizik” adıyla günümüz Türkçesine 2020 yılında Suat Ak'ın sadeleştirmesiyle basımını gerçekleştirmiştir.

Kitap toplamda üç bölüm ve bir ek'ten oluşmaktadır. Bölümlere geçmeden önce Metafizik'in konusu, bölümleri ve meşruiyeti'ni ele alan yazar, Auguste Comte ve Kant'ın metafiziğin meşruiyetini sorgulamalarının da aslında birer metafizik/felsefe olduğunu söyleyip bunu Aristo ile delillendirmiştir. “Aristonun dediği gibi, tartışmalarda, felsefenin gerektiğini ispat için felsefe dairesinde sözü dolaştırmak lazım geldiği gibi, gereksiz olduğu ispat için de yine felsefe dairesi içinde sözü çevirmek gerekir”.¹¹⁴

Birinci bölüme bilgi meselesi ile giriş yapılmıştır. Bilgi meselesinde Dogmatizm ve Septisizm den bahsedilmiş, Septisizm'in tarihi hizmetinden aslında niye ortaya çıktığı açıklanmaya çalışılmıştır. Septisizmin Stoacılarla, Epikürcüler'in dogmatiklerine karşı bir eleştiri olarak çıkmıştır açıklamasını yapılmıştır.¹¹⁵ Relativizm (Görecelik)'e değinen yazar Bilginin İzafiyeti hakkında iki doktrinden bahsetmiştir.

- İnsan zihni, mutlak hakkında hiçbir şey bilemez.

¹¹³ Bolay, “Kam, Ömer Ferit”.

¹¹⁴ Emile Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, çev. Ömer Ferid Kam (İstanbul: Sebülürreşad Kütüphanesi Yayınları, 1341), 7-8.

¹¹⁵ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 12.

- İnsan zihni, hiçbir şeyi mutlak olarak bilemez.

Bu iki tezi Pozitivist ve Objektif Relativisme ile temsilcileri olan Auguste Comte, Herbert Spencer, Kant gibi filozoflardan örnekler vererek açıklamıştır.¹¹⁶

Tenkidçi veya Subjektif Relativisme başlığıyla devam eden yazar, idealizme son derece yakın olduğunu belirttikten sonra bu doktrinin ortaya atıcısı olan Kant'tan açıklamalar getirerek diğer başlıkta İdealizm'ide açıklamıştır. Objektif idealizm ve Bilginin objektif kıymetinin izahı başlıklarıyla Birinci bölüme son vermiştir.¹¹⁷

İkinci bölümde Metafiziğin meseleleri'ni ele alan yazar, ilk önce madde'yi açıkladıktan sonra idealizm'in cisimlerin dış varlığı hakkındaki, maddenin varlığı hakkındaki, her objektif gerçeklik hakkındaki itirazlarına da yer vererek, dış dünyanın varlığının niteliği, idealizmin farklı şekilleri, dış dünyanın objektif varlığına inanmanın sebepleri ve maddenin mahiyetini açıkladıktan sonra Ruh başlığına geçiş yapmıştır.¹¹⁸

Ruh başlığında Ruh mevcut mudur?... Mahiyeti nedir?... sorularını soran yazar, bunların felsefenin çözüme kavuşturması gereken iki büyük mesele olduğunu söylüyor¹¹⁹ ve devamında Ruh ile ilgili çeşitli meselelerden bahsederek materyalizme ve ruh ile bedenini birliğini de açıkladıktan sonra ruh başlığına son veriyor. Félix Ravaisson'dan; *“materyalizmin genel görünüşü bakımından düşünüldüğünde A. Comte'a göre yüce olanın düşük olan ile izah edilmesidir”* diyerek örnek vermiştir. *Dolayısıyla maddenin, hayat ve düşünce sebebini barındırıyor olması şöyle dursun, düşünce ve hayatın bir düşüşü yahut bir taslağı hükmünde olan kendisini bile, ancak düşünce ve hayat ile anlamak mümkündür. Aşağıda olanı açıklayan ancak yüce ve yüksek olandır.*¹²⁰

Yaratıcı zat başlığında isbât-ı vâcib'e değinen yazar, yaratıcı varlığın isbât-ı için ileri sürülen delilleri üç başlık altında toplamıştır.

¹¹⁶ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 15-16.

¹¹⁷ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 5-35.

¹¹⁸ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 35-53.

¹¹⁹ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 53.

¹²⁰ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 71-72.

- Dış dünyadan çıkarılan fiziki deliller.
- Aklımızdan çıkarılan metafizik deliller.
- İnsani tabiattan çıkarılan manevi deliller.¹²¹

Fiziki delilleri de üç başlık altında toplayan yazar;

- Âlemin varlığı delili. (İmkân-ı âlem)
- Maddenin hareketi delili. (Bu delil, Kant'ın kozmolojik delil dediğidir.)
- Tabiatın düzeni delili. (Bu delil, Kant'ın gâi sebep, yahud fiziko-teolojik dediği delildir.) bu üç başlığı açıkladıktan sonra Gâi Sebep delili hakkındaki itirazları değerlendirmiştir.¹²²

Metafizik delilleri 'de üç başlıkta toplamıştır.

- Ezeli hakikatler delili.
- Sonsuzluk fikrinin delili.
- Mükemmeliyet fikriyle ontolojik delil.¹²³

Manevi delillerde üç başlık altında toplanmıştır.

- Genel kabul delili.
- İnsan ruhunun melekeleri delili.
- 3: Ahlaki yükümlülük ve yaptırım delili.¹²⁴

Bunların kısaca açıklamasını yaptıktan sonra İlâhi sıfatlar ve akabinde Panteizm doktrinine değinen yazar, panteizm'in çelişikliğinden bahsetmektedir.¹²⁵

Üçüncü bölüm Metafizik'in diğer ilimler ve İlm-i Ahlak ile ilişkisine değinen Boirac şunları söylemiştir;

“Acaba insan, eşyanın tabiatı ile insanın, kâinatın kökeni ve yaradılış gayesi hakkında gelişigüzel bir itikad içinde çelişkisiz bir fazilet sahibi olabilir mi?...

¹²¹ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 81-82.

¹²² Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 72-90.

¹²³ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 90-91.

¹²⁴ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 96-97.

¹²⁵ Boirac, *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a*, 97-100.

Yahud bizzat fazilet, mantıken dinî ve metafizik bazı tasdikleri içinde barındırmaz mı?..”

Bu açıklamalarında sonra bağımsız ilm-i Ahlak ve Metafizik’e bağlı ilm-i ahlak’ı örnek vererek açıklamıştır. Mesafe ister sübjektif ister objektif olsun, geometri tezlerini ispat veya fiili olarak tatbik için, benim mesafe hakkında fazla bir şey bilmeye ihtiyacım yoktur. Yani mühendis böyle bir şeyleri düşünmez; o metreyi eline alıp, mesafeleri ölçer. Fakat ilm-i Ahlak böyle değildir. Ben ilm-i Ahlak’ta, bana menfaatimi hatta hayatımı feda etmeyi emreden kanunun bir kuruntu yahud hakiki olup olmadığını bilmeliyim. Eğer, kâinatın, hayr ve şerre karşı kayıtsız ve fazilet sahibi bir adamın gayret ce fedakarlığı da boşa gider ise, ahlak denilen şey, artık bir kandırmaca demek olmaz mı? Bundan dolayı, ilm-i ahlak, hiç değilse bu ilmin vazife üzerine kurulan kısmı, metafizik varsayımların hepsine uygun düşemez: bu ilim, tasavvurda varlığı ortadan kaldırılmış, yahud materyalizm ve ateizm doktrinleri tarafından tamamıyla başka bir şekle büründürülmüş demektir. İlm-i Ahlak, bu doktrinlerde anlatılması ve ibareye gelmesi mümkün olmayan bir muammaya dönüşmektedir; daha doğrusu ilm-i ahlak, bu görüşler tarafından katmerli bir cehalet olmak üzere inkâr edilip, yerine haz ve menfaat görüşleri konulmuştur.¹²⁶

Ek bölümünde Kötülük meselesine değinen yazar bu bölümle kitabı sonlandırmıştır.

Ömer Ferid Kam’ın mukaddimede de belirttiği gibi, özetlenmiş olmasına rağmen eser, gayet faydalı ve öğreticidir. Dikkatle okuyanlar, *Metafizik*’in anlaşılması en güç konuları hakkında az çok bir fikir elde ederek, daha sonra mütalaa edecekleri ayrıntılı eserleri daha kolay anlarlar.¹²⁷

2.3 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)

Filibeli Ahmed Hilmi, günümüz Bulgaristan sınırları içinde olan Filibe’de (Plovdiv) 1865 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Süleyman Efendi’den ilk eğitimini almıştır. Daha sonra İstanbul’a gelmiş ve burada Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi’ni bitirmiştir. 1890’da Düyûn-ı Umûmiyye Nezâreti’nde çalışmaya

¹²⁶ Boirac, *İlm-i Mâba’de’t-Tabî’a*, 105-108.

¹²⁷ Boirac, *İlm-i Mâba’de’t-Tabî’a*, 3.

başlamıştır. Görevli olarak gittiği Beyrut'tan siyasi bir sebeple Mısır'a kaçmıştır. Mısır'da Terakkî-i Osmânî Cemiyeti'ne girmiştir. 1901 yılında İstanbul'a geri döndüğünde tutuklanıp Fîzan'a sürülmüştür. Ahmed Hilmi sürüldüğü Fîzan'da da ilmî çalışmalarına devam etmiştir. Bilhassa tasavvufla meşgul olarak, Arûsiyye tarikatına intisap etmiştir. 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tekrar İstanbul'a gelmiş ve Dârülfünun'da felsefe müderrisliği yapmıştır. Bu sırada haftalık siyasi bir gazete yayımlamıştır. Gazetenin kapanmasından sonra çeşitli dergil ve gazetelerde siyasi ve felsefi yazılar yazmıştır. 21 Nisan 1910'da Hikmet adında bir mecmua çıkartmıştır. Sonradan bu mecmuayı gazete haline çevirip ölünceye kadar onun yayını ile uğraşmıştır.

Başlangıçta İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni desteklemişti; ancak II. Meşrutiyetin ilanından sonra hükümetin giderek artan yanlışları yüzünden, çıkardığı Hikmet gazetesinde İttihat ve Terakkicilerin icraatlarını hiç çekinmeden tenkit etmeye başlamıştır. Bu eleştirileriyle beraber Siyonizm'e ve masonluğa yönelik eleştirileri hasebiyle gazetesi sık sık kapatılmıştır. Filibeli gazetesi kapansa dahi bu mücadeleden yılmayıp gazeteyi her defasında farklı isimlerle çıkartmıştır. Sonunda gazete ile birlikte matbaası da kapatılan Ahmed Hilmi, Bursa'ya sürülmüştür. Bir süre sonra aften faydalanıp İstanbul'a dönerek 1 Ağustos 1912'de gazeteyi tekrar yayımlamaya başladıysa da aynı yılın 25 Ekim'inde gazete tekrar kapatılmıştır. 30 Ekim 1914'te âniden ölmüştür. Siyonizm ve Masonluk meselesi üzerinde ilk defa duranlardan biri olan Ahmed Hilmi'nin bakırdan zehirlenerek öldüğü ileri sürülüyorsa da Masonlar tarafından zehirletilerek öldürüldüğü rivayeti üzerinde daha çok durulmaktadır.¹²⁸

2.3.1 Allah'ı İnkâr Mümkin mü?

Filibeli Ahmed Hilmi'nin vefatından beş sene önce 1908 yılında kaleme aldığı bu eser, yazarın en dolgun ve doyurucu olduğu kitaplarından biridir. Filibeli bu risaleyi *Tarih-i İslam* adlı esere ek olarak kaleme almıştır. Latin harfleriyle basımı 1960'lardan sonrasına rastlamaktadır. Kitabın tertip ve düzeninde birtakım tutarsızlıklar olmakla birlikte, eseri oluşturan ana bölümler “kitap” olarak

¹²⁸ Abdullah Uçman, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/424-425; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 164; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyün Meslek-i Dalâleti*, çev. Erdoğan Erday - Ali Utku (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 4; Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkin Mü?*, 7-8.

isimlendirilmiştir.¹²⁹ Eser iki bölüm/kitaptan oluşmuştur. Başlangıçta ilim ve fennin tarifini yapan Filibeli Ahmed Hilmi, ilim ve fennin birleştirilmiş insanlık bilgisi olduğunu söylemiş, ancak böyle bir birliği meşru saymak için nihai bir birliğe, vücut-ı mutlak'a ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Bu esas bir ilke olarak benimseyip sözlerine devam eden Filibeli, inkarın gerçekten mümkün olmayacağına sonucuna varmıştır. Eğer ortada bir inkâr varsa bunun tamamıyla yarı bilgiden kaynaklandığını söyleyerek, bu inkârın hakiki bir inkâr değil, cehalet, ahmaklık ve kalın kafalılık olduğunu belirtmiştir.¹³⁰ İnkâr; dinlere ve felsefeye göre ikiye ayıran Filibeli Ahmed Hilmi, kâfir sayılan birtakım filozofların felsefi açıdan münkir olmayacağını söylemiştir. Dinler inkârı (küfrü); cinlere, büyük bir ruha veya putlara tapmak olarak yorumlarken felsefe ise bu gibi şeylerin gerçeğe uygun olmadığını belirtmekle birlikte, bunu yapan kişinin niyeti ve amacının doğru olduğundan felsefi olarak bu gibi kişilerin münkir olmayacağını söylemiştir. Felsefi açıdan küfür ise yüce bir varlığı bilerek inkâr etmeye çalışmaktır.¹³¹

Mutasavvıflardan örnek vererek düşüncesini destekleyen Filibeli, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Firavunun inkârcı olmadığı hakkındaki rivayetinden felsefeye göre küfrü açıklamıştır. Filibeli'ye göre eğer bu rivayet doğru ise İbnü'l Arabî, felsefi inkâr açısından düşünmüş olmalıdır. Çünkü Firavun, Allah'ın varlığını ve hatta Hz. Musa'nın peygamberliğini inkâr etmiyordu. Yalnızca inat ve hasedinden bu hakikati itiraf edemiyordu. Şu hâlde Firavun felsefi açıdan tam bir inkârcı/kafirdi.¹³² Din ve Felsefede küfrün ne olduğunu açıklamakla yetinmeyen Filibeli, konuyu tarihin ilk devirlerinden itibaren ele alarak bu alanda gösterilen ilk kafirlere örnek olarak Diyojen ve Protagoras'ı örnek vermiştir. Leucippus ve Demokrit tarafından ortaya koyulan cüz-i ferd ve medrese-i tabiiyyeye mensup olanların kâinatın, atomlar veya hava, su, ateş, toprak gibi unsurlardan meydana geldiğini ifade etmişlerdir.¹³³ İlk maddeciler ve inkarcıları açıkladıktan sonra kendi dönemine gelindiğinde maddeciliğin nasıl oldu da bu kadar üne kavuştuğunu açıklayan Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre, Fransız ihtilalini meydana getirmiş olan

¹²⁹ M. Zeki Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 173.

¹³⁰ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 21.

¹³¹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 23-27.

¹³² Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 27.

¹³³ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 29; Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*, 175.

taassup ve baskıcı yönetimin şiddeti yüzünden maddecilik ün kazanmıştır.¹³⁴ Kilisenin de yukarıda da belirttiğimiz nedenlerden dolayı bunda payı büyüktür.

Dinî açıdan kafir sayılan filozofların felsefi açıdan kafir sayılmayacaklarındaki temel farklılığı, her iki alanın bilgi anlayışından kaynaklandığını söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi, bu farklılıkların açıklık kazanması için “bilgi nedir?” sorusuna cevap aramaktadır.¹³⁵

Düşünürümüz, bilgiyi basit, ilmi ve felsefi bilgi olarak üçe ayırmıştır. Basit bilgiyi, eşyayı tanımak ve bilmek olarak tarif etmiştir. İlmi bilgi ise, varlıklar arasındaki ilişkileri bilmektir. Bu yüzden ilmi bilgi sürekli değişen hadiseleri değil, bu hadiseler gibi değişmeyip sürekli sabit kalan kanunları bilmek demektir. Bazı düşünürler ve filozoflar insan zekasının yalnızca bu kadar algılayabileceğini söylemiş ve bu bilgiler dışından kalanların ise zan ve şahsi kanaat sınıfına dahil olduğunu, bunlarla uğraşmayı, bilinmesi imkânsız saydıklarından boşa uğraşma diye görmüşlerdir. Bu yüzden bu pozitivist kaideden şaşmayanlar için yüce bir tasavvuru kabul etmekte etmemekte anlamsız ve ilim dışıdır. Şu hâlde yalnız ilim alanında kalan biri için, ilim ve felsefeyi birbirine karıştırmadığı sürece şüphecilikten başka felsefi ekoller zan ve vehimden ibarettir. Filibeli Ahmed Hilmi’nin buradan çıkardığı sonuç, maddeciliğinde diğer ekollerin üzerinde olarak ilme dayanan bir ekol olması hakkındaki iddiaların tamamen yanlış olduğudur. Yani inkâr hiçbir zaman kabulün üzerinde değildir demiştir. Bölümün devamında sadece ilim dairesinde kalmanın da doğru olmayacağını söylemiştir.¹³⁶ Çünkü ona göre “nasıl” sorusuna verilen karşılık tatmin edici olmayıp, hakikat yalnızca “niçin”li sorulara verilen cevaplarla açıklık kazanır. Onun için insan bu soruyu çözümleyecek tek kaynağa ulaşmak zorundadır. Çünkü felsefe/hikmet olmayınca, ilim/fen de mümkün ve mutasavver olamaz.¹³⁷

Birinci kitabın son bölümünü pozitivistin kurucusu olarak sayılan Auguste Comte ve Felsefesine ayıran düşünürümüz, öncelikle Comte’un kısa bir hayat hikayesini anlattıktan sonra felsefesine giriş yapar. Comte’a göre insan idraki üç devre geçirmiştir. Filozofun üç hal kanunu adını verdiği bu devreler şunlardır;

¹³⁴ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 32.

¹³⁵ Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*, 175.

¹³⁶ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 38-39.

¹³⁷ Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*, 175.

- İtikat devresi (teolojik safha): Comte'a göre insanlığın çocukluk devresi olan bu devrede insanlar, olayların nedenliliğini bir veya birden fazla tanrının keyfiyetine bağlı mucizeler ve garipliklerle izah ederdi. Bu devirde insanlar yeterli bir incelemeye sahip değildi. Ancak insanın anlama ihtiyacı olduğundan dolayı izah edemediği ve hissedemediği olayları, insan ve tabiatüstü varlıkların kuvvetiyle izah ediyordu.
- Metafizik devre: Teolojik devrenin bir sonucu olarak ortaya çıkan metafizik devrede, her şeyi açıklamak için başvurulmuş Tanrı fikrinin yerini, ruhlar ve niteliği belli olmayan kuvvetler almıştır. Bu devrede din, itikat ve metafizik hükümlerdir.
- Pozitif devre: Olaylar arasındaki münasebetin sadece deney ve gözlemlerle araştırıldığı devredir. Tartışmalı fikri meselelerden hangisi deney ve gözleme sokulursa müsbet ilim sahasına girmiş olur.¹³⁸

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Comte, bu tasnifiyle yetinseydi ilme hizmet etmiş olurdu. Ancak insanın, yukarıda da belirtildiği gibi “niçin?” sorusuna cevap arama ihtiyacı olduğundan dolayı, Comte'da çizdiği bu sınırlarda kalamamıştır. Comte'un ömrünün sonuna doğru ihdas ettiği yeni beşerî din anlayışı onun bu tezadını açıkça ortaya koymaktadır.¹³⁹ Filibeli, Auguste Comte'un hayat hikayesini anlattıktan sonra çıkardığı iki sonuç vardır. Bunlardan birincisi, insanın ilim şeklinde dahi olsa bir takım samimi ihtiyaçlardan uzak kalamayacağıdır. Bu samimi ihtiyaçlarda Tanrı fikri ve din fikridir. İkincisi ise, hiç kimse kendi varlığını inkâr etmediği sürece Tanrıyı da inkâr edemeyeceğidir. Edemediği takdirde ise bu geçici varlıklara değişmez ve esas bir sebep aramaktan kurtulamaz.¹⁴⁰

İkinci kitabın birinci bölümünü insanın gerçeği ile başlayan Filibeli, niçin insandan başladığını şu şekilde anlatmaktadır. Aslından bütün gerçeklerin/hakikatlerin gayesi, son bir hakikattir ki, inananlar ve hürmet gösterenler ona, “Vâcib'ül-vücut”der. Felsefe taraftarları ise, “varlığın hakikati” adını verir. İnsan için ise en açık ve en kesin gerçek, diğer gerçekleri anlamaya yarayan kendi nefsidir. Doğal halini yitirmediği sürece insanın varlığı hakkında

¹³⁸ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 44.

¹³⁹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 46.

¹⁴⁰ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 48.

şüphe edemeyeceği tek şey kendi benliğidir.¹⁴¹ İnsanı ve nefisini, kâinatın özü olarak tanımlayan düşünür, bu gerçeği “*nefsini bilen Rabbini bilir*” Hadis-i şerifi ve Hz. Ali’nin birkaç sözüyle desteklemiştir.¹⁴²

Bölümün sonlarına doğru Kant’ın, insan idrakinin güzel bir tahlilini yaptığını belirten Filibeli Ahmed Hilmi, ikinci bölümde Kant’ın eseri olan *Saf Aklın Tenkidi* kitabını ele almıştır. Bu bölüm üç kısımdan ibarettir. Birincisi Hassasiyetin tenkidi, ikincisi düşünmenin tenkidi, üçüncüsü de aklın tenkididir.¹⁴³

Üçüncü bölüm ise “bu tenkitlerden çıkan sonuç ve tenkidin tenkidi” başlığı taşır. Filibeli Ahmed Hilmi burada, ruhun hakikati, kâinatın hakikati ve varlığın hakikatini mutlak fikrinin üç şekli olduğunu ileri sürmüştür. Kant’ın mutlak varlığın vücudunu inkâr etmediğini belirten Filibeli Ahmed Hilmi, insan idrakini onu bilmekten kesin olarak aciz olduğunu söyleyen Kant’ın kötü bir sonuç olan şüpheyi düştüğünü belirtiyor. Kant’ın vardığı sonuçları yeterli bulmayan Filibeli, öncelikle filozofun antinomi’sini tenkitle işe başlamıştır.¹⁴⁴

Filibeli Ahmed Hilmi’nin üzerinden en çok durduğu konulardan biri olan ruh, bundan sonra kitabın diğer bölümlerinde farklı biçimlerde işlenecektir. Dördüncü bölümde Filibeli’nin tarifine göre insan, “*çeşitli görevleri yerine getirmekle meşgul birçok organ ve bunların meydana getirdiği maddi beden ile ruhtan teşekkül eder*”. Filibeli’ye göre insanın beden ile ruhtan meydana geldiği konusunda ihtilaf yoktur. İhtilaf olan konu ise ruhun bedenden ayrı ve mahiyet itibariyle başka bir şey olup olmadığıdır.¹⁴⁵ Bundan sonra ruhun gerek mahiyet ve cevher olması gerek bekası hakkında filozofların fikirlerine yer veren Filibeli, ilk olarak Panteistlerden Spinoza’nın felsefesini anlatır. Spinoza’ya göre varlığın özel bir mahiyeti ve zâtı yoktur. İster ruh ister cisim olsun veya hangi varlık biçimi olursa olsun, ayrı bir mahiyete sahip olmayıp sonsuz olan tek zâtın eserinden ibarettir. Filibeli Ahmed Hilmi, Spinoza’nın felsefesini özetleyen Schleiermacher’in “*Allah’tan başka bir şey yok*” sözünü, bu felsefenin en kuvvetli nidası olduğunu söyler.¹⁴⁶ Devamında panteizmin en zayıf tarafı olan irade

¹⁴¹ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 51.

¹⁴² Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 52.

¹⁴³ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 55-59.

¹⁴⁴ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 61-66.

¹⁴⁵ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 67.

¹⁴⁶ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 72.

konusundan bahseden Filibeli, Spinoza'nın felsefesinde değişmez ve kesin bir cebr olduğunu söyleyip, panteistler ile ruhçular arasında büyük fark olduğunu söyler.¹⁴⁷

Spinoza'dan sonra beşinci bölümde ruh ve tecrübe okuluna yer veren Filibeli Ahmed Hilmi, bu bölümde Hobbes, Lock ve Hume'ı ele almıştır. Düşünürümüz İngiliz deneyci okulunun üstadı diye bahsettiği Hobbes hakkında onun maddeci olduğuna vurgu yapmıştır. Hobbes'a göre; asıl maye olan zat ile cisim tek şeydir. Gerçek varlığın cisim ve maddeden ibaret olup, cismani olmayan bir şeydir. Hobbes'ın bu fikirlerinin ilmi ve felsefi değer taşımadığını belirten Filibeli, ruh ve bedenden herhangi birinin inkârı olacaksa eğer, maddeyi inkâr etmek ruhu inkâr etmekten daha kolaydır demiştir. Sözlerine maddeyi büsbütün reddettiğini söyleyen Berkeley'i de örnek göstermiştir.¹⁴⁸

Beşinci bölümün devamında İskoçya deneyci ruhçuluk okulu ve İngiliz Okulu temsilcilerini işlenmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, öncelikle İskoçya deneyci ruhçuluk okulundan Thomas Reid'e yer vermiştir. Başlarda asıl, sebep, gaye gibi metafiziğe giren konuları boşuna izaha çalışılmaması gerektiğini, bunların hiss-i müşterek ile ilgili olduğunu söyleyip bir gerçek olduğunu kabul eden İskoçya deneyci okulu temsilcileri, Hamilton'la birlikte mutlak'ın bilinmesinin mümkün olmadığını bunların göreceli olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁹ İngiliz okulundan ise Stuart Mill'e yer veren Filibeli, konunun üzerinde fazla durmayıp ruhu inkar eden görüşü iptal için ayırdığı bölümde okuyuculara sunacağını belirtmiştir.¹⁵⁰

Altıncı bölümde Ruh ve Maddecilerden bahseden Filibeli Ahmed Hilmi, felsefi fikirler arasında en az gelişmiş olanın materyalistlerin fikirleri olduğunu söylemiştir. Düşünüre göre, ilmin hayret verici ilerleyişi materyalizmin fikri delillerine büyük bir yenilik vermemiştir.¹⁵¹ Lucretius, Büchner, Ernst Heackel gibi maddeci filozoflardan bahseden Filibeli, özellikle Heackel'in fikirlerinin günümüz maddeciliğini en önemli fikirleri olduğunu söylemiştir.¹⁵² Heackel'in birkaç fikrinden bahsettikten sonra onun fikirlerinin faraziye olduğunu söyleyen Filibeli, destekçi olarak Heackel'in fikirlerinin zıddını benimseyen birkaç bilim adamından bahseder. Filibelinin buradan çıkardığı sonuç, şüpheli bir noktadan hareket ederek

¹⁴⁷ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 73.

¹⁴⁸ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 80.

¹⁴⁹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 85.

¹⁵⁰ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 88.

¹⁵¹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 89.

¹⁵² Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 90.

ilerlemenin daha da şüpheli sonuçlar doğuracağıdır. Heackel’de Filibeli Ahmed Hilmi’ye göre tam olarak böyle yapmıştır ve bu fikirlerini ilme uygunmuş gibi kesinlik vererek açıklamıştır. Daha sonra ilim ve felsefe’de bu kesinliğin/dogmatizmin olmadığını açıklayan Filibeli, Heackel’in kendi fikirlerine kesinlik atfetmesinin yalnızca bu yönde tahsil yapmamış kişiler tarafından benimsendiğini söylemiştir.¹⁵³

Altıncı bölümün diğer başlığı olan Evrim ve Ruh başlığından önce Filibeli Ahmed Hilmi, Heackel’in evrim görüşünü sert bir şekilde eleştirmiştir. Düşünürümüz; Heackel’in, Darwin nazariyesinin en şüpheli ve en anlaşılmasız sonuçlarını zan ve teori gibi değil de kesin bir hakikatmiş gibi gösterdiğini söylemiştir. Ara formlardaki yetersizliği durmadan hayali birtakım hayvanlar uydurarak, hatta bu olmayan hayvanlardan bahsederken sanki onları daha yeni görmüşçesine bilgiler vererek, teoriye ilmi bir hava katmayı sağladığını da belirten Filibeli, bu tavrın ise ilimde sahtekârlık olduğunu, Karl Vogt ve Lock gibi bilim insanı ve düşünürlerden destek alarak belirtmiştir. Materyalizm, insan zihni için dayanak teşkil eden ruh ve vicdanı tahrif edip değiştirerek insanı derin bir karanlıkta bırakmıştır. Bu iki varlığın hakikat olduğunu fakat mahiyetinin bilinmediğini sözlerine ekleyen Filibeli; “Bu hakikatleri zan ve hayal kadar karanlık bir şeye atfetmektense, bu ve bütün esasları başlangıç ve kaynak olan Hakk’ın zatına atfetmek daha akıllı ve ilmi bir hareket olmaz mı?” diyerek bölüme son vermiştir.¹⁵⁴

Evrım ve Ruh başlığında ise Filibeli Ahmed Hilmi, evrim fikrinin doğru bir fikir olduğunu ancak uygulama ve sınırları açısından yanlış sonuçlar doğurabileceğini söylemiştir. Evrim kelimesinin iki farklı anlamı olduğunu söyleyen düşünürümüz, maddecilerin çıkardığı kâinatın kurucusunu ve insan ruhunun inkârı sonucunu doğuran anlamın şüpheli ve anlaşılmasız olduğunu söylemiştir. Bunun aksine yaratılış olaylarında bir maksat takip edildiği anlamı verenlerin ise doğru bir yorum yaptıkları kanaatindedir. Evrim fikrinin bugünkü şeklinin Lamark ve Darwin tarafından ileri sürüldüğünü söyleyen Filibeli’ye göre, Lamark ve Darwin’in görüşleri mutlak olarak ruhu ve Allah’ı inkâra getirmez. Yukarıda da belirttiği üzere Heackel’in görüşünün bir faraziyeden ibaret olduğunu tekrar tekrar vurgulayan Filibeli, evrim felsefesinin ilk kurucusu olan Herbert Spencer’in kısaca görüşlerinden bahsettikten sonra, Spencer’in ömrünün sonlarına

¹⁵³ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 93.

¹⁵⁴ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 93-107.

doğru hayatını adadığı sosyolojisinden vazgeçtiğini belirterek namuslu ve samimi bir düşünür olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵

Ruh ve Ruhçular adlı yedinci bölümün giriş kısmında Filibeli Ahmed Hilmi, ruh fikrini ilkel insana ilk olarak ölüm'in verdiğini söylemiştir. Tarih içinde ruh hakkında ilk ciddi yorumun Anaxagoras tarafından ileri sürüldüğünü söyleyen Filibeli, madde ile kuvveti, ruh ile bedeni felsefi biçimde ilk defa ayıranın o olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶

Sokrates, Eflatun ve Aristonun ruh hakkında düşüncelerine de aynı bölüm içinde yer veren Filibeli, Eflatun'un Phaidon adlı kitabında hocası Sokrat'ın ruh hakkındaki fikirlerini naklettiğini söylemiştir. Sokrates'in ruh hakkındaki fikirleri Anaxagoras ile çok farklı olmadığını söyleyen düşünürümüz, daha geniş ve daha yüce olduğuna vurgu yapmıştır. Aristo'nun ruh hakkında düşüncelerini aktaran Filibeli'ye göre, filozofun ruh düşüncesinde panteizmin de izleri bulunabilir. Aristo'nun eserlerini açıklayan İslâm düşünürlerinden İbn Rüşd'e yer veren Filibeli, İbn Rüşd'ün bu son kısım olan panteizm görüşünü ele aldığını ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin ise Aristo felsefesinin Vahdet-i Vücut şekli olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷

Orta çağ Avrupası düşünürleri Aristo ve Aflatun'un dışına çıkmamış ve düşüncelerini Hristiyanlık akideleri ile birleştirmeye çalışmışlardır. Descartes'in son yüzyıl ruhçularının başında sayıldığını belirten Filibeli, filozofun evrenin yapısına dair görüşünün materyalist olduğunu ancak bağımsız bir ruhunda olduğunu savunduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸ Sözlerine Leibniz'i örnek vererek devam eden düşünürümüz, filozofun büyük bir düşünür olduğunu belirttikten sonra kendi fikrine göre çok itiraz ettiği Vahdet-i vücut düşüncesi ve özellikle Spinoza'yı takip ve taklit etmekten başka bir şey yapmadığını söylemiştir. Ruhun var olduğunu kabul eden Thomas Reid, Royer Collard, Main de Biran, Theodore Simon Jouffroy, Félix Ravaisson, Victor Cousin'den de bahseden Filibeli, bu filozoflarından birkaçının Vahdet-i Vücut'a çok yaklaştığını belirtmiştir.¹⁵⁹

Sekizinci bölümde Zihincilik (Entellektualizm) ve Ruh başlığına yer veren Filibeli, zihincilik, hayalcilik, fikircilik(idealizm) ile vücutiyyun arasındaki farkın

¹⁵⁵ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 108-110.

¹⁵⁶ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 112.

¹⁵⁷ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 113-116.

¹⁵⁸ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 118.

¹⁵⁹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 120.

pek büyük olmadığını söylemiştir. Arada bir fark var ise de bu farkın entellektualistlerin maddeye hiçbir gerçeklik atfetmemesindedir. Daha genel bir biçimde de bakılırsa aşırı maddecilikten başka tüm düşünür ve bilim adamları zarureten zihincilik ekolüne bağlı sayılırlar. Bu yüzden bütün felsefi ekoller Materyalizm ve İdealizm gibi iki kısma ayrılırlar.¹⁶⁰

Dokuzuncu bölümde ise, Ruh ve İslam düşünürleri başlığına yer veren Filibeli, İslâm âlimleri arasında ruh hakkında tam bir birlik olmadığına vurgu yapmış ve ruh hakkındaki görüşlerin genel anlamıyla üçe ayrıldığını belirtmiştir. Bunlardan birincisi; İsrâ suresi 85. ayete dayanarak ruh emri ilahiden ibarettir diyen, İslâm inanç ilkelerini olduğu gibi kabul edenlerdir. İkincisi; Fisagor ve Aristo felsefesinin ışığında İslâm akaidini izah ve savunmak için bir fikir manzumesi meydana getirenlerdir. Bunlarda kendi içlerinde Kelâmcılar ve Müslüman filozoflar olarak ikiye ayrılmışlardır. Kelâmcılar tenzih metodunu benimseyerek ruhçuları takip ettikleri halde, felsefeciler den İbn Rüşd'ü örnek veren Filibeli, İbn Rüşd'ün Vahdet-i vücûd'a yakın bir görüş ileri sürdüğünü söylemiştir. Üçüncü genel görüş ise; tasavvuf ve tarikat erbabının savunduğu Vahdet-i vücuddur.¹⁶¹

Gazzâlî'nin tasavvuf ve diğer İslâmî ilimlerde de söz sahibi olduğuna vurgu yapan Filibeli, yazarın "Kitab-ı maznun bih alâ gayri-ehlihi" kitabını esas alarak onun ruh hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Sa'd Suresinin 72. ayeti ("*Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.*") üzerinden konunun detaylarına giren Filibeli, ruhun bölünmezliği, mekân itibariyle yer kaplamaması, ruhun cevher mi araz mı olduğu, ruh ile cismin ilişkisinin ne olduğu, eğer ruhun beden ile hiçbir ilişkisi olmadığı var sayılırsa beden üzerinde nasıl tesir ve faaliyet gösterebilir? gibi sorulara ve bu soruların cevaplarına Gazzâlî ışığında yer vermeye çalışmıştır. Sonuçta görüşlerini Vahdet-i vücudu ispat için değerlendiren Filibeli, iki meselenin halledilemediğini belirtmiş, bu iki meselenin de bugüne kadar ilmi bir şekilde halledebilenin olmadığını söylemiştir.¹⁶²

İslâm filozoflarından İbn Sina ve İbn Rüşd'e yer veren Filibeli, İbn Sina'nın her ne kadar Aristo'ya bağlı bulunduğunu söylese de onun son fikirlerinin İslâm

¹⁶⁰ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 122.

¹⁶¹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 127.

¹⁶² Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 127-148.

mutasavvıflarına yaklaştığını söyler. Filibeli'ye göre İbn Rüşd ise ruh konusunda neredeyse Aristo'nun sözcüsü gibidir.¹⁶³

Ünlü vahdet-i vücûdçuların söz ve eserlerine yer vermeden önce genel hatlarıyla İslâm mutasavvıflarından bahseden Filibeli, tasavvufun Hintlilerle, İranlılar ekolünden alındığı düşüncesinin doğru olmadığını, tasavvufun ayet ve hadislerde olup, ilk önce Hz. Ali'nin bütün esasları en açık şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir. Daha sonra tasavvufta “insan şahsiyeti” üzerine duran Filibeli, Vahdet-i vücûd düşüncesine karşı ileri sürülen en önemli itirazın insan şahsiyeti üzerinden yapıldığını belirtmiş ancak tasavvufun bu görüşün aksine insan şahsiyetine önem verdiğini örneklerle açıklamıştır.¹⁶⁴

Ruh ve Nefs başlığında külfet ve örtülülükten uzak telakkiye göre ruhun Allah'ın nurundan başka bir şey olmadığı söylenmiştir. Bu belirtmeden ruh var ama ruhlar yok mu? gibi bir soru sorarak problem üretmeye çalışan Filibeli, bu sorunun cevabını kabul ettikten sonra öyleyse hiç kimsenin özellikle tasavvufun inkâr etmediği insan şahsiyeti nereden geliyor diye tekrar bir problem üretmiştir. Birçok tasavvufçu bu problemi deniz ve dalgaları örneğiyle belirtmeye çalışmıştır. Gerçekten var olan denizdir. Ancak ondaki dalgalarda bir nevi varlıktır. Dalgalar hakikatiyle denizden ayrı bir şey değilse de şekli ve zuhuru sebebiyle bir ve farklılığa maliktir. Bu örneği verdikten sonra dalganın denize bağlılığını, ruh ve dalganın oluş itibarıyla nefsin ve şahsiyetin özelliğidir. O halde nefis, ruhun bir bedenle açığa çıkmasıdır. Problemi bu şekilde çözdükten sonra ruh ve beden ayrı ayrı şeyler midir diyerek en zor ve en önemli soruyu soran Filibeli, ilerleyen bölümlerde bu soruya cevap arayacaktır.¹⁶⁵

Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm mutasavvıflarının ruh ve cisim diye bir ayrıma gitmediğini ancak anlayış mertebelerinde iki farklı görüş olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶

Filibeli, öncelikle Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin'in görüşlerine yer vermiştir. Basit, bileşik, yüce ve aşağı mertebelerin tamamı cisimlerde toplanmıştır. Cisimler tamamen yükselse cisimlerin hepsi Hakk'a geri döner. Bu görüşünü fidanın çekirdekte bulunuşu örneğiyle desteklemiştir. Filibeli devamında, daha önceki sayfalardan Gazzâlî'nin görüşlerine benzediğinin de altını çizmiştir.¹⁶⁷

¹⁶³ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 149.

¹⁶⁴ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 151.

¹⁶⁵ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 154.

¹⁶⁶ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 155.

¹⁶⁷ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 157.

Hurufiler'e göre ise ruh, kendiliğinden soyut bir şey olup, ortaya çıkış durumu ahsen-i takvim'dir. Yani insan ruhu cismin aynıdır.¹⁶⁸ Seyyid İmameddin Nesimî'nin divanının bir yerinden örnek vererek açıklanmıştır;

“Gayb âleminin vücûdu kainatın aydırı,

Ey şehadetten habersiz, bize kıyamet ve haşr günü geldi.”

İslâm tasavvufçularının en büyüğü diye tanıttığı İbn Arabî'nin ruh hakkındaki görüşleri Filibeli'ye göre, muhtelif fikirler arasında bağlantı teşkil eder. İbnü'l Arabî'nin ruh hakkındaki görüşleri bir kitapta değil yazarın diğer kitaplarında da anlatılmaktadır. Ancak hepsinin özü Fusus-ül Hikem kitabının Nefs-i Hikmet bahsinde görülmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre Allah, ölümle birlikte insanın yok olmasını kastetmiyordur. Ölüm yok etmek değil, onun parçalarına ayırmaktır. Bu ayırma ile Allah, onun ruh ve hakikatini kendine alır. Allah insanı ölüm ile kendine aldığı zaman, ona yeni bir beden verir. Bu beden ölünün geçtiği yeni dünyanın cinsindedir. Bu yeni dünya bekâ âlemidir. Yani artık ebediyen ölmezler, zira onları cisimlendiren bu yeni cüzler ebediyen ayrılmazlar. İnsana ölümden sonra verilecek beden ise sembolik bir bedendir. Bu sembolik beden, o insanın cismani ve ruhani kuvvetlere ahlak ve galip sıfatları tesviye edilir.¹⁶⁹

Birinci kitaba ek olarak yazılmışmış iki bölüm bulunmaktadır. Birinci bölümde, ruh ve insan şahsiyeti meselesi hakkında ortaya atılan son fikirler başlığı altında Filibeli, insan ruhunun idari ve vicdani birliğine inanmamak mümkün değildir demiştir. İnsan bedeni ile bir sistem olduğu üzerinde duran Filibeli, ben kelimesinin bu sistemi kuran uzuvlardan hiçbirinin söylemediğini belirtmiştir. Yani beden sürekli bir değişim içindeyken hatta bu değişim sayesinde yaşam oluyorken, ruh ise hiçbir değişime maruz kalmıyor. Filibeli'ye göre; insan şahsiyeti dediğimiz şey ruhun “ben” değişidir. Ernest Renan'ın sevdiği örneklerden birini veren düşünür, ruhu orkestranın içindeki ahenge benzetmiş, ahengin orkestradan bir mahsul olmadığını aksine onun dışında bir şey olduğunu söylemiştir. Ancak orkestra aradan çıkarsa ahengin bozulacağına da vurgu yapmıştır. Devamında ruhun birliğine fizyolojistler ve natüralistler karşı çıktığını belirtmiştir. Bu zümreyi ise en iyi temsil edenlerin bazı ruhçular ve evrim görüşünü savunanlardır.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 160.

¹⁶⁹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 162.

¹⁷⁰ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 167.

İkinci bölümde ise Filibeli, ruhun aslı ve bekası'nı işlemiştir. Ruhun bekası ve sonsuzluğu hakkında itiraz eden yok gibidir diyerek söze başlayan Filibeli, tartışma konusu olanın insan şahsiyeti ve benliğin sonsuzluğudur demiştir. Kısaca ruhun mahiyeti hakkında ileri sürülen görüşleri inceleyen Filibeli, panteistlerin ve mutasavvıfların görüşlerini tamamen ilmi olarak inceleyemeyiz demiştir. Ancak bu görüşlerde lehte ve aleyhte olanların, ruhun birlik ve şahsiyetinin kabul edildiği görüşlerin daha değerli, daha ahlaki ve daha felsefi olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹

Birinci kitaba ek bölümünü de bu şekilde bitiren Filibeli, tekrardan ek başlığı altında kâinat konusunu incelemiştir. Birinci bölümde kâinat hakkındaki eski düşünürlerin fikirlerine yer veren Filibeli, Hintliler, Mısırlılar, Keldanîler, Asurlular, İranlılar, Japonlar, İbraniler, İskandinavlar ve Ermenilerin evren hakkındaki fikirlerinin hemen hemen aynı olduğunu belirtmiştir. Filibeli'nin bu fikirlerin ortak neticesinin, evren kendi kendine var olmuş bir şey gibi gösterilmiş, ilahlar ise bu yaratılıştan sonra evreni düzene koyma görevini ifa etmişlerdir. Bu eski düşünürlerin fikirlerinde âlemin yoktan yaratıldığına dair hiçbir düşünce bulunmadığını belirten Filibeli, maddenin ise başlangıçsız olduğu hakkındaki fikirlerin belirsiz olduğunu söylemiştir. Devamında ise ilahlara bırakılacak görevleri yalnızca kara ile suları birbirinden ayırmak ve hayvanları meydana getirmek olarak açıklıyor.¹⁷²

İkinci bölümde ise Evren ve Eski Yunanlılar'a yer veren Filibeli, Yunanlıların ilk başlarda eski kavimlerin evren hakkındaki düşüncelerinin aynen kabul ettiğini söylemiştir. Daha sonra Eski Yunan'da fizikçi bir görüşün ortaya çıkmasıyla kâinatın özünün ilmi bir görüşle halledilmeye başlanması üzerine ikinci bir devir başlamıştır. Bu ikinci devirde Thales, Heraklitos, Empedokles ve Demokrit, Aristo gibi düşünürler kâinatın esası hakkında görüş bildirmişlerdir. Kısaca bu filozofların görüşlerini değerlendiren Filibeli sonuç olarak, geçmişten bugüne insan idrakinde ne kadar anlayış varsa hepsinin ortaya çıktığını söylemiş, günümüzde ise bu fikirlere yeni bir şey ilave olunmadan yalnızca izah ve anlayışta değişmeler sürdüğünü belirtmiştir.¹⁷³

Filibeli, ikinci bölümün sonu olarak kâinat hakkındaki görüşleri üç maddede toplamıştır.

¹⁷¹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 168-172.

¹⁷² Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 173.

¹⁷³ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 178.

- Bir ezeli ve ebedi mevcut olup, onun anlamı ve değişmez zatiyeti Cenab-ı Hak ve onun sureti gerçekliği, görüşleri sonsuz kâinattır.
- Kâinat bizatihi var ve ezeli bir maddi manzumeden ibaret olup türlü şekilde temsil ve tecsim edilen kuvvet ve kudret bu maddi manzumenin bir sıfatı bir özelliğidir.
- Yalnız Cenabı Hak var idi ve vardır. Kâinat onun tarafından yoktan var edilmiş olup olaylar fanidir.¹⁷⁴

2.3.2 Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Delâleti

Bı kitabı Filibeli Ahmed Hilmi, ölümünden kısa bir süre önce 1914'te kaleme almıştır. Celâl Nuri İleri'nin *Târîh-i İstikbâl* adındaki üç ciltten oluşan ve her bir cildinde farklı konuların işlendiği kitabının birinci cildi olan *Mesâli-i Fikriyye*'nin tenkidi olarak ele almıştır.¹⁷⁵ Eser “Târîh-i İstikbâl'in Tenkîdi Birinci Kitâb Mesâ'il-i Fikriyye” adlı giriş, devamında yedi bölümden ve son olarak “Hâtîme ve Mütâla'at'tan” oluşmaktadır.

Genel bir eleştiri ile kitaba başlayan Filibeli, gelişmeye yeni başlamış olan bir millet olduğumuzdan bahsettikten sonra, er ya da geç bizde bu gelişimi tamamlamak zorundayız demiştir. Devletin inkılâpla birlikte düşünce özgürlüğünde büyük bir adım attığını belirten düşünürümüz, Celal Nuri Bey'in düşüncelerinin acaba bilim insanlarının çoğunluğu tarafından kesin bir nas gibi kabul edilmiş şeylerden midir, yoksa bir zann'dan mı ibarettir? sorusuna cevap arayacaktır.¹⁷⁶

Filibeli Ahmed Hilmi, Celal Nuri Bey'in düşüncelerinin Avrupa'da materyalistlerin düşüncelerinin sadeleştirilmesiyle sayısız kere söylendiğini, artık pek dinleyeni kalmayan düşünceler olduğunu belirtmiştir. Celal Nuri Bey'in eserini inceledikten sonra üslup itibariyle dogmatik olduğuna kanaat getiren Filibeli, onun eserlerini okuyanların ister istemez akıllarına Büchner, Ernest Haeckel, Lange ve Moleschott gibi materyalistlerin geldiğini belirtir. Eserin detaylarına yavaş yavaş inen Filibeli, yazarın açıklama tarzının çok yaralayıcı, kibir ve gururlu olduğunu belirtir. Ancak daha öncede söylediği gibi bu üslup tarzının materyalist yazarlar için bir “mesleki üslup” halini aldığından dolayıdır.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 179.

¹⁷⁵ Recep Duymaz, “Celâl Nuri İleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/242-245.

¹⁷⁶ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 124.

¹⁷⁷ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 126.

Celal Nuri Bey'in ikinci eserinde de acı eleştirilerin olduğunu belirten Filibeli, onun İslâm'ın ruhuna dair eleştiri değil de gelişme evresinde aldığı şekillere ve meydana getirilen eserlere dairdir demiştir. Bu eleştirilerdeki kibirli ve yaralayıcı ifadeleri makul bulmayan Filibeli, yazarın birçok eleştirisine hak verdiğini belirtmiştir. Çünkü haklı olduğunu söylemek bir hakkaniyet vecibesidir. Filibeli'ye göre, bu haklı eleştiriler arasına gizlenen bazı şaibeli görüşlerde bulunmaktadır. Mesela İslâmiyet'in "takma ad almış materyalizm'den ibaret" olduğudur. Filibeli'ye göre, Celal Nuri Bey'in bu konuda ortaya koyduğu fikirleri özetle şu şekildedir;

- Materyalizm mesleği, bilim ve tecrübeye dayalı bir hakikat mezhebidir. Bilim ise sırf hakikattir.
- Her ne ki bu hakiki mezhebe aykırıdır, hak değildir ve hurafedir.
- İslâm dinî, bir hak dindir. Bu yüzden materyalizmin mesleğine aykırı olamaz, eğer aykırı farz edilirse Hak din olmaması lazım gelir, hâlbuki Hak dindir; öyle ise materyalistlerin mezhebine uygundur veya onun aynıdır.
- Bunun aksini zannedenler, İslâmiyet'in ruhunu anlayamayanlardır. (Yani geçmiş ve şimdiki bütün Müslümanlardır)¹⁷⁸

Celal Nuri Bey'in bu düşünceleri Filibeli'ye göre, ıslah sonucuna değil, İslâm dininin tümüyle ortadan kaldırılmasına ve yerine yeni din olan materyalizmin getirilmesi sonucuna çıkıyordu.¹⁷⁹

Filibeli Ahmed Hilmi, geleceğin tarihi adlı birinci bölüme başlarken Celal Nuri Bey'in kullandığı üslubun ilmi bir esere yakışmadığını belirtmektedir. Devamında Celal Nuri Bey'in geçmiş ve şimdi kadar geleceği' de kuşatacak bir ilke aramasını garip bulan Filibeli, bu arama işleminin en koyu bir metafizik işlem olduğunu Celal Nuri Bey'in ise felsefe ile uğraşmayı mecnunca gördüğünü söylemiştir.¹⁸⁰

İkinci bölümde Celal Nuri Bey'in hakikate ulaşmak için tek vasıtanın bilim olduğu görüşünün tenkidiyle başlamaktadır. Böyle bir düşüncenin bir tane bile ciddi bilim insanına hasrolunamayacağını söyleyen Filibeli, bilimin varsayımlara dayandığını söylemiştir. Bilime mutlak ve kesin bir değer verenler ise, bilime

¹⁷⁸ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 127.

¹⁷⁹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 127.

¹⁸⁰ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 131.

mensup olmayanlar, bilimi avama kabul ettirmek için uğraşan sahte bilim insanları ve dogmatiklerdir.¹⁸¹ Devamında Celal Nuri Bey'in dini "*ulaşulamayan hakikatin varlığından bizi haberdar eden veya bunu sembolik bir şekilde gösteren vasıta*" olarak tanımını detaylandırıp açıklayarak, Celal Nuri Bey'in dini hafife almasını ve bununla samimiyezsizliğini açıklamaya çalışmıştır. Celal Nuri Bey'in "*tecrübe dışında yapılacak spekülasyonlar pek manasızdır, abuk subuktur*" sözünden hareketle iddiasını destekleyen Filibeli, avrupa düşünürlerinden Herbert Spencer ve Mill gibi görüşlerinin sonucuna mertçe rıza gösterenleri örnek vermiş ve onların saygı değer olduğunu söylemiştir.¹⁸²

Ruhçuluk, Materyalizm, Monizm konusunu ise üçüncü bölümde işleyen Filibeli, Celal Nuri Bey'in materyalizmi kendi fikriyle değil de başkasının fikriyle savunduğu görüşündedir. Düşünürümüz ilk sayfalarda Celal Nuri Bey'in uzun seneler önemli meseleleri incelediğinden mantık denilen naçiz bilimi incelemekten geri kaldığını kinayeli bir şekilde belirtmiştir. Calal Nuri Bey, materyalizmin ne kadar doğru olduğunu yine materyalist bir yazar olan Büchner'e söz vererek açıklamıştır. Filibeli, Celal Nuri Bey'in tarafsızlık yaptığını savunmasından dolayı mantıki çelişkiye düştüğünü ve okuyucularıyla alay ettiğini, eğer bunun alay değilse de sözü söylemesini bilememekten ileri geldiğini belirtmiştir.¹⁸³

Celal Nuri Bey'in iyice anlaşıldığında materyalistlerin felsefesinde İslâm'ın ruhuna uygun düşecek önemli bir esas bulunacağı fikrinin garip olduğu kadar gülünç bulan Filibeli, Bücher'in ruhu bile, bu görüşten dolayı kendini tebessüm etmekten alıkoyamamıştır demiştir.

Filibeli ilerleyen sayfalarda Vâcibü'l Vücûd'u inkâr fikrinin hiçbir zaman insanların çoğunluğu tarafından benimsenmediğini söylemiş, delil olarak ise Buda dinini göstermiştir. Filibeli, materyalizminde diğer meslekler gibi esaslar meselesini çözmekte aciz olduğunu, hakiki, var olan ve mutlak faal bir ilk sebep olan Vâcibü'l Vücûd'u kabul etmedikçe madde ve onun niteliklerini anlamak mümkün olmaz demiştir. Bu Vâcibü'l Vücûd'u yönetici ilke gibi manasız bir terim ile halletmenin pek bilimsel olmadığı söylemiştir.¹⁸⁴ Materyalistlerin Tanrı'yı ve Metafizigi her inkâra kalkmaları aslından bir Hakk'ın söylenmesi demek olduğunu belirten Filibeli, Büchner'in metafizik spekülasyonu terk ile tabiatı incelemeyi

¹⁸¹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 134.

¹⁸² Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 134-135.

¹⁸³ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 139.

¹⁸⁴ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 144-145.

tavsiye etmesi kendi aleyhinde bir netice verdiğini söyler. Ancak materyalistlerin Tanrıyı ve nihai şeyleri ikrar korkusu öyle gülünç bir dereceye ulaşmıştır ki, inkâr aşkı ile akli kaideleri gizlemeye çalışmışlardır.¹⁸⁵

Filibeli Ahmed Hilmi, üçüncü bölümün bundan sonraki sayfalarında çoğunluk olarak Büchner'in görüşlerine yer vermiştir. Büchner'in "maddenin her yerde hazır nazır oluşu ve vaktiyle madde fikrinden soyutlanmak istenen sayısız niteliklerin şimdi bu kavramın ayırt edilemez parçalarından oldukları" görüşünü değerlendiren Filibeli, maddenin her yerde hazır ve nazır oluşunu anlamsız ve aşırı metafiziksel bir görüş olduğunu söylemiştir. Büchner'in âlemlerin hepsini, bütün yaratılmışları hangi nitelikleriyle gözlemliyor ve henüz varoluşun hakikatine ilişkin kimsenin bilgi edinemediği maddeyi nasıl olurda bütün tabiata genelleme yaparak savunduğu sormuştur. Büchner'in hem metafiziği reddedip hem de akli kaidelere aykırı metafiziksel bir düşünce savunarak tutarsızlık yaptığını belirten Filibeli, bilime has olan tecrübe metoduna aykırı düştüğü belirtmiş ancak hala daha bilime dayanma davasında inatçı olduğunu söylemiştir. Vaktiyle madde düşüncesinden soyutlanmak istenen sayısız niteliklerin şimdi bu kavramın ayırt edilemez parçalarından oldukları görüşünün ise bugün tamamen reddolunduğuna da vurgu yapan Filibeli, yirmi otuz sene önceki biliminde hakikati bulduğu söyleyip bugün değiştiğini belirtmektedir. Aynı zamanda Filibeli, insan fitratının kalbi ve samimi tasdiki ile her an sabit olan hakikatlere saldırmanın bilim ile değil yalnızca meslek taraftarlığıyla çıldırmış bir mutaassıp olduğu görüşündedir.¹⁸⁶

Maddenin varlığı yanında onun terkiibini de aynı şekilde gündeme getiren Filibeli, okuyucuya değişik açılardan baktırarak Büchner'in düşüncesini çürütür neticeler çıkarmaya başlamıştır. Mesela Büchner'in "bir saat dâhilinde 'madde' bir takım âlimane bileşimler sonucu olarak vakitleri gösterir" sözünden hareketle Filibeli, saati/maddeyi tertip ve düzene koyan, ona âlimane terkipler veren ezeli kudret olan ebedi zekâyı yani Cenâb-ı Hakk'ı da göstereceğini, maddenin durup dururken bir bilgi ve kasıt olmaksızın kendiliğinden yapılmış olamayacağına dikkat çekmiştir.¹⁸⁷

Büchner'in bugün kabulü faydalı veya kabulü zorunlu birtakım bilimsel sonuçları ortaya koyarken bunlardan çıkan sonuçları tahrif veya te'vil ettiğini

¹⁸⁵ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 147.

¹⁸⁶ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 149-151.

¹⁸⁷ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 153.

söyleyen Filibeli, Büchner'in Descartes'den alıntı yaptığı “*Bana madde ve hareket veriniz, size tekrar kainatı teşkil edeyim*” sözünü bile kendi lehine çevirerek kainatı bu iki âmil ile teşkil olunacağını düşünenlere Descartes'in aradan çekilmesiyle madde ile kuvveti idare edecek ve kainatı yaratacak kimdir? diye soru sorar ve netice olarak Büchner'in bu misali de saat misali gibi Hakk'ın söylenmesidir ve aleyhine çıkar demiştir.¹⁸⁸

Büchner ile ruhçuluğun çekişmelerine de yer veren Filibeli, Büchner'in okurlarına karşı sahtekâr gibi davrandığını söylemiştir. Büchner'in ruhun inkarı görüşüne nispetle, ruhun mevcudiyetine inanan pek büyük nitelemesini kullanarak âlimler, fizik uzmanları, kimyagerler olduğunu belirten Filibeli, ruhun görülmez, tutulmaz ve kapılmazlığından şüphe edilmediğini vurgulamaktadır. Elektrik örneğiyle ruhun var olduğunu savunan Filibeli, elektriğin hakikatini göremememiz onun olmadığına bu yüzden inkâra teşkil edilemeyeceğini savunmaktadır. Filibeli, mahiyeti bilimsel tecrübe dışında kalan hususlarda ruhçuların ve vahdet-i vücûd müntesiplerinin öne sürümlerinin, materyalistlerinkinden her yönden daha üstün olduğunu söylemiştir.¹⁸⁹

Büchner'in fikirlerinin açık olmadığını ve a priori olduğunu belirten Filibeli, Büchner'in bilimin metot olarak benimsediği tecrübi metodun dışına çıkarak yeni bir metafizik dalı meydana getirdiğini söylemiş, bu yeni metafizik dal ise akli ilkelere ve mantıksal kurallara dayanmamaktadır demiştir. Materyalizmin belli başlı öne sürümlerini sekiz maddede toplayan Filibeli, materyalistlerin bu tezleri öne sürdükçe bilimden ayrılmadıklarını ve her hükmün ve ilkenin bilime uygun olduğunu iddia ettiklerini ancak bu iddianın hakikate yakın olmadığını anlamak için a priori fikirlerin bilimsel olamayacağını fark eylemek yeterlidir demiştir.¹⁹⁰

Tabiat bilimcilerinin önde gelenlerinden diye bahsettiği Henri Poincaré'nin varsayımlar hakkında “*Her asır, kendisinden önceki asır ile alay ediyor ve onu alelacele ve çocukça genellemeler yapmakla itham ediyor. Descartes Yunanlıları acınmaya değer bulurdu. Şimdi nöbet Descartes'e gelmiştir. Descartes varsayımlarıyla bizi tebessüm ettiriyor. Hiç şüphe yok ki oğullarımız, günün birinde bizimle alay edeceklerdir*” sözüyle mesleki gayretle bilimsel sonuçları genellemeye kalkışanları ikaz ettiğini söylemektedir. Ancak Descartes ve seleflerinin bilime ne

¹⁸⁸ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 158.

¹⁸⁹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 160.

¹⁹⁰ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 162.

kadar hizmet ettiklerini de bahsetmeden geçmeyen Filibeli, onların zamanlarında faydalı olduklarını ve bugünkü tekâmül zincirinin birer halkası hükmünde bulduklarını belirtmiştir. Henri Poincaré ile sözlerine devam eden Filibeli, onun eserinde yalnız tecrübe ile kanaat edemez miyiz? sorusuna bunun mümkün olmadığını, çünkü âlim'in tanzim etmeye borcu olduğunu söylediğini belirtmiş, Henri Poincaré bunu şu örnekle açıklamıştır. Bir ev taşlardan yapıldığı gibi, bilim de olgu ve hadislerden yapılır. Lakin bir taş yığını ev demek olmadığı gibi hadiseler toplamı da bilim demek değildir.¹⁹¹

Filibeli Ahmed Hilmi maddenin sonu adını verdiği üçüncü bölümün son kısmında maddenin mevcut olmadığını savunan fizik âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Özetle bu alanda yürütülen çalışmaların ekseriyetinin materyalistlerin aleyhinde olduğunu söyleyen Filibeli; materyalistlerin, araştırma ve inceleme sonucunda bilimin müracaat ettiği varsayımları birer hakikatmiş gibi davranıp en şiddetli dogmatizmayı ilan ederek aslında birer metafizik yaptıklarını belirtmiştir. Bu metafiziğin ise kendi için büyük çelişkiler taşıdığını söylemiştir. Kitabın isminde de geçen materyalizmin delalet mesleği olduğu açıklamasını bu bölümde yapan Filibeli, “bir taraftan bilime dayanma davası ederek metafiziğin bir cinnet olduğunu öne sürmek, diğer taraftan ise bilimi ve bilim insanlarını aşağılayarak en ağır sabit fikirlerle en esassız bir inkârî ve menfî metafizik meydana getirmek, fikri delaletten başka bir deyişle ifade olunamaz” demiştir.¹⁹²

Son olarak Büchner'in sahte materyalizm felsefesinin bilim sayesinde değersizliğinin ortaya çıktığını savunan Filibeli, bu değersizlikle birlikte eski putperestlikler gibi materyalizminde kabul meydanından kovulmuş bir putperestlikten başka bir şey olmadığını söylemiştir.¹⁹³

Dördüncü bölüm ise Spiritizm ve Diğerleri başlığını taşır. Ancak Filibeli, bu bölümde Celal Nuri Beyi'in üslubundaki kabalık ve nezaketsizliğine değinmiştir.¹⁹⁴

Beşinci bölüm ise Din ve Gelecek başlığını taşır. Celal Nuri İleri'nin bu bölümü yazarken hiçbir esere müracaat etmediğinin vurgusuyla bölüme başlanmıştır. Celal Nuri Bey'in dini tarifi Filibeli'nin ifadeleriyle “*fikir ve muhakeme selameti kaybedilmedikçe kimse tarafından ortaya konulamayacağı gibi*

¹⁹¹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 166.

¹⁹² Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 174.

¹⁹³ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 179.

¹⁹⁴ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 180.

anlaşılması da zordur”. Celal Nuri Bey’in yaptığı tarifi her detayının yanlışlığını açıklayarak düşünürümüzün çıkardığı sonuç, dinin Celal Nuri Bey’e göre hiçbir hakikat ifade edemeyeceğidir. Filibeli, eseri incelerken baştan sona Müslümanlıkla hiç uyuşmayan ve küfür ve inkârdan ibaret olan bu mesleği, Müslümanlara kabul ettirmek ve bu mesleği İslâm’ın bir hakikatıymış gibi göstermenin acınası bir durum olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁵

Altıncı bölümde Müslümanlıkta fikir özgürlüğünden bahsedilmektedir. Celal Nuri İleri’nin din ile bilimi birbirine karıştırdığını söyleyen Filibeli, Celal Bey’in İslâmiyet’in fen ve bilim, medeniyet ve ilerleme gibi durmak bilmez bir kavram oluşunu ve son sözünü söylemiş artık yapacağı bir şey kalmamış değildir sözünü açıklayarak işe başlamıştır. Öncelikle din ve bilimin tanımını yapan Filibeli, bilimin bilinmeyenden başlayarak asla ulaşamayacağı nihayeti olmayan bir esasa doğru gittiğini söylemiştir. Dinin ise irfan ve iman suretiyle kabul edilmiş esaslardan başladığını söylemiştir. Yani Filibeli’ye göre dinin değişmez esasları vardır. Eğer böyle olmasaydı ona din değil başka bir isim bulunması gerekirdi. Celal Nuri İleri’nin “İslâm son sözünü söylemiş bir din değildir” sözünü ele alarak aslında dinin, herkes için bir son söze ulaşmak gayesi taşıdığını söylemiştir. Bunu da “Allah birdir” örneğiyle gösteren Filibeli, bu İslâm’ın son sözü değil midir? diye sormaktadır.¹⁹⁶ Bununla birlikte İslâm’ın bazı konularda da son sözünü söylediğini savunan Filibeliye göre; İslâm, teferruatlarda ise son sözünü söylememiştir. Filibeli, Celal Nuri İleri’nin demek istediğinin bu değil aksine Ernest Renan’ın bazı eserlerinde kabul ettiği, herkesin bir dini vardır. Herkes vicdanında Hakk’ı bir suretle hisseyler sözünü akla getiriyor demiştir.¹⁹⁷

Celal Nuri İleri’nin içtihat ve icma’i ümmet konularında da yanlış yorumlar yaptığını söyleyen Filibeli, İcma’i ümmet’in yanlış olan bir konuda fikir birliğine varmasını doğru bulup buna İslâmiyet diyebilecek miyiz? diye sorar. Ancak İcmâ, içtihat gibi kelimeleri ortaya koyanlar bu kelimelere birer mana ve sıhhat şartları da koymuşlardır. Celal Nuri İleri’nin ya bunları bilmediğini ya da manalarını keyfine göre suiistimal ettiğini söylemiştir.¹⁹⁸

Celal Nuri’ye göre İslâm’ın bir döneminde fikir hürriyetinin sağlandığı ancak diğer dönemlerinde bu imkânın verilmediği düşüncesinin de doğru

¹⁹⁵ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 182.

¹⁹⁶ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 184.

¹⁹⁷ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 185.

¹⁹⁸ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 186.

olmadığını söyleyen Filibeli, İmam Gazzâlî ve Eş'ari'den örnek vererek, bir zamanlar İmam Gazzâlî ve Eş'ari'nin de tekfir edildiği ancak sonraları fikirlerinin rakip fikirlerden daha fazla hayat hakkına malik olduğundan öne çıktığını söylemiştir. Filibeli'ye göre özgürlük ve hoşgörüsüzlüğü böyle kapsamlı bir şekilde incelemek lazımdır.¹⁹⁹

Celal Nuri İleri'ye göre İslâm felsefesi uzun bir müddet İbn Rüşd'ün Aristo felsefesi üzerine inşa ettiği felsefe sayesinde bağımsız olarak Orta çağ'da bilim ve fen erbabına rehberlik etmiştir. Celal Nuri'nin bu cümlesini şüpheli bulan Filibeli, İbn Rüşd'ün felsefesine İslâmî bir felsefe demenin doğru olmadığını çünkü İslâmî esaslardan doğmayan bir mesleğe İslâmî felsefe adının verilemeyeceğini söylemiştir. İbn Rüşd'ün Aristo felsefesine renk kattığını bununla birlikte panteizmi ima eden bir surete büründüğünü söyleyen Filibeli, bu panteizminde İslâmî tasavvuftan ziyade Elea felsefesine eğimli olduğunu söylemiştir.²⁰⁰

Devamında Celal Nuri Bey'in İbn Rüşd'ü, Eflatun ve Aristoteles gibi insanlığın yetiştirdiği birinci sınıf zekâlardan olduğunu, Zenbilli Ali Efendi, Ebü's-Suûdlar ve geri kalanlarının ise aslanların yanında sümüklüböcek olduğunu söylemesi, Filibeli'nin dikkatini çekmiştir. Filibeli, İbn Rüşd'ün dehasına hak vererek bunu kanıtlamak için diğer âlimleri hiçe saymayı tamda materyalistlerin üslubuna uygun olacağını, onların araştırma yapmadan, bilmedikleri şeyler hakkında o konuyu tamamen biliyorlarmış gibi bahsetmelerinin yalnızca materyalist öğrencilerine ve üstatlarına has olduğunu söylemiştir.²⁰¹

Yedinci bölümde Yeni Akait konusuna yer verilmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre her dinde olduğu gibi İslâm dininde de bir tekâmül gerçekleşmiştir. Bu tekâmülde haklı görülen içtihatların diğer içtihatlara nazaran tercih edilmesi zamanın kültüründen ve çevrenin ihtiyaçlarındandır. Bu yüzden bugünde eski içtihatları inceleyerek, insanlığın gelişimini de dikkate alarak, toplumsal zarara uğratacak içtihatları terk ederek, tarihsel tecrübeye ve ahlakiyata uygun olmayanları çıkarmak/ıtrah lazımdır. Ancak bu durum dini yıkmak ve yerine şüphe koymak değildir. Filibeli'ye göre ıtraktan maksat ıslah etmektir. Bu hassasiyeti Mesâli-i Fikriyye'nin yazarı diye bahsettiği Celal Nuri İleri'den görmediğini söyleyen Filibeli, çocukların birkaç parça tahtadan ev yapabileceğini hayal ettiği gibi Celal

¹⁹⁹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 187.

²⁰⁰ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 188.

²⁰¹ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 189.

Nuri Bey'in de birkaç materyalist düşünce ile koca bir toplumda fikri bir inkılap yapabileceğini hayal ediyor demiştir.²⁰²

Celal Nuri İleri'nin İslâmiyet'in doğru olduğunu, bu fikre karşı çıkanın ise Müslüman kabul etmeyeceğini açıkladıktan sonra Filibeli Celal Nuri Bey'in bu fikrine “Amenna” diyerek katıldığını belli etmiştir. Filibeli'ye göre Celal Nuri Bey, bu hakikat temeli üzerine garip bir bina yapmıştır. Celal Nuri Bey'e göre mademki İslâmiyet doğrudur, hurafelere bağlı olmayan bir dindir, o halde her doğru bilim, akıl ve tecrübe açısından doğruluğu kesinleştikten sonra İslâmiyet'çe kabul edilmiştir. Yani bir şey kesin bir doğru ise İslâmiyet dâhilindedir. Eğri ise isterse hakkında nas gelmiş olsun, şeriata aykırıdır. Celal Nuri Bey böyle bir nassı anlamakta insanların hatalı olduğunu belirtmiştir. Filibeli'ye göre ise Celal Nuri Bey geçen sayfalarda savunduğu din ile bilimin ayrı olması gerektiği hakkındaki görüşün tam tersini söylemiştir. İroni yaparak örneklendirmelerle konuyu açıklayan Filibeli, Allah vardır önermesinde olduğu gibi bilimin ilgilenmediği konular, tabiatıyla bilimsel olamaz ve İslâmiyet'e dâhil edilemez. Ancak dünya güneş etrafında dönüyor gibi konular İslâm dininden ibarettir! demiştir. Konuyla ilgili, son olarak Filibeli, bugünkü bilimsel varsayımlar bir hakikat gibi görülebilir, ancak dünkü varsayımlarda kesin bir hakikat sanılıyordu diyerek bilimin dine yön veremeyeceğini üstü kapalı bir şekilde belli etmeye çalışmıştır.²⁰³

Celal Nuri İleri şerhlerinin devamında bugünkü akaidimizi sistematize edenlerin putları ve tasvirleri her ne kadar ortadan kaldırıp Allah'ı kaba ilintilerden arındırmış iseler de dikkatlice incelenirse tahayyül ve tasavvur ettikleri Allah, aşağı yukarı insan şeklindedir demiştir. Celal Nuri Bey bu durumun bilimde “antropomorfizm” olduğunu söylemiştir. Filibeli Ahmed Hilmi ise antropomorfizm, mücessime ve müşebbihe mezheplerinde olduğu gibi Allah'ı ölçüsü büyütülmüş insan zannetmektir. Ancak akait âlimlerinin hepsini bu kaba antropomorfizme ile itham etmenin doğru olmadığını söylemiştir. Devamında Celal Nuri Bey'in safsatalı bu sistemini yıkmak için saat örneğini veren Filibeli, bir adam bir saat görse ve saatteki sanat eserini ve mahareti anlasa ve bundan çıkarımda bulunarak “bu saatteki sanatı yapan zat sanatkâr imiş” dese bu beyanatıyla kaba bir

²⁰² Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 197-198.

²⁰³ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 199.

antropomorfizme mi, yoksa insan fitratında gizli bir akıl yürütmeye mi başvurur demiştir.²⁰⁴

Âlemin hâdis olduğu görüşünde Kelâmcıların yanıldığını söyleyen Celal Nuri, mütekellimlerin bu konuda garip bir tefsir yaptığını vurgulamıştır. Celal Nuri'ye göre bir müddet önce hiçbir şey yokken sonra birdenbire oluvermesi en basit akıl ve bilim kaidelerini çiğnemektir. Yaratılış ve yaratmadan maksat ise madde ve kuvvetin şekil değiştirmesinden ibarettir. Filibeli Ahmed Hilmi, Celal Nuri İleri'nin bu görüşüne tenkit ederken iki noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Kelâmcılar ve Celal Nuri gibi materyalist düşünceye sahip olanlardan farklı düşündüğünü Vahdet-i Vücûd mezhebine bağlı olduğunu vurgulayarak ifade etmiştir. Filibeli, çoğu kelâm âliminin kabul ettiği şekilde “âlemin yoktan var olmasına” muhalif olduğunu ancak Celal Nuri'nin de “bir müddet önce hiçbir şey yokken sonra birdenbire oluvermesi” düşüncesine de katılmadığını vurgulayarak, âlemin sonradan var olduğuna inanan kelâm alimlerinin “bir müddet önce hiçbir şey yoktu” sözünü söylemediklerini aksine onların Allah'ın ezeli ve ebediyyen mevcut olduğunu, kün emriyle âlemi yarattığı düşüncesini benimsediklerini söyler. Filibeli, Celal Nuri İleri'nin eleştirdiği anlayışı kabul etmediğini belirtmiş, çünkü Filibeli'ye göre kelâmcılar hatalı olmakla kalırken Celal Nuri'ye göre Kelâmcıların mecnun olmaları icap eder.²⁰⁵

Hatime ve Mütalaat başlığı adı altında son sözlerini söyleyen Filibeli, Eleştirisini yaptığı *Mesâli-i Fikriyye* eserinin bilimsel ve felsefi bir değerinin olmadığını söylemiştir. Filibeli'ye göre hızlı okumalardan elde edilmiş, birbirinden bağlantısız fikirlerin karışımı olan bu üründe, ne bir uzmanlık göstergesi nede bir araştırma işreti vardır. Filibeli materyalizmin bizi yükselişe getirmeyeceği gibi, henüz yeni yeni iyileşmeye başlayan dini ve milli arzularımızı, yüce ve kutsal hedeflerimizi mahvedecek kötü ve çirkin bir yalan ve zararlı bir mezheb olduğu vurgulayarak materyalizmin insan nefsinde kibir ve bencillik, zevk ve safahat arzusundan başka bir şey bırakmayacağını söyleyerek eserine son vermiştir.²⁰⁶

2.4 Mehmet Ali Ayni (1869-1945)

²⁰⁴ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 201.

²⁰⁵ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 204.

²⁰⁶ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 207-210.

Mehmet Ali Ayni, Manastır vilayetinin Serfiçe Kasabası'nda 1869'da dünyaya gelmiştir. Serfiçe kasabası Selanik körfezinin batı kesiminde yer alan sevimli bir beldedir. Mehmet Ali "Ayni" mahlasını ailesinden almıştır. Atalarının aslı Konya'ya dayanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu fetih ve yayılma dönemlerinde Rumeli'ye Konya'dan ve diğer beldelerden yerleşim için insanlar getirmekteydi. Ayni ailesinde bu sebeple Konya'ya yerleşen ailelerdendir. Bu sebeple ailesi Serfiçe kasabasının yerli halkı tarafından "Konyar" diye anılırdı.²⁰⁷

Mehmet Ali Ayni Mehmet Necip Efendi ve Refika Hanım'ın çocuklarıdır. Mehmet Necip Efendi ticaretle meşgul olmuştur. Çocuklarının yetişmesi adına elinden gelen bütün imkanları seferber etmiştir. Bu sebeple, aileden Mehmet Ali'den başka Hasan Tahsin Ayni'de iktisat alanında ihtisaslaşmıştır.²⁰⁸

İlk öğrenim hayatına doğduğu kasaba olan Serfiçe'de başlayan Mehmet Ali, Sekiz yaşında iken ailesiyle birlikte Selanik'e gitmiş burada yedi ay gibi kısa bir süre eğitim görmüştür. İlk etapta İstanbul'a gelen aile daha sonrasında Necip Efendi'nin iş durumu münasebetiyle San'a şehrine gitmişlerdir. Bu durumda Ayni eğitimine Çiçek Pazarı'ndaki Rüştüye Mektebinde devam etmiştir. Babası San'a'da işlerini düzene koyduktan sonra ailesini de yanına alarak Mehmet Ali Ayni'yi San'a'nın askeri rüştiyesine yazdırmıştır. Ayni burada okulla beraber Fransızca dersleri de almaya başlamıştır.²⁰⁹

Mehmet Ali Ayni'nin ailesi burada iki sene kaldıktan sonra İstanbul'a tekrar geri dönüş yapmış ve Gülhane Askeri Rüştiyesi'ni bitirmiştir. Lise öğrenimini ise 1888 yılında Mekteb-i Mülkiyye'de tamamlayan Ayni, bu arada Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini öğrenmiştir.²¹⁰ İlk eserini okuldan çıktıktan sonra Maurice Block'tan yaptığı *Traité Théorique et Pratique de Statistique* çevirisidir.²¹¹

²⁰⁷ Ali Kemalî Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Ayni Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Ahmet Sait Matbası, 1944), 7; İsmail Arar, "Ayni, Mehmet Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/273-275; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 434.

²⁰⁸ Hale Yalman, *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Ayni'de Ahlak Meselesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

²⁰⁹ Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Ayni Hayatı ve Eserleri*, 9; Yalman, *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Ayni'de Ahlak Meselesi*, 1.

²¹⁰ Arar, "Ayni, Mehmet Ali", 4/273.

²¹¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 434.

Mülkiyeden mezun olduktan sonra Harciye Nezareti Şehbenderlik Kalemi'nde memuriyet hayatına başlayan Mehmet Ali, sırasıyla İstanbul Hukuk Okulunda öğretmen yardımcılığı, Edirne lisesi öğretmenliği, Dedeoğaç lisesi ve Halep lisesi müdürlüğü, Diyarbakır maarif müdürlüğü ve Maarif Nezareti İstatistik Kalemi başkatipliği görevlerinde bulundu. Sekiz yılı bulan bu eğitim ve öğretim hizmetlerinden sonra idare hayatı başlamış oldu. Bu sürede Ernest Lavisse'in *Küçük Umumi Tarih*'ini çevirdi. Rumeli'de kaymakamlık yaptı. Felsefeye olan düşkünlüğü ilerliyor ve tasavvuf'a karşı ilgi duymaya başlıyordu. Kosova'dan Kastamonu mektupçuluğuna geldi ve burada kurduğu matbaada *Küçük Tarih, Fakir, Ziraat Dersleri, Tarih-i Edeb-i Âlem* adlı eserlerini bastırıldı. Bu faaliyetleri göze battığından Kastamonu'dan sürüldü, Sinop mutasarrıf vekilliğine tayin edildikten sonra Hüseyin Hilmi Paşa'nın Yemen valiliği zamanında Taif mutasarrıflığına tayin edildi. Burada çok kalmadan 1904 yılında Ammare mutasarrıflığına geçti. Irak'tan dönüşünde Balıkesir mutasarrıfı oldu. Balıkesir'den sonra ise Suriye'nin önemli Liman kentlerinden olan Lazkiye mutasarrıflığına tayin edildi. Kısa bir süre sonra Elaziz valisi oldu. Ermenilerin taşkınlıkları ile uğraştığı sırada Bitlis vilayetine nakledildi. Buradan Yanya Valiliğine geçti. 1912 yılında Trabzon Valisi oldu. Bu vazifeden azledildikten sonra Talat Paşa'nın emriyle emekliye sevk edildi ve İstanbul'a geldi. Emekliliği çok kısa sürmüş ve aynı yıl devrin Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in teklifi üzerine İstanbul Dârülfünun'unda felsefe öğretmenliğine başladıysa da dersin müfredatını ve daha önceki hocaların öğretim tarzını beğenmediği için bu görevinden ayrıldı. Bir süre sonra, Dârülfünun'da içtimaiyat dersleri okutan Ziya Gökalp'in, felsefe derslerini de Mehmet Ali Ayni'in okutması gerektiği hususundaki ısrarı zerine 1914'de tekrar aynı göreve döndü. 1915'te Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi reisi, 1923'te ise Tetkikat-i İslâmiye Heyeti üyeliğine tayin edildi. 1928'de Türk Felsefe Cemiyeti'nde tebliğler okudu. Aynı yıl Amerika'da toplanan Milletlerarası Felsefe Kongresi'ne katıldı.²¹²

Üniversitede felsefe ve felsefe tarihi derslerinden başka Çamlıca Kız Lisesi'nde edebiyat, Medresetü'l-İrşâd ve İlahiyat Fakültesi'nde tasavvuf tarihi, Harp Okulu'nda Ahlak Felsefesi, Harp Akademisi'nde siyasi tarih okuttu. 1933'te üniversite ıslahı sırasında İlahiyat Fakültesi'nin kaldırılması üzerine, İslâm İlimleri Tetkik Enstitüsünde ordinaryüs profesör olarak Dinler Tarihi okuttu. 1935'te ikinci

²¹² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 436.

defa emekliye ayrılan Mehmet Ali Ayni, son olarak Maarif Vekâlei'nde Kütüphaneler Tasnif Komisyonu'nda çalıştı ve 30 Kasım 1945'te vefat ederek Zincirlikuyu mezarlığına defnedildi. Ölümünün ardından Mithat Cemal Kuntay'ın (1885-1956) Ayni için yazmış olduğu bir yazı Ayni hakkında söylenebilecek sayfalar dolusu sözleri özetler mahiyettedir; “İnsanlar hemen daima bir şey kokar: Bazı adamlar para kokar, bazı adam politika kokar, bazı adam berber lavantası kokar, bazı adam Avrupa yahut Asya kokar, bazıları da ter kokar; hamamsızlığın teri yahut sây'in teri. Mehmet Ali Ayni kitap kokardı.”²¹³

2.4.1 Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir? Tefvik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb

Mehmet Ali Ayni, bir rica üzerine yazılan bu eserde, ruhen zehirlenen gençlere tarihin mahiyetini muhafaza için yazdığını belirtmiştir.²¹⁴ Mehmet Ali Ayni muhatabını yani Tefvik Fikret'i eleştirel mahiyette ele alırken onu bir filozof olarak görmemektedir. Mehmet Ali Ayni'nin asıl amacı ise *Tarih-i Kadîm* adlı eserin herhangi bir felsefî mahiyet taşımadığını göstermektir.²¹⁵ Kitabın başında yazılış amacını açıkladıktan sonra Tefvik Fikret'in bunalımına kısaca değinen yazar, nasıl olurda *Tarih-i Kadîm*'in Sabah Ezanı'nın da yazarı olan seçkin şairden çıktığını anlamakta güçlük çektiğini dile getirmektedir.

Allahü ekber... Allahü ekber...

Bir samt-i ulvî: Güya tabiat

Hâmûş hâmûş eyler ibâdet.

Allahü ekber... Allahü ekber...

Bir samt'i nâlân: Güya avalim

²¹³ Hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Ayni Hayatı ve Eserleri*; Arar, “Ayni, Mehmet Ali”; Yalman, *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Ayni'de Ahlak Meselesi*, 5.

²¹⁴ Mehmet Ali Ayni, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, çev. Ali Utku - Abamüslim Akdemir (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 21.

²¹⁵ Ayni, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, 11.

Pinhan ü peyda, nevvâr ü muzlim

Etmekte zikr-i Hallâk'ı dâim.

Allahü ekber... Allahü ekber...

Bir samt-ı ulvi: Kalb-i tabiat,

Bir samt-ı nâlân: Rüh-ı avâlim

Etmekte zikr-i Hâllâk'ı dâim

Etmekte ra'sân ra'sân ibâdet.

Bu şekilde Tevfik Fikret'in açıklarını yine kendi şiirlerinden yola çıkarak değerlendiren Mehmet Ali Ayni, her ne olursa olsun Tevfik Fikret'in böyle bir çelişkiye düşmemesi gerektiğini ifade etmiştir.²¹⁶ Bundan sonra felsefi konulara yine Tevfik Fikret'in şiirlerinden yola çıkarak girmek isteyen Mehmet Ali Ayni, yöntemini değiştirerek hem eski şiirlerinde örnekler vererek muhatabını eleştirmekte hem de şiirini aktardıktan sonra ilgili konuyla alakalı açıklamalar getirmektedir. Örnek verecek olursak;

Her şeref yapma, her saadet piç;

Her şeyin ibtidası, âhiri hiç

Mehmet Ali Ayni her şeyin başlangıcının hiç olmadığı gibi, sonunun da hiç olmadığını söylemiştir ve eski beyitlerinden örnekler vererek bu durumu nasıl düştüğüne gerçekten şaşırdığını belirtmiştir. Descartes'in kendi varlığının hakikatini teslim ve bu hakikati teslim etmede şüphenin caiz olmadığını tasdik etmesini örnek vererek hiçbir manası olmayan bir kelime varsa bu da Tevfik Fikret'in kullandığı manadaki "Hiç" kelimesidir. Mehmet Ali konunun devamında Bilimsel gözlemlerin de yeryüzünün bir başlangıcı ve sonu olduğunu tasdik ettiğini söylüyor.²¹⁷ Hiç'in bu manasızlığından yola çıkan Mehmet Ali Ayni, uhrevi hayat,

²¹⁶ Aynî, *Reybilik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, 22.

²¹⁷ Aynî, *Reybilik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, 28-29.

hayatın kaynağı meselesi, ölüm yok olmak mı?, uhrevî hayatın nasıl olunacağını bilinemezliği, duyguların aldanışı gibi konulara değinerek konuyu tekrardan “Her saadet piç” sözcüğüne getirmiştir. Bu seferde saadetten yola çıkarak saadet ile faziletin bir olduğunu belirtmiştir.

İsyân başlığı altında tekrardan Tevfik Fikret’in başka beyitlerini değerlendiren Mehmet Ali Aynî, şiirden yola çıkarak tekrardan aynı metotla geçmiş ile şimdiyi mukayese: ahlaki ilerlemeler, genel barış, Allah’a harp ilanı delaleti, ibret, gibi başlıklarla şiirlerini ve Tevfik Fikret’in mevcut durumunu değerlendirmiştir. Kitaba da ismini veren “Târîh-i Kadîm Yazarının Şüpheleri” bölümünde Tevfik Fikret’in;

Ben ki, hepsinden iştibâh ederim;

kime sorsam diyor ki: “Yok haberim”.

Kim bilir, belki hepsi vehmiyyât;

belki aldanmak ihtiyâc-ı hayât?

Kim bilir, belki hepsi doğru da ben

bîhaber kendi sehv-i hissimden

varı “yok” bilmek istedim, yoku “var”.

İştibâh... İşte töhmetim, ne zarar?

Şüphe, bir nûra doğru koşmaktır;

hakki tenvîr ukûl için hakdır.

Kim bilir belki, bir adem mevcûd;

belki ukbâ da var...Fakat bu vücûd,

sun’u olmakla sâni-i edebin

neye olsun esiri bin derdin?

Kim bilir belki aslımız toprak,

onu bir muztarip çamur yapmak

ki, mesâmâtı kanla, yaşla dolu,

hangi hain tesadüfün işi bu?

Hem niçin yokdan eyleyib iycâd

sonra vermek zevâle istiğdâd?

Bunu bir Hâlik irtikâb etmez!...

halkeden mahveder, harâb etmez!...

İşte en zorlu hasmın ey Hallâk,

seni Arş’inde eyliyen ihnâk,

bize vaktiyle zehr-i gayzından

verdiğin cür’adır, odur bu yılan;

bileceksin bu hasmı elbet sen:

Şüphe!... En zâlim, en kavî düşmen.

Bize en mugfilâne teslîtn,

yâhut en gafilâne taglîtn.

Bak bugün “hud’a, şeytanet, igvâ”,

seni mülkünden eyliyor iclâ;

üflüyor mağbedinde meş’alini,

kırıyor elleriyle heykelini.

Ve bütün kudretinle sen, meflûc

çöküyorsun...Ne in'idâm-ı bürûc,

ne savâ'ik, ne bir hübûb-i jiyan,

ne cehennemlerinde bir galeyân;

ne nazarlar habîri mâteminin,

en kulaklarda bir tanîn-i hazîn...

Kopsa bir zerre cism-i hilkatten,

duyulur bir tazallüm olsun. Sen

göçüyorsun da Arş ü Ferş'inle

yok tabî"atda bir inilti bile.

Bilakis her tarafda kahkahalar,

kizbe ancak riyâ ve humk ağlar!

dizelerine yer veren Mehmet Ali Ayni, bu beyitlerin üç temel fikri içerdiğini söylemektedir. Bunlardan birincisi: Şüphencilik, İkincisi: kötümserlik, üçüncüsü ise tanrıtanımazlıktır. Bu üç fikri Mehmet Ali Ayni daha sonra mütalaa etmiştir.²¹⁸

2.5 İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)

İsmail Hakkı İzmir'de dünyaya gelmiştir. Dedesi Çubukçu Hüseyin Efendidir. Babası Hasan Efendi, yedek yüzbaşı rütbesiyle vazifeli olarak gittiği Girit'te Kandiyeli Hafize hanımla tanışıp evlenmiştir. Hasan Efendi, askeri görevi bittikten sonra memleketi olan İzmir'e dönmüştür. 1878 Osmanlı-Rus Savaşında yaralanan Hasan Efendi kaldırıldığı hastanede vefat etmiştir. Küçük yaşta iken babasını kaybeden İsmail Hakkı'yı kardeşiyle birlikte annesi yetiştirmiştir. Hasan Efendi'nin vefatından sonra aile mali sıkıntıya düşmüştür. İsmail Hakkı hem okuyup hem de çalışmak zorunda kalmıştır. İlköğrenimini tamamladıktan sonra geçimini sarık sarma işiyle karşılamıştır. Bu süre zarfında babasının amcası olan Âmâ Hâfız'dan hafızlık dersleri alarak kısa sürede hafız olmuştur. Bir yandan

²¹⁸ Aynî, *Reybilik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, 52-86.

medrese dersleri alırken diğ er yandan rüştiyeye yazılmış, rüştiye mektebindeyken Kâmil Efendi'den Farsça okumuştur. İsmail Hakkı, annesinden Rumca ve Latinceyi öğrenmiş, lise öğrenciliği döneminde ise bir Yahudi'den Türkçe öğretmek şartıyla Fransızca öğrenmiştir. Liseyi bitirdikten sonra İstanbul'a yüksek öğretmen okuluna giren İsmail Hakkı, burada hem İslâmî ilimler okudu hem de formasyon derslerini okumuştur. Medrese derslerine sürekli devam eden İsmail Hakkı, Hafız Şakir Efendi'nin verdiği dersleri okumuştur. Daha sonra Fatih müderrislerinden olan Hafız Ahmed Şakir Eefendi'den icazet almıştır. Dârü'l-Muallimîn-i Âliyedeki hocaları arasında en çok etkilendiği Ahmed Âsım Efendi ile irtibatını devam ettirmiş ve mezun olduktan sonra ondan *Fusûsü'l-Hikem* okumuştur. İsmail Hakkı'nın ilmi şahsiyeti üzerinde Ahmed Âsım ve Ahmed Şâkir Efendinin derin izler bıraktığı söylenmektedir. Aynı zamanda tasavvufa da meraklı olan İsmail Hakkı, Hüseyin el-Ezherî'den Şâzeliyye tarikatı icâzetnâmesi almıştır.²¹⁹

İzmirli İsmail Hakkı başarılı bir öğrencilik yaşamıştır. Darü'l-Mualliminden derece yaparak birincilikle mezun olmuştur. Maarif Nâzırı Zühtü Paşa, İzmirlinin azim ve çalışkanlığını takdir ederek Mercan İdadisine din dersleri, tarih ve ahlak muallimi olarak tayin etmiştir. Daha sonra Mülkiye fıkıh usulü öğretmeni olmuş, meşrutiyetin başlarında Darü'l-Fünunda felsefe, Hukuk Fakültesinde fıkıh usulü, daha sonra da Medresetü'l-Mütehasısında felsefe, Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesinde İslâm Felsefesi öğretmeni olmuştur. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörlüğü yaptığı gibi, bu kurumda ordinaryüs profesörlüğe kadar yükselmiştir.²²⁰

Maarif Nezareti Maarif encümeni üyeliği, Darüşşafaka müdürlüğü, Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğü, İlahiyat ve Edebiyat fakülteleri müdürlüğü, İbrahim Paşa Medresesi müdürlüğü, medreseler müfettişliği, Darülhikmet üyeliği ve başkan vekilliği, milli hükümet kurulduktan sonra Ankara'da Şer'iyeye Vekâleti Tetkikat-ı İslâmiye üyeliği ve daha sonra başkanlığı dönüşünde İstanbul'da İlahiyat Fakültesi

²¹⁹ Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/530-533.

²²⁰ Ahmet Hüseyin Erdaş, *İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

dekanlığı, Üniversite reformundan sonra İslâm Enstitüsü müdürlüğü gibi bazı idari görevlerde de bulunmuştur.²²¹

İzmirli'nin eğitim hayatı boyunca medrese ve modern okulların bir arada eğitim vermelerini iyi değerlendirmiştir. Her iki müfredatıda öğrenme imkânı bularak kendini yetkin bir şekilde geliştirmiştir.²²²

2.5.1 Muhtasar Felsefe-i Ūlâ

İzmirli İsmail Hakkı'nın *Felsefe-i Ūlâ* adlı eseri, metafizik alanında yapılmış bir çalışmadır. Eser 1911 tarihinde, Osmanlı Alfabesi ile Darülfünun Hukuk Matbaası'nda basılmıştır. İsmail Hakkı bu eserde Fransız kaynaklarından yararlandığını söylemiştir. Özellikle Boirac, Fansegrive ve Fouillee en çok yararlandığı ve alıntı yaptığı yazarlardır. Metafiziği ülkemize tanıtmak amacıyla bu eseri yazmıştır. İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm'ı yazarken eski kelâmın eski felsefeye karşı çıktığını ve eski felsefenin de geri kaldığını söylediğini düşünürsek bu eserin yeni felsefe sisteminin ülkemize tanıtılması ve Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinin öz hazırlığının yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bekir Topaloğlu, İsmail Hakkı'nın *Muhtasar Felsefe-i Ūlâ*'sı yukarıda da incelemesini yaptığımız Boirac'ın *Cours Elementaire de Philosophie (Felsefenin İlkeleri)* adlı eserinin aşağı yukarı bir tercüme arzeder demiştir.²²³ *Felsefe-i Ūlâ* tam bir çeviri eser olmasa da muhteva olarak Boirac'ın eseriyle benzerlik göstermektedir. Ömer Ferid Kam'ın birebir tercümesi olan *Mâ ba'det-tabia* adlı eseri yukarıda incelediğimizden kısaca ortak noktalarına ve farklı noktalarına değineceğiz.²²⁴ İzmirli İsmail Hakkı'nın *Muhtasar Felsefe-i Ūlâ* adlı eseri Refik Ergin tarafından *Metafizik* adıyla sadeleştirilmiş ve Ötüken yayınları tarafından 2012 yılında basımı yapılmıştır.

Felsefe-i Ūlâ kitabının içeriğine bakıldığından eser, bir giriş, üç bölüm ve dördüncü bölüm olan sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde

²²¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2013, 406.

²²² İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, çev. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken, 2012), 11.

²²³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 159.

²²⁴ İki kitabı tahlil ederken şu çalışmadan yararlanılmıştır. bkz. Hande Nur Bozbuğa, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Felsefe-i Ūlâ"sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

Metafiziğin tanımı, konusu ve bölümlerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde ise Bilgi kuramı incelenmiş, batılı felsefi sistemlerin bilgi nazariyelerinden bahsedilmiş ve bilginin kaynağı konusunda batılı filozofların görüşlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Varlık kuramı ele alınmış ve bölüm ikiye ayrılmıştır. İlk olarak Rasyonel kozmoloji, ikinci olarak ise Rasyonel Psikoloji ele alınmıştır. Varlığın mahiyeti gibi konulara bu bölümde değinen yazar, mahiyetin ruhla münasebeti üzerinde de durmuştur. Üçüncü bölümde ise İlahiyat bahsine yer veren İsmail Hakkı, Allah'ın varlığının delilleri, sıfatları, evreni yaratması ve inayeti batılı filozofların düşünceleriyle aktarılmıştır. Bu aktarım salt bir şekilde gerçekleşmemiş gerektiği yerde tenkite tabi tutulmuş, gerektiği yerlerde ise ayetlerle desteklenmiştir. Dördüncü bölüm olan sonuç bölümünde ise yeni felsefe dediği modern Batı felsefesinin tarihine yer verilmiştir.

Emile Boirac'ın *Cours Elementaire de Philosophie (Felsefenin İlkeleri)* adlı eserinin Ömer Ferid Kam tarafından *Mâ ba'det-tabia* olarak çeviri eseriyle İzmirli İsmail Hakkı'nın *Muhtasar Felsefe-i Ülä* adlı eserinin ortak noktalarına bakacak olursak, iki eserde giriş bölümlerinde Metafizik ilmi'nin üç büyük teoriyi içinde barındırdığını veya kapsadığını söylemiştir. Giriş bölümü nerdeyse aynı üslupla yazılmış kelimelerin dahi birebir benzediği durumlar olmuştur. Bölümlerin dizilişi, başlıklara verilen adlar, konuları ele alış biçimleri bir benzerlik olduğunu göstermektedir. Ancak bu benzerlik birebir tercüme olarak değil, daha çok yardımcı ana kaynak şeklinde değerlendirmek gerekmektedir.²²⁵

2.6 Muhammed Ferîd Vecdi (1878-1954)

Doğum tarihi hakkında ihtilaf olan Muhammed Ferid Vecdi, hayatı hakkında yazılan eserlerde 1875 ile 1878 yıllarında dünyaya geldiği bildirilmektedir. 1869 yılında doğduğunu Mühendis Muhammed Tefvîk Ahmed, Ferid Vecdi'den bizzat işittiğini söylemiştir.²²⁶ İngiliz ve Fransızların Mısırı işgal ettiği bir dönemde İskenderiye'de dünyaya gelmiştir.

Türk kökenli bir aileye mensup olan Ferid Vecdi'nin babasının ismi Mustafa Vecdi, dedesinin ismi ise Ali Reşad'dır. Gençlik yıllarını İskenderiye'de geçiren

²²⁵Daha geniş bilgi için bkz. Bozbuğa, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Felsefe-i Ülä"sinin Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili*, 11-19.

²²⁶Mehmet Soysaldı, "Muhammed Ferid Vecdi, Tefsiri Ve Tefsirdeki Metodu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1999), 1.

Ferid Vecdi, İngiliz ve Fransız donanmasının İskenderiye Limanına demir atması dolayısıyla başlayan olaylar neticesinde 1882 tarihinde İskenderiye’den göç etmek zorunda kalmıştır. İlk ve orta öğrenimini İskenderiye’de tamamlayan Ferid Vecdi babasının işlerinde dolayı 1892 yılında Kahire’ye, 1894 yılında ise Dimyat’a taşınmıştır. Lise eğitimini de Kahire’de tamamlamıştır. Vali vekili olan babası Mustafa Vecdi’nin sık sık tayini dolayısıyla Fercî Vecdi değişik yerlerden eğitimini sürdürmüştür. Ferid Vecdi’nin ilmi yönden yetişmesinde babasının kütüphanesinin önemi çok büyüktür. Katıldığı toplantılarda alimlerin tartışmalarını dikkatlice dinler aklındaki sorulara cevap bulmaya çalışırdı. Kaynaklarda Ferid Vecdi’nin hocaları ile ilgili bir bilgiye rastlanılmamıştır.²²⁷ 1899 yılında Süveyş’e taşınan Ferid Vecdi 6 yıl burada kaldıktan sonra 1905 yılında Kahire’ye geri dönmüştür ve ömrünün geri kalanını burada geçirmiştir.²²⁸

2.6.1 el-Hadîkatü’l fikriyye fi isbatî vücûdi’llah bi’l-berâhini’t-tabi’iyye

Yeni ilm-i kelâm dönemi temsilcilerinin ortak bir noktası olan İslâm dünyasının maruz kaldığı pozitivism, materyalizm, darwinizm gibi İslâm akaidini tehdit eden düşünce yapılarına karşı mücadele fikri Ferid Vecdi’de de kendini göstermiştir. 88 sayfadan ibaret olan Ferid Vecdi’nin bu eseri de kendi cümleleriyle; “*Bizim bu kitabı yazmaktan maksadımız vatan-ı muazzezimiz olan şarkta intişara başlayan cürsûme-i ilhada meydan okuyarak onunla ciddi muharebe etmekten ibarettir...*”²²⁹ bu minvalde ele alınmıştır. Eser bir mukaddime, insan ve iman, imanın her devirdeki hali, maddecilerin şüpheleri ve yalanları, dinden çıkmanın dindeki yeri, madde ve maddenin ötesi, insanlığın fitratı ûlûya geri dönüşü gibi konuları içermektedir. Bu eser *Sirât-ı Müstakîm* Mecmuası’nda Mehmet Akif Ersoy tarafından 27. sayıdan başlanılarak 48. Sayıya kadar her sayıda iki veya üç sayfa olmak üzere parça parça tercüme edilip yayınlanmıştır.

İlim ve dinsizliği kitabında ele alan Ferid Vecdi, Batı’da ortaya çıkan ve İslâm akaidini tehlikeye atan fikri akımları savunan kişilerin görüşlerinden

²²⁷ Soysaldı, “Muhammed Ferid Vecdi, Tefsiri Ve Tefsirdeki Metodu”, 1.

²²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ferîd Vecdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

²²⁹ Muhammed Ferid Vecdi, “Hadika-i Fikriyye”, çev. Mehmed Akif Ersoy, *Sirât-ı Müstakîm Mecmuası* 2 (1909), 279.

örnekleme yaparak bu kişileri eleştirmektedir. Allah'ı inkâr etmenin ilmi bir veriye dayanamayacağını tam aksine ilmi verilere dayanan bir düşüncenin bizzat Allah'ın varlığını isbat etmeye getireceğine örnekler vererek açıklamaktadır. İlimin vazifesinin ne bir şeyi inkâr veya ispat etmek olmadığını materyalistlerin bu konuda yanlış yaptıklarını, ilmin vazifesinin araştırmak olduğuna değinen Ferid Vecdi, bu araştırmanın ise kişiyi yalnızca Allah'a getireceğini söylemiştir. Maddecilerin verdiği örneklerin ise yalnızca cahilleri kandıracağını, delalete düşüreceğini, ilim ehline bu örneklerin hiçbir şey yapmayacağını söylemektedir.²³⁰

2.6.2 el- İslam fi'asri'l- ilm

Ferid Vecdi'nin bu eseri Terakki Matbaasında 1901 yılında yayımlanmıştır. Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt içerisinde dört konuyu barındırmaktadır. Bu ciltte Ferid Vecdi, insanın kendi mahiyetini bilmesi, medeniyet, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in hayatı, metafizik konularını alt başlıklar halinde incelemiştir. Birinci bölümde insanın kendini bilmesi konusuna değinen Ferid Vecdi, insanın akli ve dini tarihine, ilim ortaya çıkmadan önce din konusu gibi konulara değinir.²³¹ İkinci bölümde ise Ferid Vecdi Medeniyet konusunu ele almaktadır. Fakat ele almış olduğu medeniyet, uygarlık anlamındaki medeniyet olmayıp insanın kemal erme anlamındaki medeniyet konusunu ihtiva etmektedir.²³² Bu bab'da medeniyetin akaid üzerindeki etkisi, İran'ın fethi ve Felsefe tarihi konularını incelemiştir.²³³ Üçüncü bölümde ise Ferid Vecdi, Hz. Muhammed'in Hayatına değinmektedir. Hz. Muhammed'in özgeçmişi, Peygamber gelmeden önce âlemin durumu, Hz. Peygamberin hissi, haberi ve akli mucizeleri, İslâm ve akaidin eski devirlerini bu bölümde değerlendirmiştir. Müellifimiz bu değerlendirmeyi yaparken Hz. Muhammed'in yapmış olduğu değişikliklerin günümüze olan etkilerine de değinmiştir.²³⁴ Birinci cildin son bölümü olan dördüncü bab'da ise Metafizik konularına değinen Ferid Vecdi, din ve ilim arasındaki uyumu kanıtlamaya çalışmıştır.²³⁵ İkinci ciltte ise Ferid Vecdi, felsefe

²³⁰ Muhammed Ferid Vecdi, "Hadika-i Fikriyye", 191-192.

²³¹ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fi'asri'l-ilm* (Lübnan: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.), 37-89.

²³² Mikail Kıpçak, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası ve Muhammed Ferid Vecdi'nin Kelâmi Görüşleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 62.

²³³ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fi'asri'l-ilm*, 95-115.

²³⁴ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fi'asri'l-ilm*, 183-215.

²³⁵ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fi'asri'l-ilm*, 289-357.

anlamanın ölçüsü, İslâm nedir?, tevhid ve tenzih, batı medeniyetinin fitnesi, batı medeniyetine hayran olanlar, maddenin öncesi, velayet, keramet, vesilet ve şefaât gibi çeşitli konulara değinerek kitabına son vermiştir.²³⁶

2.7 Mehmet Şemsettin Günaltay (1883-1961)

Şemsettin Günaltay 1883 yılında bugün Erzincan'a bağlı yeni adı Kemaliye olan Eğin'de dünyaya gelmiştir. Ailesi Urik adlı bir köydendi. Bu köyde Uygur ve Çağatay türklere yaşamaktadır. Babası öğretmen İbrahim Ethem Efendi, annesi Saliha Hanımdır. Günaltayın babası İbrahim Efendi, ulema sınıfında şöhreti olan dar gelirli bir aileden gelmekteydi. İbrahim Ethem Efendi yaşadığı dönemde ünü ve önemli bir konumu olan, sarayda gerçekleştirilen huzur derslerine iştirak etmiş bir alimdir. Böyle bir aile çevresinin Şemsettin Günaltay üzerindeki etkisini, şu geçmiş olay açıkça ortaya koymaktadır. "Bir gün eğin civarındaki eşraftan biri kendi çocuklarına bırakacağı mirasları, malı ve mülkü saydıktan sonra, Ethem Efendi ben öyle bir şey bırakıyorum ki hem ona hem de torunlarının torunlarına yeter" der. Bıraktığı şey ise ilimdir. İktisadi birikimlerin karşısında bilim birikiminin değeri üzerine verilmiş bu dersi Şemsettin Günaltay hiçbir zaman unutmayacaktır.²³⁷ Dokuz yaşlarındayken köyünden ayrılarak İstanbul'a gelen Günaltay, ilk eğitimini 1896 yılında Üsküdar Ravza-i Terakki Mektebi'nde okulu en iyi derece ile tamamlayarak bitirmiştir. 1903 yılında Vefa İdadisi'nden mezun olup, Dârü'l-muallimîne'l-âliye'nin Fünûn şubesine katılmak için girdiği sınavı birincilikle kazanmıştır. 1905 yılında da bu okuldan mezun olmuştur. İyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Günaltay, eğitim öğretim hayatı devam ederken din ilimleri konusunda da özel olarak kendisini yetiştirip icazet almıştır. Bilimsel çalışmalar yapmak maksadıyla yurt dışına giderek Fransa'da Lozan Üniversitesi'nin Tab'iyyat bölümünü bitirmiştir. Yurtdışına gitmeden önce çeşitli okullarda öğretmenlik yapmış, yurda döndükten sonra ise Midilli İdadisi Müdürlüğüne atanmış, fakat bu görevde fazla kalmayarak, Kıbrıs İdadisi'nde öğretmenlik, İzmir Gelenbevi Lisesi'nde müdürlük yapmıştır. Midilli lisesinde iken dönemin İslâmcılarının yer almasıyla bilinen Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşâd dergileri ekibine yazar olarak katılmıştır. Başlangıçta yazdığı yazılar felsefe ağırlıklıyken zamanla değişime uğramış ve sosyal konulara yönelmeye başlamıştır.

²³⁶ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fi asri 'l-ilm*, 371-809.

²³⁷ Bayram Ali Çetinkaya, *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 28.

27 Ekim 1915 tarihinde henüz 32 yaşında olmasına karşın Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Türk Tarihi ve Medeniyet müderrisliğine tayin olmuş, sonrasında ise Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde dersler vermeye başlamıştır. Aynı yıl ,çinde yavaş yavaş siyasete atılma faaliyetleri göstermiş ve akabinde İttihat ve Terakki Partisi'ne üye olarak bu partiden Bilecik mebusu seçilip meclise girmiştir. 1919'a kadar bu görevde kalan Şemsettin Günaltay, buradaki görevi sürecinde siyasette sürekli aktif bir rol oynamış, çeşitli kanun çalışmalarında önemli katkılarda bulunmuştur. Bu süre zarfında da Darülfünûn'daki derslerine devam etmiştir. Bu arada Ziya Gökalp liderliğinde çıkan "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" düşüncesini yaygınlaştırmak amacı taşıyan İctimâiyat Mecmuası ve Milli Tettebbûlar Mecmuasının'da Türkçü düşüncüyü savunan yazılar telif etmiştir. 1917'de Süleymaniye Medresesi'nde medeniyet tarihi, dinler tarihi, İslâm kavimleri tarihi ve İslâm felsefesi müderrisliği yapmıştır. 1918'de Meclis-i Meb'ûsan'da idare memuru olmuştur. Bir müddet İttihat ve Terakki başkalığında bulunduktan sonra İttihat ve Terakki'nin devamı niteliğinde olan Teceddüt Fırkası'nın kurucuları arasında yer almış ve aynı yıl İttihat ve Terakki Partisi öncülerini sorgulayan komisyonda bulunmuştur. 1920 tarihinde Ankara hükümeti kurulduktan sonra, İstanbul Belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemeal'in emriyle birlikte Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir. 1922 tarihinde Şer'iyye Vekâleti Tetkikat ve Te'lifat Heyeti azası olmuştur. 1923 tarihinde II. Büyük Millet Meclisi Sivas mebusu ve meclis başkan vekili olmuştur. Yedi dönem üst üste Sivas, bir dönem Erzincan milletvekili seçilmiştir. Siyasi hayatla birlikte müderrislik hayatına da devam eden Şemsettin Günaltay, 1924 tarihinde Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde fıkıh ve İslâm tarihi müderrisliği yapmıştır. Aynı kurumda daha sonra fakülte sekreterliği ve dekanlık görevinde de bulunmuştur. 1931 tarihinde Türk Tarih kurumuna kurucu üye seçilmiş, 1941 tarihinde bu kurumun başkanı olmuştur ve bu görevi ölümüne olan 1961 tarihine kadar devam ettirmiştir. 1949 tarihinde on sekizinci hükümeti kurmuş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü ve tek parti devrinin son Başbakanı olmuştur. 15 Ocak 1949 ile 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında başbakanlık yapmış, 1950'de iktidarın Demokrat Parti'ye geçmesiyle birlikte 1954'e değin milletvekilliği görevini sürdürmüştür. 1954 seçimleriyle tekrar milletvekilliği seçilemeyen

Günaltay, 1958-1959 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığında bulunduktan sonra 27 Mayıs 1960 İhtilali'nde kurucu meclis üyeliğinde görev almış, 1961 tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul Senatörü olmuştur. Ancak bu göreve başlamadan 19 Ekim 1961 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi isteği üzerine Ankara Cebeci Asti Mezarlığına gömülmüştür.²³⁸

2.7.1 Felsefe-i Ūlâ

Şemsettin Günaltay'ın bu eserinin tam adı alt başlığıyla birlikte *Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*'dir. Eser bir giriş ve iki ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmiştir. Başlangıç'ta kitabın maksadına kısaca değinen Şemsettin Günaltay, "Fen bilimleri maskesi altında mukaddesleri yıpratarak, insanlığı hayvanlar derecesine sürüklemek amacı güdenlerin sapıklığını göstermek ve fizik ile fizikötesi'nin sınırlarını belirlemek" olduğunu söylemiştir.²³⁹ Düşüncesini ayetlerde destekleyerek konuya devam eden Şemsettin Günaltay İslâm'ın çelişmediği bilimlerin gerçek bilim olduğu, fenni renklere büründürülerek bilimsel bir kifayete sokulmuş olan teorilerin ise henüz bilim ile teoriyi ayırt edecek düzeyde olamayan gençleri iğfal etmek için yapıldığını söylemektedir.²⁴⁰ Giriş bölümünde Bilim ve Felsefe arasındaki Farklar'a değinen Şemsettin Günaltay, ilim ve felsefenin sınırlarını da ortaya koymuştur. İkinci bölümde ise Allahın varlığının delillerine değinen yazar, İsbat-ı Vâcib'in mümkün olup olmadığını tartışmış devamında Tabiatın ahenk ve kanunlarının Allah'ın varlığına dair en açık delil olduğunu söylemiştir.²⁴¹ İkinci bölümün devamında Uluhiyet meselesinde Pozitivistler ve Maddecilere değinen ve tarihinden bahseden Şemsettin Günaltay, Felsefenin İsbat-ı Vacib delillerine değinerek bu alt başlıkta, İmkan delili, hudûs delili, hareket delili, illet-i gaiyye delili, isbat-ı vacib'in metafizik delili, ahlaki delilinden bahsetmektedir. Eserin içerik bakımından en kapsamlı kısmını üçüncü bölüm olan Hayat ve Ruh Teorileri başlıklı bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde, hayat ve ruh, hayatın menşei ile ilgili teoriler, maddeci hayat teorilerinin eleştirisi,

²³⁸ Meryem İskender, *Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 5.

²³⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 7.

²⁴⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 9.

²⁴¹ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 74.

insanlarda ruh düşüncesinin kaynağı gibi ruh hakkında genel bir bilgi verdikten sonra müslüman filozofların ruh ilmi teorilerine yer vermiştir.²⁴²

Eser Nuri Çolak tarafından 1994 yılında Latin harfleriyle İnsan Yayınları'ndan yayımlanmıştır.

2.8 Ali Fuat Başgil (1893-1967)

Ali Fuat Başgil Samsun ilinin Çarşamba ilçesinde dünyaya gelmiştir. Bölükbaşıoğullarından hafız İbrahim Efendi'nin torunudur. Mehmet Şükrü Efendi ve Fatma Hanım'ın oğullarıdır. Ali Fuat Başgil'in eski soyadı Bölükbaşı'dır. 5 Eylül 1936 tarihinde Başgil soyadını almıştır. İlk tahsilini doğduğu ilçede yapan Başgil, Lise öğreniminin bir kısmını İstanbul'da tamamlamıştır. Birinci Dünya savaşının çıkmasıyla birlikte eğitim ve öğretim hayatına ara vererek dört yıl Kafkas cephesinde savaştıktan sonra İstanbul'a dönmüş ve bir arayış içine düşmüştür. Dostlarının tavsiyesiyle okul ve ticaret arasında kalan Ali Fuat Başgil, sevdiği ve değer verdiği bir büyüğü olan Şevket Efendi'den bu konuda yardım istemiştir. Şevket Efendi “tereddüdü bırak, insan ihtiyarlığına kadar hayatının her kademesinde para kazanabilir, ancak okuyup öğrenmenin bir zamanı vardır, bu çağı geçirmemek gerekir” diye kendisine fikir vermesi üzerine Ali Fuat Başgil orta tahsilinin geri kalan kısmını tamamlamak için Paris'e gitmiştir. Paris Buffone Lisesi'nde tahsilini tamamladıktan sonra Yüksek öğrenimine Grenoble Üniversitesi Hukuk Fakültesinde devam ederek 1925 tarihinde lisans eğitimini de tamamlamıştır. Bundan sonra bir yandan doktorasını tamamlarken diğer yandan Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Koluna devam etmiş ve bu fakülteden de 1929 yılında mezun olmuştur. Bu dönemde aynı zamanda Paris Siyasi İlimler Okulunu da bitirmiştir. Daha sonra Lahey Devletler Hukuku Akademisi Kurslarını tamamlamıştır. 1928 yılında Paris Hukuk Fakültesi'nde “Boğazlar Meselesi, Başlangıcı, Gelişimi, Lozan Konferansı'ndaki Çözümü” konulu teziyle doktorasını tamamlamıştır.

İlk görevi Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat umum müdür muavinliğidir. 1930 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nde açılan sınavı kazanarak Roma Hukuku

²⁴² İlhami Ayrancı, *Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay (Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İle İlgili Eserlerinin Tahlili)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 120; Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 109-386.

Hocası olmuştur. Burada terfi ederek Profesörlük unvanını almıştır. 1933 yılı sonuna kadar Ankara Hukuk Fakültesi'nde Roma Hukuku, Gazi Eğitim Enstitüsünde Medeniyet Tarihi derslerini okutmuştur. 1933 yılında Darülfünûn kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi'nin kurulması üzerine teşkilat-ı esasiye hukuku dersini okutmak üzere buraya geçiş yapmıştır. Aynı zamanda Mülkiye mektebinde de hocalık yapmıştır. İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi müdürlüğün de de bulunan Ali Fuat Başgil, Hatay anayasasını hazırladığı gibi 1937'de Hatay'ın bağımsızlığı konusunda Cenevre'de toplanan Milletler Cemiyeti Komisyonu'nda Türk Heyetinin hukuk müşavirliğini yapmıştır. 1939 yılında Ordinaryüs Profesör oldu. Türkiye'de ilk defa İş Hukuku derslerini ihtiva etti ve bu dersin okutmanlığını yaptı. İstanbul Hukuk Fakültesinde 1938-1942 tarihleri arasında Dekanlık yaptı. Bu görevinden sonra tekrar Ankara'ya giderek Ankara Hukuk Fakültesi, Ankara Üniversitesi ile Siyasal Bilgiler Fakültesine Anayasa Profesörlüğüne tayin olmuştur. 1943 yılında buradaki görevinden istifa ederek İstanbul Üniversitesindeki Anayasa Hukuk Kürsüsü çalışmalarına geri dönmüştür. 27 Mayıs 1960 İhtilali'nde Milli Birlik Komitesi tarafından 147 öğretim üyesiyle beraber üniversiteden uzaklaştırılan Ali Fuat Başgil, daha sonra bu öğretim üyelerinin özel bir kanunla üniversitelere iade edilmelerine rağmen o bunu bir haysiyet meselesi yaparak üniversiteye geri dönmemiştir ve 10 Nisan 1961 tarihinde emekliye ayrılmıştır. Emekli olduktan kısa bir süre sonra Politikaya atılan Başgil, 15 Ekim 1961 tarihinde Adalet Partisi'nin Samsun listesinden bağımsız aday olarak senatör seçilmiştir. Bu sırada Cumhurbaşkanlığına adaylığını koyduysa da 27 Mayıs'ı savunan çevrelerin tepki ve baskılarını sonucunda cumhurbaşkanlığı adaylığından ve senatörlükten istifa etti. 1962 tarihinde İsviçre'ye giderek Cenevre Üniversitesi'nde Türk Tarihi ve Dili Kürsüsü'nde görev yaptı. 1965 seçimlerinde Adalet Partisinden milletvekili seçilerek tekrar parlamentoya giren Başgil, Anayasa Komisyonu başkanlığı yaptı. 17 Nisan 1967 tarihinde vefat etti.²⁴³

2.8.1 Din ve Laiklik

Din ve Laiklik eseri diğer incelediğimiz eserler gibi bizzat materyalizm ve İsbât-ı vacib ile alakalı birebir metin olmasa da içeriği itibariyle bu konulara değinilmiş, salt bir isbât-ı vacib eserlerinden kendini ayırmıştır. Özellikle Ali Fuat

²⁴³ Selçuk Özçelik, "Başgil, Ali Fuat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992); Ramazan Mıstak, *Ali Fuad Başgil Hayatı ve Siyasi Fikirleri* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 18-20.

Başgil, materyalizmi hem felsefe hem siyasi bir anlayış hem de medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak değerlendirmiş, eleştirilerini ve görüşlerini bu doğrultuda ifade etmeye çalışmıştır. Başgil'in materyalizme eleştirileri epistemolojik, ontolojik ve etik temellere dayanmaktadır.²⁴⁴

Birinci baskısı 1954 yılında çıkan *Din ve Laiklik* eserinin oluşumu 28 Nisan – 5 Mayıs 1950 tarihleri arasında birbirini takip eden konferanslarla önce üniversite gençliğine anlatmış, bu konuşmaları daha sonra Yeni Sabah gazetesinde yayımlatmış ve sonra da kitap haline getirmiştir.²⁴⁵

Diyanet bahsinde amel bakımından kendini günahkâr olarak gören Başgil, günahkâr olmanın dini sevmeye ve dindarın tükenmez saadetine imrenmeğe mani olmayacağından din hakkında yazdığı yazıları dini vecibeleri tam anlamıyla yerine getirememenin verdiği üzüntüden ve dindarlığın insana verdiği iç huzuruna imrendiğinden dolayı kaleme almaktadır. Yazdığı eseri esercik olarak tanımlayan Başgil, eserin birinci kısmı, dinin tarifi ve hayattaki yeri, ikinci kısım, din hürriyeti ve bu hürriyetten doğan vatandaşlık hakkı, üçüncü kısımda ise, laiklik prensibini inceleyecek, dördüncü kısımda ise, Türkiye'de din ve devlet münasebetleri, beşinci kısımda ise zamanımızdaki ilim ve din mücadelesini ele alacak, son olarak ek yazılarla esere son verecektir. Eser 1953 yılının sene başında basılmaya yazır hale geldiği halde, “vicdan ve toplanma hürriyetinin korunması” hakkındaki 29.07.1953 tarih ve 6178 sayılı ilgili kanunun çıkması üzerine kitabın basılması geri kalmıştır.²⁴⁶

Birinci kısımda inkârcı görüşler ve yanıldıkları noktalara değinen Ali Fuat Başgil, son dönem materyalizm akımlarını dine karşı çıkma açısından bir “moda” olarak değerlendirmiş ve kuru bir garp taklitçiliğinden ibaret olduğunu söylemiştir.²⁴⁷ Ansiklopediciler, maddeciler, pozitivistler'e değinen Başgil, bunların yanıldıkları noktalara temas etmiş ve tarihi gelişimlerinden bahsetmiştir. Birinci bölümünü ikinci başlığında ise Din Nedir? sorusuna cevap arayan Başgil,

²⁴⁴ Emrullah Kılıç, *Ali Fuad Başgil'in Materyalizme Bakışı ve Eleştirileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 26.

²⁴⁵ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), 22.

²⁴⁶ Başgil, *Din ve Laiklik*, 23-24.

²⁴⁷ Başgil, *Din ve Laiklik*, 35.

dinin içtimai hayat için ehemmiyetine vurgu yapmıştır.²⁴⁸ İkinci bölümü dört başlıkta inceleyen Başgil, birinci başlıkta bugünkü cemiyetlerde din ve devlet münasebetlerini, din mefhumunun unsurları olan iman, amel, fevri ve yakini iman, takdis gibi açıklamalarını yapmıştır. İkinci bölümün üçüncü başlığında ise, Din hürriyeti prensibinden doğan haklara değinen Başgil, inanma hakkı, ibadet hakkı, dini okutup öğretme hakkı, neşir hakkı için ise din hürriyetinin en hayati cephesi olduğunu vurgulamış²⁴⁹, dördüncü başlıkta ise din hürriyetinin ve buna bağlı hakların hududundan bahsetmiştir. Üçüncü kısımda ise laiklik ve modern devlet'e değinen Başgil, Laikliğin tanımını yapmış ve Türkiye'ye meşrutiyetle girdiğinden bahsettikten sonra bizde anlaşılan anlamına (lâdini) değinmiştir.²⁵⁰ Dördüncü bölümde Türkiye'de din ve devlet münasebetleri tarihine kısa bir bakış'ı değerlendiren Başgil, yüksek bir İslâmî ilimler enstitüsü kurulması gerektiğini vurgulamış, bunun için geç kalındığını söylemiştir. Ali Fuat Başgil'e göre, Tevhidi Tedrisat Kanunu ile dini mektep ve müesseselerin kapatılmasıyla cemiyetin yüksek din adamlarına ihtiyacı göz önünde tutularak vakit kaybetmeden böyle bir müessese vücûda getirilmeliydi. 1933'te Darülfünun ilga edilerek yerine bugünkü İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Aynı yoldan gidilerek eğer 1926 yılında kapatılan müesseselerin yerine yüksek bir dini öğretim müessesesi kurulsaydı diyanet sahasında bugünkü cehalet çorağına düşülmezdi.²⁵¹ Beşinci bölümde ise zamanımızda ilim ve din mücadelesine değinen Başgil, dinde subjektivizm ve tenkidi gibi alt başlıklara değinmiştir. Beşinci bölümün ikinci başlığında ise ilim ve İslâm: İslâm'da ilim ve din münakaşasına değinmiştir. Eklerden önce sonsöz olarak kurtulmanın çarelerine de değinen Başgil, kurtulmanın formülünü "...son çare, maddeci pozitivistimin yıkıcı tesiri ile birbirine düşman olan iki kuvveti, mazi ilse istikbali, ilim ve maneviyatı barıştırıp uzlaştırmaktır." demiştir.²⁵² Ekler'de Müslümanlıkta reform lazım mıdır? Diyanet işleri teşkilat kanununun tasarısı gibi başlıklara değinerek kitabı sonlandırmıştır.

2.9 Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)

²⁴⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 90.

²⁴⁹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 111-134.

²⁵⁰ Başgil, *Din ve Laiklik*, 159.

²⁵¹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 216.

²⁵² Başgil, *Din ve Laiklik*, 276.

Hilmi Ziya Ülken 1901 yılında İstanbul'da doğdu. Babası kimyager Mehmed Ziya, annesi Müşfike Hanım'dır. Orta öğrenimini Tefeyyüz İbtidai ve rüşdiyesinde ve İstanbul Sultanî'sinde tamamladı. 1921'de Mülkiye'den (Siyasal İlimler Fakültesi) mezun oldu. 1921-1924 tarihleri arasında Edebiyat Fakültesinde coğrafya asistanlığı yaptı. Bursa Lisesi Coğrafya Öğretmenliği (1921), az sonra (1924-1926) Ankara Lisesi Felsefe öğretmeni ve Ankara Öğretmen Okulu Tarih Öğretmenliğine tayin edildi. 1925-1926 tarihleri arasında Maarif Vekaleti İstatistik Müdürü oldu. 1926-1930 tarihleri arasında Talim ve Terbiye Heyeti Tercüme Bürosu üyeliğine, oradan İstanbul Kız öğretmen okulu Psikoloji ve İstanbul Erkek Lisesi Öğretmenliğine tayin edildi. 1933 yılında Galatasaray ve Kabataş Liseleri Felsefe ve Sosyoloji Öğretmeni oldu. 1933 yılında yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne Türk medeniyeti Tarihi Doçentliğine tayin edildi. Ardından araştırma yapmak üzere Berlin'e gönderildi. Döndüğünde ise üniversitede Türk düşünce Tarihi, Mantık, Değerler Teorisi, İslâm Felsefesi, Ahlak, Sistemik Felsefe ve Sosyoloji dersleri okuttu. 1955'te ek görev olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Profesörlüğüne tayin edildi. 1960'ta İstanbul'daki kadrosu kaldırıldı ve asli görevi Ankara Üniversitesi'ne nakledildi. 1962'de Kanun'un düzeltilmesi üzerine tekrardan İstanbul'daki vazifesine iade edildi fakat bu vazifeyi kabul etmeyen Hilmi Ziya Ülken, Ankara Üniverstesi'ndeki görevi olan Sistemik Felsefe Profesörlüğünde kaldı. Bu süre zarfında 1957 yılında kendisine ordinaryüs profesörlüğü unvanı verildi. 1964-1965 yılında ek görev olarak İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Felsefe dersleri okuttu. 1971 yılında haş haddinden emekli olan Hilmi Ziya Ülken, 1973 yılına kadar İlahiyat Fakültesindeki görevini sürdürdü. Fransızca, İngilizce, Almanca ve Arapça bilen Hilmi Ziya Ülken, 5 Haziran 1974'de İstanbul'da vefat etti.²⁵³

2.9.1 Tarihî Maddeciliğe Reddiye

1951 tarihinde Kardeşler Basımevi'nde Türk Sosyoloji Cemiyetinin Yayınlarından çıkan ilk eseridir. İlk baskını 247 sayfa olarak çıkan eser, ikinci baskısı 1963 tarihinde İstanbul Kitabevi'nden çıkmıştır. Yeniden gözden geçirilmiş

²⁵³ Muhsin Balakbabalar, "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/16 (ts.), 5-6; Eyyüp Sanay, "Ülken, Hilmi Ziya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/291-293.

bu ikinci baskıya birde ek olarak ilaveler yapılmıştır. Eser Önsöz hariç 21 bölüm ve bir ekten meydana gelmektedir.

Birinci bölümde Hilmi Ziya Ülken, Matik ve Felsefe karşısında tarihi materyalizm'i ele almıştır. Materyalizm'in felsefi bir meslek olarak başladığını ancak daha sonra iktisadi, hatta daha geniş bir anlamda sosyal bir teoriye dönüşüp nihayet emperyal bir siyasi propaganda haline geldiğinden bahseden Hilmi Ziya Ülken, materyalizm fikrinin tarih sahnesine çıkma sürecini ele almaktadır.²⁵⁴

İkinci bölümde ise Âlemlerin Menşei Problemi'ni ele alarak dört prensipten bahsetmiştir. âlemin bütünlüğü, tekâmül, çelişme, nicelikten niteliğe geçiş prensiplerinden hareket eden tarihi materyalistler, çeşitli bilimlere kendilerine dayanak yaparak kullanmaya çalışmışlardır. Hilmi Ziya Ülken, bu bilimlere kendilerine kullanmaya çalışırken bunların bir bilim olmayıp faraziye olduğunu, hatta faraziyelerin tahliline ve ilmi keşiflerin izahına hasredilmesi bunu yapan yazarların tarafsız olduğu kanaatini uyandırır da Paul Laberrenne gibi filozofların din aleyhinde ve proleterya için mücadele ettiğini söylemesiyle tarafsızlığının tamamen ortadan kalktığını söylemiştir.²⁵⁵

Üçüncü bölümde ise Biyoloji ve Psikoloji'ye değinen yazar, modern biyolojinin amacının tarihi materyalizm lehine kanıt toplamak olduğunu söylemiştir.²⁵⁶ Dördüncü bölüm de ise yeni fizik üzerine tartışmalara değinen Hilmi Ziya Ülken, bazı materyalist fizikçilerin 20. yüzyıl içinde fizik biliminin hızlı gelişmesinden doğan bütün yenilikleri ve yeni teoriler arasındaki tartışmayı, kendi yararlarına yorumlama çabası olarak değerlendirmiştir.²⁵⁷

Din, Sanat ve Tarihi Emperyalizm başlığı taşıyan beşinci bölümde ise bazı filozofların din tanımında dinin halk için bir afyon olduğunu ve dinin tenkidinin her türlü tenkidin ilk şartı olduğunu söylemelerine karşın Ülken, bu iddiaların esaslı bir araştırmaya dayanmadığı için bir çeşit ön yargı olarak kaldığını açıklamıştır. Bu iddiaların sırf din aleyhtarı olarak yapıldığı için objektif ve ilmi gayeden uzak

²⁵⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1976), 9.

²⁵⁵ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 42-43.

²⁵⁶ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 47.

²⁵⁷ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 52.

olduğunu belirtmiştir.²⁵⁸ Altıncı bölümde Ahlak Problemi üzerinde duran Ülken, Engels'in ahlak tanımını yapmış ve bu tanım üzerinden Engels'i eleştirerek okuyucuyu Ahlak adlı eserine ve Sanat Sosyolojisi derslerinde bahsettiği içeriğe aktarmıştır.²⁵⁹

Diğer bölüm başlıkları ise, Tabiat Kanunu Fikri ve Tarihi Materyalizm, Materyalist Psikoloji, Tarihi Maddeciler ve Psikanaliz, Tarihi Maddeciliği 'Postülaları, Gaye-Vasita Değerler, Tarihi Materyalizmin İktisadi Görüşü, Kriz Nazariyeleri, 'Kominist Beyannamesi'nin ilimle ve gerçekle ilgisizliği, Tarihi Maddecilik ve 'Mistik', Ziraat ve Endüstrileşmenin İçtimai Realitesi, Mülkiyet, Aile, Orta Sınıfların Korunması, Tarihi Materyalizmin Çözülmesi, İçtimai Gerçek ve İnsan'dır.

Buraya kadar incelediğimiz yazarlar ve eserlerin ortak noktaları, daha önce hiçbir felsefi sistem toplumsal hayata materyalizm kadar müdahale etmemiştir. Materyalizm, sosyalist ve komünist görüşün tabii ve mantıki temellerini oluşturan bir sistem olmuştur. Bu yüzden bu felsefe bir propaganda haline gelmiş, dini bir vasıf kazanarak, esas iddiası olan akıl ve müspet dışına çıkmış, düşünce adına düşünceye savaş açar bir hale gelmiştir. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl'a kadar Materyalizm adına ülkemizde pek bir çalışma yapılmamış, ülkemizin içinde bulunduğu mevcut durumda insanları bir şekilde bu durumdan kurtarma fikrine yöneltmiştir. Fakat bu yönelim ülkemiz adına pek sağlıklı gerçekleşmemiş, yazarlarımızın da bahsettiği ilmi faraziyeleri bir hakikatmiş gibi farz ederek ülkemizin Avrupa medeniyetinden geri kalmasının sebeplerini din, sonuç olarak ise Avrupa'da oluşan bu düşünce tarzının benimsenmesi gerektiği ön plana çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu çıkarım bahsettiğimiz yazarlar tarafından sağlıklı karşılandığından gerekli çalışmaların yapılmasıyla birlikte incelediğimiz eserler gün yüzüne çıkmıştır.

²⁵⁸ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 62-63.

²⁵⁹ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 76.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE BATI'DA ORTAYA ÇIKAN MATERYALİST İDDİALAR VE İSBÂT-I VÂCİB RİSALELERİNDE BUNLARA VERİLEN CEVAPLAR

3.1 Materyalizm ve Yaratmanın Reddi

Latince'de “materia” anlamına gelen “madde”, zaman ve mekanda bulunan fiziksel niteliklere sahip, ölçüsü, şekli, kütlesi, hızı, katılığı, dinginliği, dönüşümü, sabitliği, ve ısısı bulunan şey olarak tanımlanmıştır.²⁶⁰ Materia kelimesinden türemiş olan materyalizm ise, var olan maddeden bağımsız bir fizik ötesi yani metafizik alanın varlığının bulunmadığı, bilinç, duygu, düşünce gibi unsurların ise maddeden kaynaklandığı, olup biten her şeyin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceği düşüncesini ileri süren felsefi bir dünya görüşünü adı olmuştur. Özünde tanrıtanımaz doktrinler bütününe verilen addır.²⁶¹

Materyalizm, düşünce tarihinde Çin kaynaklarında ve Hindistan kaynaklarında karşılaşılmakla birlikte sistemli bir şekilde ilk kez antikçağ atomcu Yunan filozofları olan Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius ortaya koymuştur. Yoktan yaratmanın olmadığı Yunan felsefesinde, varlık daima başka bir temel varlıktan, ilk maddeden çıkmaktadır. Mitolojik devirlerde, varlığın okyanustan meydana geldiğini iddia eden Yunanlılar, felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren farklı şeyleri varlığın ilki ya da menşei olarak kabul etmişlerdir. Mesela Thales'e göre varlığın ilk maddesi sudur. Bütün varlıklar bu ilk maddeden çıkmıştır. Bu düşünürden sonra da varlığa bir ilk madde arama çabaları devam etmiştir. Bir kısmına göre hava, bir kısmına göre ateş vs, olarak kabul edilen ilk madde “anâsır-ı erbâ'a” fikrinin kaynağını da teşkil edecek olan Empedokles'te varlığın ten bir maddeden değil birden çok maddeden teşkil ettiği düşüncesine dönüşecektir. Bu süreç Aristo ile birlikte varlığın fiziki bir maddeden olmayıp ilk madde olan “heyûlâ” ye gelinceye kadar devam etmiştir. Heyûlâ denilen bu ilk maddeye verilebilecek hiçbir nitelik yoktur. Ancak onun da Tanrı gibi kadim olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden böyle bir ilk madde anlayışına sahip olan

²⁶⁰ Aydın Topaloğlu, “Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı”, *Felsefe Dünyası* 45 (15 Temmuz 2007), 111.

²⁶¹ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/137.

felsefede “yoktan yaratma” fikrine yer bulmak mümkün değildir.²⁶² Her ne kadar yoktan yaratmanın kabul edilmediği yunan felsefesinde Aristo, Sokrat ve Eflatun’un düşünce sistemlerine getirdikleri yeniliklerle birlikte evrenin ilk menşeinin maddeden soyutlayarak dönemlerindeki materyalist düşüncenin eksik olduğunu göstermişlerdir. Materyalizm, Orta çağ’daki skolastik felsefenin bu otoritesi neticesinde kendine rahat bir hareket alanı bulamamış ve herhangi bir gelişme kaydedememiştir. XVII. Yüzyılla birlikte özellikle Fizik alanındaki gelişmelerle birlikte materyalizmde yeni bir canlanma meydana gelmiş, XVIII. Yüzyıla gelindiğinde ise Julien de la Mettrie, John Toland, Baron d’Holbach ve Denis Diderot gibi öncüler sayesinde, materyalizm en yüksek düzeyine ulaşmıştır.²⁶³ Aydınlanma felsefesinin iki önemli düşünürü olan René Descartes ve Immanuel Kant görüşleri ve düşünceleriyle klasik materyalizme ağır bir darbe vurmaları birlikte XIX. yüzyılda materyalizm düşüncesinin yeni boyutlar kazanmasına engel olamamışlardır. Fizik, Kimya, Biyoloji, Tıp, Zooloji, Antropoloji ve Psikoloji gibi bilim alanlarındaki gelişmeler sayesinde fizik ötesi düşünceler tedricen bir kenarı bırakılmıştır. Özellikle Chales R. Darwin’in canlıların meydana gelmesi ve üremesi ile ilgili tezleri, Ludwig Feuerbach’ın insan merkezli felsefesi ve Sigmund Freud’un psikanalizm ile ilgili çalışmaları materyalist düşüncenin yayılım hızını arttırmıştır.²⁶⁴

Osmanlı’da bu süre zarfında meşrutiyetin ilanı ve Avrupa’ya gönderilen öğrenciler vesilesiyle Materyalizm ile tanışmanın ön hazırlığını yapmış oldu. Nitekim Sadrazam Mustafa Reşit Paşa’ya bizzat Auguste Comte tarafından mektuplar yazılıp, Pozitivizm özelinde Materyalizmin Osmanlı’da da yayılması için talepte bulunulmuştur. Dönemin Batı Dünyası’nı iyi bilen Mustafa Reşit Paşa’da “medeniyet” kavramı üzerinde durarak aydınlanmacı görüşün yayılmasına öncülük etmiştir. Mustafa Reşit Paşa’nın yanında eğitimci Ahmed Rıza’da Paris’te pozitivistlerin kurduğu derneğe üye olmuş ve onların modernizmin mottosu olan “Ordre et Progres (düzen ve ilerleme)” ilkesini kendisine düstur edinerek, bunu ufak değişikliklerle birlikte “Union et Progres (birlik ve ilerleme)” şekline dönüştürmüş ve böylece “ittihat ve terakki” cemiyetini kurmuştur. Osmanlı’da

²⁶² Halife Keskin, “İslâm Kelâmında İlâhi Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 1/1 (01 Mart 2001), 70-71.

²⁶³ Emel Koç, “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Yansımaları”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (01 Aralık 2009), 77.

²⁶⁴ Topaloğlu, “Materyalizm”, 28/138.

Tanzimatla birlikte başlayıp yaygınlık kazanan pozitivist ve maddeci bu düşünceler sonucunda din hakkındaki eleştirilerde de Batı'da olduğu gibi bir yükselme görülmüştür. Osmanlı devletindeki mevcut sıkıntıların kaynağının din olduğu ileri sürülmüştür. Artık yeni bir dönemin başladığını ve bu dönemde bilimle birlikte maddeci görüşe sarılmanın gerekliliği üzerine vurgu yapılmıştır.²⁶⁵

Henüz kendi durumunun farkında olmayan hatta batı düşüncesini çok iyi tanımayan sadece büyük bir hayranlıkla geri kalmışlık sendromundan kurtulma ümidiyle hareket eden Osmanlı aydınını, materyalizmi direk kopyaladığı için Filibeli Ahmed Hilmi “Biz, kâfile-i tekâmüle yeni girmiş bir milletiz. Diğer milletlerin geçirdiği edvâr-ı tekâmülü, velev serî’ hatvellerle olsun, bizde geçirmeye mecburuz”²⁶⁶ diyerek bu düşüncenin etkilerini aslında hoş karşılamakla birlikte söz konusu düşüncelerin birebir alınması yerine medeniyet süzgecinden geçirilerek almanın daha uygun olacağını belirtmiştir.

Başlangıçta fen ile felsefenin sınırlarının yapılması gerektiğini vurgulayan Şemseddin Günaltay, fen bilimleri maskesi altında kutsalları yıpratarak insanlığı hayvanlar derecesine indirmek maksadı taşıyanların ve buna karşı çıkanların, gürültülü münakaşalarının temel sebebinin fizik ile fizik ötesi sınırlarının karıştırılmasından ibaret olduğunu söylemiştir.²⁶⁷ Bu sınırların Osmanlı düşünürleri tarafından belirlenmemesi Batı’dan gelen düşünce sistemini kuru taklitten öteye gidemememize vesile olmuştur. Nitekim bizdeki düşünce sistemi tedkik ve tefekkür mahsulü olmaktan çok şuursuzca bir Garb taklitçiliği ve Fransız inkarcılarının tercümesi şeklinde gelişmiştir.²⁶⁸ Avrupa medeniyetinin olduğu gibi almamız bizi iyileştirip canlandırması şöyle dursun, milletin elinde az çok kalmış olan yüksek değerleri de mahvederek bizi yıkıntıya götürecektir.²⁶⁹ Bu yıkıntının gerçekleşmemesi için kuru bir taklitten ibaret olan Osmanlı’daki materyalist akımın, gençler üzerindeki etkilerini gören yukarıda da bahsettiğimiz münevverler genelde Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere materyalizm özelinde reddiyeler kaleme almışlardır. Kimi münevverler bunu bir eser üzerine reddiye yazarak yaparken kimileri daha sistemli bir şekilde eleştiriler yapmıştır.²⁷⁰

²⁶⁵ Topaloğlu, “Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı”, 115-116.

²⁶⁶ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 33.

²⁶⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 7-8.

²⁶⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 35.

²⁶⁹ Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 11.

²⁷⁰ Tezimizin ikinci bölümünde bu eserlere değinilmiştir.

Özetle Osmanlı döneminin mevcut siyasi sürecinin de etkileriyle birlikte düşünce dünyasında iki farklı davranış ortaya çıkmıştır;

- Materyalizmi savunanlar
- Materyalizmi reddedenler

Bu iki grupta felsefi anlamda birbirlerinin iddialarını çürütmek için eserler irad etmiş ve birbirlerine reddiyeler yazmışlardır. Ali Fuad Başgil’inde söylediği gibi “Bugün Türkiye’de ölmek istemeyen bir mazi ile hayata doğmak için çarpınan bir istikbal mücadele halindedir. Milletın selameti bu mücadeleye seyirci kalmakta değil, çarpışan kuvvetleri barıştırmaktadır.”²⁷¹

Kısa bir girişten sonra tezimize konu olan İsbat-ı Vâcib eserlerini kaleme alan yazarlarımız Materyalizm ve Yaratmanın Reddini nasıl değerlendirmişler onu inceleyeceğiz.

Tanrı varlığı konusunda üç farklı yaklaşım mevcuttur.

- Tanrı’nın varlığını kabul eden ve bunu ispat etmek için deliller ortaya koyan teist anlayış.
- Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen ve bu fikirlerini delillendirmeye çalışan ateist anlayış.
- Tanrı’nın varlığı veya yokluğu karşısında herhangi bir fikir beyan etme imkanlarının olmadığını söyleyen Agnostik anlayış.

Materyalizm’e baktığımızda ise sistemi gereği Tanrı fikrini kabul etmeyen ve maddenin ebedi olduğunu düşünen ateist akımlar arasında yer almakla birlikte belki de bugüne kadar ateizmin yaygınlaşmasında en büyük rolü oynayan düşünce olmuştur. Materyalizm, Tanrı fikrinin insanların cahillik ve korkularından kaynaklandığını ve bilimin yeterli seviyeye ulaşarak bu fikrin insanların zihninden silineceğini savunmaktadır. Yeni ilm-i kelâm döneminde Allah’ın varlığı ile alakalı eser ortaya koyan münevverlerimiz genelde Büchner’in *Madde ve Kuvvet* adlı eserine reddiye şeklinde bir yaklaşım tarzı benimsediklerinden bizde materyalizm ve yaratmanın reddi konusunda ve bu konunun alt başlıklarında bu eser üzerinden materyalizmi tanıtip ortaya konulan reddiyeleri değerlendireceğiz. Ancak *Madde ve Kuvvet* adlı esere reddiyelerden farklı olarak konuyu değerlendiren münevverlerde bulunduğundan onların görüşlerine de yer verilmiştir.

²⁷¹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 5.

3.1.1 Müelliflerin Materyalizm ve Yaratmanın Reddine Verdiği Cevaplar

Büchner madde ve kuvvet'in ayrılmazlığı ilkesini "maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olamaz" şeklinde açıklamıştır. Bunları ayrıca tasavvur etmek o kadar anlamsızdır ki, bize henüz esası, temel mahiyeti belirsiz bir cevherin iki ayrı yönünü tanıtmaktan başka bir şeye yaramaz. Şu hâlde madde ve kuvvet iyice analiz edilirse ikisinin de aynı şey olduğu görülecektir. Tabiat bilimleri âleminde hiçbir madde zerresi tanımadık ki, kuvvetle donanmış olmasın ya da faaliyetini kuvvetten almasın. Bu görüşlerini iki farklı düşünüründe görüşleriyle destekleyen Büchner, maddesiz kuvvet tasavvurunun boş olduğunu, ilk çağlarda cehaleti ve batıl itikatları sonucu tabiatta maddeden ayrı ve aktif kuvvetlerin mevcudiyetine bazı kimselerin inandığını söylemiştir. Devamında ise vaktiyle ölçülemez, tartılamaz birtakım maddeler oldukları zannedilen ısı, ışık, elektrik, manyetizm gibi tezahürlerin maddenin atomlarının faaliyet hali ya da aralarındaki karşılıklı ilişkiler olduğu artık meydana çıkmıştır. Şu suretle kuvvetlerin bir yerden diğer bir yere aktarılması ve bağımsız biçimde yaratılması mümkün değildir diyerek bu görüşünü de Mulder ile destekleyerek "Kuvvetler ancak madde vasıtasıyla ve yine madde üzerinde uyandırılırlar ve gizli halden çıkarılarak açık hale konulurlar" demiştir.²⁷²

Bu düşünceleriyle Büchner, aslında madde ve kuvvetin arasındaki ilişkide maddeyi esas alarak ısı, ışık, elektrik gibi kuvvet olarak değerlendirilen her türlü hadiseyi maddenin birer faaliyet ve görünümü olarak değerlendirmektedir.²⁷³

İsmail Fenni Ertuğrul'a göre ise Atom daha küçük parçacıklara dönüşmüş oluyorsa da büsbütün mahvolmuyor. Lakin keyfiyetini kaybeden bir şeyin mahvolduğu kesindir. Maddelik kendi özelinde ölçülebilmek ve hissedilmek ile kaimdir. Bir şeyden bu sıfatlar kalktığında ise o şey artık madde değil kuvvettir. Lakin bu kuvvet de mahiyeti meçhul bir şeydir. Tecrübelerimizin haricinde ve mahiyeti bilinmeyen bir şey üzerinde hüküm vermek davalarını tecrübeye dayandıran özelde Büchner, genelde ise Materyalizm için çok açık bir tenakuz olur. Âlemin ise aslının böyle büsbütün meçhul bir şey olduğunu iddia eden meslekte ise maddilik kalmaz. Büchner'in saydığı elektrik, ısı ve ışığın madde gibi kuvvetin birer şekli olduğu bu şekilde apaçık ortaya çıkmıştır. İsmail Fenni'ye göre madde

²⁷² Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 372-374.

²⁷³ Yusuf Daşdemir, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 32.

elektriğin tezahürü için lazımdır. Lakin elektrik kuvvetin bir şeklinden ibaret olup havası tamamen boşaltılmış bir yerde yine vardır. Görüşlerini Gustav Le Bon ile destekleyen İsmail Fenni, yüksek bir zekâ için bunun cevhersiz olarak tasavvurunun şüphesiz mümkün olduğu gibi bir taşıyıcıya ihtiyacının zaruri olduğunu hiçbir şey isbat etmez. Lakin biz eşyayı ancak fikirlerimizin alışmış olduğu çerçeveye dahil ederek anlayabildiğimizden bunu tasavvur edemeyiz. Kuvvetin kendisi ve hakikati meçhul olduğundan onun üzerine ancak madde suretine girdiği vakit akli muhakemede bulunabiliriz.²⁷⁴

Madde ve kuvvet'in bu durumunu açıkladıktan sonra asıl bizim konumuz olan Tanrı ve âlem hakkındaki Büchber'in görüşleri ve ona getirilen eleştirileri inceleyelim. Büchber'e göre hiçbir cisim, hiçbir maddenin kuvveti ya da niteliği, dışında değil, içinde kendindedir. Felsefe ise bu değerlendirmelerden şu şekilde sonuç elde edebilir. Yüce ve tabiatın üzerinde bir kuvvet tasavvur edenler, aynı zaman da bu kuvveti yaratıcı kabul ederek tabiatı kendi kendisinden yarattığını, yani yoktan var ettiğini iddia ediyorlar. Fakat bu iddia hakikat ve tecrübe üzerine tesis olunan "tabiatı tanımak" usulü ile taban tabana zıttır. Ne kuvvet maddeyi nede madde kuvveti yaratabilir. Çünkü bunların birbirlerinden ayrı olarak mevcut olmaları mümkün değildir. Ayrılamayan şey ayrıca mevcutta olamaz. Kâinat yoktan var olmamıştır. Yokluk kelimesinin ne şahsi ne de gayri şahsi bir manası vardır. Yok demek, bütün mevcudiyeti inkâr etmek demektir. Yoktan hiçbir şey var olamayacağı gibi, var olan hiçbir şeyde yok olamaz. Âlem ya da madde kendi hareketleriyle yani kuvvetiyle ezelden beri mevcuttur. Özetle Kâinat yaratılmış değildir.²⁷⁵

Büchner'e göre kâinatın yoktan var olduğu iddiasında bulunmak için yoktan bir şeyin nasıl var olabileceğini bunun ne suretle anlaşılması mümkün olduğu açıklanmalıdır. Bu ise imkansızdır. Kuvveti maddenin yaratıcısı tanıyabilmek için gereken şartlardan biri de maddenin mevcudiyetinden önce kuvvetin ne ile kaim olduğunun açıklanmasıdır. Varsayalım ki böyle, yaratmak vasfına sahip bir kuvvetin maddeden önce mevcudiyeti ispat olursa bile, bu kuvvetin maddeyi yaratıncaya kadar ne yaptığı ve ne için âtil durduğu meçhul ve sebepsiz kalmış olur. Halbuki herhangi bir vasfa sahip olan bir şey ilk mevcudiyeti anından itibaren o vasfın etkisi altındadır. Şu hâlde kuvvet ezeli ise, madde de ezelidir. Aksi taktirde,

²⁷⁴ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/327.

²⁷⁵ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 376.

yani maddenin daha geç yaratıldığı kabul edilirse, o zaman kendisine yaratıcı sıfatı bahşolunan kuvvetin bir müddet bu sıfattan soyunduğu, yani âtıl kalmış olduğu iddia edilmiş olur ki, bu düşünüş kuvvet fikriyle büsbütün çelişik bir sonuçtan başka bir şey üretmez. Bunlardan başka kâinatın yaratılmasında üçüncü bir failin varlığını tasavvur etmekte olamaz. Çünkü hala âlemi hükmü altında tutan bir şey varsa o da kuvvettir. Ve böyle bir tasavvur, artık hakikati bilimsel olarak sabit olan kâinatın ebediyeti fikrine aykırı düşer. Maddenin hareketi yine madde ile kaim ve maddeye tabi olmak zorunluğundadır. Kesin ve belirli kanunlara tabidir. Bu iki teoriden başka bir teoride birdenbire yokluktan zuhur eden ve kendi kendisinin bilincinde olmayan bir kuvvetin kâinatı yaratması (fakat ne için...?) ve sonra kendisinin de bu kâinata karışmasıdır. Birtakım filozoflar keramet yoluyla keşfolunan bu teoriye inanırlar. Çünkü tabiatın dışında yaratmak kuvvetine sahip ve daima baki bir kuvvet varsaymaktansa, böyle bir teori ile kâinatı kurmak herhalde tabiatın şimdiye kadar keşfolunan kanunlarıyla daha ziyade uygun düşer. Çoğu dinler bu esasa dayanırlar; şu farkla ki, bu kuvvet yaratılıştan sonra kâinatın parçaları arasına karışmayıp dışarıda ve istediği zaman, başlangıçta konulan kanunları bozmaya ve değiştirmeye kadir bir halde bulunur.²⁷⁶

Büchner'in özetle cevaplanmasını istediği sorular şunlardır;

- Kâinatın yaratılmış olduğunu kabul etmek için yoktan bir şeyin nasıl var olabileceğini açıklamak?
- Kâinat diyelim ki yoktan var olsaydı, kâinattan önce yaratıcı güç yani Allah, ne yapıyordu? ya da ne için âtıl bir vaziyette bekliyordu?
- Bu iki teoride mümkün olamadığı için son bir teori kalıyor o da birdenbire yokluktan varlığa çıkan ve kendinin bilincinde olmayan bir kuvvetin, kâinatı var etmesi ve sonrada kendisinin de bu kâinata karışması ne için böyledir?

Büchner'e göre elimizde sadece bir seçenek kalıyor o da yaratıcı kabul edilen bu kuvvetin ezeli olduğuna inanmaktır. Şu kadar ki, bu taktirde maddenin ve daha genel bir tabirle kâinatında ezeli olduğuna hükmetmek zorunlu olur.²⁷⁷

Büchner'in yaratmanın reddine karşı sunduğu eleştiriler bu şekildedir. Yeni ilm-i kelâm dönemi temsilcileri, materyalistlerin bu minvaldeki iddialarına oldukça

²⁷⁶ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 377-378.

²⁷⁷ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 378.

fazla zaman ayırarak cevap vermeye çalışmışlardır. İlk olarak İsmail Fenni Ertuğrul'un cevaplarını ve bu konu üzerinde fikir beyan eden diğer münevverlerin cevaplarına şimdi değineceğiz.

İsmail Fenni Ertuğrul, Elme Marie Caro'nun kitabından alıntı yaparak, isbatlı felsefenin hatta maddeci görüşün isbat edebileceği şeyin, âlemin bize malum olan kısmının hali hazırdaki hududu olan dairede her hadisenin doğrudan doğruya icap ettirici illetin, tabii olmasından ibarettir. Âlemin yaratıldığına hatta yüce bir yaratıcı tarafından daimî bir surette idare edildiğine itikadın bu olay ile asla mümkün değildir. Elverir ki hakimane idarenin sabit kanunlara uygun olduğu kabul edilsin. Şüphesiz ki âlemdeki bu düzenin asla başlangıcının olmadığı farz edilsin. İşte maddiye-i ikaniye mezhebini teşkil eden şey de bu tahmindir. Lakin, bu türlü ikaniye görüşü neye dayandırılmıştır? Hangi tecrübe bu faraziyeyi açıkça doğrulamış ve kontrol vasıtası ile itirazı imkânsız bir hakikat sırasına geçirmiştir. Bu faraza'ya onu kaldıran başka bir faraza ile cevap verilebilir. Âlemin bir başlangıcı olduğunu farz edelim, bu ise âlemdeki nizamın daima var olmadığını gösterir. Maddeciler bunun aksini nasıl isbat edebileceklerdir.? Tabiatın kanunlarının incelenmesi ile bu isbat edilemez. Bu konular sadece var olan şeyi izah edebilir. Var olan şeye bilfarz takaddüm (önüne geçme) etmiş olan şeyi izah edemez. Yani âlemin şimdiki şeklini izah eder. Ortaya konulacak bir menşe (kaynak) meselesi olduğu halde her tecrübeye dayanan izah onun hallinden acizdir, demek yetmez. Hiçbir tecrübenin ortaya konulacak bir menşe meselesi olmadığını ve hazır hadiselerin nizamının sabit olduğu gibi daimî olduğunu isbat edemeyeceğini de ilave etmek lazım gelir. "Madde daimidir" mukaddimesinden kabli yani tecrübeye dayanmayan bir mukaddime var olduğundan şüphem vardır. Tahkik edilip incelenebilmiş hadiseler gereğince böyle bir netice çıkartabilme mümkün farz edildiği halde bile hiç olmazsa bunun mutlak surette tetkiki imkânsız ve doğruluğu araştırılmaz, bu durumdan tecrübi ilmin birinci kanununa bağlı olmadığını itiraf edilmesi lazım gelir. Tecrübi ilim yani materyalizm ancak maddenin, şimdiki ve tayini mümkün kemiyetinde baki olduğu neticesini çıkarır. Menşe ve istikbal materyalizm daima susmalıdır. Bundan başka "Mahvolunamayan şey yaratılmış olamaz" mukaddimesi gibi bir varsayımda mantık hatası niçin görülmez? Niçin yaratılmış olamazmış? Şimdiki halde mahvedilmenin imkansızlığı ile ilk yaratma ve meydana getirilmeni imkansızlığı arasında ne zaruri bir nispet vardır? Şimdi yok ve görünmez olamayan şeyin niçin bir başlangıcı olmasın? İşte

bunun, ilmi “Biz maddenin kemiyetinden hiçbir şey noksanlaştıramayız ve ona hiçbir şeyde ilave edemeyiz” demekten ibaret olan ve büsbütün zararsız olan bu düşünce sisteminden başka bir mukaddimeye geçemez.²⁷⁸

Buraya kadar Caro'nun görüşlerini alan İsmail Fenni Ertuğrul, özetle Materyalizm'in varlığın başlangıcı ve maddenin daimî olduğu düşüncelerinin birer farazadan ibarettir. Bu farazanın ise tecrübeye dayanmadığı gibi tetkiki ve doğruluğu araştırılmaz bir düşünce olduğunu söylemektedir.

Bu satırlardan sonra İsmail Fenni Ertuğrul, bu düşünceleri mütalaa etmektedir. Caro'nun görüşlerini şu şekilde özetlemektedir.

“Tecrübe usulü her hadisenin yakın illetini tayin etmekten ibaret olup, âlemin menşei, ilk illetler, maddi hadiseler ve bu konudaki kanunların ebediliği meselelerinin tecrübi surette izahı mümkün olmadığını, âlemin bir akıl tarafından idare ve tedbir edilmekte olması itikadının, hadiselerin illetlerinin tabi olması ile telifinin mümkün olduğunu, ‘Madde ebedidir’ sözünün tecrübeye dayanmayan sırf nazari bir mukaddime olduğunu, hiçbir şeyin yok veya yeniden var edilememesi mukaddimesi, tecrübeye dayanan ilimlerce kabul edilmiş bir mukaddime ise de, bunun âlemin bize olan kısmına tetkik vasıtalarımızın şimdiki haline nispetle doğru sayıldığını, tecrübi ilmin geçmiş ve gelecek hakkında sükûtu muhafaza etmesi gerektiğini, bir şeyin yok olunamamasından onun başlangıcı olmaması neticesini çıkartmanın mantığı uygun olmadığını görmüştük.”²⁷⁹

İsmail Fenni Ertuğrul bu özetten sonra âlemde bir gaiyyet ve hikmetin var olduğunu söylemiştir. Bunu kitabının önceki bölümlerinde var olan “Gayeye aid illetler delili hakkındaki itirazlar” bölümünde kendisinin büyük alimler ve hakimler tarafından diye bahsettiği filozoflardan örnekler vererek açıklamıştır. İsmail Fenni'ye göre eğer âlemde gaiyyet ve hikmet var olmasaydı, her yerde intizamsızlık görülür ve bunun neticesi olarak yaratılmışların yok olmuş olması lazım gelirdi. Madde ise ısı, ışık, hareket, elektrik gibi muhtelif özellikler taşıyan suretler kazanamaz. Bunun için mutlaka bir hususiyet kazandırıcı, bir Sani-i Hâkim lazımdır. Halbuki madde denilen şey birçok zerreciklerden teşekkül etmiştir. Böyle

²⁷⁸ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/328-329.

²⁷⁹ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/330.

bir çokluktan, ilim ve iradede varlığı zaruri olan vahdet (birlik) hiçbir vakit meydana gelemez. İsmail Fenni'ye göre ise bu hususlar bir şekilde anlaşılmalaktır lakin asıl tecrübe ve hakikata aykırı olan şey maddecilerin varlıklar âlemini yaratıcısız, yapıcısız olarak maddenin meydana getirmiş olduğunu iddia etmeleridir. Bu kadar eşsiz yaratılmışlar, garip yaratıklar ve bunlarla ihtiyaçlar arasında tam bir uygunluk varken, akıl ve idraktan mahrum olan maddenin bunlar var edebileceği akıl dışı bir çıkarsamadır. Maddeciler ne kadar gayret sarf etseler de bir yaratıcıya lazım olan ilim, irade ve kudret gibi sıfatları maddeye vermeksizin bunları izah edemezler.²⁸⁰

Şemseddin Günaltay madde hakkında şu şekilde düşünmektedir; sistemlerinin temelini uluhiyeti inkara dayandıran Materyalistler, kamuoyunun dikkatini çekebilmek için ekollerini çok gürültülü bir şekilde yaymayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Uluhiyeti bir kalemle inkâr edince de kainattaki eşsiz düzenin doğa kanunlarını açıklamak zorunda kalmışlardır. Bunları ise açıklayabilmek için evreni çekip çeviren yaratıcı kudrete Allah/Tanrı ismini verecekleri yerde mübhem, kör bir anlam taşıyacak biçimde sadece “kuvvet” demekle yetinmişlerdir. Kuvvetin tecellilerinden hikmeti, hikmet sahibi bir yaratıcıya dayandıracaklarına, cansız ve şuursuz maddeye atfetmişlerdir. Sonuç olarak, materyalistler Allah'ı inkâr etmişler ama, talil ve izah zorunluluğu karşısında uluhiyet yerine bir “kuvvet” kabul etmek zorunda kalmışlardır. Materyalizm yaratılış ve bütün olayları bilinmeyen bir madde ile onun özelliklerine dayandırmaktadır. Bu isnadla evreni, düzen ve hakikatten, güzellik ve kemalden, maddi ve manevi ahenkten de soyutlamış olmuyor mu?²⁸¹

Evrenin güzellik ve kemal konusuna diğer bir değer münnevverimiz ise Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Felsefi eleştirilerine geçmeden önce materyalizmin insan fikrinde açtığı derin yaraları değerlendiren Filibeli, Vâcibü'l Vücûd, anlam ve ahlakîyat ve en sonu özgürlük ve güzellik olanın kovulmak ve bunların yerine belirlenim ve zorunluluk, kapılmaz bir hayalet, bir mekanizm, ruh ve duyarlılığı öldürücü bir karanlık, yeni bir put ikame olunmak isteniyor demiştir. Bu latif işlemin ise insanın mutluluğu ve hakikatin büyüklüğü adına yapılmak istendiği iddiası ile öne sürülüyor. Filibeli materyalizm'in insanlığa karşı bu kadar ihanetin vicdanla yapıldığına asla inanmamaktadır.²⁸² Filibeli eleştirilerini daha çok

²⁸⁰ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/330.

²⁸¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 78.

²⁸² Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 171.

maddenin ezeli olduğu konusundaki çıkarıma karşı yapmaktadır. Kâinatın, akıl ve bilim bakımından baki ve daim, hayat sürekli döngüyle kaim olmadıktan ve bunu ispat edecek bir ipucu bulunmadıktan başka, “sürekli ölüm” denilebilecek bir sınır durumuna doğru gitmektedir. Şu hâlde bu kainattaki kuvvetlerin manasının toplamı olan hareket, genel hayatı sürdürmeye muktedir olamayacak bir ataletle, bir hiçliğe ulaşabilecek demek oluyor.

Şimdi bilim âleminin iftihar ettiği bir fazılın “tecrübeden alınmış, akıl ve mantığa uygun” olan şu açıklamalarını bilim, akıl ve mantıktan müteşekkil terazinin bir gözüne koyunuz. Diğer gözüne de materyalistlerin “Hareket ebedi ve ezelidir, kendiliğinden meydana gelmiştir, kâinata hayat daim ve bakidir, kâinat başlangıçsız, hayat başlangıçsız, madde başlangıçsız, kuvvet sonsuzdur” vesaire gibi hikmet meydanında saçmalıktan başka isim alamayacak öne sürümlerini koyunuz, sonra da bilim adına bir hüküm veriniz! Bilim açısından, Büchner ve öğrencilerinin dogmatikçesine olan metafiziksel zanlarına “çoban imanı” denilmez de ne denilebilir.

Filibeli, Büchner ve öğrencilerinin yapmış olduğu bu çıkarımları bilim insanların çalışmalarının günümüzdeki durumundan az çok habersiz olanların veya henüz zihinsel gelişimi bu ağır konuları incelemeye müsait olmayanların büyüü bir “bilim” terimiyle boyamak olduğunu söylemiştir. Filibeli’ye göre bilim, hadiseler arası münasebetleri araştırmaktır. Araştırma ve ilerleme sonsuz olduğu için bilim hiçbir vakit son sözünü söylemiş olmayacaktır. Bilimin ilgilemekte olduğu hadiseler ise sürekli değişime mahkumdur.²⁸³

Ali Fuat Başgil ise maddeciliğe göre kâinatın nasıl var olduğunu açıkladıktan sonra maddeciliği tenkite başlamıştır. Bilim, gönülleri o kadar fethetmiş durumdaki eğer insan utanmasa da bilim adına konuştuğunu ileri sürerek kesin bir şekilde yalan söylese yine de birçok saf insanları aldatabilir. Eski devirlerde sahtekâr din bezirganlarının dünyayı öküz boynuzlarının ortasında oturduğunu söyleyenlerin yerine günümüzde ise modern ilmin hiçbirşeyinden haberdar olmayan ilim bezirganları geçmiştir. Eski din bezirganları, insanları Allah ve Din adına konuştuğuklarını söyleyerek inandırmak isterlerdi. Bugünün bilim

²⁸³ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 174.

bezirganları ise, bilim, ilerilik ve insanlık gibi bazı büyük kelimelerin arkasına sığınıp da konuşarak insanları inandırmak istiyorlar. Emin olalım ki bu iki zümrenin arasında hiçbir fark yoktur. İkisi de sahtekâr ve şarlatandır. Bu düşünceleriyle materyalistlerden bahseden Başgil, ilim mefhumunda vukua gelen değişikliklerden de bahsetmektedir. Bilim'in artık sabit ve kat'i olmadığına değinen Başgil, eskiden alim geçinenlerin iddialarında bir hudut olmadığını artık bugünün ilim sahasında ise gerek genişlik ve gerek derinlik itibariyle bilim hudutlanmıştır. O günün ilim adamları ikinci dünya harbinin zenginlikleri gibi, etraflarına kibirli bir nazarla bakmakta ve çelimsiz bilgileri ile gök kubbe altında çözemeyecekleri düğüm kalmayacak sanmakta idiler. Bugünün ilim adamları ise gayet iddiasız ve mütevazidir. Çünkü bugünün ilmi, imkanlarının hududunu görmüş, bugünün alimi aczini anlamıştır. Başgil'e göre bilim sahası dışında kalan metafizik durumlarda bilimin yapması gereken tetkike imkân bulamadım bilmiyorum demekten ibarettir. Metafizik durumlarda bilim namına hüküm vermeye kalkışmak ve bu hakikatleri inkara yeltenmek, ilme iftira etmek ve ilmi bazı maksatlara alet olarak kullanmaktır. Bu açıklamalardan sonra Başgil bilimin tarifini şu şekilde yapmaktadır. Bilim, ne menşe' (origine), ne de mahiyet (essence) bilgisi verir. Bilim bize noumene'i, yani şeyleri hakikat ve mahiyetini değil, sadece phenomene'i yani evsaf, araz ve eşkale ait tezahürlerini bildirir.²⁸⁴

Sonuç olarak bakıldığında Materyalistlerin bilim adına sığındıkları şeylerin aslında bilimin işleyişine ters olduğunu, bilimin konusu içine girmeyen hadiselerin ise bilim diye sunulmasının arkasında iyi niyetler barındırmadığını söyleyebiliriz. Maddenin ezeli ve ebedi olmadığı konusunda hem fikir olan yeni ilm-i kelâm düşünürlerimiz, Allah yerine iradesiz, kudretsiz bir madde geçirmenin aklen de mümkün olmadığını delilleriyle bizlere açıklamaktadır. Büchner'in cevaplamasını istediği sorulara, yöntemsel eleştiriler getirerek değerlendiren münevverler, bilim adına dogmatizm'in dayandırıldığını düşünmektedirler. Bu açıklamalardan sonra Büchner'in yaratma keyfiyetini kabul için bir şeyin hiçten meydana nasıl gelebileceğinin açıklanmasını istemesi üzerine İsmail Fenni Ertuğrul'un cevaplarına değineceğiz.

İsmail Fenni Ertuğrul, bir şeyin hiçten meydana gelmesinin üç yöntemi olduğunu söylemektedir.

²⁸⁴ Başgil, *Din ve Laiklik*, 58-71.

- Birincisi ehl-i sünnet'in de savunduğu görüş olan âlemin yoktan yaratılması.
- İkincisi eski filozofların savunduğu görüş olan âlemin kadim (ezeli) olan bir maddeden teşkil edilmiş olması.
- Üçüncüsü ise vahdet-i vücûda taraftar olanların savunduğu, âlemin kadim ve vacip olan Hakk'ın varlığından çıkmış olduğu görüşüdür.

İsmail Fenni'ye göre ikinci şık olan âlemin kadim bir maddeden teşkil edilmiş olması, sırf âlemin hiçten vücûda gelmesinin imkânsız sayılması farzından elde edilmiş olduğundan dolayı bir farazadan ibarettir. Böyle bir maddenin varlığını ispat edecek hiçbir delil yoktur.

Bu yüzden elimizde sadece biri âlemin yoktan yaratıldığına kail olan ve diğeri vahdet-i vücûdu kabul eden iki görüş kalır. Bunlardan birincisi yani Ehl-i sünnet'in görüşüne mensup olanlar “Biz her şeyi bilemeyiz. Bilmediğimiz şeyler pek çoktur. Varsın âlemin mutlak yokluktan nasıl yaratıldığı da bunlardan biri olsun” demekle yetiniyorlar. Bu görüşü akıllarına sığdıramayanlar ve mutasavvıflar vahdet-i vücûdu kabul ederek âlem, yani onu teşkil eden bütün eşya bir taraftan vücûda geldikleri gibi diğer taraftan da yok olmaktadır. Onların sonradan yaratıldıklarında bir şüphe olmadığı kesindir. Onlarda belirgin ve ortaya çıkan varlık Cenab-ı Hakk'ın varlığıdır. Bu varlık kadim vaciptir yani varlığı zorunludur. Sizin madde, kuvvet, esir vs, dediğiniz şeylerin bütünü, yani bütün kâinat O'nun taayyünleri ve tezahürlerinden ibarettir. İşte hakikati bilinemeyen şey bu vücûd, yani Allah'ın zatıdır.²⁸⁵

Vahdet-i vücûdu savunanlar ile materyalistler arasında künhü meçhul bir hakikat'in varlığı konusunda bir ortaklık söz konusudur. Ancak maddeciler O'nun tezahürlerini zaruri ve tesadüfi saydıkları halde vahdet-i vücûdu savunanlar her yerde inkârı imkânsız gördüklerinden evrende gaiyyet, ilmin ve hikmetin eserlerine dayanan alim ve hâkim olan bir yüce varlığın dilemesine dayanıyorlar. Böylece Büchner'in birinci sorusunu yanıtlayan İsmail Fenni, yaratıcı kudretin âlemi yaratmadan önce bir çeşit faaliyetizlik halinde olup olmadığı ile ilgili ikinci sorusunu ise şu şekilde yanıtlamaktadır.

Eski filozoflar âlemi Cenab-ı Hakk'ın zatının icabı sayarak âleme kadimdir demişlerdir. Ancak, İslâm âlimleri ise “Varlığı vacip olan Allah'ın zatının

²⁸⁵ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/331.

muktezası kâmil sıfatlarıdır, bu sıfatların cümlesinden olan dilediğini yaratma sıfatını istediği vakit izhar etmesinde aklen ne mâni vardır?” diyorlar. Her faaliyetin başlangıç ve kaynağı olan Vacibü’l vücûd Zat’ta atalet tasavvur etmek bir tenakuz olur. Allah, âlemin yaratılmasından önce de dilediğini yaratandı. Lakin bu faaliyet O’nun zatının gözle görünmezliğinde vardı. Halbuki, buna ilmen ulaşma hiçbir yaratılmış için mümkün değildir. Yaratan Allah kâinatı yaratmadan önce de ezeli ilminde müşahede etmekteydi. Her şey beklenen zaman geldiğinde bu ilme uygun olarak meydana geldi. Biz onun faaliyetlerine ancak o vakit bilgi sahibi olabiliriz. Eğer bu faaliyet, âlemi yaratmadan ibaret olsaydı, halk ve tekvinden sonra O’nu ataletin takip etmesi lazım gelirdi. Halbuki Allah ezelden ebede kadar faaldir. Kâinatın meydana gelmesinden önce O’nun zatının bilinemezliğinde olan faaliyet bize ancak şehadet âleminde belli olur. Tasavvufçulara göre batında Allah’ın gayb ve ilim hazinesinde varlığı olmayan şeyin zahirde vücûdu olamaz. Meydana getirme ve yok etme gaybda sabit olan şeyin açıklanıp gizlenmesinden ibarettir. Bundan dolayı, O’nun zat ve hakikatında hiçbir değişme ve başkalaşma hasıl olmaz. Allah, zatının kemali itibariyle âleme muhtaç değildir. O’nun âlemi yaratmaya ihtiyacı olmadığı gibi, bunu O’nun üzerinde vacip kılan bir zorlayıcı da yoktur. O’nun bu mertebede faaliyeti kendi zatında geçerlidir. Bu faaliyetin meydana gelme suretini ancak kendisi bilir. Lakin, isimlerinin kemalinin zuhuru, yani yaratan, dirilten, öldüren, rızık ve nimet veren, bağışlayan ve çok merhametli olan gibi isimlerinin ahkam ve âsârının zuhuru âlemin yaratılmasını icab ve iktiza etmiştir. Çünkü yaratılmışsınız yaratan, rızıklandırılmışsınız rızıklandırılan bilinemez.²⁸⁶

Materyalizm beraberince mekanik bir kâinat ve varlıklar arası münasebetlerde katı bir determinizmi doğurmuştur. Bu yüzden materyalizmin evren oluşumunda dayandığı mekanik kâinat ve beraberindeki determinizm konumuz açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir.

3.2 Mekanik Kâinat ve Determinizm

Latince “determinatio” kökünden türeyen determinizm “tayin etme, belirleme” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise her hadisenin maddi ya da manevi bazı sebeplerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder.²⁸⁷

²⁸⁶ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/332.

²⁸⁷ İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/215.

Adımımızı attığımızda ayağımızın altındaki toprağın eskisi gibi yerinde kalacağına, boşluğa uçmayacağına, fırlatılan taşın herhangi bir yere doğru değil atılan tarafa doğru gideceğine, ekilen tohumun aynı cinsten bir nebat vereceğine farkında olalım veya olmayalım geçmişten günümüze kadar inanç olarak bizde var olmaktadır. Böyle bir inanış hem günlük hayatımızı şekillendirmede ve yön vermede etkili olurken pozitif ilimlerinde gelişmesiyle birlikte teknolojik sahada elde edilen başarılar, tabiata insan gücünün hâkim olma çabalarını git gide hızlandırmıştır.

Günlük hayatımızın ve ilmi çalışmalarımızın yönetme ve yönlendirilmesi iddiası taşıyan determinizmi iki kısımda incelemek mümkündür.

- Pozitif ilimlerde (Fizik, kimya, biyoloji...) hâkim olan tecrübi determinizm.
- Psikolojik determinizm.

Tecrübi determinizm de bütün gelişen olaylar değişmez bir şekilde açık ve sebeplidir. Bu determinizm belli bir durum ve şartlar topluluğu içinde meydana gelecek olayların meydana gelmemesinin imkansızlığını kabul eder. Yine hadiselerin sebeplerinin tecrübe dışında ve aşkın olmadığını ancak hadiselerin kendisinde ve tabiatta mündemiç olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla üstün bir varlığın sebebini ve Allah'ı kabul etmez. İkinci şekil determinizm ise insandaki hürriyet ve ihtiyarı inkâr ederek insanın bütün kararlarının verilmiş ve bilinen sebeplerden doğduğunu kabul eder.²⁸⁸

Psikolojik determinizm; insan hürriyeti, kader ve kaza gibi konuları da içinde barındıracak olan başka çalışmaların alanı olduğundan konumuz gereği biz yalnızca tecrübi determinizme değineceğiz. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere determinizm insanı bir eşya veya makina gibi görmekte ve izah etmeye çalışmaktadır.

İslâm düşünürlerinden Gazzâlî, sebep ile sonuç arasındaki bir zorunluluk olduğu fikrinin âlemin ezeli olduğu sonucuna getireceği için determinizmi eleştirmiştir. Ayrıca bu düşünce Gazzâlî'ye göre, Allah'ın mutlak iradesini ve sebep ile sonuç arasındaki zorunluluğu kudreti vasıtasıyla kısa süreliğine de olsa ortadan kaldırması hadisesi olan mucizeyi tehit ettiğini düşünmüştür. Gazzâlî'den önce hocası Cüveynî'de sebep ile sonuç arasındaki zorunluluk fikrinin âlemin bir fâil-i

²⁸⁸ Zekeriya Uludağ, "Determinizm Ve Zorunsuzluk", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 8/1 (10 Nisan 2015), 259.

muhtar tarafından yaratıldığı inancıyla çeliştiğini söylemiştir. Bu konuda tamamıyla indeterminist bir tavır takınan Gazzâlî, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemiştir. Bu düşüncelerine açıklık getirerek, yemek ile doymak, ateşe temas ile yanmak arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, bunların ard arda veya bitişik bir şekilde gelmesi tabiat kanununun gereğinden dolayı değil, Allah'ın ezelde onları bitişik taktirinden dolayıdır. Mesela Allah dilerse ateşe atılan pamuk yanmayabilir. Yani burada hakiki fail ateş değil, Allah'tır. Hakiki failin ateş olduğu izlenimini doğuran ise sürekli olan gözlemlerimizdir. Halbuki bu konuda gözlem kesin bilgi sağlamamaktadır. Görüldüğü üzere mucizeye mutlak kapı aralayan Gazzâlî, dayanak noktası olarak ise Enbiya suresinin 69. ayetinde geçen *“Onu ateşe attıklarında ise biz: ‘Ey ateş! İbrahim’e serin ve selamet ol!’ diye emrettik.”* ayetidir. Şu hâlde determinizmi akli olarak temellendirmek imkân dahilinde değildir. Aslında kainatın, Allah'ın irade ve kudreti karşısındaki durumu “indetermine” bir özellik taşımaktadır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın irade ve kudretinin kâinat üzerindeki varlığı o kadar yoğundur ki bir kimsenin evinde bıraktığı bir kitabı geri döndüğünde farklı bir varlık olarak bulmasının teorik olarak mümkün olduğu sonucuna çıkmaktadır. Bu durum alışkanlıklardan kaynaklı insana olumsuz gibi görünse de Allah için tamamıyla sıradan bir şeydir. Çünkü Allah sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi sürekli yaratma olarak kendi iradesiyle sağlarken, bu sürekliliğin algılanması için ise insan zihninde bir alışkanlık yaratır. Böylece Allah'ın âlemde olan düzeni bozma yani mucizeler yaratma anlaşılması hem de epistemolojik açıdan insan zihninin saçmalığa düşmesi engellenmiş olmaktadır.²⁸⁹

Nesnelerin anlam ve değerinin anlamaya çalışan organik, canlı ve manevi bir evren kavramı Yunan düşüncesinde Aristo ile başlamış ve Hristiyan inancı ile birleştirilmiştir. Bu evren kavramı yerine, determinizm'inde etkisiyle birlikte makine tarzında anlaşılan bir dünya kavramı ortaya çıkarmıştır. Böyle bir düşünce şeklinin ortaya çıkışı Avrupa'da materyalizm'in etkin düşünce tarzının olduğu XV ve XVII. yüzyıllardadır. Özellikle fizik alanındaki gelişmeler determinist düşüncenin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Önceleri Aristo geleneğinde maddenin hareketsiz bir şekilde bulunduğu onun hareket edebilmesi için ise bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğu düşüncesi geçerliydi. Bundan sonra ise Galilei'nin savunduğu ölçülebilir maddi niteliklerin araştırılmasından hareketle, ölçülebilenleri

²⁸⁹ Kutluer, “Determinizm”, 9/218.

ölçmek, ölçülemeyenleri ise ölçülebilenlere indirgeyerek açıklamak suretiyle mekanist-determinist bir düşünceye doğru gidilmiştir. Bu genel kabullerle birlikte artık modern fiziğin temelleride atılmaya başlanmıştır.²⁹⁰

Mekanizm ise, makina kelimesinden türetilmiştir. Olaylar arasındaki nedensel bağıllığın mekanik hareket kuralları ile ifade edilebileceğini ileri sürer. Bir başka ifade ile o, "bütün tabii fenomenler, değişmeyen nesnelere arasındaki basit kuvvetlerle tanımlanabilir" görüşündedir. Bu gibi düşüncelerden hareketle mekanizm, ilmin ve varlık alanlarının her dalında şuurlu ya da şuursuz olarak uygulanmaya çalışılmıştır. Olaylara ve varlık safhalarına uygulanmaya çalışılan mekanizmi meydana getiren kategorileri, "olayların mekanlaştırılması, olaylar arasındaki bağıllığın kemiyet olarak gösterilmesi ve bu bağıllığın fonksiyonel denklemlerle ifadesi" şeklinde belirlemek mümkündür. Enerjinin korunması kanununa dayanarak ve zamanı da mekânlaştırarak bütün olayları açıklama yolunu tutan evrimsel mekanizm, Heisenberg'in mikrofizik alanda yapmış olduğu tecrübeleri ve belirsizlik prensibi; Boutroux'un da ilim felsefesinde ortaya atmış olduğu zorunsuzluk²⁹¹ doktrini ile sarsılmıştır. Makrofizikteki mekanik determinizm ise, sadece bizim kabul ettiğimiz yanında bilimsel bilginin bir temeli olarak görülüp anlaşılabilir. Burada son olarak, "modern bilim, bütün bilimsel kuramların gerçekliğin hakiki yapısına yaklaşımlardan ibaret olduğunu ve her kuramın olayların belirli bir bölgesi için geçerli olduğunu fark etmeye başlamıştır" düşüncesine rahatlıkla katılmak mümkündür.²⁹²

Mekanizmin ne olduğunu ve mekanizm ile determinizm arasındaki ilişkiye de baktıktan sonra asıl konumuzun içeriği olan Büchner'in *madde ve kuvvet* adlı eserine bakıp, yeni ilm-i kelâm temsilcilerimizin mekanik determinist bir âlem anlayışına bir eleştiri getirip getirmediğini inceleyeceğiz.

3.2.1 Müelliflerin Mekanik Kâinat ve Determinizm ile Alakalı Düşünceleri

Büchner'e göre evren kanunlarının harici bir düzen ve nizama tabii olma düşüncesi bazı ilkel kavimlerin tahayyül ettiği bir şeydir. O ilkel kavimler tarafından farz olunan bazı hurafeler hala zayıf fikirlileri ve cahilleri iğfal edebilmesine rağmen, tabiatın kanunları tabii şeylerin kesin ve zorunlu olan bir

²⁹⁰ Uludağ, "Determinizm Ve Zorunsuzluk", 262-265.

²⁹¹ bkz. Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.).

²⁹² Uludağ, "Determinizm Ve Zorunsuzluk", 266.

ifadesinden başka bir şey değildir. Büchner kanun kelimesinden bahsederken de evrendeki bu kanunların insanların koyduğu kanunlar gibi anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Bu kanunlar maddenin ne dışında ne de yanı başında bulunurlar. Buradaki kanunlar, yine aynı şeylerin ayrılmayacak kadar sıkı ve birleşik bir şekilde bulunma özelliklerini, hareketlerini tarif eden bilimsel bir ifadedir. Ceza kanunu vesaire gibi insanlara özgü kanunlarda bir kanun koyucunun, yani irade sahibi bir varlığın var olduğu kesin olsa da tabiata özgü kanunlar hakkında böyle bir ihtiyaç ve kesinliğe asla lüzum yoktur. Bu kanunlar maddeyi ya da tabiatı asla idare edemezler. Aksine madde ve tabiatla beraber bulunurlar. Onların esasını teşkil ederler. Bunlardan da anlaşılıyor ki Büchner'e göre tabiatın kanunları asla değişmediği gibi hiçbir irade ve arzu ile de asla ilişkisi yoktur. Dışarıdan gelebilecek hiçbir etkiye tabii değildir. Yani ebedi olup tabiatın her türlü özellikleriyle müşterektirler. En önemsiz hadiselerden en önemlilerine kadar kâinatta hiçbir şey yoktur ki, tabiatın kanunları sonucunda vücut bulmamış olsun. Merhamet ve eğilme kabul etmez bir kesinlik bütün maddeyi ve tabiatı hükmü altında tutmaktadır. Bu tabiat kanunlarında hiçbir müstesna olamayacağı gibi, hiçbir mağdur da yoktur. Nasıl ki altından tutulmayan bir taşın daima yerin merkezine doğru düşmek zorunda olduğu gibi, on asır önce yapılmış bir tecrübe, tabiatındaki kanunların kesinliğine dair bütün âlemlere iyi bir fikir vermiştir. Bu fikir yavaş yavaş aksi ispat edilemeyen bir kesinlik hükmüne geçmiştir. Vaktiyle açıklanamaz gibi görünen birçok hadiselerin, mucize ve kerametlerin, metafizik bir kuvvet tarafından vücûda getirildiği zannolunan bütün bu şeylerin, birtakım keşifler sayesinde, tabiatın henüz keşfedilmemiş bazı kuvvetleri olduğu meydana çıkmıştır. Bugün bütün itimadımızla ve büyük bir kesinlikle iddia edebiliriz ki, bu dünyada sebepsiz hiçbir şey olmadığı gibi, hiçbir mucize ve hiçbir keramette yoktur.²⁹³

Büchner'e göre tabiat kanunları dışında bir dışsal irade tanırsak ve bu dışsal iradenin özellikleri neticesinde tabiatı istediği gibi düzensizlik hasıl olacak davranışlarda bulunursa o zaman kâinatta müthiş uçurumlar açılır. Her şey meçhul ve şüpheli bir karışıklık içinde kalır. Şimdiye kadar insanların bütün çalışmaları, bilimlerin, fenlerin bütün keşifleri bir hiç mertebesine iner. Bu hal kabul olunacak olursa kâinatın bir gayesi kalmaz. Çünkü sözü edilen dışsal irade ve kudret bu kanunların bazılarını lağveder, bazılarını yeniden ihdas eder. Kendi keyfine göre

²⁹³ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 429.

bin türlü değişiklikler yapar ve bunları yapmalıdır ki, kendisine “her Şeye kadir” sıfatı verilebilmiŐ olsun. Halbuki kâinata tamamıyla bunun aksi geçerlidir. Her Şeyde bir düzen ve özel bir kanun vardır.²⁹⁴

Büchner; sürekli Allah’ın varlığına gerek duymanın ilk yaratılış konusunda kâinatın noksan olmasını göstermektedir bu ise yaratıcının bilgisizliğini ve iktidarsızlığı meydana çıkartmaktadır, demektedir. Çünkü mükemmelle surette bir varlık olan Allah, kâinatı da mükemmelle bir surette yaratması lazımdır ki, böyle bir eser artık ne tamire nede bakıma bir ihtiyaç duysun. Büchner’e göre batıl itikatlardan uzaklaŐmıŐ bazı ilahiyat alimleri tabiatın kanunlarının “değişmez” olduğunu kabul etmekle birlikte, bunu Şimdiye kadar yerleŐmiŐ olan bazı itikatlarla ve bilhassa her Şeye muktedir. Bir kuvvet, Şahsi bir surette hareket eden bir yaratıcı, kısacası Allah fikriyle uyuŐturmak ister. Fakat böyle bir giriŐimden hiçbir sonuç elde etmek mümkün olamaz. Ya tamamıyla hadise ve tecrübeleri kabul etmeli ya da tamamıyla dindar olunmalıdır. Birbirleriyle uyuŐması mümkün olmayan böyle iki yüzlü bir teori kurulamaz. Aynı zamanda hem ezeli ve ebedi bir zeka kabul edip hem de değişmez olan kanunları nasıl kabul edebiliriz ve bu suret kabul olunduğuna göre kainatı hangisi idare eder. Kainatın idaresi zeka mı, yoksa kanunlar mı?. Eğer kâinatın idaresinde zekayı müessir sayarsak kanunların, kanunları müessir sayarsak zekanın boŐluęuna hükmetmek zorunlu olur.²⁹⁵

Büchner mutlak surette kadir bir Allah kabul edip de bu Allah’ı tabiatla karıŐtıranlar ve her hadisenin onun etkisiyle olduğunu zannedenlerin de pek çok aldanmıŐ olduklarını söylemiştir. Bunların (penteist) itikadına göre, her Şeyi Allah yapar, fakat gayet belirli kanunlar vasıtasıyla yapar. Diğer bir tabirle, kâinata tıpkı meşrutiyetle idare olunan memleketlerde olduğu gibi güçlü bir yürütme kuvveti vardır. Fakat bu yürütme kuvveti daima “tanzim olunmuŐ kanunlar”la hükmünü icra eder. Halbuki onaylamakta oldukları bu kanunların değişmez olmaları o kadar kesindir ki, hiçbir istisna kabul etmedikleri gibi, dışarıdan gelecek bir yardım ve tamir eline de ihtiyaç göstermezler. Bu kanunların gerek fertlerine gerekse hepsinin birden teşkil ettiği ahenge dikkat edecek olursak, kendi üzerine hâkim bir kuvvetin mevcut olmadığını görürüz. Oyle bir kuvvet ki, bazen takviye ederek, bazen tahrip

²⁹⁴ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 432.

²⁹⁵ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 435.

ederek, bazen bir gayeye doğru koşarak, bazen de körü körüne aklın, ahlakın zıddına hareket etsin dursun.²⁹⁶

Büchner'in bu açıklamalarından özetle şunlar çıkarılabilir;

- Tabiatın bu mükemmel düzeni, kanunları, kâinatın dışında yer alan bir kanun koyucu tarafından tertip ve tanzim edilmemiştir.
- Tabiat kanunları kesindir ve değişmez.
- Sebepsiz hiçbir şey olmadığı gibi hiçbir mucize ve keramette yoktur.
- Kainattaki bu düzenin dışsal bir iradenin arzusuna göre bozulması veya başka şekillere mucize vasıtasıyla girmesi (ki her şeye kadir sıfatını alması için bunları yapması gerekir), bugüne kadar yapılan bilimlerin ve keşiflerin bir hiç mertebesine inmesini sağlar.
- Eğer tabiat kanunlarını değiştiren bir mucize varsa bu bize bu kâinatın yaratılmasına bir mükemmelliğin olmadığını gösterir. Her gizemli şey bu yaratılıştaki düzensizliği, noksanı ve böylelikle yaratanın iktidarsızlığını ispat eder. Yani Allah'ın varlığına gerek duymak ilk yaratılışın noksan olduğundan söz etmek demektir.

Büchner'e göre tabiat kanunlarının değişmezliği ve tabiatın dışında bir iradenin varlığı kabul edilemez bir gerçektir. Büchner'in bu iddialarına karşı özelden İsmail Fenni Ertuğrul ve diğer münevverlerin düşüncelerine değineceğiz.

İsmail Fenni Ertuğrul, Büchner'in kanun fikrinden hareketle Allah'ı reddetmesini tutarlı bulmamaktadır. Ona göre mademki tabiat birtakım kanunlar vardır, muhasibsiz hesap, tetbirsiz intizam, illetsiz illetlenmiş, müessirsiz eser olmayacağı gibi bu kanunlarında bir kanun koyucusu olması gerekir. Aklın bu konuda vereceği hüküm budur. Bu kanunlar Müslümanların itikadınca, ilahi adetlerden ibarettir. Bu adetler hikmet kaynağı olduğundan dolayı Allah onları bozmaz. Çünkü onları bozması hikmeti terk etmektir. Halbuki Allah hakimdir. Tabiat kanunlarının değişmezliği konusunda tecrübe ettiğimiz düzenden mütevellit elde ettiğimiz sonuç, değişmez sayılan bazı kanunların sonraki incelemelerle sarsıntıya düştüğünü ve bu kanunlar değişmez farz edilse bile bunun bir yaratıcının mevcudiyetinin imkânsız olmadığını savunan İsmail Fenni, tabiatta geçerli olan kanunların koyucusu olan Allah'ın tabiatın dışında olup olmasını başka bir

²⁹⁶ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 436.

mesale olarak değerlendirmiştir. İsmail Fenni'ye göre varlıklar âleminin bütünü Hakk'ın vücûdu ile kaim olup, O'nun tecellilerinden ibarettir. Bu iki itikat birbirine zıt değildir. Çünkü tasavvufçular da Allah'ın âlemin dahilinde ve yahut haricindedir demiyorlar. Âlemi onun tecellilerinden ibaret sayıyorlar. Şu hâlde kanun koyucuyu hariçte aramaya hacet bırakmıyor.²⁹⁷

Şemseddin Günaltay, Ömer Ferid Kam ve Mehmet Ali Ayni tabiat kanunları hakkında daha halka dönük düşünceler sergileyerek pek fazla felsefi konulara girmeden insanları düşünmeye sevk etmeye çalışmışlardır. Günaltay'a göre; düşünen bir insan, tabiat ve hayat kanunlarını derinlemesine düşünüp inceleyecek olursa, o kadar derin duygular içerisine girer ki bunları bir daha, ama bu kez vecdi bir sükûn içinde düşünmek ve derinleşmek gereği duyar. Vecdi bir bakış, doğaya hangi görünüşünden bakarsa baksın, daima Allah'a ulaşan bir yol bulabilir. Hassas bir ruh, gök gürültüsünün korkunç sesinden, serçenin ahenkli nağmesine kadar her seste, "kudret-i fatıra"nın ilahi ezgisini duyar.²⁹⁸

Yıldızlarla bezeli bir gecenin derin sessizliği içinde burçların dönüşünü kayıtsızca izleyen bir göz belki olağanüstü bir şey göremez. Ama aynı saatlerde kim bilir ne kadar çıldırtan gözler uzayın bitimsiz boşluklarında güzellik ve aşk vahalarına dalarak kaybolmuşlardır. Bu örneklemelerle Günaltay, aslında âlemin ahenk ve düzeninin veya kanununun, mekanik hareketlerinde daha az dikkat çekici olmadığını söylemektedir. Evrendeki bilinçli irade, kanunların matematiksel formülleri kadar kesindir.²⁹⁹ Ömer Ferid Kam ise, âlemdeki bu nizamın ilahi kudretten mütevellit değil de kör bir kuvvetin eseri olduğunu söyleyenlere karşı ise A'râf Suresi 179. Ayetten örnek vererek "*kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar, gözleri vardır ama göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha şaşkındırlar. İşte asıl gafil onlardır.*" diyerek eleştiri getirmiştir.³⁰⁰

Mehmet Ali Ayni materyalistlerin evrenin determinizmi ile alakalı Allah'ı inkarına şu şekilde örnek vermektedir. Eğer hayvanların muhakeme gücü olsaydı, bizim yarattığımız alet edevatlar hakkında da aynı inkârcı dili kullanacaklardı. Hayvanlara şu makinaların işlemeden insanların müdahalesi olduğunu söyleselerdi, haydi oradan bu bir masaldır, yalandır diyeceklerdi! Fakat bu

²⁹⁷ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/380.

²⁹⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 71.

²⁹⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 73.

³⁰⁰ Ömer Ferid Kam, *Dinî-Felsefî Sohbetler* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2021), 81.

hayvanlar buldukları mevkiden yükselmeye muktedir değil, zihnen soyutlamalara ehil olmadıkları, yalnız gözlerinin gördükleri, kulaklarının işittikleri şeylere hükme alışmış olduklarından dolayı bir dereceye kadar haklıdırlar.³⁰¹

Görüldüğü üzere evrendeki düzenin bir failinin olduğunu insanların görememesi veya hissedememesi penceresinden bakarak değerlendiren Şemseddin Günaltay, Ömer Ferid Kam ve Mehmed Ali Aynî tabiat kanunlarının düzenleyici bir güç bulunduğuna sürekli bir delil olduğu söylemektedirler. Filibeli Ahmed Hilmi ise, bu kanunların gerçek varlık sahibi, sonsuz mutlak bir varlığa ve birliğe dayandırılırsa bir anlam ve değeri olduğunu söylemiştir. Fakat bu dayanak red ve inkâr edilirse o zaman bu kanunlar insan zihninde tasarlanmış ve vehmedilmiş olmaktan başka bir varlığa sahip olamaz. Hepsi cansız ve anlamsız kalır. Bundan dolayı insanlık yalnız “Nasıl?” sorusuna verilen cevapla kanaat edemeyerek, o cevapları aldıktan sonra onlara kıymet ve gerçek sıhhat verebilmek için “Niçin?” sorusunu da sorar ve bu soruya cevap arar. İşte Niçin sorusu sorulduğundan maddi âlemden metafizik âlemine geçilerek Felsefe sahasına girilmiş olur. Bu soruyu soran kavrayışın önünde bütün olaylar anlamsız harfler hükmüne, kanunlar ve sebepler sonsuz kelimeler şekline girer. Bu harflere esas olacak bir sonsuz nokta lazımdır. Bu kelimeleri telaffuz ettirecek, bir anlam verdirecek ruh gerekir. Sebepden sebebe, kanundan kanuna, mahiyetten mahiyete geçerek, tahlil ve idrak sayesinde sebepsiz bir sebebe, başlangıcı olmak ve yaratılmaktan müstağni bir varlığa ulaşmayı bildirir. Bütün bilgisini bu esasa götürmekle ruh ve idrak, ihtiyacını kazanmış olur. Böyle bir bilginin imkân ve lüzumunu inkâr etmek boş bir şeydir. Hele bu bilginin deneye dayanmadığı olduğu bahanesiyle imkânsız ve lüzumsuz olduğunu sanmak, tecrübe için bile gerekli esasları inkâr etmek olur ki, böyle bir inkara ilim demekten çok bilgisizlik, inat ve inkâr aşkı adını vermek gerekmektedir.³⁰²

Mekanizmin soyut ve somut iki farklı biçimi olduğunu söyleyen İsmail Hakkı İzmirli'ye göre ise soyut biçimine göre her şey hareketin matematik kanunları ile açıklanır. Bundan dolayı buna idealist mekanizm denir. Somut biçimine göre ise her şey madde ile açıklanır bundan dolayı buna maddi mekanizm denir. İdealist mekanizm her şeyi en basit, en genel olan kanunlara, matematik kanunlarla açıklamak ister. İdealist mekanizm öz bakımından varlıklar arasında

³⁰¹ Aynî, *Reybilik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, 149.

³⁰² Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 41.

bulunan görünüşteki farklılıkları kaldırmak ve yavaş yavaş aşkın biçimlere alçak biçimleri indirgemek yani aşkın gerçeklikleri şartlarına indirgemek ilkelerine dayanır. Bununla birlikte bu metot doğal sınırına ulaşmadan önce durur. Çünkü fizik kanunlarını matematik kanunlarına indirger. Eğer matematik kanunlara fizik kanunlarının indirgenmesi zorunlu şart ise, mantık kanunları zorunlu şart olmadan matematik kanunlardan aşağı değildir. Bu durumda fizik kanunlarını mantık kanunlarına indirgemek gerekecektir. Halbuki idealist mekanizm matematik kanunlarda durur. Eğer mantık kanunlarına kadar indirgenirse kurulacak olan bu doktrin idealist mekanizm olmaz, mutlak idealizm olur.³⁰³

3.2.2 Tabiat Kanunları ve Mucize

Kainattaki bu düzenin dışsal bir iradenin arzusuyla bozulması olayını kabul etmeyen materyalistler, Allah'ın fail olduğu ve tabiat kanunlarında değişim gösterdiği mucizeleri kabul etmemektedirler. Determinizme bütünüyle teslim olunan böyle bir ortamda ise mucizeler meselesinin gündeme gelmesi kaçınılmaz bir şeydir. Ancak buraya bir parantez açmak gerekirse, yeni ilm-i kelâm döneminde îrad edilen isbat-ı vacib risalelerinin birçoğunda mucize bahsi pek yer almamaktadır. Buda bize göstermektedir ki yakın dönem kelâmcıları determinizmin var olduğunu kabul etmekle birlikte, dini harikulade olaylara indirgememek üzere orta bir yol tutmaya çalışmışlardır. Bu bahsi ilerleyen sayfalarda tekrar gündeme getirip değerlendireceğiz.

Mucizeler konusunda çağdaş Müslümanları üç ana gruba ayırabilir.

- Mucizelerin bir iman meselesi olduğunu kabul ederek bilimsel açıklamaların dışında tutanlar.
- Mucizeleri inkâr edenler.
- Mucizeleri sebep-sonuç ilişkisine dayandırarak veya modern ilimlerin verileriyle açıklamayı tercih edip te'vil edenler.³⁰⁴

Biz öncelikle mucize konusunda İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'e verdiği cevaba bakalım ve diğer münevverlerin görüşlerine değinerek bu bahsi kapatalım.

İsmail Fenni Ertuğrul, tabiat kanunlarına Allah'ın hikmeti diye bir yaklaşım sergilemektedir. Allah'ın bu kanunları terk etmeyeceğini çünkü onları terk etmenin

³⁰³ İzmirli, *Metafizik*, 160; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 319-334.

³⁰⁴ İsmail Kara, *Bilgi Bilim ve İslam I-II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 178.

hikmeti terk etmek demek olduğunu söylemektedir. İsmail Fenni buraya bir parantez açarak büyük peygamberleri desteklemenin de bu ilahi adetler cümlesinde olduğunu söylemiş ve bu hikmete dayanan bazı mucizelerin vuku bulduğunu belirtmiştir. Bu mucizeler ise bize tevatür yoluyla ve sağlam delillerle gelmiştir. Bunların inkârı ise inat ve kibirlenmekten başka bir şey değildir. Allah'ın bu kanunları bozmaya kadir olduğunu tasdik etmek sırf bir itikadi meseledir. Aklın gerekliliği de budur. Çünkü mutlak kudret, ilahi zata mahsus sıfatlardandır. Allah'a iman eden bir kimse ise O'na hiçbir hususta acz isnat edemez. Bu bir tenakuz olur.³⁰⁵

Görüldüğü üzere mucizeleri bir iman meselesi olarak kabul eden İsmail Fenni Ertuğrul, bunların inkarını ise inat ve kibirlenmekten başka bir şey olmadığını söylemiştir. Mucize konusunda yeni ilm-i kelâm dönemi isbât-ı vacib risalelerinde başka bir ayrıntıya rastlamadığımızdan dolayı bu meseleyi biraz daha detaylandırmak adına farklı kişilerden ve farklı eserlerden yararlanacağız.

Mucizelerin aklın alabileceği bir hüviyete sokarak te'vil etmek isteyenler, Müslümanların geri kalma sebeplerinin bilimsel zihniyete sahip olamamasına bağlamışlardır. Pozitivizm ve Materyalizmin uygun şekilde kullandığı Determinizm, mucizelerin olmaması gerektiğini ve tabiat kanunlarının asla bozulmayacağını öne sürdüğünden ilahi kitaplardaki mucize bahisleri ölçü kaçırılarak te'vil edilmeye başlanmıştır. Bilindiği gibi bu yoğun te'vil düşüncesi Muhammed Abduh, Şibl-i Numanî, Seyyid Ahmed Han gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Mesela örnek vermek gerekirse, Fil süresindeki ebabil kuşlarının ayaklarında taşıdıkları pişmiş çamurları (siccil) aralarında fillerinde bulunduğu ordunun üzerine bırakmasıyla ordudaki askerlerin ve fillerin yaprakları delik deşik olmuş bir ekine dönmesi olayını Muhammed Abduh üzerinde ittifak edilmiş olarak sabit ve mütevatir olan kuş ve taş fıkralarını kaldırmıştır. Ona göre döneminin teknolojiyle donatılmış ordusu ie Kabe üzerine yürüyen Ebrehe, Mekke yakınlarındaki Muğammes denilen yere gelmiştir. İkrime ve Yakub b. Utbe'nin demelerine göre Habeş ordusunun konakladıkları ikinci gün orduda çıkan bulaşıcı bir çiçek hastalığı Arap diyarlarında çıkan ilk çiçek hastalığıdır. Bu bulaşıcı hastalık Habeş ordusunun vücutlarında daha önce hiç görülmemiş bir şekilde yaralara neden olmuş ve insanların etleri dağılıp dökülmüştür. Habeş ordusu ve

³⁰⁵ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/380.

kumandanı ilk defa karşılaştıkları bu durumdan oldukça fazla bir şekilde korkmuş ve gerisin geriye doğru kaçmışlardır. Bu olayda yara alan kumandanın da etleri parçalar halinde dökülmeye devam etmiş ve San'a'da ölmüştür. Muhammed Abduh'un belirttiğine göre, "rivayetlerin ittifak ettiği" ve aynı zamanda itikat edilmesi gereken sahih husus budur. İlgili ayetlerde bize, bu çiçek hastalığının Allah'ın rüzgarların vasıtasıyla birlikte gönderdiği büyük "tayr" sürüsünün askerlerin üzerlerine düşen "kuru taşlar"dan neşet ettiğini beyan etmektedir. Muhammed Abduh'a göre, bu "tayr"ın bazı hastalıkları taşıyan sivri sinek veya sinek benzeri bir varlık olduğunu düşünmek caizdir. Eğer bu olayda bir mucize aranacaksa da asıl mucize Abduh'a göre, hayvanların en büyüğü olan fillere karşı, sinekler nezdinde gözle görülemeyecek şekilde varlığını sürdüren mikropların galip gelmesidir. Hiç şüphesizki akleden kimse için bu olay daha büyük, daha şaşırtıcı ve daha açık bir mucizedir.³⁰⁶

Şibl-i Numanî'nin tavrıda Muhammed Abduh ile hemen hemen aynıdır. Şibl-i tabiat kanunlarına aykırı olan olayların aklın kabul etmeyeceği konusunda mucizeyi inkar edenler ile aynı görüşü savunmaktadır. Kur'an da geçen mucizevi olayların akla aykırı olduğu görüşlerine ise katılmaz. Bunların zamanla meydana gelecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul eder. Seyyid Ahmed Han ise, hadislere dayalı mucizelerin hemen hemen hepsini reddeder. Kur'an'da diğer peygamberlere nispet edilen mucizeleri de Abduh gibi büyük zorlamalarla te'vil etmeye çalışır.³⁰⁷

Katı bir determinizm, tabiatta ilahi bir müdahaleyi kabul etmeyen deizme sonuç vermektedir. Allah'ın kendi koymuş olduğu kanunları, işleyişi istisnai olarak kudreti gereği değiştirmesi tabiattaki düzenli işleyişin inkârı anlamına gelmemektedir. Hissi mucizelerin dinde önemli bir yer kaplamadığını düşünen, mucizelerin inkâr ya da te'vil'ininde uygun görmeyen bu konuların daha çok imanı bir mesele olduğunu düşünen İsmail Fenni gibi münevverlerde vardır. Muhtemelen bu imanı düşüncelerden dolayı İsbât-ı Vacib eserlerinde mucize bahislerine pek yer vermemektedirler. Asıl amaçlarının mucizeyi kabule getirecek ön hazırlığın yapılarak Allah'ın kâinatın oluşumu konusunda etkin bir rol alabildiğini savunarak, O'nun evrende gerçekleşen bütün olaylarda asıl fail konumunda olmasını dönemin

³⁰⁶ Recep Orhan Özel, "Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 341-342.

³⁰⁷ Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 182.

bilimsel verileriyle ve mantıki çıkarımlarla gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu ön hazırlığın çok önemli olduğu parantezini açarak isbat-ı vacib risalelerinde mucize bahsine daha fazla ağırlık vermeleri gerektiğini düşünmekteyiz. Mesela İsmail Fenni Ertuğrul, Dozy'nin *Tarih-i İslamiyet* adlı eserinin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte gençler üzerinde olumsuz bir etki yarattığını görerek eleştiri mahiyetinde yazdığı *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk* adlı eserinde de mucize bahislerine kısaca değinmiştir.³⁰⁸ Mücizeler konusunda İsbat-ı Vacip müellifleri gibi düşünen bir diğer münevverimiz Abdullatif Harputi bu meseleyi şu şekilde özetlemiştir; Tabiatçı filozoflar, kainattaki bütün olayları maddi sebeplere dayandırmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu nedenle mezkûr filozoflar, “meydana gelen birçok mucizeyi inkâr etmişlerdir. Bunlar, gerçekleştiğini itiraf edip kabul ettikleri bazı mucizelerin de maddi sebeplere dayandığını söylemişlerdir. Anılan maddi sebepler peygamberler tarafından bilindiği için, onlar bu maddi sebepler vasıtasıyla mucizeleri gerçekleştirmişlerdir. Ancak söz konusu sebepler tabiat bilimlerinde henüz keşfedilmediğinden tarafımızdan bilinmediği gibi kavimleri tarafından da bilinmediğini, dolayısıyla kavimlerin huzurunda mucize olarak yapılan şeylerin aslında mucize olmadığını iddia etmişlerdir. İşte zikredilen bu iddia ve ihtimale istinaden “mucizelerin peygamberlerin doğruluğuna olan delaleti kat’i değildir” demişlerdir. Tabiatçı filozoflar, avamın zihnini bulandırıp yanıltmak amacıyla bazı mucizeleri, uygun olmayan çeşitli sebeplerle izah etmeye çalışırlar. Şöyle ki: Hz. Musa'nın Tur Dağı'ndaki “ateş” mucizesinin volkan ve fosfor, “yed-i beyzâ” mucizesinin, alaca hastalığı, “asanın ejderha olması” mucizesinin sihir ve el çabukluğu türünden olduğu söylemişlerdir. Hz. Musa'nın, kendisine inananları denizden yol açarak kurtarması ise, “denizin yarılması” şeklinde değil, bu mucizenin denizdeki gel-git (med ve cezir) hareketinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Bu tür vehmi sebep ve ihtimallerle, açık birer hakikat olan söz konusu mucizelerin berraklığını örtmeye çalışmışlardır.³⁰⁹

Mucizeler konusunda bu kadar keskin ayrımların olmasının sebebi August Comte'nin üç hal yasında da belirttiği gibi insanlık tarihinin üç evresinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bu düşünceye eleştiriler getirilse de bu kadar kesin olmamakla birlikte son dönem Müslüman bilim adamlarının mucizeler

³⁰⁸ İsmail Fennî Ertuğrul - Ahmet Çapku, *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 313-325.

³⁰⁹ el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 204-205.

devrinin kapandığına dair düşünceleri veya bu mucizeleri aşırı bir te'vil yoluna gitmeleri veya bunları bir imani mesele olarak görmeleri bize bunu göstermektedir. Buna göre insanlık çocukluk çağında iken peygamberlerin gösterdikleri mucizeler kişilerde büyük bir hayranlık uyandırıyor ve imanları kuvvetlendiriyordu. Reşit Rıza'nın da değişimiyle artık "İslâm'ın gelişi sayesinde insanlık olgunluğa ulaştı ve mucizeler çağı sona erdi". Bugün mucizelerden bahsetmek insanların imanlarını kuvvetlendirmiyor.³¹⁰ Ferdi Vecdi konu ile ilgili şöyle söylemektedir;

"Bu böyle olmakla beraber şunu da inkâr etmeyiz ki, insaniyet aklın çocukluk devresine tesadüf eden bir devir geçirmişti; o devirde aklın imanını için Allah'ın kâinata koyduğu tabiat kanunlarını geçici bir süre için seyrinden alıkoyacak bir harikanın huzurunda şaşkın bir şekilde kalması kifayet ediyordu. Allah kullarına merhamet ederek onlara idrak-ı Rakıkatta efkâr-ı hayran bırakacak bir takım hasâs ile meftûr peygamberler gönderiyor, o insanlar da o peygamberlerin sıdkına, şeriatlarına mütabaatın zaruretine bu mucizeleri istidlal eyliyordu. Lakin bugün akl-ı beşer kemali bulmuş, insaniyet rüşd çağına erişmiş olduğu için artık mucizeler, harikalar devri geçmiştir. Zira ilimle beraber bu konudaki şüphelerde artmaya devam ediyor. Şayet bugün enbiyanın mucizât-ı sâfilesi kabilinden bir hadise zuhur edecek olsa evvela o harikayı meydana getiren adamı aldatıcılıkla itham ederler, işin içinde bir hudakârlık olmadığı tahakkuk edilince de o mucizeyi bin türlü te'vilât-ı fenniye ile izaha kalkışırlar."³¹¹

3.3 Tekâmül (Evrım) ve Yaratma

Tabiatın açıklamasında determinizmi savunan materyalizm, tabiatın bir parçası olarak gördüğü insanın ortaya çıkışı konusunda da Darwin'in evrim görüşünü benimsemiştir. Bu başlıkta Tekâmül/Evrım konusu üzerinde duracağız.

Yeryüzündeki canlılığın kaynağı ve oluşumu konusunda materyalistlerin başvurdukları açıklama, maddenin ya sürekli bir şekilde ya da tedrici bir şekilde dönüşüme uğrayarak bir mükemmelliğe doğru ilerlemesi yani tekâmül olması fikri ya da bunun daha sistemli bir hali olan evrim fikri olmuştur. Bu teori, basit bir şekliyle ilk çağlardan beri varsa da onu sistemli hale getiren kişi Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829)'tır. İngiliz biyolog Charles Darwin (1809-1882) ise bu

³¹⁰ Kara, *Bilgi Bilim ve İslam I-II*, 179.

³¹¹ Kara, *Bilgi Bilim ve İslam I-II*, 180.

teoriye şöhret kazandıran isim olmuştur.³¹² Materyalistler tarafından fazlaca rağbet gören evrim, bir teori olduğu halde zamanla bilimsel bir dogma halini almıştır. Büchner’de hayatın oluşuyla alakalı yazmış olduğu bölümlerde açık bir şekilde evrim görüşünü savunduğu görülmektedir. Darwin’in temel eseri olan *Türlerin Kökeni*, 1859 yılında kaleme alınmıştır. Büchner, *Madde ve Kuvvet* adlı eserini 1855 yılında kaleme aldığından dolayı onun görüşlerinde daha çok Lamarck’ın etkisinden söz edilmektedir.

Canlıların biyolojik serüvenini kendi içerisinde içsel veya dışsal sebeplerle ve bunların bir sistematige bağlanması olarak izah edilen Evrim teorisi, her ne kadar kurucuları veya sistematik hale getiren kişiler olan Lamarck ve Darwin, bir yaratıcıyı inkâr etmeseler de materyalistlerin elinde yaratıcıyı inkâr etmek için kullanılmıştır. Jön Türkler de Darwinizmi Türkiye’de dine karşı bir nevi alternatif olarak göstermiştir.

Büchner’e göre dünya “akkor” halinde ve hayat sahibi varlıklar meydana getirmekten ziyade, pek yakın bir zaman zarfında kendi yüzeyi üzerinde meydana gelebilecek bitkisel ve hayvansal her türlü tezahürleri yok etmeye muktedir bir durumda bulunuyordu. Aradan epeyce bir müddet geçtikten sonra yerin kabuğu yavaş yavaş serinleşerek ve soğuyarak bütün küreyi çevreleyen buhar tabakasının bu soğuma neticesinde suya dönüşmesi ve yer yüzüne düşmesi türlü organizmaların oluşmasına vesile olmuştur. Bu vesileyle suyun oraya çıkmasıyla organik oluşumların başlangıcı aynı ana denk gelmektedir. İlk etapta gayet ilkel ve eksik bir şekilde ortaya çıkan hayat, uzun zaman sonucunda yer küreninde gelişmesiyle birlikte yavaş bir şekilde evrimleşmiş ve bugün gördüğümüz sayılması mümkün olmayan şekilleri oluşturmuştur. Büchner, her hayat sahibi varlığın mutlaka kendisinden önce yaşamış olan diğer bir hayat sahibi varlıktan ortaya çıkacağını söylemektedir. Ancak devamında her mahluk kendisinden önce yaşamış bir mahlukun varlığına muhtaçsa, o halde ilk mahluk nasıl meydana gelmiştir sorusunu da sorarak buna cevap aramaya koyulmuştur. Büchner, hayatın ilk maddesinin, bazı düşünürler gibi Tanrı’nın müdahalesiyle var olduğuna inanmamaktadır. Hayatın ilk esasını din ve metafiziğin savunduğu bir kuvvet olan Tanrı’dan ortaya çıktığını farzedenlere, hayatın ilk esasının ve tohumunun ezelden beri mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu esas ve tohum gelişmek için bazı dışsal etkileri ve şartları

³¹² Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/73; Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 141; Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, 109.

bekleyerek, ya belirli bir şekli olmadığı halde Dünya'yı oluşturan ve yavaş yavaş soğuyan gaz kütesinde mevcuttu ya da kâinatın nihayetsiz mesafeleri arasında bulunurdu ki, daha sonra Dünya'nın oluşumuyla kabuk meydana geldiği zaman bu kabuk üzerinde gelişimine uygun şartlar ve müessirler buldu. Hayatın yeryüzüne ilk olarak nasıl meydana geldiği konusunda da Büchner'in ortaya attığı görüş, hayatın göktaşları ile birlikte uzayın derinliklerinden kopup geldiği yönündedir. Pek çok kimyager bu taşları inceleyerek içlerinde büyük ölçüde kömürleşmiş canlı organizma kalıntıları görmüşlerdir. Ardından Büchner, Ernest Heackel'in fikirlerinden de istifade ederek, inorganik madde ile organik madde arasındaki geçişin "moner" adı verilen bir tür vasıtasıyla olduğunu iddia etmiştir. Büchner bütün bu anlatılardan kimyanın mucizevi kabul ettiği sonuçlarına bakarak bilimin ileriki yıllarda laboratuvar ortamında suni olarak canlı bir hücreyi üretebileceği tahminin de de bulunmaktadır.³¹³

Buraya kadar aktardığımız bilgiler Büchner'in birinci neslin ortaya çıkışıdır. İkinci nesil ise, hayatın açığa çıkışından sonra milyonlarca sene alan ve yavaş yavaş gelişerek Dünya'nın yüzeyini kaplayan organik şekillerin açığa çıkışıyla gerçekleşmiştir. Hayatın zuhuru bir kere malum olduktan sonra evrim ve gelişme göstererek yeryüzünü gelecek milyonlarca senelerin geçmesiyle birlikte dolduracak olan uzun bir şekil silsilesi yahut organik türler takip etmiştir. Büchner, önce yerkürenin sudan ibaret olduğunu ve uzun bir zaman geçtikten sonra karaların oluştuğu ve git gide karaların daha fazla yer kaplamasıyla bugünkü haline geldiğini düşünmektedir. İnsanın ortaya çıkış meselesini de bu evrim görüşüne göre ortaya koyan Büchner, insan, mütemadi ve müteselsil birçok şekillerin tahavvül ve tedricî tekemmülleri neticesinde üçüncü devir sonlarında pek iptidaî bir surette kendini göstermiş ve dördüncü devir sonlarında tamamıyla taayyün etmiştir. Son tetkiklere nazaran insanın yeryüzünde ne zamandan beri bulunduğunu takdir etmek ve bu zamanın yüz bin seneye baliğ olduğunu söylemek icap eder demektedir. Canlılar âleminin bütün bu değişim ve oluşumları ve bunların oluş devirleri dikkatli bir şekilde incelenirse, bunlardan çıkarılacak ve hiçbir itiraza konu olamayacak olan yegâne hakikat Büchner'e göre "Tekemmül Kanunu" dur.³¹⁴

İsmail Fenni Ertuğrul ise başkalaşma ve tekâmül nazariyelerinin henüz, taraftarlarının arasında bile üzerinde tartışılan bir faraziyeden ibaret olduğunu ve

³¹³ Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 436-479.

³¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Büchner, *Madde Ve Kuvvet*, 480-499.

bunların gerçeğe uygunluğunun henüz kesin olarak kanıtlanmadığı kanaatindedir.³¹⁵ Bu kanaatini Büchner'in varsayımlarını eleştirmekle elde eden İsmail Fenni, uzun bir süre eleştirilerine devam ettikten sonra bu teorinin İslâm akaidine ters olduğunu söylemiştir. Ancak Darwin'in iddiası üzere insanın, ağaçlar üzerinde yaşadığı ve eski Dünya'da sâkin olduğu muhtemelen tüylü bir kuyruğu ve sivri kulakları olan iki memeli bir hayvanın neslinden olduğu bir gün kati bir surette ispat edilecek olursa İslâm dînî kati bir hükümle yakın derecesine varmış olan bir hakikatin kabulüne mâni olmadığından Cenab-ı Hakk'ın dilemesinin icabı ve kudretinin eseri olmak şartıyla bunun da kabulüne müsaittir demektedir. “*Ve ben ona kendi ruhumdan üfledim (Hicr 15/29)*” ayetini ise te'vil edilebileceğini Allah'ın kendisine nispet ettiği ruhu nefh etmek üzere zaten mevcut olan bir cismi kullanmış ve akıl ile muttasıf ve şer'i teklif ile mükellef olan insan o zaman vücûda gelmiş olacaktır. O halde buna muarız ayet varsa, onun birdenbire ilk akla gelen manasının alimler tarafından usulü dairesinde te'vil edilmesi lazım gelecektir. Mesela Adem'in topraktan yaratılması asıl itibarı iledir, denilecektir. Çünkü, hayvanların cümlesi topraktan yaratılmıştır. Lakin te'vilin icabetmesi yakın hasıl olmasıyla şartlandırılmış olduğundan kat'i delil mevcut olmadıkta te'vile müsaade yoktur.³¹⁶

İsmail Fenni'ye göre; evrim nazariyesinin bulunduğu hal üzere, yani sabit olmuş bir hakikat olmayıp, henüz bir faraziyeden ibaret olduğu halde öğrenciye anlatıldığı, lehte ve aleyhteki delillerin tarafsız bir suretle izah olduğu taktirde öğrencilere okutulması açısından da bir mahzur yoktur.³¹⁷

Filibeli Ahmed Hilmi'de İsmail Fenni Ertuğrul gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Filibeli'ye göre evrim fikri doğru bir fikirdir. Ancak tatbikat ve kapsamında yanlış sonuçlar doğurabilir. Evrim kelimesine yaratılış olayında bir maksat takip edildiği ve bir hayal gayesi güdüldüğü anlamı verenlerin olduğu gibi aynı kelimeye maddecilerin verdiği gibi anlam verenlerde olmuştur. Esas olarak bir akıl kaynağını, insanda bir kudretle ilgili bir ruh kabul edersek canlılığın evrimi, açık ve mantiki bir şekil alır. Ancak kâinatın kurucusunu, insanın ruhunu inkar edersek, bu ekol şüpheli ve anlaşılmaz fikirlerden ibaret kalır. O halde, varlığın tümünü ve bu arada insan zekasını ve vicdanı izahtan aciz kalarak, bunları ya

³¹⁵ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 2/409.

³¹⁶ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/95-96; İsmail Fenni Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suâllere Cevaplar*, çev. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1978), 22-23-24.

³¹⁷ Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/94.

tesadüfe ya da mahiyetini hala tam olarak bilemediğimiz maddeye ve her iki surette bu kadar esas yaratılışın başlangıcını ne gibi vasıflar taşıdığını izahaten aciz kaldığımız bir bilinmezliğe bağlamış oluruz. Ruhü inkardan ibaret olan evrimin bugünkü şekli maddecilerin görüşünden ibarettir. Lamarck ve Darwin'in görüşleri ise mutlak olarak ruhu ve Allah'ı inkâr etmeye götürmemektedir.³¹⁸

Görüldüğü üzere evrim fikrine ruh ve Allah'ın inkâr edilmemesi şartıyla doğru bir fikir olacağına kanaat getiren Filibeli Ahmed Hilmi, bu yöntemiyle İsmail Fenni Ertuğrul gibi Din ve Bilim'in çelişmeyeceğini göstermektedir. İnsan zihninin ve vicdanının materyalizmin evrim görüşüyle karanlıkta kaldığını belirten Filibeli'ye göre, ruh ve vicdan, mahiyeti bilinmeyen fakat varlığı muhakkak olan iki varlıktır. Bu esasları zan ve hayal kadar karanlık bir şeye atfetmektense, bu ve bütün esasları başlangıç ve kaynak olan Hakk'ın zatına atfetmek daha akıllı ve ilmi bir hareket olmaz mı? diye sormuştur.³¹⁹

Ali Fuat Başgil'de din ve bilimin birbirini nakzetmediğini söylemektedir. Dini gayri ilim gibi görmek cehaletten kaynaklanmaktadır. Bu iki ilim birbirini tamamlar niteliktedir. Başgil'e göre Darwin, Lamark'ın ilim adına ortaya koyduğu görüşlerin kaba birer tahmin ve faraziyeden ibarettir demiştir. Hiçbir hakiki bilim adamı ve filozof bilim adına dini inkâr etmez, edemez. Başgil'e göre bilim adamı bugün sınırlılıklarını iyi bilir hale gelmiş ve bugün bilmediğini daha iyi bilir hale gelmiştir.³²⁰

Darwin teorilerine karşı Müslümanları aydınlatmak için çaba sarf edenlerden biri de Muhammed Ferid Vecdi'dir. Ferid Vecdi'ye göre darwincilerin ileri sürdükleri varlıkların bir dönüşüm sonucu meydana geldiği tezini eleştirmiştir. Bu eleştirileri yaparken de diğer münevverler gibi değişim ve dönüşümlerin ilahi kudrete gereğince yapıldığı taktirde bunu sıkıntısız görerek eleştirilerini yalnızca İlahi kudreti ortadan kaldıran materyalist evrimci görüşe karşı yapmaktadır. Ferid Vecdi'de bu şekilde evrimin tanrı inancına ters düşmeyeceğini savunmaktadır.³²¹ İsmail Hakkı İzmirli'de yaratmanın ilahi hikmet ve inayet neticesinde evrimsel bir süreç izleyebileceğini ifade etmektedir. Ona göre evrim teorisindeki ortama en uygunun hayatta kalması kanununun kaynağının ne olduğu, aslının ne olduğu, varlık şartlarına en uygun olanların bekasının neden kaynaklandığı gibi şeyler

³¹⁸ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 108-109.

³¹⁹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 107.

³²⁰ Kılıç, *Ali Fuad Başgil'in Materyalizme Bakışı ve Eleştirileri*, 53.

³²¹ Kıpçak, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası ve Muhammed Ferid Vecdi'nin Kelâmi Görüşleri*, 70.

açıklanamamaktadır. Bu kaynaklar ya tesadüfi ya da ittifaki (uyuşma) olur. Ya kör nedenlerin yani iradesi ve şuursuz nedenlerin arızı bir uyumu olur ya da hayatın gereği olan bir kanunu olur ki bütün canlı varlıklar o kanunun hükümlerine uygun olarak varlık şartlarına uymaya varır. Önceki ihtimal olan kör nedenler gerçekleşmez. Çünkü yaratılıştan beri böyle mükerrer, böyle sabit bir tesadüf nasıl mümkün olur? Tesadüfün çekiliş ve kuradan ne farkı vardır? Tesadüf eseri olarak gerçekleşen şeylerde sağlama yapma imkânı var mıdır? Sağlaması yapılamayan kanunlar sabit olabilir mi? gibi sorular sorarak ikinci ihtimal olan Mutlak Subhânî Kudretten başka bir şeyle açıklanamayacağını belirtmektedir.³²²

Görüldüğü üzere evrim teorisi veya determinizm, evrenin herhangi bir tabiatüstü akılla ilişkisi olmadan var olduğu benimsendiği takdirde, Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı güçleştirmektedir. Bu katı tutum yukarıda da belirttiğimiz üzere tabiata ilahi bir müdahaleye kabul etmeyen deizme sebebiyet vermektedir. Evren ile münasebetini kesen bir tanrının ilerleyen süreçteki konumu, muhtemelen varlığının veya yokluğunun pek de önemli olmadığı agnostisizme varacaktır. Bundan dolayı Büchner özelinde materyalistler, sürekli olarak tabiata ve tabiat kanunlarına vurgu yaparak Tanrı'nın yokluğunu ve Tanrı fikrinin manasızlığını göstermeye çalışmışlardır. Bu süreçte Materyalizm, bilim adına faraziyeleri hakikatmiş gibi göstererek adeta bir propaganda haline dönüşmüştür. Bu propagandanın Türkiye özelinde olumsuz sonuçlar doğuracağını öngören münevverler tabiat ve tabiattaki kanunların Tanrı'nın yokluğuna değil varlığına delil teşkil edeceğini beyan etmişlerdir. Gerek determinizmde gerekse evrim teorisinde mutlak surette hakiki bilim hüviyeti kazanmış hangi düşünce varsa bunun dini metinlerle çelişmeyeceğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu yolda metinleri te'vil etmenin biri sıkıntı olmayacağını da belirten münevverler, bir nevi dini metinleri bilimsel düzeyde açıklama ihtiyacı hissetmektedirler. Bu, sorunların bir çözümü olmaktan ziyade kısa süreli geçiştirme mahiyeti taşımaktadır. Bilimsel meselelerin dini metinlerin çerçevesi içerisinde tartışılması düşüncesi dini metinlerin herhangi bir bilimsel verinin doğru olduğunu veya olmadığını, doğruyanlış ölçütünün ayetlere söylenmesi, bizim karşımıza birtakım problemler çıkartmaktadır. İlgili dönemin geçerli olan bilimsel teorileri peşinen satın alınıp dini metinlerde bu teoriyi destekliyor şeklindeki bir karşılaştırma ve eşleştirme

³²² İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 2018, 310-311.

yapılması ilerleyen süreçte Bilim'in kendi teorilerini geliştirerek eski varsayımını değiştirmesi halinde dini metinlerde yapılan yorumun bir nevi çıkmaza düşmesini sağlamaktadır. Bu sebeplerden dolayı dini metinlerin bilimler üstü bir metin mi yoksa bilim özelinde değerlendirilen bir metin mi diye bir karar vermeli ve ilgili alanda araştırma yapan kişilerin bu süreçte çalışması gerekmektedir.

Yeni ilm-i kelâm temsilcileri tabiattaki hakikatlerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamada âlemden yola çıkan delillere başvurduğu, Materyalistlerin ise Tanrı'nın yokluğunu göstermek için ortaya attıkları teorilerin ve Yeni ilm-i kelâm temsilcilerinin bunlara verdiği cevapların genelde belli bir âlem tasavvuruna dayandığı görülmektedir. Bu sebepten dolayı Tanrı ile âlem arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesi gün yüzüne çıkmaktadır. Klasik kelâmcıların benimsediği şekilde kâinatın yoktan bir şekilde yaratıldığı düşüncesi bu dönemde terk edilmiş yerine modern felsefeye de uygun olduğu düşünülen Vahdet-i vücûd düşüncesi getirilmiştir. Biz de Yeni ilm-i kelâm döneminde Allah'ın âlem ile olan bu münasebetinin nasıl kurulduğunu açıklamaya çalışarak tezimize son vereceğiz.

3.4 Panteizm, Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Mevcud

Düşünce tarihi süresince Tanrı'nın âlem ile münasebetini üç başlık altında toplayabiliriz.

- Tanrı'nın ezeli ve ebedi olması gerektiğini, Kâinatı yaratıp aşkın bir şekilde mevcut olarak bulunarak sıfatlarıyla birlikte kâinat üzerinde mutlak hakimiyet ve tasarruf sahibi bir yaratıcı fikrini savunan teizm.
- Tanrı'nın kâinattan ayrı bir şekilde mevcut olduğunu savunarak, O'nun kâinatı yarattıktan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığını savunan deizm.
- Tanrı ve Kâinat ikiliğini ortadan kaldırarak Tanrı'yı kâinat ile aynileştiren, "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır" diyerek Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak gören panteizm.

İçeriklerinde mutlaka farklı fikirleri de barındıran bu anlayışlardan bizi genel olarak ilgilendiren kısmı ise Panteizmdir. Panteizm, İslâmî literatürdeki Vahdet-i vücûda benzediğinden ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere Yeni ilm-i kelâm temsilcilerinden bazıları Panteizm ile Vahdet-i vücûd arasında birtakım farklar olduğunu söylemektedirler.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için vahdet-i vücûd, vahdet-i mevcud ve panteizm kavramlarının tam olarak ne anlama geldiği üzerinde bir tespit yapmamız gerekmektedir.

Vahdet-i vücûd, varlığın birliği demektir. Sufilere göre ezeli ve ebedi, kendîğinden var olan bu vücûd, Allah'ın vücûdudur. Bu vücûd çoğalma, bölünme, parçalanma gibi eksiklikleri kabul etmez. Onun şekli, şemali ve sureti yoktur. Ayrıca Allah'ın varlığından başka bir varlıkta yoktur. Olması da mümkün değildir. Her ne kadar duyu âleminde birden fazla varlık varmış gibi gözüксе de aslında bu varlıkların zahiri ve batını oluşlarındandır. Şu hâlde âlem Hakk'ın zahiri, Hakk âlemin batınıdır.³²³

Vahdet-i mevcud ise natüralist panteizm veya materyalist panteizm diye adlandırılır. Bu teoriye göre yalnız âlem hakikattir. Allah mevcut olan şeylerin bütününden ibarettir.³²⁴

Panteizm ise, yunanca “her şey” demek olan “pan” ile Allah'ın ismi olan “teos” lafızlarından bir araya gelmiş olup bütün eşyanın Allah olduğuna inanan ekoldür. Bu ekolde Allah ile âlem aynı şeydir. Yalnız Allah hakikattir. Âlem birtakım tezahürlerin yahut sudurların bütününden başka bir şey değildir.³²⁵

Kaba bir şekilde yeni ilm-i kelâm döneminde isbât-ı vacib risalesi yazmış müelliflerin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerini kategoriye ayırırsak önümüze üç seçenek çıkmaktadır.

- Vahdet-i vücûd'u savunanlar: İsmail Fenni Ertuğrul, Ömer Ferit Kam, Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Ali Aydi.
- Vahdet-i vücûdu ne kabul etmiş ne reddetmiş olanlar: İsmail Hakkı İzmirli
- Vahdet-i vücûdu eleştirenler: Hilmi Ziya Ülken

Bu kaba taslak ile Vahdet-i vücûdun ne olduğunu, Panteizmle aralarındaki farkları açıklamaya çalıştıktan sonra İsmail Hakkı İzmirli'nin konu hakkındaki düşüncelerine yer verip; Hilmi Ziya Ülken'in eleştirileriyle tezimize son vereceğiz.

³²³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 9; Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*, 1996, 1/211; Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suâllere Cevaplar*, 35; Ferid Kam - Mehmet Ali Ayni, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 77; Ömer Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, çev. Yüksel Kanar (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 84-85.

³²⁴ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 65.

³²⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 65; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 13-14; Kam - Ayni, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, 9.

Bunu yaparken mümkün olduğunca İsbât-ı Vacib risalelerinden yararlanacağız. Ancak özetlerini verdiğimiz risalelerin birçoğunda vahdet-i vücûd veya panteizm gibi müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Bütün mesailerini materyalizmi eleştirmek için kullanan münevverlerimiz, ara ara vahdet-i vücûddan bahsederek insanların aşinalık kazanmasını istemişlerdir. Bunu yaparken konu ile alakalı müstakil bir eserde kaleme almışlardır. Bu yüzden tezimizin konusu olan isbât-ı vacib risalelerinde Allah-âlem ilişkisini müstakil kaleme alınan eserlerle destekleyeceğiz.

Vahdet-i vücûd'da sadece Allah'ın varlığı kabul edildiğine ve âlemin ise Allah'ın sıfatlarının bir tecellisinden ibaret olduğuna göre, âlemin varlığı Allah ile mümkündür. Vahdet-i vücûd mezhebini geliştirip ona en mükemmel şeklini veren Muhyiddin İbn Arabî ise âlemi gölge olarak görmektedir. Gölge kendisinin bağlı olduğu şahsın veya cismin vücûdundan başka bir vücûda sahip olmadığı gibi vahdet-i vücûda gönül veren mutasavvıflara göre mükevvenatın da Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûdu yoktur. Nakşibendi şehlerinden İmam Rabbani ve şeyh Ahmed Faruki Serhendi'ye göre ise bu vücûd zılli, vehmi ve hayali bir vücûd olmayıp mümkünatın diğer vasıfları gibi zayıf bir vücûddur. Buna örnek olarak Allah'ın ilim, semî, basar, hayat, kudret, irade gibi sıfatlarla muttasıf olduğu gibi aynı sıfatları mahlukattan bazıları da bu sıfatlarla muttasıftır. Fakat mahlukattaki sıfatlar Allah'a nisbetle yok hükmünde olduğu için gölge de bu şekildedir. İbn Arabî ise böyle düşünmemektedir. İmam Rabbani'nin bu açıklamalarından dolayı İsmail Fenni Ertuğrul onun vahdet-i vücûda kail olmadığını söylemiştir. İsmail Fenni burada şöyle bir sorularak konuya açıklık getirmektedir. Gözlerimizle gördüğümüz, duyu organlarımızla hissettiğimiz eşyaya sofistler gibi vehim ve hayal demek nasıl doğru olabilir?³²⁶

Evvela varlıklar eşya, hayal ve serap gibidir. Çünkü her an değişmektedir. Bir anda mevcut görünen suretin yerine müteakip anda diğer bir suret geçmektedir. Bizim o şeyin ayniyetine hükmetmemiz, duyularımızın bu daimî değişikliği fark ve temyiz etmekten aciz olmasından dolayıdır. Bir kimsenin, biri gençliğine, diğeri yaşlılığında çekilmiş iki fotoğrafı arasındaki farkın, bu arada geçen zamana taksimi mümkün olsa bundan her ana bir değişme isabet edeceği tabidir. Dolayısıyla kendisinin her an değişmiş olduğu açıktır. Yalnız bedeni idare eden ruh suretlerin

³²⁶ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve İbn Arabî*, 14.

değişmesiyle değişmemektedir, çünkü onların aslı birdir. Bu hususta mutasavvıfların ileri sürdüğü örnek şudur:

Kar, buz, bulut ve su buharı tahayyül edilen bir iştir. Çünkü bunların suyun vücûdundan başka kendilerine has vücutları yoktur. Hepsi suyun bizim duyularımıza göre aldığı bir şekil ve suretten ibarettir. Kar ve buz eridiğinde, bulut ve su buharı yoğunlaştığında bunların sudan başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor. Dolayısıyla, hayali olmayan şey su'dur. Kar, buz vs. tahayyül edilen şeylerdir demek, bunları yalnızca zihinde mevcut demek değildir. Bir vehim ve hayal, onu tahayyül edenin yok olmasıyla yok olur. Halbuki su, kar buz vb. gibi şekillerde kaldığı müddetçe bakidir ve dışarıda mevcuttur. Bu kar bizi üsütüp titretiyor, buz yüksekten düştüğü vakit başımızı yarıyor. Şu hâlde bunlara vehim ve hayal demek açık ve kesin bir şeyi hakikati inkardır. Akıl da duyulara tabidir. Onların eşyaya vehim ve hayal demeleri eşyanın bu duyulara nispetle olan mevcudiyetine göre değil, kainattaki suretlerde tecelli etmekle beraber, değişmeyen Hakk'ın vücûdundan başka bir şey görmedikleri açınsındandır.³²⁷

Şu hâlde kâinat, mükevvenata duyu ile bakıldığından hakiki, basiretle bakıldığında hayalidir. Sofistlere göre “eşyanın hiçbir hakikati yoktur” dedikleri halde mutasavvıflar onların hakikati olduğunu, bunun da onlarda yani eşyada tecelli eden Allah'ın vücûdundan ibaret olduğunu ifade ediyorlar. Az önceki su örneğine ek olarak İsmail Fenni Ertuğrul konunun hakikatini kavramak için bir temsil olduğu söyledikten sonra suyun hidrojen ve oksijen denilen ve gözle görülmeyen iki gazın bir araya gelmesiyle bizim nazarımızda aldığı bir şekil ve suretten ibaret olduğu gibi basit unsurlardan sayılan bu iki gaz da enerjinin birer şekil ve suretinden başka bir şey değildir demektir.³²⁸

Varlıkların vehim ve hayalden ibaret olduğunu akıl bir türlü kabul etmek istemese de ilim ve fenlerin gelişmesi bunu ispat noktasına ulaştırmış ve bu konudaki şüphe ve tereddütü ortadan kaldırmıştır. Jean Thaussat'nın *Le monism et l'animism* adlı eserinde: Bizim dış eşyayı, onlara renk veren ve onların şekillerini değiştiren bir nevi prizmadan idrak etmekte olduğumuzu, bu prizmanın da bizim duyu organımız olduğunu, sırf dışa ait ve zihni bir metottan bahsedilemeyeceğini, duyuların tabii hadiselerle, hakiki manasını idrak edemediğimiz keyfi bir amil sokmakta olduğunu, sesin ancak bize göre mevcut olduğunu, ışığın ancak bizim

³²⁷ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 14-15.

³²⁸ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 15-16.

gözümüz ve onun gibi yapılmış bir organ için ışık olduğunu, sesin bir hava dalgasından, ışığın bir esir dalgasından başka bir şey olmadığını söylüyor.³²⁹

İsmail Fenni Ertuğrul, bir başka dayanak noktası olarak Alfred Binet'in "*Ruh ve Cisim*" adlı eserini göstermektedir. Bizim maddi olarak bildiğim şeylerin hepsinin duyularla bilinmeyip belki duyuları teşkil ettiğini, mesela rengin duyu yardımı ile bilinen bir şey olmayıp, bir duyu olduğunu; şekil, mekanı olan tahayyuz, direnç ve maddenin bütün özellikleri hakkında da aynı düşüncenin ileri sürülebileceğini, bunların harici cisim elbisesi giydirilmiş olan bizim duyularımızdan başka şeyler olmadığını, dolayısıyla duyularımızın zihin dışı kısmını cismani bir mahiyette saymanın haklı ve makul olacağını açıklamıştır.³³⁰

Son olarak Gustave Le Bon'un "*Maddenin Evrimi*" adlı kitabından da örnekler veren İsmail Fenni, yalnız zaman ve mekan değil, bildiğimizi zannettiğimiz maddeden başlayarak muhayyilelerimizin ortaya koyduğu mabutlara varıncaya kadar bütün hadiseler kendi akli kuvvetimizin zaruri şekilleri olarak bakmak, bizim duyularımız tarafından teşkil edilen âlemin, hakiki âlemin toplu ve zaruri olarak doğru olmayan bir tercümesinden ibaret olduğunu, cisimlerin birtakım atomlardan teşekkül etmiş bulunduğunu, atomların hareketinin durdurulmasıyla maddenin mahvolacağını, bize sabitlik ve sükunet timsali arzeder gibi görünen maddenin atomlarının dairesel hareketleri sayesinde mevcut olduğunu, hızla hareket eden bir cevher olmak itibarıyla maddenin kuvvet demek olacağını söylemiştir.³³¹

İsmail Fenni Ertuğrul'a göre bu açıklamalara göre demek oluyor ki, mutasavvıfların his ve akla göre mevcut görünen eşyanın, hakikatte vehim ve hayalden ibaret olduğu hakkında evvelden beri söylemekte oldukları söz, bugün Avrupa tabiat alimlerince tasdik edilmektedir.³³²

Filibeli Ahmed Hilmi'de Vahdet-i vücûdu benimsemiş ve kelâmcıların âlem hakkındaki fikirlerini kabul etmemiştir. Ahmed Hilmi, kelâmcıların âlemin hadis olması bahsinde aldandıklarını söylemektedir. Yaratılışı, yaratmayı kelâmcılar anlayamayıp bu durumu garip bir surette tefsire kalkışmışlardır. Yaratılış ve yaratmadan muradın, madde ve kuvvetin şekil değiştirerek halihazırdaki âlemin, yeni şeklinde bileşimine vesile olmalıdır. Yoksa, kelâmcıların dediği bir müddet

³²⁹ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 16.

³³⁰ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 17.

³³¹ Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 17.

³³² Ertuğrul, *Vahdet-i vücud ve ibn Arabi*, 18.

önce hiçbir şey yoktu; madde ve kuvvette bulunmuyordu, sonra bunlar birdenbire oluverdi demek en basit akıl ve bilim kaidelerini çığnemek demektir. Kelâm'ı bu şekilde eleştirdikten sonra kendisinin vahdet-i vücûd mezhebine bağlı olduğunu ifade eden Filibeli, bu cümlesinin sonunda Celal Nuri'ye karşı eleştirilerine devam etmiştir.³³³

Filibeli Ahmed Hilmi, vahdet-i vücûd'u benimsemekle birlikte bunu eserlerinde dile getirme açısından İsmail Fenni Ertuğrul'a göre daha çekimser davranmaktadır. Müstakil bir eser yazmak yerine Vahdet-i vücûdu benimseyen kişileri tanıtırken ara ara parantez açarak bu düşünceyi benimsediğini söylemektedir. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Vahdet-i vücûd'un tanımı; "her ne şekil ve tecelli ile tasavvur edilirse edilsin, vücûdun mahiyeti itibariyle tek şeyden ibaret olduğu, renkler ve şekiller, o tek şeyin tecellileri, tezahürleri ve safhalarından başka bir şey olmadığı" demektir.³³⁴ Vahdet-i vücûd'un bu tanımından sonra Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre tasavvufta vahdet-i vücûdun mesleğidir. Bundan önce vahdet-i vücûd'un tevhîdî bir fikir olduğunu söyleyen Filibeli, ne yalnız tenzih nede yalnız teşbih olduğunu belirtmektedir. Belki vücûdun hakikatini, tenzih ile teşbih'in birleştirilmesinde arar ki, "vahdet-i vücûd" mesleği bu fikrin mantıki neticesidir. Filibeli, Avrupalıların tasavvufa karşı getirdiği eleştirilerden biri olan İslâm'a birkaç asır sonra hariçten ilave olduğu konusundaki yaklaşımlarına katılmamaktadır. Tasavvuf Peygamberden bazı münevver ashaba telkin ve hediye olunmuştur. Burada akıllara şu soru gelebilir. Madem ki İslâm dini vahdet-i vücûd üzerine kurulmuştur. O halde peygamber neden açıklamalarını tenzihi fikre daha yakın bir şekilde ifade etmiştir.? Bu sorunun çok mühim olduğunu söyleyen Filibeli, cevabının ise zannolunduğu gibi zor olmadığını söylemiştir. Öncelikle teşbihi fikrin en alt mertebesinde olan bir halkı, maddî şeylere tapmaktan kurtarmak ve ilahi hakikate ulaştırmak için tenzihi fikre daha ziyade kuvvet vermek ve tevhidi fikri yüksek seviyelere ve mütefekkir alimlere bırakmak, dinin müesseseseleşmesi için en lüzumlu ve en açık bir hikmettir.³³⁵

Filibeli, Vahdet-i vücûd'un gerçeğini İmam Gazzâlî'nin şu ifadelerinden bulunacağını söylemektedir: "Allah'tan bir tecellinin çıkması, elimize bir bardaktan su dökülmesi hadisesinde yaşanan suyun coşması gibi değildir. Çünkü burada

³³³ Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 203-204.

³³⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, thk. Ziya Nur Aksun (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2015), 347.

³³⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, 342.

döken nesne olan bardaktan su eksilmekte, bölünmekte ve varlığından bir şey kaybetmektedir. Allah'ın feyzi ise güneş ışığının bir yere çarpıp o yeri aydınlatması ve suretin aynaya yansması gibidir. Nasıl ki güneş ışığı bir yeri aydınlattığında güneş vasfından bir şey kaybetmediği gibi, bir insanın aynaya bakma hadisesinde de yaşadığı durum aynıdır. Bir insanın aynaya baktığın yüzünün yansması, insan yüzünün bir kısmının kopup aynaya gittiği söylenememektedir. Yalnız o insanın yüzü aynadaki varlığın vücut sebebidir.³³⁶

Vahdet-i vücûd düşüncesinin peygamber döneminde de olduğu gibi herkesin öğrenmemesi gerektiğini, bu düşüncenin yalnızca tevhidi fikri yüksek seviyelere ve mütefekkir alimlere bırakmak gerektiğini söylemiştir. Vahdet-i vücûd'un basit bir şekilde halka yayılmasının ahlaki ve inanç yönünden karışıklığa sebep olacağını şöyle ifade etmektedir: "Böyle diyoruz, zira bu mesele Vahdet-i Vücûd fikriyle aydınlanabilirse de bu fikirlerin basit şekilde yayılması, küfür değilse bile küfür kadar ahlaksızlığı doğurduğu tarihte görülmüştür. Hatta yüce fikirleri kavrayıp anlamayan halk "Vahdet-i Vücûd"u dar bir anlamda ve çok basit bir şekilde kavramak zorunda kaldığından bu anlayış ile küfür arasında büyük bir fark bulmak mümkün olmaz."³³⁷

Açıklamasını yaptığı bu durumu da *İslam Tarihi* adlı eserindeki Tarikatlar bölümünde şu şekilde açıklamaktadır:

"Vahdet-i vücûda inanmış ve olan her şeyde hakkı görmekten olan bir kimse, hiçbir zerreye kıyamaz, mevcudiyetin bir şekline ayrı ve düşman nazarıyla bakamaz. Gerçi onun nazarında, insan olmak hasebiyle hayır ve şer, güzel ve çirkin, faaliyet ve amellerin dereceleri vardır. Bu tasnif gereğince hayrı öne çıkarır ve şer'den uzak durur. Şu kadar ki, bu sınıflandırma ve ayırmanın hakikatte yeri olmadığını ve görünüşler âlemindeki mevcudiyetlerin bilinmesinin ve hissedilmesini cilvelerinden ibaret kaldığını bilir. Taklitçi ve mülhid ise, hem vahdet davasında bulunur, hem de her sözü ve işi ile en iğrenç bir müşrik olduğunu meydana koyar. Şu sebepler dolayısıyladır ki, bazı çevrelerde, tarikatlar İslâm topluluklarına iyilikten ziyade fenalık yapmışlardır."³³⁸

³³⁶ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 131.

³³⁷ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 26.

³³⁸ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, 537.

Ömer Ferid Kam ve Mehmet Ali Ayni'de vahdet-i vücûd'u benimsemişlerdir. *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* adlı müstakil bir eser kaleme alan yazarlar, İlk bölümde Ferid Kam'ın vahdet-i vücûd adlı eserine benzer bir şekilde yazılan vahdet-i vücûd ve panteizm başlıından oluşmaktadır. İkinci bölümde ise Mehmet Ali Ayni, *Şeyh-İ Ekber-i Niçin Severim* başlığı altında İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncelerine yer vermiştir.

Vahdet-i vücûd tanımları hemen hemen hepsinin aynı olduğundan tekrar bir tanıma ihtiyaç duymamaktayız. Ömer Ferdi Kam, harici âlem denildiğinde, uzayı dolduran gök cisimleri, yerküresi üzerindeki mevcut varlıklar, daha genel bir tabirle uzam, dayanıklılık, renk, koku, lezzet vs. gibi, birincil ve ikincil arazları içinde barındıran, bizden hariç bir varlık ile taayyün etmiş olan müstakil özeler kastedilmektedir.³³⁹ Harici âlemin bu şekilde tanımını yapan Ferid Kam, Eşyanın harici varlığı var mıdır yoksa yok mudur? sorusuna ise çeşitli felsefi ekollerin açıklamasını yaptıktan sonra İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinden açıklamıştır. Kitaba göre; eşya kendi varlığıyla ma'dum, Hakk'ın varlığıyla mevcuttur.³⁴⁰

Vahdet-i vücûdun bu şekildeki tanımlarından sonra panteizm ile arasındaki farklara değineceğiz.

Daha önce Filibeli Ahmed Hilmi'nin vahdet-i vücûdu kitaplarında anlatırken diğer münevverlere göre daha çekimser davrandığından bahsetmiştik. Vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farka da tam anlamıyla değinmeyen Filibeli, maddeci bir panteizme yani vahdet-i mevcud'a veya idealizme kayarak hakiki varlığı inkâr etmiş olmaktan korkmaktadır. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Allah "Âlemleri yoktan halk etti" demekle, "Bu kâinat ilahi gerçeklikten ibarettir" demek arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Ona göre birinci cümle ile eşyanın bizatihi var olmadığı, ikinci cümle ile eşyadaki mevcudiyetin Hak'tan ibaret olduğu ileri sürülmüş olur ki her ikisi de aynı anlamak gelmektedir. Eşyanın bir zati gerçekliği olmadığı hakkındaki düşünce üstün gelirse, aşırı bir idealizm meydana gelir. Bu görüşün aşırı derecede mantığı sınırı kısmen Hakk'ı inkâr etmektir. Yani Hakk'ı ispat sevdasıyla ve Hak'tan başka vücut olmadığını tesis iddiasıyla vücut sahibi olan eşyanın bu mazhariyeti unutulur. Gerçekte Allah'ın varlığı inkâr edilmiş olur. Eğer Hakk'ın zatına nazar üstün gelirse, aşırı bir "Panteizm-Materyalizm" ekolü

³³⁹ Kam, *Dini-Felsefi Sohbetler*, 175.

³⁴⁰ Kam, *Dini-Felsefi Sohbetler*, 187.

hasıl olur. Bu durumda ise Hakk, eşyanın bütününden ibaret sanılıp, tevhid ve vahdet davasıyla yine Allah'ın varlığı inkâr edilmiş olur. İslâm'daki tevhidin gerçeği ise, Kelime-i Tevhid'deki “Lâ” ve “İllâ” dadır.³⁴¹

Görüldüğü üzere Filibeli Ahmed Hilmi panteizm ile tam anlamıyla bir ayrım yapmamakta, daha çok panteizmin materyalizm ile birleştiği vahdet-i mevcuda karşı eleştiri getirmektedir. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* adlı eserinin Panteizm bölümünde panteizmin tanımını yapan Filibeli, “şu tarifte görüldüğü gibi vahdet-i vücûda inanan Spinoza” diyerek vahdet-i vücûd ile panteizmin aynı şey olduğunu ifade etmektedir.³⁴² Süleyman Hayri Bolay'da konu ile alakalı bir düşünce sarf etmemektedir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin elimizdeki eserleri Osmanlıca Türkçesinden latin alfabesine sadeleştirilen bir eser olduğundan bu konudaki varsayımlarımızı burada bitirerek İsmail Fenni Ertuğrul ve Ömer Ferid Kam'ın daha detaylı bir vahdet-i vücûd ve panteizm ayrımına geçelim.

Panteizm'in “Her şey Tanrı'dır” ifadesi Tanrı'ya herhangi bir aşkınlık yüklememektedir. Görülen her şeyin Tanrı olduğunu ifade eden bu tanım âleme bağlı ve içkin olan bir Tanrı'dan söz etmektedir. Burada Tanrı âlemdir, âlemde Tanrıdır. Burada bir hulûl³⁴³ söz konusudur. Vahdet-i vücûd anlayışında ise “Sadece Allah vardır” O'ndan başka varlık yoktur.³⁴⁴

Ömer Ferid Kam panteizm ile vahdet-i vücûdu karıştıranlara ve vahdet-i vücûda bu yüzden eleştiri getirenlere karşı şöyle demektedir: Sufilerin vahdeti vücud dedikleri şey, filozofların panteizm dedikleri sistemin aynısıymış, şu halde çeşitli çaba ve gayrete ne gerek var? Bu konuya ilişkin onlar tarafından yazılan eserin gözden geçirilmesi amacın elde edilmesi için yeterlidir. Bu yüzden bende onları okur, bu sistemin ne demek olduğunu anlarım. Böylece daha mükemmel, daha kanıtlanmış bir felsefe sistemine katılmış olacağım için insanlar arasında bir olgun hakikat arayıcısı olarak geçinirim... denecek olursa bu söz düşünce ve görüş

³⁴¹ Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?*, 139; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 153.

³⁴² Necmiye Kanaş'ın Filibeli Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Eleştiri adlı tezinin 35. sayfasında “Ona göre vahdet-i vücud insanlığın fitri dinidir. Her şeyin Tanrı olduğunu ve Tanrı ile evrenin bir şey demek olduğunu kabul eden Panteizm düşüncesi ile vahdet-i vücud düşüncesinin aynı olmadığı kanaatindedir.” diye bahsetmektedir.

³⁴³ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

³⁴⁴ Burak Günce Çömlekçi, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi: Spinoza ve Hallacı Mansur Örneği* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33.

mertebesine göre sahih olabilirse de zevk ve tanıklı mertebesine göre asla sahih olmaz.”³⁴⁵

Konuya bu açıdan bakan Ömer Ferid Kam, bu iki mezhebinde amaçlarının Cenab-ı Hakk’ı bulmak noktasında birleşmiş olsalar da aralarındaki biçimsel benzerliklerine bakıp da manevi farktan habersiz olunmamalıdır. Bu biçimsel benzerlik ile manevi farkı, bir bardak deniz suyu bir bardakta tatlı suyu yan yana getirdiğimizde, bunların görünüşüne bakanlar aralarında hiçbir fark görmeyeceklerdir. Ne zaman ki o sular içildiğinde aralarındaki fark o zaman ortaya çıkacaktır şeklinde açıklamaktadır.³⁴⁶

İsmail Fenni Ertuğrul ise Panteizm ile Vahdet-i vücûdun sadece birleştikleri noktanın vücûd’un birliği ve bütün eşyanın bir hakikatin tezahüründen ibaret olduğu konusundadır. Bunların haricinde ayrıştıkları noktalar şunlardır.

- Vahdet-i vücûd, ayet ve hadislerler beraber, kalbi keşiflere dayanan dini bir mezheptir. Panteizm ise sırf akla dayanan felsefi bir meslektir.
- Vahdet-i vücûdda ahiret hayatına inanıldığı halde, panteizmde böyle bir inanış söz konusu değildir.
- Mutasavvıflar âlemde beliren hakikate, mutlak vücûd derler, panteistler ise çoğunlukla cevher veya daha başka adlar verirler.
- Panteistlerin çoğunluğuna göre âlemde beliren hakikatin nefsine dair bir şuuru yoktur. Ancak vahdet-i vücûdda ise bu düşüncenin tamamen zıttı olan Allah’ın iradeli, şuurlu bir varlık olduğudur.
- Panteistlerden Spinoza’ya göre cevherin yalnızca iki sıfatı olan düşünce ve yer kaplamayı bilebiliriz. Halbuki bu sıfatlar yaratıklara aittir. Allah bunlardan münezzehtir. İlâhi sıfatları bize Kur’ân-ı Kerîm bildirmiştir.
- Panteistler kainattaki zuhuru zaruri sayarak, Allah’ın irade sıfatını inkâr etmişlerdir. Mutasavvıflar ise bundan beridir.
- Panteistler gaye ve sebep yoktur demektedirler. Ancak Sufilere göre ise her şeyin bir yaratılış gayesi olduğunu söylemektedirler.

³⁴⁵ Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 68.

³⁴⁶ Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 69.

- Panteistler dini merasime hiç lüzum görmüyorlar. Mutasavvıflar ise Allah'ın emrettiği dini merasimleri zorunlu görüyorlar.
- Panteistlerle mutasavvıfları ayıran asıl fark ise, mutasavvıflar, İslâmî akideyi kabul ettikleri ve vahdet-i vücûdu ona uygun şekilde ortaya koydukları halde, panteistlerin birçoğu, semavi kitaplara önem vermeyerek sırf akıllarına itimat etmeleri sebebiyle mutlak vücûdu şuurdan mahrum sayacak kadar sapmışlardır.³⁴⁷

İsmail Fenni Ertuğrul vahdet-i vücûdun insanlar için birçok dini ve ahlaki faydalar ihtiva ettiğini düşünmektedir. İnsan aklının Allah'ı zat itibariyle idrakten aciz olduğunu ancak sıfatlar mertebesiyle bilinebileceğinden, bu durumu bilmek, kâinatın isim ve sıfatların tezahür ve tecelli yeri olduğunu kabul etmeye bağlıdır. Gizli şirkin çukurundan hakiki tevhide yani zat tevhidi ile beraber sıfatların tevhidi ve fiillerin tevhidinde yükselmek bu marifet sayesinde meydana gelir. Birçok ayeti kerime ve hadisi şerif müteşabih olmaktan çıkarak muhkemat zümresine girer. Vahdet-i vücûda inananlar Allah'ın vücûd ve vahdaniyyetini ispat etmek için delil getirmeye muhtaç değillerdir. Çünkü O'ndan başka hakiki varlık yoktur. Bu inançta olan bir kimsenin itikadına şirk ve sapıklığın bulunmasının mümkün olmadığı açıktır.

Sonuç olarak vahdet-i vücûd anlayışı tasavvuf ehli dahi, ileri gelenlerine mahsus bir inançtır. Yukarıda da belirtildiği üzere avamda olumsuz sonuçlar bırakabilmektedir. Netice itibariyle yüce peygamber insanları tevhide davet etmiştir, vahdet-i vücûda davet etmemiştir. Muhtemelen avamın meseleyi tam anlamıyla idrak edemeyişinden kaynaklı İzmirli İsmail Hakkı ise Panteizmi eleştirmiş ancak vahdet-i vücûd görüşünü anlatmaya geniş bir yer ayırmasına rağmen bu konudaki değerlendirmesinde çekimser davranmıştır. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Allah ve âlemin başka başka olması gerekir, çünkü tecrübe ve gözlem, tabiatta cevherlerin çokluğunu ve onların şahsi farklılıklarını gösterir. Halbuki panteizm benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmemektedir.³⁴⁸ İzmirli İsmail Hakkı için sağlam görüş ise, vahdet-i vücûd metodunu ne kabul etmiş, nede reddetmiş, konuyu her şeyi bilen hikmet sahibi olan Allah'a bırakmaktır.³⁴⁹

³⁴⁷ Bolay, *Türkiye'de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 239.

³⁴⁸ İzmirli, *Metafizik*, 194; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2017, 167.

³⁴⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 2018, 433.

Hilmi Ziya Ülken ise konuya diğer münevverler gibi bakmamaktadır. Ülken kâinata aşkın bir varlığı kabul etmesiyle birlikte materyalizmden ayrılmıştır. Tanrı'nın sıfatları ve âlemin yaratılması, Tanrının âleme olan sürekli müdahalesi konusunda da vahdet-i vücûd mezhebinden ayrılır. Tanrı, âlem ve insan, felsefenin üç konusudur. Bunlar kesinlikle birbirine indirgenemeyeceği gibi birbirleri içinde yok edilemez. Ancak bunlar birbirlerinden bağımsız da değildir. Birisinin anlaşılması diğer ikisinin anlaşılmasından geçer. Çünkü ona göre varlık bir bütündür. Felsefe tarihindeki sapmalar da bu bütüncül yaklaşım bozulduğu içindir. Ülkene göre âlem ve insan akılla temellendirilirken Tanrı, aşkın bir varlık olduğu için akılla bilinemez, O'na yalnızca inanmak gerekir. İnsan, âlemin kendi başına yetmezliğinden dolayı aşkın varlık arayışına girdiğinden bahsetmektedir. İnsanın sanatsal faaliyetleri, ahlaki davranışları aşkın bir değerle kuşatılmadıkça anlamsız kalır. Hilmi Ziya Ülken'e göre insan ahlaki bir varlıktır, yaptıklarından dolayı sorumluluk bilincini hisseder. İnsan bu güçlerini eğer tabiattan alsaydı bu güçler az çok diğer varlıklarda da olması gerekirdi. Eğer insan bu güçleri kendi yaratmış olsaydı da bu değerler zorunlu değil itibari olması gerekirdi. Bu yüzden insanın anlaşılabilmesi için üstün bir varlığa muhtacız. Ülken, âlemin düzeninden hareketle ya tanrılı ve düzenli bir evren anlayışını kabulleneceğiz ya da tanrısız kör tesadüflerin olduğunu kabulleneceğiz. Eğer materyalistlerin dediği gibi katı bir determinizm olması durumunda bile bu durum düzenin bütün varlıklarda mevcut olduğunu kabul bağlıdır. İşte bu durumlardan dolayı Hilmi Ziya Ülken'e göre Tanrı bilinemez, sadece sezilir ve hissedilir. Ülken materyalizme bu eleştirilerini getirdikten sonra ruhçular nezdinde vahdet-i vücûd'un tanrı anlayışına kadar karşı çıkmaktadır. Ülken'in tanrı anlayışına göre Tanrı insan ve âlemlerle kaimdir. Yani âlem ve insan olduğu için tanrı vardır. Âlem ve insan olmasaydı, tanrının varlığının ya da yokluğunun hiçbir manası kalmayacaktı. Hilmi Ziya böyle bir tanrı anlayışıyla varlıklar arasında nasıl bir bağ kurar? Bu konuda net bir şeyler söylemez. Tanrı'yla varlıklar arasındaki ilişkiyi "kuşatma" kavramıyla dile getirir. Mutlak varlık bütün varlıkları kuşatmıştır. Açık olarak yaratmaktan bahsetmez. Onun bu kavramdan kastı yoruma açıktır. Yaratma şeklinde yorumlayanlar da bulunmakla birlikte bilme şeklinde yorumlayanlar da vardır.³⁵⁰

³⁵⁰ Yusuf Yüce, *Hilmi Ziya Ülken'in Materyalizm ve Spiritualizme Eleştirel Yaklaşımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 56-57.

SONUÇ

Varlığı maddeden ibaret gören ve herşeyi maddeye indirgemeye çalışan materyalizm, ilk çağ'da atomculuk olarak ortaya çıkmıştır. Bu atomcu fikirler daha sonra gelen tüm materyalist akımların temelini teşkil etmiştir. Kilisenin baskısı yüzünden bu düşünceler pek yaygınlık kazanmasa da kilisenin zamanla etkisini kaybetmesi ve tabiat alanındaki gelişmeler sürekli materyalizmin lehine yorumlanarak zoraki bilimsel bir keyfiyet kazanmıştır. Özellikle savaşlarda yenik duruma düşen ve iç karışıklıklar nedeniyle siyasi anlamda bir türlü düzelemeyen Osmanlı Devleti'nin Batı'da gelişen bu bilimsel akıma bir şekilde entegre olması gerekiyordu. Çünkü geri kalmışlığın verdiği bir özgüvensizlik ve Batı'daki harikulade gelişmeler, oraya giden fikir adamlarını çok ciddi bir şekilde etkiliyordu. Bu etki yerini kör bir taklitçiliğe bıraktığı için, sosyal anlamda Batı felsefesinin yeri tam doldurulmadığında fikri karışıklıklarda ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nin mevcut durumundan istifade ederek tercüme yoluyla materyalizmin Osmanlı topraklarına girmesi ve siyasi anlamda meşrutiyetlerle yüzümüzün Batı'ya çevrilmesi fikir adamlarında dinin gelişme ve ilerlemede bir engel olduğunu akıllara getirmiştir. Özellikle Beşir Fuad, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Tevfik Fikret gibi yazarların kimi zaman çeviri kimi zaman ise çevirilere şerhler ekleyerek bilimin itibarını kötüye kullanılarak birtakım varsayımları hakikat gibi göstermişlerdir.

Nitekim bu çeviri faaliyetlerine karşın kendi kültürünü ve Batı kültürünü iyi bilen ve dönemin bilimsel faaliyetlerini yakından takip eden münevverlerde bulunmaktaydı. Tezimize konu olan İsmail Fenni Ertuğrul, Ömer Ferid Kam, Filibeli Ahmed Hilmi, Mehmet Ali Ayni, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Ferid Vecdi, Şemseddin Günaltay, Ali Fuat Başgil, Hilmi Ziya Ülken gibi ilim adamları, materyalizme reddiye olarak kaleme aldıkları eserlerde Allah'ın varlığını ve sözde bilim diye bahsedilen şeylerin faraziyelerden ibaret olduğunu yine Batı'dan kaynak göstererek ifade etmeye çalışmışlardır.

Özetle bu konularda aydınlar arasında iki temel eğilimden bahsedilmektedir:

- Dinin ortadan kalkması pahasına bile olsa Batılılaşmaktan yana olanlar.

- İslâmî ve milli değerleri muhafaza ederek Batılılaşmayı temkinli bir şekilde kabul edenler.

Görüldüğü üzere Osmanlı devletinde aslında Batılılaşmaya karşı çıkılan bir durum söz konusu değildir. Esas olan ise Batılılaşmanın mahiyetidir. Osmanlı döneminde dinin ortadan kalkması pahasına batılılaşmayı savunanlar için bilim, dinlerin yerini almaya aday bir faaliyet alanıydı. Buna karşılık batılılaşmaya temkinli yaklaşanların yöntemi ise İslâm'da bilimin ne olabileceğini tayin etmekten çok, Batı'da gelişen bilimsel faaliyetleri kabul edebilecek bir karaktere sahip olduğunu kanıtlamaktan ibaretti.

Buraya kadar tartıştığımız, açıklamaya çalıştığımız konuların temel mahiyetinde ise Din ve Bilim ilişkisi yatmaktadır. Bu kavramlara yüklediğimiz anlamlar bizi, varlıkla vareden arasındaki ilişkiye yani tezimizin konusuna getirmektedir. Varlıkla vareden arasındaki ilişkiye anlam arayışında diyebiliriz. Bu anlam arayışında bir var edenin kabul edilip din ile bilimin uzlaşması olduğunda bir problem çıkmamaktadır. Ne zaman ki din ve bilim çatışıyor olarak gözükecekse akıllara bilgi kaynağı meselesi gelmektedir. Burada bilgi kaynağı olarak vahyi ya da bilimsel veriyi tercih etmemiz bizi bir sistem içine dahil edecektir.

Akıl ve Duyular'ın bilgi kaynağı olması bakımından hemen hemen bütün sistemler müşterektir. Kelâmcılara göre ise varlığı varlık bakımından incelemek sadece bu iki bilgi kaynağıyla sınırlandırılabilir bir şey değildir. Çünkü varlık âlemi sadece zamanla sınırlandırabileceğimiz bir alan değildir. Varlığın gözlem ve inceleme sahasının öncesine de uzandığı bizim gözlem ve inceleme yapamayacağımız bizden sonrasına da uzanmaktadır. Yani İslâmî terminolojide mebd ve meâd konularını da kapsamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir akli ve muhtemel bir seçenek üretsek bile kati bir hükme varamayacağımız veyahut duyusal olarak bir inceleme yapamayacağımız alan olan habere ihtiyaç ön plana çıkmaktadır. Kelâm ilmi bu yüzden bilgi kaynaklarını üçe ayırmaktadır.

- Akıl
- Duyular
- Mütevatir Haber

Biz bilgi kaynağı olan haberi gözardı ettiğimizde dini, ahkam ve ahlak ile sınırlandırıp buraya hapsetmiş olacağız. Dinin mebd ve meâd ile ilgili söylemiş olduğu konularda ise bir kısım beyanları diğer bilgilerle karşılaştırıp bir tenakuzun

olduğu izlenimine kapılacağız. Haberin bilgi kaynağı olması konusunda da haberi getiren kişinin haberin içeriğine yorum katıp katmadığına dikkat etmemiz gerekmektedir.

Vahyin içeriğine baktığımızda âlemin mahiyetiyle ilgili araştırma teşviki söz konusudur. Zamanla bu araştırma yani bilim yapma isteği İslâm âleminde gitgide uzaklaşmıştır. Bunun temel sebebi ise bilimsel bulguların veya zamanın varsayımlarının sabitlenip vahyin/metnin bulgulara göre yorumlanmasıdır. Bilim yapan kişinin nassı esas alıp bulgular üzerinden vardığı sonucun vahiy ile çatışması durumunda hatayı veya yorumu nass'da değil de bulguda araması vahyin bizden istediği yöntemdir.

Bilimin bir alet ilminden çıkıp işlevsellik gösterdiği alanı terk edip, taşıyamayacağı yük yüklenilmesi bizi yanlış sonuçlara götürecektir. Bu yüzden XII. yüzyıldan itibaren başlayan bu ilerleme sürecinde bilime taşıyamayacağı bir yük yüklenilmiş ve sonuç itibarıyla materyalizm gibi disiplinler ortaya çıkmıştır. Aslında Din ve Bilim birbirine çok yakın iki alandır. Müslüman kelâmcıların duyuları bilgi kaynağı olarak almasından, Allah'ın varlığının nass üzerinden yapılmasının doğru olmayacağından ve ibadeti anlamda kıble tayini yaparken bilim esas alınıp tayin yapılması bize bu iki alanın birbirine çok yakın olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız bilgiler ve yeni ilm-i kelâm döneminin temel mevzusunu oluşturan bu yaklaşımlar aslında içinde yaşadığımız yılı bile isimlendirme kudretinden uzak olduğumuzu ya da bir şekilde bu gücü yitirdiğimizden kaynaklanmaktadır. Netice itibarıyla global kültürü ele geçirmiş olan başka bir kültür bulunmaktadır. Bu kültürün üstün gelme aracı ise bilim'dir.

Dönemin bilimsel diye kabul edilen fikirleri, maddenin ezeli ve ebedi oluşu, kinatta bir düzenin var oluşu ve bu düzenin kendiliğinden var olması, bu düzen neticesinde insanın oluşumunun evrim ile açıklanması fikirleridir. Her ne kadar bu fikirlere karşı bir eleştiri getirilse de dönemin münevverleri gün sonunda bu fikirlerin doğru olabileceğini yalnız Allah'ın varlığıyla bu fikirlerin anlam kazanacağını bizlere söylemektedirler. Bu yöntem tarzı da bize gösteriyor ki din, bilimi takip eden bir düşünce biçimidir. Çünkü üçüncü bölümde de açıkladığımız üzere hakiki bilim hüviyeti kazanmış bir düşünceyi o günün muhkem ayetlerini müteşabih kabul ederek te'vil edilmesi gayet tabii bir durum olarak karşılanmıştır.

Bu yöntem sorunların bir çözümü olmasından ziyade tepkisel bir durum ve kısa süreli bir geçiştirme mahiyetindedir.

İsbât-ı Vacib risaleleri kaleme alınırken dikkatimizi çeken bir hususta mucize bahsine kitaplarda yer verilmemiş olmasıdır. Özellikle materyalistlerin mekanik bir determinizm düşüncesinin savunması ve Allah'ın bu düzende sıfatlarıyla bir etki etmesini reddetmeleri üzerine mucize bahsi önemli bir konuyu teşkil etmekteydi. Ancak yeni ilm-i kelâm temsilcilerinin çoğu genel anlamda mucize konusuna Allah'ın hikmeti nazarıyla bakmaktadırlar. Özellikle bu dönemde mucize konusunda uç fikirlerin konuşulduğu düşüncelerde dikkate alındığında kitaplarda bu bahise yer verilmemesi determinizm'in ancak Allah'ın fail olmasıyla kabulünü göstermektedir. Bu düşünce de yukarıda aktardığımız gibi din ve bilim arasındaki münasebeti bize hatırlatmaktadır.

Allah'ın tabiatla münasebeti konusunda ise modern bilimin verilerinden hiçbir şekilde yararlanmayıp isimlerini saydığımız çoğu münevver tasavvufi bir yöntem olan vahdet-i vücûd'u savunmuşlardır. Bu düşünce tarzının felsefede benzeri olan panteizm ile karıştırılmaması gerektiğine özellikle vurgu yapmışlardır. Muhammed Ferîd Vecdi'yi dışarıda tutarsak Anadolu topraklarında yetişmiş diğer münevverlerimiz özellikle Osmanlı dönemin buhranları içinde tasavvufi öğretiyeye sığındıkları görülmektedir. İsmail Fenni Ertuğrul, Ömer Ferdi Kam, Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Ali Ayni vahdet-i vücûd'u benimsemiş İzmirli İsmail Hakkı ise bu duruma mütekellimî bir tavır sergilemiştir. Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä* kitabında ilgili konuya oldukça realist yaklaşım duygularını ve düşüncelerini kitaba pek aktarmamıştır. Hilmi Ziya Ülken'e geldiğinde ise oda diğer münevverler gibi bütün varlıkların derecelerini maddeye indirgeyen materyalizme karşı durmuştur. Hak, hakikat, iyilik, güzellik, hürriyet gibi hukuki, ahlaki ve dini yükümlülük ve sorumluluğun temeli olan irade özgürlüğünü kabul etmiştir. Bu düşünceleriyle spiritüalizm temsilcilerine yaklaşan Ülken, insanın cüz'i iradesinin olamadığını düşündüğü vahdet-i vücûd veya panteizme karşı çıkmıştır. Yeni ilm-i kelâm dönemi temsilcileri gerek Osmanlı döneminin sıkıntıları gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin sıkıntılarıyla baş başa kalmış ve buhranlı bir dönem geçirmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken'de bu buhranlı dönemden nasibini almıştır. Hilmi Ziya Ülken için bu dönemin problemlerinin en önemlileri ise geçmişle bağlarını koparmaya çalışan, hatta silmeye çalışan bir ülkenin ortasında kalmasıdır. Latin alfabesinin 1928'de kabulü ve bu tarihten beş sene sonra 1933 yılında, üniversite reformu ile birlikte

düşünce hayatında ciddi kopukluklar yaşanmıştır. Ülken ise bu süreçte düşünce hayatında yaşanan kopuklukları bir nebze olsun tedavi etmek için 1930-1940 yılları arasında, farklı alanlarda öğrencilerin başvurabileceği pek çok eser irad etmiştir. İşte böyle bir dönemde Hilmi Ziya, maddeci ve ruhçu felsefelerden uzak durmuştur. Çünkü bu iki dünya görüşü de Hilmi Ziya Ülken'e göre yarım kalmış bir âlem hissi vermiş ve hakikatin tek yüzü gibi görünmüştür. Özetle Osmanlı Devleti'nin mevcut durumu ve akabinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin durumu, düşünce hayatına olumsuz anlamda çok fazla tesir etmiştir. Siyasi istikrarsızlık ve ekonomik kaygılar bu tesirin en önemli etkenleridir.

Çalışmamızın neticesinde şunu söyleyebiliriz ki, yeni ilm-i kelâm dönemi tepkisel mahiyette ortaya çıkmıştır. Bu tepki sonucunda bir usul ortaya çıkarılmaya çalışılsa da gerek devletin mevcut durumu gerekse Batı'nın hızlı ilerleyişi bu sistemi geri plana atıp halkın manevi ihtiyaçlarına cevap veren veya onu kollayan bir söyleme kaymıştır.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Aksüt, Ali Kemalî. *Profesör Mehmed Ali Ayni Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Ahmet Sait Matbası, 1944.
- Alkan, Mustafa. “Softa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altuntek, N. Serpil. “İlk Türk Matbaasının Kuruluşu Ve İbrahim Müteferrika”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (15 Haziran 1993), 0-0. <https://dergipark.org.tr/pub/huefd/issue/41177/502583>
- Arar, İsmail. “Ayni, Mehmet Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelâm*. Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Aslan, Taner. “Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma”. *Erdem* 55 (12 Aralık 2009), 1-32. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/43868/539704>
- Aydınlı, Osman. *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.
- Aygün, Necmettin. “Ticaret ve Taşımacılık İlişkileri Temelinde XIX. Yüzyıla Doğru Avrupa”. *History Studies International Journal of History* 9/5 (15 Aralık 2017), 57-74. <https://doi.org/10.9737/hist.2017.559>
- Aynî, Mehmet Ali. *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?* çev. Ali Utku - Abamüslim Akdemir. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Ayrancı, İlhami. *Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay (Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İle İlgili Eserlerinin Tahlili)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bakkal, Ali. “Osmanlı Medrese Müfredatında Felsefe Kaldırıldı mı?” *Turkish Academic Research Review* 6/1 (25 Mart 2021), 221-252. <https://doi.org/10.30622/tarr.870895>
- Balakbabalar, Muhsin. “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/16 (ts.).
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Sebülürreşâd Dergisinde ‘Yeni İlm-i Kelâm’ Tartışmaları”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 265-312.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Beydilli, Kemal. “Küçük Kaynarca Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/524-527. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birinci, Ali. “İzmirli, İsmail Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Boirac, Emile. *İlm-i Mâba 'de 't-Tabî'a*. çev. Ömer Ferid Kam. İstanbul: Sebülürreşad Kütüphanesi Yayınları, 1341.
- Bolay, Süleyman Hayri. “‘Çankırından Felsefeye’ Ferid Kam Hayatı, Eserleri ve Başlıca Fikirleri”. *Çankırı Araştırmaları Dergisi*.

- Bolay, Süleyman Hayri. “İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)”. *Felsefe Dünyası* 7 (1993), 11-25. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=38773125&tarama=ismail%20fenni%20ertu%C4%9Frul>
- Bolay, Süleyman Hayri. “Kam, Ömer Ferit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye’de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Atlas, 6. Basım, 2018.
- Boutroux, Emile. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*. çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998. Basım, ts.
- Bozbuğa, Hande Nur. *İzmirli İsmail Hakkı’nın “Felsefe-i Ülä”sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Büchner, Louis. *Madde Ve Kuvvet*. çev. Baha Tevfik - Ahmed Nebil. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşâsında İlke ve İçerik Sorunları”. 87-99. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşâsında İlke ve İçerik Sorunları”. 87-99. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları 1”. *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 9-38.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Çömlekçi, Burak Günce. *Panenteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi: Spinoza ve Hallacı Mansur Örneği*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Daşdemir, Yusuf. *İsmail Fenni Ertuğrul’un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirel, Fatmagül. “Osmanlı Devleti’nde Kitap Basımının Denetimi”. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 5 (06 Aralık 2012). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuydta/10719>
- Duymaz, Recep. “Celâl Nuri İleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/242-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ekici, M. Zeki. *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- el-Harputî, Abdullatif. “*Tenkîhu’l Kelâm Fî Akâidi Ehli’l-İslâm*” *Kelâm İlmine Giriş İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyyat, İmamet*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Erdaş, Ahmet Hüsrev. *İzmirli İsmail Hakkı’nın İsbat-ı Vacib Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *İman Hakikatleri Etrafında Suâllere Cevaplar*. çev. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1978.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*. çev. Abdulhalim Kılıçsoy. 2 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.

- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Materyalizmin İflâsı Ve İslâm*. çev. Abdulhalim Kılıçsoy. 2 Cilt. İstanbul: Sebül Yayinevi, 1996.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Vahdet-i vücud ve ibn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. bsk., 1991.
- Ertuğrul, İsmail Fennî - Çapku, Ahmet. *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Matbaacılığı*. İstanbul: T.C. Maarif Vekaleti, 1939.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hamidi, Sacide. *İsmail Fenni Ertuğrul'a Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 5. Basım, 2017.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *Allah'ı İnkâr Mümkün Mü?* çev. Necip Taylan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. çev. Erdoğan Erday - Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Hizli, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Bozulma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (01 Ocak 1994). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13502/163252>
- İskender, Meryem. *Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Metafizik*. çev. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.
- Kam, Ferid - Ayni, Mehmet Ali. *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Kam, Ömer Ferid. *Dinî-Felsefî Sohbetler*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2021.
- Kam, Ömer Ferid. *Vahdet-i Vücûd*. çev. Yüksel Kanar. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kanter Ekinci, Özden. *Abdullatif Harputî'nin "Tarih-i İlm-i Kelam" Adlı Eseri ve Kelam İlmi Açısından Analizi*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Fırat Üniversitesi, 2003.
- Kara, İsmail. *Bilgi Bilim ve İslam I-II*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.
- Karaağaç, Hilmi. "Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri -Hasan Hanefî Örneği-". *The Journal of Academic Social Science Studies* II/48 (2) (2016), 165-181.
- Karaman, Fikret. "Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü". *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*. 204-218. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Karpat, Kemal H. - Elitez, Ceren. *Osmanlı Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. bsk., 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâm Alanında Yeniden Sistematik Yapılanma Zorunluluğu ve Temelleri". *Ekev Akademi Dergisi* 34 (2008), 23-42.

- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Keskin, Halife. “İslâm Kelâmında İlahî Sıfatlar ve Yaratma”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 1/1 (01 Mart 2001), 69. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/4160/54525>
- Kılıç, Emrullah. *Ali Fuad Başgil'in Materyalizme Bakışı ve Eleştirileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kıpçak, Mikail. *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası ve Muhammed Ferîd Vecdî'nin Kelami Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koç, Emel. “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (01 Aralık 2009), 75-96. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/diclesosbed/issue/61609/920114>
- Korkmaz, İbrahim. *Ömer Ferid Kam'ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kurtaran, Uğur. “Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan Ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri Ve Diplomatik Açından Değerlendirilmesi”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35/60 (01 Ekim 2016), 97-140. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000645
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. “Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/305-306. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 12. Basım, 2021.
- Mıstak, Ramazan. *Ali Fuad Başgil Hayatı ve Siyasi Fikirleri*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Muhammed Ferid Vecdi. *el-İslâm fî asri'l-ilm*. Lübnan: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- Muhammed Ferid Vecdi. “Hadika-i Fikriyye”. çev. Mehmed Akif Ersoy. *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası* 2 (1909).
- Musa Kazım Efendi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*. ed. İlyas Çelebi - Ziya Yılmaz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Özcan, Abdülkadir. “Pasarofça Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/177-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Abdülkadir. “Patrona İsyanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/189-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Nuri. “Kam, Ruşen Ferit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özçelik, Selçuk. “Başgil, Ali Fuat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/128-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Recep Orhan. “Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 337-371. <https://doi.org/10.31121/tader.730015>
- Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özervarlı, Mehmet Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.

- Öztuna, T. Yılmaz. *Resimlerde Türkiye Tarihi: Başlangıcımızdan Zamanımıza Kadar*. İstanbul: Hayat, 1970.
- Öztürk, Resul. *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Sanay, Eyyüp. “Ülken, Hilmi Ziya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Soysaldı, Mehmet. “Muhammed Ferid Vecdi, Tefsiri Ve Tefsirdeki Metodu”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1999), 0-0. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/68482/1070775>
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *İslam Tarihi*. thk. Ziya Nur Aksun. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 5. bs., 2015.
- Şimşirgil, Ahmet. *Ahmed Cevdet Paşa Ve Mecelle*. İstanbul: Adem Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Derneği, 1. bsk., 2008.
- Taş, Kemaleddin - Göksuçukur, Betül. “Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din”. *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 463-488.
- Taşkın, Ali vd. *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. yüzyıl felsefesi tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 1. bs., 2013.
- Tekin, Özkan. *Allah'ın Varlığının Delilleri Yeni İlm-i Kelâmda İsbât-ı Vâcib*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020. Basım, ts.
- Topaloğlu, Aydın. “Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı”. *Felsefe Dünyası* 45 (15 Temmuz 2007), 111-124. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi/issue/58314/844315>
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 9. Basım, 2001.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Türcan, Galip. “Kelamcılara Göre Kur'an'ın Otoritesi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Ağustos 2011), 7-28.
- Uçman, Abdullah. “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Zekeriya. “Determinizm Ve Zorunsuzluk”. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 8/1 (10 Nisan 2015), 257-272. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuefd/issue/20283/215014>
- Ülken, Hilmi Ziya. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 3. Basım, 1976.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16., 2013.
- W. Troll, Christian. “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”. çev. Şaban Ali Düzgün. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (1995), 35-64.
- Yalman, Hale. *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Ayni'de Ahlak Meselesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ferîd Vecdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yaz, Ayşe. *Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Müelliflerinin Mezhep Algısı*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Hitit Üniversitesi, 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 279-283.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (1980), 285-294.
- Yüce, Yusuf. *Hilmi Ziya Ülken’in Materyalizm ve Spiritualizme Eleştirel Yaklaşımı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.



