



**T. C.**

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E KELÂM İLMİNDE  
YENİLENME GİRİŞİMLERİ  
(Doktora Tezi)**

**Muhammet Hanefi SULUOĞLU**

**Doç. Dr. Faruk SANCAR**

**Danışman**

**RİZE**

**2020**

## KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Muhammet Hanefi SULUOĞLU tarafından hazırlanan *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri* başlıklı bu çalışma, 14/02/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Kabul/Red-

Üye: Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Kabul/Red-

Üye: Doç. Dr. Faruk SANCAR

Kabul/Red-

Üye: Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

Kabul/Red-

Üye: Doç. Dr. Süleyman TURAN

Kabul/Red-

14. /02/ 2020

Doç. Dr. Ahmet YANIK  
Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 14/02/2020

  
Muhammet Hanefi SUDOĞLU

## ÖN SÖZ

Dinî akideyi İslâm'ın temel düsturlarına dayanarak açıklama ve bu inanç esaslarına yönelik her türlü tehdidi bertaraf etme misyonunu üstlenmiş olan kelâm ilminin, bu önemli fonksiyonu bugün de devam etmektedir. Hicrî ilk asırlarda Müslümanlar arasındaki olaylar, fetihler, yabancı kültürler ve farklı inançlarla karşılaşma sonucu ortaya çıkan problemler, kelâm ilminin oluşumuna zemin teşkil etmiştir. Müttekaddimîn dönemi olarak adlandırılan bu devirden sonra İslâm filozoflarına ve bâtinîliğe karşı oluşturulan müteahhirîn kelâmı XIX. asra kadar varlığını sürdürmüştür. XIX. asırda ise Batı dünyasındaki bilim, felsefe ve dinî düşüncede yaşanan değişim, bununla ilişkili olarak ortaya çıkan inkârcı akımlar, altı asır boyunca Müslümanların siyasi hamiliğini üstlenmiş olan Osmanlı'nın siyasî, askerî ve iktisadî gerileyişi ve oryantalistlerin İslâm'ı bir bütün olarak hedefe koyması gibi nedenler, kelâm ilminin yenilenmesini zaruri kılmıştır. Oluşan şartlar çerçevesinde İslâm coğrafyasının birçok bölgesinde olduğu gibi Osmanlı -İstanbul merkezli olarak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek, İslâm'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik ithamları susturacak bir içerik ve söylemle kelâmın yenilenmesi tartışmaları başlamıştır.

İşte bu tezde, XX. asrın ilk çeyreğine tekabül eden zaman dilimindeki kelâmın yenilenmesine dair meseleler, genel olarak tasviri bir metodla ele alınmıştır. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kelâmın yenilenmesinin sebepleri, ikinci bölümde yenilenmeye dair tartışmalar ve üçüncü bölümde bu dönemin muhtevasını oluşturan inkârcı akım eleştirileri, isbât-ı vâcib çabaları ve İslâm'a yönelik itham ve iddialara yönelik cevaplar ele alınacaktır.

Bu çalışmanın, bahsedilen döneme dair bütüncül bir perspektif sunması, tezin en önemli tarafını teşkil etmektedir. Yine yakın dönem kelâmcılarına dair bir kısım ön kabullerin sorgulanması da değerli addedilmelidir. Ayrıca kelâmın yenilenme meselesinin cârî olduğu bu zamanda müttekaddimîn ve müteahhirîn tecrübesinin yanında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki tartışmalara ışık

tutan bu tezin başka çalışmalara katkı sunup başka ufuklar açacağı ümit edilmektedir.

Bu çalışma vesilesiyle üzerimde emeği olan aile fertlerimden ve eğitim serüvenim boyunca dersini dinlediğim tüm hocalarımdan vefat edenlere Allah'tan rahmet, berhayât olanlara sağlık afiyetler dilerim.

Tezin bu seviyeye gelmesinde katkısı olan Arş. Gör. Halil ARSLAN, Dr. Öğretim Üyesi Enver şAHİN, Dr. Öğretim Üyesi O. Nuri KARADAYI, Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUş'a minnettarım. Hususen tez sürecinin başından itibaren yönlendirme ve katkılarıyla rehberlik eden Doç. Dr. Süleyman TURAN ve Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, tezin savunmasında yaptıkları eleştiri ve tavsiyelerden dolayı Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN ve Prof. Dr. A. Bülent BALOĞLU ve değerli danışmanım Doç. Dr. Faruk SANCAR hocalarıma da teşekkürü borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	2
ETİK BEYAN .....	3
ÖN SÖZ .....	4
İÇİNDEKİLER .....	6
ÖZET .....	8
ABSTRACT .....	9
KISALTMALAR.....	10
GİRİŞ.....	11

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KELÂMDA YENİLENME İHTİYACININ ARKA PLANI

I. YENİLENME BAĞLAMINDA KELÂM TARİHİNE BAKIŞ.....	19
II. KELÂMDA YENİLENMEYİ DOĞURAN ETKENLER.....	34
A. Osmanlı'nın Son Döneminde Siyasî ve Kültürel Durum.....	34
B. Batı Düşüncesinde Değişim.....	42
III. OSMANLI'DA İNKÂRCI DÜŞÜNCE VE ORYANTALİZM.....	57
A. İnkârcı Düşünceyi Besleyen Tercümeleler .....	57
B. Osmanlı'da İnkârcı Düşünce Taraftarları .....	61
C. Oryantalizm .....	70

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KELÂM İLMİNDE YENİLENME ARAYIŞLARI

I. TEDRİSAT TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE YENİLENME.....	79
II. KELÂM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA YENİLENME .....	88
III. DİNDE REFORM EKSENİNDE YENİLENME .....	97
IV. İLM-İ İCTİMÂİYAT BAĞLAMINDA YENİLENME.....	102
V. KELÂMIN TARİHİ MİSYONU AÇISINDAN YENİLENME.....	109
A. Abdullâtif Harpûtî (1842-1916) .....	110

B. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914).....	115
C. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946).....	121
D. Mustafa Sabri Efendi (1869-1954).....	132
E. Said Nursi (1878-1960) .....	137
F. Kelâmın Yenilenmesine Katkı Veren Diğer Âlimler.....	140
VI. YENİLENME GİRİŞİMLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ .....	151
A. Kelâmı Yenileme Taleplerinin Çerçevesi .....	152
B. Osmanlı'nın Kazan, Mısır ve Hint Bölgeleriyle Kıyaslanması .....	157
C. Yenilenme Teşebbüslerinin Akıbeti .....	162
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>KELÂMÎ ARAYIŞLARIN MUHTEVASI</b>	
I. İNKÂRCI AKIMLARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER .....	166
A. Materyalizm Eleştirisi .....	166
B. Pozitivizm Eleştirisi.....	207
C. Evrimcilik Eleştirisi.....	216
II. İSBÂT-I VÂCİB DEĞERLENDİRMELERİ .....	228
A. Klasik Delilleri Öne Çıkaran Tahliller .....	231
B. Klasik ve Batılı Delilleri Ele Alan Tahliller .....	250
C. İsbât-ı Vâcib Hakkındaki Farklı Yaklaşımında Bulunanlar .....	266
III. İSLÂM'A YÖNELİK İTHAM VE İDDİALARA CEVAPLAR .....	282
A. Dozy'ye Reddiyeler.....	282
B. Anglikan Kilisesine Cevaplar .....	307
SONUÇ.....	312
KAYNAKLAR .....	318
EK: YENİ İLM-İ KELÂM: ŞAHISLAR ve ESERLER .....	345
ÖZ GEÇMİŞ .....	365

**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Ana Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Tez Türü:** Doktora Tezi

**Danışman:** Doç. Dr. Faruk SANCAR

**Hazırlayan:** Muhammet Hanefi SULUOĞLU

**Yıl:** 2020

**Sayfa Sayısı:** 365

## **ÖZET**

### **OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E KELÂM İLMİNDE YENİLENME**

#### **GİRİŞİMLERİ**

XIX. asırda İslam dünyasının diğer bölgeleri gibi Osmanlı'da da kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği ortak bir kabuldür. Bu kanaat, medrese talebelerinden başlayarak şeyhülislama varıncaya kadar benimsenmektedir. Çünkü tarihsel birikimin mevcut siyasî, iktisadî, dinî sorunlara ve toplumun değişen taleplerine çözüm üretecek bir imkânı yoktur. Bundan dolayı kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yenilenmesine dair talep ve tartışmalar Mısır'da, Kazan'da, Hind Alt Kıtasında olduğu gibi Osmanlı'da da önemli bir yer tutmuştur. İşte bu çalışmada kelâmın yenilenmesine dair Osmanlı-İstanbul merkezli öne sürülen tartışmalar ve girişimler ele alınmıştır. Birinci bölümde yenilenmenin arka planı ve sebepleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde kelâmın yenilenmesine dair ortaya çıkan fikri yaklaşımlar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise bu dönemde ele alınan konular ve telif edilen eserler değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni İlm-i Kelâm, Kelâmî arayışlar, Materyalizm, Pozitivizm, Tekâmülcülük, Oryantalizm, İsbât-ı Vâcib, Reddiye.



**Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences**

**Department:** Basic Islamic Sciences

**Thesis Type:** Doctoral Thesis

**Supervisor:** Doç. Dr. Faruk SANCAR

**Author:** Muhammet Hanefi SULUOĞLU

**Year:** 2020

**Pages:** 365

### **ABSTRACT**

#### **RENEWING KALAM: FROM OTTOMAN TO THE REPUBLICAN ERA**

It is a common assumption that the Islamic theology/kalam did not respond to the needs of the age in the Ottomans, as well as in other parts of the Islamic world in the 19th century. Just as the sheikh al-Islam, the students of Madrasah adopt this opinion. Because, there is no possibility of historical accumulation of kalam to solve the existing political, economic, religious problems and changing demands of society. Therefore, the demands and discussions regarding the renovation of kalam to meet the needs of the age have taken an important place in the Ottoman Empire as well as in Egypt, Hind and Kazan. This study discusses the debates and attempts on the renovation of kalam based on Ottoman-Istanbul. The first part dwells on the background and reasons of renovation while the second part discusses the emerging intellectual approaches to the renovation of theology. Finally, the last part of the thesis evaluates the subjects in the context of articles and books written in this period.

**Keywords:** New Science of Kalam, Theological quest, Materiaslism, Positivism, Evolutionism, Orientalism, Ithbat al-Wajib, Refutation

## KISALTMALAR

a.mlf. : Aynı müellif.

ay. : Aynı yer.

Bkz. : Bakınız.

c. : Cilt.

çev. : Çeviren.

ed. : Editör.

h. : Hicri.

haz. : Yayına hazırlayan.

hz. : Hazreti.

m.ö. : Milattan önce.

nşr. : Neşreden.

ö. : Ölümü.

s. : Sayfa/Sayı.

ss. : Sayfadan sayfaya.

sy. : Sayı.

thk. : Tahkik eden.

trc. : Tercüme eden.

tsz. : tarihsiz.

vb. : Ve benzerleri.

vd. : Ve diğerleri.

yy. : Yüzyıl.

## GİRİŞ

### **Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi**

Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam eden kelâm ilmini yenileme girişimleri, yenilenmenin sebep, sonuç ve arayışları, bu çalışmanın muhtevasını oluşturmaktadır.

Kelâm ilmi ortaya çıkışından itibaren, günün şartlarına göre kendini yenileyen bir mahiyete sahiptir. Zira İslâm inanç esaslarını akıl ve bilimden istifade ederek savunma işlevi, kelâmı değişen felsefe ve gelişen bilim karşısında buna zorlamaktadır. Erken dönemde iç ve dış sebeplerin dayatmasıyla ortaya çıkan fikrî hareketlilik, daha sonraki süreçte ise Antik Yunan felsefî mirasının İslâmî bünyeye taşınması Müslüman âlimleri bu sorunla yüzleşmek zorunda bırakmıştır. Genelde mütekaddimîn olarak isimlendirilen dönemin karakterini, bu zihinsel karşılaşmayla hesaplaşma çabaları oluşturmaktadır. Bu dönemde nazarî, epistemik ve ontolojik arka planı ihmal eden kelâmî düşünce, daha sonraki süreçte hedef ve stratejisini felsefeye odaklanmak olarak tercih etmiştir. Müteahhirîn olarak adlandırılan dönemde ise kelâmın neredeyse felsefeyi bünyesinde erittiği ve felsefeyle mezcolduğu bir tecrübeyi ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. XIX. asırda Batı dünyasının felsefe ve bilim alanında elde ettiği birikim ve yol açtığı değişimin İslâm dünyasına, özellikle Osmanlı'ya taşınması kelâm ilmi açısından yeni bir devrin kapısını aralamıştır.

XIX. yüzyıla gelindiğinde İslâm düşüncesinin temel unsurlarından biri olan kelâm ilminde yenilenme arayışlarının başlamasının birçok sebebi vardır. Bunların başında altı asır boyunca Müslümanların hamiliğini yapmış olan Osmanlı devletinin gerilemesi ve zayıflaması gelmektedir. Dini muhafaza eden devlet erkinin ortadan kalkmasının anlamı, Osmanlı ile Hind ve Mısır bölgelerindeki tecdit hareketlerinin karşılaştırılmasıyla da anlaşılabilir. Çünkü yıkılmaya yüz tuttuğu son dönemde Osmanlı devlet organizasyonunun bir şekilde ayakta kalmasının bile, aydınların ve âlimlerin yönelimlerini, işgal altındaki Mısır ve Hint coğrafyasından

olumlu anlamda farklılaştırdığı söylenebilir. Hatta içinde bulunduğumuz zaman diliminde devam eden kelâmî arayışlar, Müslümanların hicri II. asırdaki Yunan ve Hind düşüncesiyle karşılaşmasından sonraki çabalarla kıyaslanabilirse de aradaki en temel farkın, o dönemde Müslümanların siyaseten özgüvenli ve kuvvetli konumda olmaları söylenebilir. Bu anlamda arayışların temel sâiklerinden birinin Osmanlı'nın siyasî, iktisadî ve askerî gerilemesi olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Devlet himayesinin zayıflamasının yanında, kelâmın yenilenmesinin en önemli ikinci nedeni Batı'da bilim ve felsefe alanında yaşanan gelişmelerdir. Her ne kadar İslâm inanç esasları vahye dayalı olsa da, bunların felsefe ve bilimden hareketle savunulması, bilim ile felsefeyi kelâm ilmiyle etkileşim haline getirmektedir.

Orta Çağ boyunca Aristoteles ve Platon'un düşünceleri ekseninde şekillenen felsefî anlayışın, Batı'da Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Bilimsel Devrim süreçleriyle değişmesi, kelâm ilminin de vesâilini oluşturan bilim ve felsefeye ilişkisini gözden geçirmesini gerekli kılmıştır. Buna ilaveten kelâm ilmi, Batı'da yaşanan değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan materyalizm, pozitivizm, Darwinizm gibi inkârcı akımlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Çünkü bu akımların, fikirlerini değişen felsefe ve bilime dayandırmaya çalışması kelâmın da yeni bilimsel ve felsefî anlayışlarla hemhal olmasını gerektirmektedir. Bütün bunların yanında oryantalistler tarafından Kur'an, Hz. Peygamber ve bir bütün olarak İslâm dininin hedefe konulması, itham ve iftiralara maruz kalması da kelâm ilminin yenilenme arzusunu tetiklemiştir. İşte sayılan sebeplerden ötürü İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinde kelâm ilminin yenilenmesine dair çağrılar güçlü bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır.

Kelâm ilminin yenilenmesi taleplerinin Osmanlı'nın son döneminde ciddi bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Medrese talebelerinden hocalarına, aydınlardan âlimlere kadar birçok kişi bu konuda düşüncelerini açıklamıştır. Hatta dönemin şeyhülislâmı Mûsâ Kâzım'ın (ö. 1920) medreselerin ıslahına dair bir konferans verdiği bilinmektedir. O, buradaki konuşmasında medreselerin ıslahı ile birlikte kelâm kitaplarının çağın ihtiyacına göre yeniden yazılmasını talep etmiştir. Bunun en temel sebebinin kelâmın dinî ilimler içerisindeki konumu olduğunu söylemek

mümkündür. Bu bağlamda bir bütün olarak reform sürecine girmiş olan Osmanlı'nın, medreselerin ıslahı meselesini ele alırken en önemli gündem maddelerinden biri olarak kelâmın yenilenmesini görmesi gayet tabiidir. Bu noktada *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *Hikmet*, *İslâm Mecmuası*, *Beyânü'l-Hak* gibi dönemin mecmualarında kelâmın yenilenmesine dair talepler, teklifler ve tartışmalar bize önemli veriler sunmaktadır.

Şurası önemle vurgulanmalıdır ki söz konusu dönemde mevcut kelâm birikiminin yeterli olduğunu ve dolayısıyla yenilenmesine ihtiyaç olmadığını söyleyen kimseye neredeyse rastlanılmamaktadır. Aslında bu anlamda tartışmaların odak noktasını, kelâmın yenilenmesinin nasıl olacağı veya ne kadar yenileneceği soruları oluşturmakta olduğunu söylemek mümkündür.

Kelâmın yenilenmesi meselesi, esasen bu ilmin tarihiyle uyumlu olarak, birkaç başlıkta ele alınmasını gerektirecek muhtevaya sahiptir. Zira kelâmın yenilenmesi denilince akla İslâm düşünce tarihinde, algılanan tehditlere ve meydan okumalara karşı, kelâmın ortaya koyduğu reflekslerin bugün de tekrarlanması gelmektedir. Yani kelâmın tarihsel misyonuna uygun bir arayış kastedilmektedir ki Filibeli Ahmed Hilmi'den (ö.1914) Abdüllâtif Harputî'ye (ö.1916), Mustafa Sabri'den (ö.1954) İzmirli İsmail Hakkı'ya (ö.1946), Mehmed Vehbi'den (ö.1949) Dardağanzade Ahmed Nazif'e (ö.?) kadar birçok âlim ve münevver bu hususta fikir beyan etmiştir. Çünkü onlara göre kelâm ilmi, tarihte nasıl bir işlev gördüyse bugün de benzerini gerçekleştirmelidir. Nasıl ki Yunan ve Hind düşüncesi karşısında müttekaddimîn, İslâm filozofları ve batinîlikle yüzleşmede müteahhirîn kelâmı meydana getirildiyse Batı'da değişen bilim ve felsefe ile hesaplaşmada da yeni bir kelâm ortaya konulmalıdır.

Kelâmın yenilenmesine dair bir diğer yaklaşım, Şerefettin Yalçın'ın (ö.1947) ortaya attığı, kelâmın bilim ve felsefeyle olan tarihsel ilişkisine muhalefet eden ve yeni kelâmın ancak sosyoloji ile irtibat kurarak gerçekleşebileceğini öne süren "içtimâî ilm-i kelâm" teorisidir. Kelâmın yenilenmesine dair bir diğer teklif, modernleşmenin bir bütün olarak Batılı değerlere sarılmakla mümkün olacağını kabul eden isimlere aittir. Söz konusu aydınların ortaya koyduğu yenilenme çerçevesi "dinde reform" olarak anlaşılabilir. Çünkü Batı'da

ortaya çıkan fikir akımları ve bilimsel anlayış karşısında edilgen bir tavırla ortaya konan kelâmın yenilenmesine dair bu talep, dinin asıllarını ortadan kaldırmaya kadar götürülebilecek bir yaklaşımı barındırmasından ötürü muhalifleri tarafından böyle tanımlanmıştır. Bütün bunların yanında mevcut kelâm sistematiğini yetersiz görmekle birlikte, kelâm ilminin değil yenilenmesine, tarihteki fonksiyonuna da itiraz eden bir kelâm karşıtı anlayış da mevcuttur. Bir anlamda mevcut sorunların faturasını kelâma yükleyen bu görüşe göre kelâm ilmi Müslümanlara sadece zarar vermiştir. Dolayısıyla kelâmın yenilenmesi değil, ilga edilmesi gerekir ki Kur'an ve sünnete müracaatla "sağlıklı bir şekilde" İslâm akidesi ortaya konulabilsin.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki kelâmî arayışların kendi içinde belli farklılıkları barındırdığı da ifade edilmelidir. Aynı şekilde İslâm coğrafyasının farklı bölgelerindeki arayışlar da benzerlikler ve farklılıklar barındırmaktadır. Söz gelimi Osmanlı'daki arayışlarda inkârcı akımlara, oryantalizme ve İslâm'ı bir bütün olarak hedef alan fikirlere karşı cevap verme tavrı öne çıkmaktadır. Bu durumun İstanbul'un hilâfet merkezi olmasıyla irtibatlı olduğu söylenebilir. Hatta Cumhuriyet'in ilanı ile kurulan *Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti*'nin meşihat'ın programını sürdürme çabası bir yönüyle bu sürekliliği ifade etmektedir. Bu kanaati besleyen bir diğer unsur da, Cumhuriyet'in kuruluşundan birkaç yıl sonra değişen din politikalarının kelâmî arayışları olumsuz etkilemesidir. Bu anlamda Batı'daki değişimin etkisinin yanında İslâm dünyasının kendi şartlarının da yenilenme çabalarının seyrini belirlediğini söylemek mümkündür.

Osmanlı'nın son döneminde başlayan kelâmî çabalar çerçevesindeki eserler aslında dönemin ruhunu da yansıtmaktadır. Çünkü devrin âlim ve münevverleri ihtiyaçlara ve taleplere göre tavır almışlardır. Burada yaşanan tecrübe öncelikle inkârcı akımların tenkididir. Louis Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eseri hedefe konulan en mühim tercümedir. Söz konusu eser merkeze alınarak materyalizm, pozitivizm, evrimcilik gibi inkâra götüren akımlar eleştirilmiştir.

İnkârcı akımların reddedilmesini tamamlayıcı olarak isbât-ı vâcibe dair çalışmalar yapılmıştır. İsbât-ı vâcib sadedinde kaleme alınmış olan eserlerde bir yandan klasik İslâm düşünce birikimi muhafaza edilmeye çalışılırken, diğer taraftan da Batı'da tanrının varlığına dair ortaya konulan argümanlardan istifade edilmiştir.

Hatta inkârcı akımlara karşı kullanılan en önemli delillerin Batılı düşünürlerin inkârcı akımlara yönelik eleştirilerinden alındığı söylenebilir. Bu devirde oryantalistlerin, başta Hz. Peygamber ve Kur'an olmak üzere, İslâm'ın bütün değerlerine yönelik itham ve iddialarına cevap verme gayretleri de gözden uzak tutulmaması gereken önemli konu başlıklarından biridir.

Çalışmanın temel hedefi, Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam eden kelâm ilmini yenileme girişimlerine ışık tutmaktır. Zira mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâm tecrübesi önemli olduğu gibi kelâmî arayışların söz konusu olduğu bu dönemdeki çabaların da bilinmesi önemlidir. Ayrıca İslâm düşünce tarihinin bütüncül okuması için Osmanlı-Selçuklu tecrübesi nasıl gerekliyse kelâmın yenilenmesi meselesinde de Osmanlı-İstanbul tecrübesi dikkate alınmalıdır. Her ne kadar İslâm düşüncesinin yeniden ihyası, kelâmın yenilenmesi, dinî ilimlerin tecdidi tartışmaları daha çok Mısır ve Hind merkezli olarak ele alınıp zikredilmekteyse de bu okuma biçiminin eksik olduğu düşünülmektedir. Ayrıca içinde bulunduğumuz zaman diliminde devam etmekte olan modernleşme, yenilenme, ihya, tecdid çabalarının istikamet bulması için kendi tarihsel tecrübemizin bilinmesi ve ortaya çıkarılması zarureti vardır. Çünkü kelâmın yenilenmesi meselesinde nasıl ki İslâm düşünce tarihinin dikkate alınması gerekliyse, aynı şekilde Türkiye'de veya Türk düşüncesinde “yeni bir paradigma” üretilecekse bu da, yakın dönemdeki dinî yenilenme çabalarındaki tecrübenin hesaba katılmasıyla mümkün olabilecektir. Bunların ihmal edilmesi durumunda genç zihinler kendi toplumsal gerçeklerimizle bağı olmayan doğu ve batı tercümelerine maruz kalmakta, böylece kültürel değerlerimize aykırı yaklaşımlar yayılma imkânı bulmakta ve neticede daha büyük sorunların ortaya çıkmasına yol açılmaktadır.

Bütün bunların yanında yeni dönem kelâmcıları hakkındaki bir takım ön yargıların açığa kavuşturulması da önem arz etmektedir. Esasen bu çalışmanın önemli bir diğer yönü bu alandaki boşluğu doldurmaya aday olmasıdır. Alandaki önemli çalışmalardan biri M. Sait Özervarlı'nın İslâm dünyasının bütününe içine alan *Kelâm'da Yenilik Arayışları* adlı eseridir. İtiraf edilmelidir ki bu eser, bize yol gösterdiği gibi alanında önemli bir eksikliği de gidermiştir. Çalışmamızda gerek

metod ve gerek içerik olarak bu tezden istifade edilmiştir. Ancak eser Osmanlı, Mısır ve Hind alt kıtasının bütününe yönelik kelâm arayışlarını ele almasından ötürü çalıştığımız alana dair sınırlı bir içeriğe sahiptir. Bundan dolayı Osmanlı'nın son dönemindeki kelâm ilmini yenilenme girişimlerine dair müstakil bir çalışmaya ihtiyaç olduğu düşünülmüştür.

### **Çalışmanın Metodu, Sınırları ve Kaynakları**

Çalışmamız kelâm tarihinde bir dönemin bütününe belli sınırlamalarla çalışmayı hedeflemiştir. Bu yüzden genel olarak betimleyici olmakla birlikte belli başlıklarda analitik bir mahiyet arz etmektedir. Çünkü çalışılan konunun genişliği konuyu analitik bir şekilde ele almayı zorlaştırmaktadır. Esasen söz konusu dönemde yaşayan âlimlerinin her biri için doktora seviyesinde müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır. Özellikle siyasi arenada çok hızlı değişimlerin olduğu bu vasatta, münevverlerin düşünce serüveninin kronolojik olarak ele alınmasının gerekliliği ortadadır. Bunun yanında çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınan inkârcı akımların eleştirisi, isbât-ı vâcib, oryantalist iddialara cevaplar gibi konulardan her biri aslında müstakil çalışma konularıdır. Dolayısıyla Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş devrinde kelâm ilminin yenilenmesiyle ilgili isim ve konuların fazlalığı, tezin genel manada betimleyici bir şekilde ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

Tezin başlığından anlaşılacağı üzere çalışma geniş bir alanı kapsamaktadır. Sadece bir çalışmayla meselenin verimli bir şekilde ele alınmasının zorluğu, bir takım sınırlandırmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu çerçevede dönem, şahıs, konu ve mekân itibarıyla belli kriterler dikkate alınmıştır. Zaman dilimi olarak "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e" ifadesiyle XX. asrın ilk çeyreği kastedilmektedir. Zira kelâmın yenilenmesine dair görüşleri ele alınan kişilerin hayatları bu zaman dilimlerini aşmakta ise de onların eserleri genel olarak bu dönemde neşredilmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra matbuatın serbest kalmasıyla kelâm tartışmalarının yoğunluğu artmıştır. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e" terkihi aynı zamanda mekânla da alakalı bir sınırlama yapmaktadır. Zira XX. asrın ilk çeyreğinde Osmanlı ifadesi siyasi olarak her ne kadar çok geniş bir coğrafyayı kapsıyor ve İslam dünyasının birçok bölgesiyle irtibatı devam ediyorsa da aslında İstanbul merkezli bir düşünce kastedilmektedir. Dolayısıyla Mısır her ne kadar



hukuken İstanbul'a bağlı ise de hem tarihsel birikimi hem de sosyolojisi itibariyle çalışmanın dışında kalmıştır. Aynı şekilde Hint alt kıtası Müslümanlarıyla Osmanlı'nın bir takım irtibatları bulunuyorsa da siyasî ve hukukî bir ilişkiden bahsetmek mümkün değildir.

Çalışmada kelâm tartışmalarına katkı veren ve İslâm inanç esasları veya bir bütün olarak dini savunma refleksi gösteren bütün müellifler dikkate alınmaya çalışılmıştır. Ancak tespit edilemeyen kişiler de olabilir. Zira ansiklopedi, katalog ve dergi fihristlerinden gerekli tarama yapılmış ise de özel arşivlerde kalan veya kayda geçmemiş çalışmalar da bulunabilir. Ayrıca gerek klasik anlamda veya bugünkü bilim dalı tasnifiyle “kelâmcılar” değil, “din savunusu” adına gayret gösterenlerin hepsi ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun yanında kelâmın yenilenmesi tartışmalarında ve inkârcı akımların eleştirisi, isbât-ı vâcib, oryantalist iddialara cevaplar gibi konularda da telifleri olmayan isimlerin de dâhil olduğu bir dosya hazırlanmış ve ek olarak tezin sonuna eklenmiştir. Böylece söz konusu dönemde, dini ve inanç esaslarını savunmaya dair çalışmaları olup yaygın olarak bilinmeyen dönemin aydınlarından akademi dünyasının haberdar olması amaçlanmıştır.

Kelâm ilminin yenilenmesi meselesini akademik olarak ele alan öncü çalışma yukarıda ifade edildiği üzere M. Sait Özerverli'nin *Kelâm'da Yenilik Arayışları* adlı eseridir. Bu çalışma onun İslâm dünyasının bütününe ışık tutan çalışmasının bir anlamda Osmanlı ayağını geniş bir şekilde açıklamaya, tahlil etmeye ve tamamlamaya dönüktür. Bu minvalde çalışmamız metod olarak Özerverli'nin eseriyle uyumludur.

Osmanlı'nın son dönemindeki kelâmın yenilenmesi tartışmalarına katkı sunan bir çalışma da Osman Demirci tarafından hazırlanan *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi* adlı tezdır. Burada Osmanlı'daki medreselerin müfredatı bağlamında yenilenme meselesine değinilmiştir. Bunların dışında yenilenme meselesiyle alakalı şahısları ele alan tezler mevcuttur. Fransa'da Sabri Hizmetli tarafından hazırlanan İzmirli İsmail Hakkı'ya dair doktora çalışması ilk akla gelmektedir. Bir diğer doktora çalışması *Filibeli ve Spiritüalizm* adıyla Zekeriya Uludağ'a aittir. Bu çalışmada Filibeli'nin hayatı, eserleri ve düşüncesi spiritüalizm bağlamında ele alınmaktadır. Yine Filibeli'nin hayatı, eserleri ve

özellikle edebi yönünün ele alındığı gayet hacimli başka bir doktora çalışması M. Zeki Ekici tarafından hazırlanmıştır. İbrahim Bayram tarafından *Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi* adıyla hazırlanan doktora tezi de 2014 yılında tamamlanmıştır. Bunların dışında Neşet Toku'nun hazırladığı *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* adlı tez de ele aldığımız bazı şahısların görüşleri ekseninde yazılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasına taşınan inkârcı akımlar ve bunların eleştirisine dair Mehmet Akgün tarafından hazırlanan *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* ve *Türkiye'de Klasik Materyalizm Eleştirileri* adlı eserleri önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunların dışında şahıs merkezli master tezleri de vardır ki bunların bir kısmı niteliklidir. Ayrıca çalışılan dönem ve kapsadığı şahıslar itibariyle kaynakların kahir ekseriyeti Osmanlı Türkçesi'dir. Bu da tezin dilini etkilemiştir.

İşte bu çerçevede çalışmamız şahıs merkezli olmadığı gibi, problematik bir konuyu da ele almamaktadır. Kelâm tarihi bağlamında mütekaddimîn-müteahhirîn gibi metod ve muhteva açısından bir dönem olarak adlandırılmasa da son iki asırda bir takım arayışların bulunduğu ve bunun Osmanlı'daki yansımalarının neler olduğuna bütüncül bir nazarla ayna tutma çabası tezimizin diğer çalışmalardan farkını ortaya koyduğu söylenebilir. Çünkü bugün için de geçerli olan kelâmî çabaların, geçmişteki yenilenme tecrübelerinin tahlil edilmesiyle irtibatlı olduğu inkâr edilemez. Aynı zamanda bu çalışmanın, İslâm dünyasındaki kelâmı yenileme tartışmalarında Osmanlı tecrübesinin gözardı edilmesine karşı bir itiraz şerhi düştüğü de söylenebilir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KELÂMDA YENİLENME İHTİYACININ ARKA PLANI

#### I. YENİLENME BAĞLAMINDA KELÂM TARİHİNE BAKIŞ

Kelâm, İslâm'ın nasla belirlenmiş olan iman esasları ile inanç değerlerini açıklamak ve savunmak için Müslümanların ortaya koyduğu düşünsel çabaların tümüne verilen addır. Kur'an-ı Kerim'le ortaya konulan ve Hz. Peygamber tarafından izah edilmiş olan İslâm inançları, asırlardır Müslümanlar tarafından muhafaza edilmiştir. İslâm inanç esaslarını savunma görevini üstlenen kelâm ilmi, tarihi boyunca diyalektik bir şekilde konusunu ve yöntemini güncellemeyi sürdürmüştür. Kelâmcılar, bu çabayı sürdürürken inanç esaslarının izah edilmesi noktasında bir taraftan devamlılık sergilemiş, diğer taraftan ise kelâm ilminin değişime açık yönünü sürekli diri tutmuştur. Dolayısıyla kelâmcıların temel esasları *mesâil*, söz konusu esasların temellendirilmesi ve yöneltilen eleştirilerin cevaplanması için kullanılan argümanları *vesâil* olarak tasnif etmelerini böyle bir çabanın sonucu olarak okumak isabetli olacaktır.

Kelâmın, Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet ve risalete dair meselelerden, mebde ve meâd itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim olarak genel bir tarifi yapılmaktadır.<sup>1</sup> Ancak tarihi süreç içinde bu genel çerçeve muhafaza edilmek kaydıyla dönemden döneme, düşünürden düşünüre ortaya çıkan tanım farklılıkları böyle bir gayret ve çabanın sonucudur.<sup>2</sup> Esasen çalışmanın amacı klasik kelâm literatüründe kolaylıkla

---

<sup>1</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 266; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, tsz.), 5.

<sup>2</sup> İbn Haldûn. *Tercüme-i Mukaddime İbn Haldûn*. trc. Pirizâde Mehmed Sahib Efendi, tsh. Mustafa Vehbi (İstanbul: Bulak Matbaası, 1274), 532; Sa'düddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998), 1/163-166; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyafî (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2012), 1/38-44; Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsû'âtu Keşşâf-i Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan-i Naşirûn, 1996), 29-30; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 5-7; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, tsz.), 47-50; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 25/196.

bulunabilecek malumatı aktarmaktan ziyade, kelâm ekollerinin veya söz konusu ekollere damga vurmuş önemli isimlerin mevcut sistemlerinde niçin bir yenilenme talebinde bulunma ihtiyacı hissettiklerini anlama çabasıdır.

Kelâmcıların tanım noktasında tarihi süreç içerisindeki tercih farklılıkları, kelâm ilminin konusu, metodu ve amacına dair yaklaşımların doğal yansımasıdır. Başlangıçta kelâm ilminin konusu, *Allah'ın zatı ve sıfatları* meselesinden ibaretken daha sonraları kelâmcıların entelektüel müktesebatlarının artmasının da etkisiyle *mevcut* yani var olması açısından her varlık, kelâm ilminin konusu haline gelmiştir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111) sonrasında ise felsefi birikimin kelâma nüfuz etmesiyle birlikte İslâm akâidini ispata yarayan bütün bilinenler yani *malûm* tüm boyutlarıyla ilm-i kelâmın mevzuunu teşkil etmiştir.<sup>3</sup> Konuların değişmesi daha doğru bir ifadeyle genişlemesiyle kelâm ilminin birçok tanımı yapılmıştır. Dolayısıyla asırlar içerisinde konu, muhteva ve metod dikkate alınarak ortaya çıkan bu tanım farklılıklarının tabii olarak görülmesi gerekir. Bu tanımlarda *amaç* göz önünde bulundurulduğunda inanç esaslarının delillendirilmesi, savunulması, teyit edilmesi, şüphelerin izalesi ve izah edilmesi gibi özellikler ön plana çıkarken; *metod* öncelendiğinde ise aklî delillerin kullanılması, nassa bağlı kalınması, cedele başvurulması ve dilin imkânlarından istifade edilmesi gibi usuller kendini göstermektedir. *Muhteva* dikkate alındığında da “usûl-u selâse” veya en öze indirgenmiş haliyle “aslü'l-usûl” olan Zât-ı Bârî'nin varlığı, birliği ve onunla ilgili meseleler tanımın en ayırt edici vasfı haline gelmiştir.<sup>4</sup> Muhteva ve tanımlamada ortaya çıkan değişimin bir benzerinin, kelâm ilminin isimlendirilmesinde de kendini göstermemesi düşünülemezdi. Nitekim isimlendirme konusunda tarih içerisinde ortaya çıkan tercih farklılıkları bu değişimin sonuçlarından sadece biridir.

Başlangıçta kelâm ilmine Numan bin Sâbit Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) itikadî konularla ilgili olarak kaleme aldığı eserine atfen *Fıkhu'l-Ekber* ismi verilmişken daha sonraları en önemli konusunu Allah'ın zatı ve sıfatlarının teşkil

<sup>3</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 173-174; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/45-55; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341-1339), 1/6.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bkz. Yavuz, “Kelâm”, 25: 196-197; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 131-133; İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28, 2005), 11.

etmesi itibariyle ona *Tevhid ve Sifat İlmi* denilmiştir. Dinin temel esaslarını ele alması ve diğer ilimlere yön tayin etmesi itibariyle *Usûlü'd-Dîn* olarak isimlendirilirken, akli ve aklî ilkeleri sıklıkla kullanmasından dolayı *Nazar ve İstidlâl İlmi* olarak da adlandırılmıştır.<sup>5</sup> Bu isimlendirmeler içerisinde en kabul göreni ise *Kelâm* ismi olmuştur.

Kelâm adlandırmasının yaygın bir kabul görmesinde dönemin tartışmalarının etkisi şüphesiz büyüktür. Özellikle Abbâsîler devrinde en hararetle tartışmaların kelâmullahın yaratılmış olup olmadığı etrafında cereyan etmesi bu kabulün yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca kelâm ilminin söz ve tartışmalara dayalı bir metod kullanması, tutarlı düşünme demek olan mantık ilminden vesâil olarak istifade etmesi, ilk dönemlerde hakkında konuşulan bahisler için “*el-keâm fi ...*” terkinin kullanılması ve son olarak selefîn susmuş olduğu ihtilaflı konuların münazara edilmesi gibi sebepler söz konusu ilmin isimlendirmesi noktasında etkili olan hususlardan birkaçıdır.<sup>6</sup>

Kelâm ilminin kaynağı ve çıkış noktası, diğer bütün dinî ilimlerde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'dir. Ancak Hz. Peygamber'in devr-i saadetinde kelâm ilminin konusu, metodu ve tartışmalarından bahsetmek elbette mümkün değildir. Hz. Peygamber, inananların bütün sorularına tatmin edici cevaplar sunduğu gibi diğer inanç mensuplarının eleştirilerine de gerek ayetler vasıtasıyla ve gerekse kendi içtihatlarıyla çözüm getiriyordu.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan siyasî ihtilaflar Müslümanların daha önceden tanıklık etmediği yeni gündem maddeleriyle karşılaşmalarına neden oldu. Zira tartışma zemini saf dinî olmanın ötesine geçip siyasî bir boyut kazanmıştı. İşin en ilginç yanıysa söz konusu ihtilaflarda her kesimin kendi iddiasını Kur'an-ı Kerim ile temellenmeye çalışmasıydı. Bunun tabii neticesi olarak dinî olmaktan çok siyasî boyut ve içerik kazanan itikadî tartışmalarda yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyuldu.

---

<sup>5</sup> Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhebler*, 134; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 44-47.

<sup>6</sup> Sa'duddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n- Neseftiyye* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, tsz.), 52-53; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/66-67; Yavuz, “Kelâm”, 25/196; Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhebler*, 134-135; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 55.

Şüphesiz ki ortaya çıkan görüş farklılıklarında Kur'an'ın çok anlamlı yapısının etkisi inkâr edilemez. Her ne kadar bu yorumlar ve ihtilaflar temel konulardan ziyade daha çok pratik uygulamalarla ilgili olsa da Müslümanlar arasında ciddi bir tahribata yol açmadığı da söylenemez. Kuşkusuz bunda Hz. Peygamber'in dinî karizmasının yani maddî otoritesinin ortadan kalkmasının etkisi büyüktür. Elbette buradaki söz konusu ihtilafların ortaya çıkmasında Hz. Peygamber'in vefatı dışında farklı etkenlerden de bahsedilebilir. Özellikle İslâm'ın insanlara tanıdığı fikir özgürlüğü, dinî metinlerin farklı anlaşılmaya müsait yapısı, siyasî rekabetin doğurduğu çekişmeler, İslâm coğrafyasının fetihlerle genişlemesi ve akabinde farklı din ve kültürlerle karşılaşma gibi iç ve dış sebepler söz konusu ihtilafın mahiyetinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.<sup>7</sup>

Hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren yukarıda zikredilen sebeplerin de etkisiyle Müslümanlar *ef'âl-i 'ibad, mürtekeb-i kebîre, kader problemi* gibi yeni sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Özellikle Mecûsîler'in yaratma konusundaki düalist tutumuna karşı kader konusunu,<sup>8</sup> Yahudi ve Hıristiyanlar'ın tanrı tasavvuruna karşı Allah'ın sıfatlarını, Dehrîler'e karşı ahiret inancı ve muhtar bir tanrı anlayışını, Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı ise nübüvvet konularını temellendirme ihtiyacı doğmuştur. Ayrıca akîdeyi temellendirme ve muarızlara karşı cevap girişimleri kelâm ilminin doğmasına zemin hazırlayan başat unsurlardan kabul edilebilir.

kelâmın doğduğu koşullar göz önünde bulundurulduğunda bu ilmin, daha ziyâde savunmacı bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla özellikle erken dönemdeki tartışmalar merkeze alındığında ortaya çıkan problemlerin siyasi,

---

<sup>7</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Naim Hüseyin Zerzur (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1430), 40-49; Muhammed Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 33-44; Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (Beyrut: Dar'ü İbn Hazm, 2001), 62-79; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/311-343; Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler*, 138; Ebu'l-Vefâ Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, trc. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 11-30; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 19-22; Yavuz, "Kelâm", 25/199; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Yayınevi, 2001), 25-32; Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001), 7-49.

<sup>8</sup> Kader tartışmalarının iç siyasî olaylarla ilgisi için bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 98-145.

sosyal, kültürel konjonktürden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi isabetli olmaz.<sup>9</sup>

Kelâm ilmi her ne kadar başlangıçta Mu'tezilî âlimler öncülüğünde teşekkül etmişse de çeşitli tartışmaların etkisiyle zenginleşmiştir. Mu'tezile'nin öncüleri kabul edilen Gaylân ed-Dımaşkî (ö.120/738) ve Ma'bed el-Cühenî'nin (ö.83/702?) kader tartışmalarını başlattığı bilinmektedir. Vâsıl bin Atâ'nın (ö.131/748) hocası Ebû Saîd el-Hasan el-Basrî (ö.110/728) ile yaşamış olduğu tartışma ve akabinde hocasının ilim meclisini terk etmesi özelde Mu'tezile'nin, genelde ise kelâm ilminin tarihsel başlangıç noktası olarak kabul görmektedir.<sup>10</sup>

Kelâm tarihi dönemsel olarak tasnif edilirken genel itibariyle Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat merkeze alınmaktadır. Bu tercihin kendi içerisinde bir tutarlılığı ve mantığı bulunsa da bir takım sorunları barındırdığını da itiraf etmeliyiz. Zira Ehl-i Sünnet kelâm sisteminin üçüncü asrın ortalarından itibaren şekillenmeye başladığı dikkate alındığında, bu tarihsel süreçten çok daha önce sistemleşmiş olan Mu'tezile mezhebinin kelâm ilmine sunduğu katkının göz ardı edilmesi gibi bir ihtimal ortaya çıkmaktadır. Çünkü kabul edilmelidir ki Mu'tezile, özellikle diğer din ve inanç mensuplarına karşı yaptığı mücadele ve tesis ettiği metodik sistemiyle kendisine İslam düşünce tarihinde hakkı teslim edilmesi gereken bir miras bırakmıştır.

Söz konusu dönemde Şîa, Hâricîlik, Mürcîlik ve muhafazakâr tutumuyla ön plana çıkan erken dönem selefliği gibi çeşitli fırka ve ekoller bulunsa da bu yapıların bir kısmı siyasi görüşleriyle ön plana çıkmış bir kısmı ise siyasi iktidarın uygulamalarına karşı pasif bir tavrı benimsemiştir. Mezhepler tarihi kaynaklarında her ne kadar bu süreçte ortaya çıkan onlarca irili ufaklı fırkadan bahsedilse de bu grupların hiç biri Mu'tezile gibi kuşatıcı bir bilgi, varlık ve değer sistemi üretememiştir.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke Ve İçerik Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği Ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum)*, (24-25 Eylül 1999), 88.

<sup>10</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 44-45; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/66; Yavuz, "Kelâm", 25/199; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 22.

<sup>11</sup> Hicrî üçüncü asra kadar ortaya çıkan ekollere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990); Bağdâdî, *el-Fark*; Şehristânî, *el-Milel*; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Bilge Adam, 2003).

İslâm coğrafyasının çok kısa bir zaman zarfında muazzam bir şekilde genişlemesinin Müslümanların çeşitli entelektüel meydan okumalara maruz kalmasına yol açtığı bilinmektedir. Şurası bir gerçek ki I. asrın sonunda Hicaz yarım adasının dışına çıkan Müslümanlar devasa kültürel ve dinî bir birikimle karşı karşıya gelmiştir. Bu karşılaşmanın Müslümanlar üzerinde düşünsel kırılma meydana getirmediğini söylemek zordur. Ancak yaşanan bu zihinsel travmayı Müslümanların çok kısa bir süre zarfında aştığı söylenebilir. Zira özellikle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve Ebû İshak en-Nazzâm (ö.231/845) gibi erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin önce Antik Yunan'ın kavram ve düşüncelerini öğrenmeleri, daha sonradan bunlarla hesaplaşmaları İslâm medeniyetinin şekillenmesine ciddi bir katkıda bulunmuştur.<sup>12</sup> Mu'tezile'nin tarihi bir görev üstlenerek Ehl-i kitap ve sapkın fırkalara karşı yürüttüğü fikrî mücadelede bu birikim kendilerine bir hayli yardımcı olmuştur. Bu tartışmalar her ne kadar ilk bakışta İslâm itikadının savunulmasına katkıda bulunsa da daha genel bir çerçeveden bakıldığında söz konusu tartışmaların İslâmî bünyeye taşınması gibi bir sonuca da yol açmıştır. Dolayısıyla tarihi süreçte, Mu'tezile'nin kelâm metodunu kullanması sadece entelektüel bir merakın sonucu değil aynı zamanda yaşanan dinî ve kültürel sıkışmışlığın aşılmasına yönelik bir arayışın neticesidir. Bu itibarla bugün Mu'tezile'nin klasik dönemine yönelik her değerlendirme aslında iç ve dış faktörlerin etkisiyle şekillenen bir İslâm düşünce ekolünü tahlil etmek anlamına gelmektedir.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> İslâm tarihinde ilk kurumsallaşan kelâm ekolü olan Mu'tezile, Basra ve Bağdat olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Aralarında belirli farklılıklar bulunsa da usul-i hamse denilen beş esasın kabulü noktasında ittifak halinde olan Mu'tezile mezhebi özellikle erken dönemde önemli düşünürler yetiştirmiştir. Bu isimlerden bazıları şunlardır. Vâsıl b. Ata, (h.131), Amr b. Ubeyd (h. 144), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (h. 235), Nazzâm (h. 231), Câhîz (h. 255), Ali el-Cubbâi (h.240), Ebû Haşim el-Cubbâi (h. 321), Kâdî Abdulcebbâr (h.415), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (h.436) mezhebin çıkış yeri de olan Basra ekolünün en önemli simalarıdır. Bîşr el-Mu'temir (h. 210), Sümâme b. Eşres (h.213), Ebû Musa el-Murdar (h. 226), Ca'fer b. Mübeşşir (h. 234), Ca'fer b. Harb (h. 236), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat (h. 300), Ebu'l-Kâsım el-Belhî (h.319) gibi âlimler bu ekolün Bağdat kolunun önde gelenleridir. Bağdâdî, *el-Fark*, 108-154; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 259-308; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 178-180; Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelâm el Kitabı* içinde (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

<sup>13</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 31/392; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/213-226.



Mu'tezile mezhebi, yaşanan değişim ve dönüşümlere karşı Müslüman kültürün bir çözüm arayışı olarak ortaya çıksa da malesef kısa bir süre sonra kurumsallaşmanın da tesiriyle dogmatik bir mahiyete bürünerek kendisi gibi düşünmeyenlere karşı tarihte *mihne* hareketi olarak isimlendirilen bir uygulamaya imza atmıştır. Onların bu tercihi ilk bakışta bütün kitleyi Mu'tezilî kılmaya matuf olsa da istedikleri neticenin tersi bir durumun meydana gelmesine yol açmıştır. Belki de dinî düşüncenin siyasallaşmasının en erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan bu tutum daha sonradan başka bir dinî-siyasî ideolojinin iktidarı ele geçirmesiyle kendi sonunu hazırlamış oldu. Tarihte *muhyi's-sünne* lakabıyla anılan Abbâsî halifesi Mütevekkil'in iktidara gelişi parlak Mu'tezilî asrının da sonunu getirmiştir. Bu tarihten sonra Mu'tezile her ne kadar entelektüel olarak etkinliğini sürdürse de tekrar iktidara gelme imkânını bulamamış<sup>14</sup> ve her geçen gün tarih sahnesinden silinmeye yüz tutmuştur.<sup>15</sup>

Mu'tezilî düşünce her ne kadar siyasî olarak zayıflasa da öncülük ettiği aklın ve nazarın kullanımına dayanan kelâm metodunun, bir şekilde Sünnî düşünceye nüfuz ettiği görülmektedir. Mu'tezile'den Sünnî kelâmcılığına geçiş döneminin mümessili sayılabilecek olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), bu değişimin canlı bir tanığı olarak değerlendirilebilir.<sup>16</sup> İmâm Eş'arî başlangıçta Mu'tezile'ye bir tepki olarak<sup>17</sup> kelâmî tutumu reddediyor görünse de<sup>18</sup> sonraki dönemlerde kaleme

---

<sup>14</sup> Mu'tezile mezhebi Selçukluların veziri Tuğrul Bey zamanında kısa süreli siyasî bir güç oluştursalar da İslâm tarihinde etkileri eserlerde var olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (sy. 9/1, 2011), 57-76.

<sup>15</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 356; Mevlüt Özler, "Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı Ve Dinî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (Erzurum, 1997), 55-89.

<sup>16</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n- Neseфіyye*, 54-55; Neşşâr, , *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/372; İrfan Abdulhamid, "Eş'arî, Ebu'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 11/444-445; Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tsz.), 50-51; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 135-136. İmâm Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına dair meşhur olan üç kardeş meselesinin gerçek olmayacağına dair bkz. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 64 no'lu dipnot; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 310.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (4/1, 2004): 285-312.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an-Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbağ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 34-43; Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an-Usûli'd-Diyâne*, trc. Mehmet Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 35-43.

aldığı *İstihsânü'l-havz fi ilmi'l-keîâm* gibi eserleriyle keîâm metodunun meşruiyetini Sünnî camiaya kabul ettirmiş oluyordu.<sup>19</sup>

Sünnî gelenek içerisinde İmâm Eş'arî'den önce de selef akîdesini korumaya ve Mu'tezilî düşüncüyü tenkide yönelik eleştiri girişimleri söz konusuydu. Bu itibarla içlerinde Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, İbn Küllâb (ö.240/854?), Haris el-Muhâsibî (ö.243/857), Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî (ö.IV/X. asır başları ?) gibi isimler Ehl-i Sünnet keîâmının kurucu öncüleri arasında zikredilmektedir. Ne var ki bu isimlerin hiç birisi sonraki dönemlerde Sünnî keîâm sisteminde görülen te'vil metodunu dinî metinleri anlama ve yorumlamada kullanıyor değildi. Daha ziyade onların tavrı mevcut akîdeyi sapkın fırkaların etkisi ile yabancı din ve kültürlerin yozlaştırmasından korumaya yönelik muhafazakâr bir tutum olarak değerlendirilebilir. Söz konusu isimlerin Sünnî keîâmının oluşumuna katkılarının İmâm Eş'arî'nin çabalarına bu yönüyle zemin hazırladığı söylenebilir.<sup>20</sup>

Aslında daha önceden Mu'tezilî düşünürlerde, sonraki dönemde ise İmâm Eş'arî öncülüğünde teşekkül etmeye başlayan Sünnî keîâmcılarda tanıklık edilen savunmacı tutum, Müslümanların yaşamış oldukları tehdit algısı karşısında akîdeyi muhafaza etmek için yöntemlerini güncelleme çabası olarak okunmalıdır. Bu tehdit Mu'tezilî düşünürler tarafından te'vilin terk edilmesi durumunda insan biçimci tanrı tasavvurunun doğması şeklinde algılanmıştır. Buna reaksiyon olarak ortaya çıkan Sünnî keîâmcılar ise aşırı te'villerin veya Allah'ın kudretini sınırlandırıcı yaklaşımların muattal ve aciz bir ilâh tasavvuruna yol açacağı kanaatindeydi. Dolayısıyla Sünnî keîâm açısından tehdit Allah'ın sıfatlarının bir şekilde sınırlandırılması tehlikesi olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Müslümanların değişen kültürel ve dinî koşullara göre yöntem ve argümanlarını gözden geçirmesi şaşırtıcı değildir. Klasik literatürdeki "mesâil sabit vesâil değişkendir" düşüncesi de bunun bir yansımasıdır. Bu itibarla ister Ehl-i Hadis'ten Mu'tezile'ye, ister

---

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsânü'l-Havz fi- İlmi'l-Kelâm Risâlesi ve İzâhı*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016), 25-77; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1979), 13.

<sup>20</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 96; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10/527; Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, 48-49; Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 48; Ulvi Murat Kılavuz ve Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 43; Geniş bilgi için bkz. Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu* (Erzurum: İhtar Yayınları, 1995).

Mu'tezile'den Sünnî kelâm sistemine geçiş olsun, bu tartışmalar Müslüman entelektüellerin yaşamış oldukları meydan okumalara karşı gösterdikleri tepki olarak değerlendirilebilir.

İslâm inançlarına yönelik en yakın tehlikeyi aklî istidlâllere aşırı vurguda gören İmâm Eş'arî, kırk yıllık Mu'tezilî çizgisini terk ederek hicrî III. asrın sonunda Ehl-i Sünnet kelâmının kurulmasına öncülük etmiştir.<sup>21</sup> Bu tarihin İslâm düşüncesinin serüveni açısından önemi, aynı anda hem selef tavrının terk edilmesi hem de Mu'tezilî aşırılığa karşı bir itidal çizgisinin önerilmesidir. Zira her iki tavır çeşitli açılardan sorunlu addedilmekteydi. İmâm Eş'arî ile birlikte bu yeni tavrın bir diğer büyük öncüsü Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'dir (ö.333/944). Kelâm tarihinde mütekaddimîn kelâm sistemi olarak anılan dönemin aslında bu iki öncü isimle başladığı bilinmektedir.

Mütekaddimîn devrinde ve ilk olarak Ebû Bekir Muhammed el-Bâkîllânî (ö.403/1003) tarafından ortaya konan ve İmâm Gazzâlî'ye kadar savunulan *in'ikâsü'l-edille* yani iman esaslarının temellendirilmesinin vesâili olan delillerin inanç esası olarak kabul edilmesi önemli bir durum teşkil etmiştir. Bu devrin dikkat çeken bir diğer özelliği Allah'ın varlığının hudûs delili ekseninde temellendirilmesi ve sıfatlarının geniş bir şekilde ele alınmasıdır. Mütekaddimîn kelâmcıları Mu'tezile'ye karşı sübûtî sıfatların varlığını ispat ederken, selefi anlayışa karşı da haberi sıfatları ve müteşâbihatı te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin dinî meseleleri manevî boyutundan soyutlayarak daha çok aklın alanına indirgemesinin karşısında duran mütekaddimîn kelâmcıları, selefîn pasif ve muhafazakâr tavrını da ortaya koydukları yeni metodlarla aşmışlardır.

Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılçılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlü'd-dîn ilmidir. Bu çerçevede naklî ve aklî delillerden oluşan özgün bir istidlâl yöntemi benimsenmiş, temsîlî kıyas, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid, sebr ve taksîm, in'ikâsü'l-edille gibi istidlâl vasıtaları kullanılmıştır.<sup>22</sup>

Mütekaddimîn devri kelâmı İmâm Eş'arî ile başlatılmakta ve onun metodunu kullananlara Eş'arî kelâmcısı denilmektedir. Ancak bu yöntemi sadece

<sup>21</sup> Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikadi Mezhepler*, 146-149.

<sup>22</sup> Yavuz, "Kelâm", 25/200.

İmâm Eş'arî'yi takip edenler benimsememiştir. İslâm düşüncesinin merkezinden uzak bölgede yaşayan İmâm Mâtürîdî de bu yeni yaklaşımın bir diğer önemli şahsiyetidir. O Ebû Hanîfe'nin çizgisinde inanca dair tefakkuhu, ameli fıkhıtan üstün tutarak İmâm Eş'arî'ye benzer şekilde selefle Mu'tezile arasında orta bir yol oluşturmaya çalışmıştır.<sup>23</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgedeki sorun ve tehdit algılamalarına dair yaklaşımının, onun kelâm anlayışıyla uyumlu olduğu görülmektedir. İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem Mu'tezile'nin takibata uğradığı, hadis taraftarlarının iktidar tarafından desteklendiği bir sürece tekabül etmektedir. Ayrıca bu dönemde keşfi esas alan sûfîlik ve imama mutlak itaati temel alan Şîlik de yaygınlık kazanmaya başlamıştı. İmâm Mâtürîdî söz konusu felsefî ve gnostik tarafları bulunan ekollerin kaos oluşturduğu vasatta akıl vahiy arasında sağlam ve bunalımları aşan metod ile bir bilgi kuramı geliştirmiştir.<sup>24</sup> Ehl-i Sünnet kelâm sistemi bağlamında hicrî IV. asrın başlarına tekâbül eden mütekaddimîn kelâmının oluşumunda İmâm Mâtürîdî'nin ve takipçilerinin katkısı azımsanamasa da İmâm Eş'arî'yi takip eden âlimlerin İslâm kelâmını domine ettiği söylenebilir.<sup>25</sup>

Eş'arîliğin, İmâm Eş'ari'den Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1210) gelinceye kadar yaklaşık üç asırlık tarihi, bahsettiğimiz bu değişim ve arayışın anlaşılması için verimli bir örneklem olabilir. Söz gelimi İmâm Eş'ari'nin tavrı başlangıçta daha ziyade selefi akîdenin tahkimine yönelik bir mahiyet arz ederken, Gazzâlî'de ise tehdit algısının değişimiyle birlikte Eş'arî kelâmcılığı farklı bir boyut kazanmıştır. Artık sadece Mu'tezile akılcılığı hedefte olmaktan çıkmış onunla birlikte Yunan akılcılığı ve dolayısıyla Meşşâî gelenek de Eş'arî kelâmcılarının eleştirilerinden

<sup>23</sup> Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler*, 147; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 47.

<sup>24</sup> Sönmez Kutlu, *İmâm Maturidi ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 65.

<sup>25</sup> Mutekaddimîn kelâmının öne çıkan şahsiyetleri, kurucusu Ebü'l Hasan el-Eş'arî onu takip eden ve yazdığı eserle İmâm Eş'arî'nin görüşlerinin aktarılmasına büyük katkı sağlayan İbn Fûrek (ö.406/1015), Eş'arîliğin sistemleşmesini sağlayan ve 'cevher-i ferd' gibi akli mukaddimelerini inşa eden Bakıllânî, bu ilmin gelişmesine ve yayılmasına katkı sağlayan İsferyîni (ö.418/1027) ve Abdulkahir Bağdadi, mutekaddimun kelâmını daha ileriye taşıyıp muteahhirun kelâmının oluşumuna zemin hazırlayan Cüveynî gibi kelâmcılardır. Aynı kelâm metodunun Mâtürîdî çizgisini İmâm Mâtürîdî, Hâkim es Semerkandî (ö.342/953), Ebü'l-Hasan Ali bin Said er-Rüstüfağnî (ö.345/956) ve Ebü'l Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100) gibi âlimler sürdürmüşlerdir. Dönemin kelâmcılarının hayatı ve eserleri için bkz. Yavuz, "Kelâm", 25/200; Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler*, 150-151; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 53-58; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 125-142; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 55-60.

nasibini almaya başlamıştır. Aynı dönemde baş gösteren aşırı bâtinî eğilimlere karşı bir manifesto hüviyetinde olan *Fedâihu'l-bâtınıyye* isimli eserin Gazzâlî tarafından kaleme alınması da böyle bir arayışın sonucudur. Bu çerçeveden hareketle kelâm ilminin sadece tepkisel bir tavır alış olduğu gibi bir sonuç çıkarmak doğru olmaz. Özellikle akîdeye yönelik her tehdit kelâmcılar tarafından ciddiye alınmış ve mutlak surette mukabele edilmesi gereken bir sorun olarak değerlendirilmiştir.

Benzer durumları müteahhirîn dönemi için de söyleyebiliriz. Yine Eş'arî kelâmının Gazzâlî ile birlikte en önemli isimlerinden birisi olan Râzî'nin kendisini çağının ruhuna uygun bir tarzda konumlandığını görmekteyiz. Onun eserleri bir bütün olarak incelendiğinde özetle şunlar söylenebilir. Kendi coğrafyasında etkin olan Kerrâmîliğin eleştirisi, yine yerleşik Mu'tezilî iddiaların çürütülmesi gibi çeşitli konular ele alınmaktadır. Ancak en önemli konu başlıklardan birisinin felsefe eleştirisi olduğu görülmektedir. Bu durum Gazzâlî sonrasının tehdit algılamasında felsefenin hala üst sıralarda yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ortaya çıkan bu değişim talebi aslında kelâm ilminin sürekli olarak yenilenmesine de imkân tanımaktadır. Zira kelâmcıların aksi bir tutumu, değişen problemlere karşı bu ilmi statik ve dogmatik bir boyuta taşıyacaktı ki böyle bir tavrın İslâm düşüncesinin gelişimine katkı yapacağını söylemek mümkün değildir.

Mutekaddimîn kelâmcılarının ortaya koyduğu kelâm metodu, Eş'arîlerden İmâm Gazzâlî ve Mâtürîdî ekolden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile yeni bir boyut kazanmıştır. Kelâm tarihçileri İslâm düşünce tarihini tasnif ederken süreç içinde muhteva ve metodu dikkate alarak bu yeni dönemi müteahhirîn devri olarak telakki etmektedir. Müteahhirîn kelâmı genel bir tasnifle modernite ile etkileşimin başladığı XIX. asra kadar devam eden süreci ifade eder. Bu dönem kendi içinde felsefe ile kelâmın iç içe geçmesini ifade etmek üzere memzûc kelâm devri; geç dönemlerde ise müstakil eser telifi yerine bir önceki eserin üzerine şerh-hâşiyeler yazılmasını adlandırmak için de şerh-hâşiyeye dönemi olarak tasnif edilmektedir.<sup>26</sup>

Muteahhirîn kelâm devrinin hazırlayıcısı olarak kabul edilen İmâmü'l-Haremeyn el Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebesi İmâm Gazzâlî'nin mutekaddimîn

---

<sup>26</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 64-70; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 25-35; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 61-70.

kelâmına dair eleştirileri ve ortaya koyduğu yeni metodik yaklaşımları ile bu döneme damgasını vurmuştur.

İmâm Gazzâlî, kendisinden önceki kelâmcıların, felsefe ve mantık ilmini dışlamalarını eleştirmiş, mantık ilminin bütün ilimler için geçerli bir kıstas olduğunu savunmuştur. Felsefenin matematik, tabiiyyât, ahlâk gibi kısımlarından istifade edilmesinin gerektiğini belirten Gazzâlî, metafizik alanında ise filozofları ağır bir şekilde eleştirmiştir. Bunun yanında mütekaddimîn kelâmcılarının ekseriyetinin savunduğu in'ikas-ı edilleyi reddeden Gazzâlî kendisinden sonraki kelâmcıları etkilediği gibi bütün dinî düşünceye de tesir etmiştir. Bu dönemde Gazzâlî ve takipçilerinin tavrı, mütekaddimîn kelâmcılarının Mu'tezile'ye karşı aldığı tavırla benzerlik göstermektedir. Yalnız müteahhirîn kelâmcılarının, felsefecileri bir yönüyle tenkit ederken aynı zamanda onlardan istifade ettikleri de söylenebilir.<sup>27</sup>

Mütekaddimîn kelâmcıları, Mu'tezile'yi eleştirip metodolojisini benimsemiş, benzer surette Gazzâlî de mantık ve Aristo felsefesinden istifade etmesine karşın metafiziğe dair konularda İslâm filozoflarını hem tenkit hem de tekfir etmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca Gazzâlî'nin mantık ilmine önem vermesi bâtinî akım ve yönelişlere set çekme isteğini gösterir. Felsefeye dair negatif tavrının ise İslâm filozoflarında gözükten İslâm entelektüel düşüncesinin taşıyıcılığını daha sağlam bir çerçeveye dâhil etme çabası olarak okunabilir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 1998), 13.

<sup>28</sup> Yavuz, "Kelâm", 25: 200; Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler*, 159-162; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 27-35; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 61-67; Ayrıca bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.) 88-306.

<sup>29</sup> Muteahhirîn döneminde kelâm ilmi açısından çok önemli âlimler yetişmiştir. Eş'arî düşüncesinin takipçilerinden bazıları *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* adlı eseriyle Şehristânî (ö. 548/1153), *Metâlibü'l-Âliye min 'ilmi'l-Îlâhiye, Kitâbu'l-Erba'in fi Usûli'd-Dîn ve el-Muhassal* gibi kelâma dair eserlerin müellifi Fahreddîn er-Râzî, *Gâyetü'l-Merâm ve Ebkâru'l-Efkâr* adlı eserleri olan Seyfeddîn el Âmidî (ö. 631/1233), *Tevâliu'l-Envâr* adlı eseriyle Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm* adlı eseriyle Adûduddîn el-îcî (ö. 756/1355)'dir. Bkz. Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler*, 150-151; Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, 54; Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 64-71; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 32-33; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 65-66. Mâtürîdî ekole bağlı kalan ve *Tabsirâtü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn ve Bahru'l-Kelâm* adlı önemli eserler telif eden Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Kasîdet-ü Bed-i'l-Emâlî* adlı nazım eseri olan Osman el-Ûşî (ö. 575/1179?), *el-Kifâye ve'l-Hidâye, el-Bidâye fi-Usûli'd-Dîn* adlı eserleri telif eden Nûreddîn Sâbûnî (ö. 580/1184)'dir. Bkz. Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 71-73; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 127-134; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 69.

Müteahhirîn devrinde yazılan kelâm eserleri felsefe ile iç içe geçmiş ve neredeyse felsefeden ayırt edilmez bir içeriğe kavuşmuştur.<sup>30</sup> Daha önce ehl-i bid'at kabul edilen fırkalarla mücadele eden kelâmcılar bu dönemde filozofları hedef almışlardır. Filozofların eleştirilmesinden kastedilenin yukarıda ifade edildiği üzere felsefenin bir bütün olarak reddedilmesi değil onların söylediklerinden istifade edilip fikirlerinin tadil edilmesi şeklinde olduğu söylenebilir.<sup>31</sup> Gazzâlî'nin başlattığı bu yönelişi, Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müteahhirîn dönemi Eş'arîyye kelâmcıları daha da ileri götürerek felsefe ile kelâmı mezcutmuş ve aralarındaki farklılığı büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Bunun sonucunda kelâm için felsefe bir öteki olmaktan çıkıp kendi içinden biri haline gelmiştir. Bu çabaların neticesinde kelâm ilmi, sadece dinî ilimleri değil, felsefenin yaptığı gibi bütün ilimleri şemsiyesi altına alan küllî bir ilim konumuna gelmiştir.<sup>32</sup> Felsefe ile kelâmın iç içe geçtiği bu devire dair şu tespitlere katılmak mümkündür.

Felsefenin bu şekilde kelâm ilmine dâhil edilmesi ve bir anlamda kelâmın oluşturucu unsurlarından biri haline gelmesiyle bir yandan kelâm felsefleşirken, öte yandan da felsefe farklı bir zemine çekilmiş, felsefe kelâmlaşmış, tabir caizse sünneleşmiş olmaktadır. Felsefi açıklama tarzları ve akıl yürütme biçimlerinin sünni inanç geleneği içinde eritilmesi, onun akli nassa önceleyen ve mutlak bilgi kaynağı olarak gören metodunun daha kontrol edilebilir bir yapıya dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Belki kelâmcıların kendilerine rakip olan felsefeye karşı bilinçli gayreti, belki de düşünme faaliyetlerindeki tabii sürecin bu şekilde işlemesi sonucu, İslâm âleminde felsefenin etkisini olabildiğince zayıflatmıştır. Bu durumun bir başka vechesi de selef düşüncesinin, felsefenin de katkısıyla gittikçe güçlenen ve yeni mücadele vasıtaları elde eden kelâm geleneği karşısında zayıflaması ve yayılışının durması olmuştur. Dolayısıyla bu dönemi, ehl-i sünnet kelâmının hem felsefe hem selef düşüncesi ve hem de ehl-i bid'at olarak isimlendirilen sünni kelâm geleneği dışındaki düşünce çizgilerine karşı mutlak hâkimiyetini ilan ettiği bir dönem olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.<sup>33</sup>

Müteahhirîn kelâmı içinde kabul edilen ve felsefleşmiş kelâm sisteminin devamı mahiyetinde olan ancak eser telif tarzının farklı olmasıyla şerh-hâşiye devri olarak adlandırılan süreç de kelâm tarihi açısından önemlidir. Her ne kadar bu dönemde müstakil eserler yazılmamış olsa da, içerik olarak müteahhirîn dönemi eserleriyle benzer yetkinlikte kitaplar telif edilmiştir. Zira bu devirde bir usûlün ve

<sup>30</sup> İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime*, 536; Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler* 161.

<sup>31</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 35.

<sup>32</sup> İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005): 22.

<sup>33</sup> Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 67.

üstadın takip edilmesi, İslâm düşüncesinin doygunluk yaşaması ve temel klasiklerinin yerleşmesi gibi nedenlerle müstakil isimle eserler yazılmamıştır. Bu dönemde önceden yazılan eserleri açıklayan, onlara ekleme ve özetleme yapan veya eserin sistematığını güncelleyen tarzda kitaplar telif edilmiştir.

Bu devirde eser adları *te'lif*; telif edilmiş kitabın üzerine yani onu açıklamak için yazılan eser *şerh*; şerhin üzerine yazılan *hâşiye*; hâşiyenin üzerine yazılan *ta'likât* olarak isimlendirilmekteydi. Esasen mezkûr dönemin eserlerinin içerik olarak bir değeri barındırdığı izahattan varestedir. Zira müteahhirîn kelâm döneminin sonrasına tekabül eden devirde ihtiyaca binaen isbât-ı vâcib gibi belli konularda risale tarzında eserler de yazılmıştır.<sup>34</sup> Bütün bunların yanında şerh-hâşiye devri olarak adlandırılan bu döneme dair modern dönemde olumsuz ve ezberci bir yaklaşım hâkim iken<sup>35</sup> son dönemlerde daha pozitif değerlendirmelerin yapıldığı dikkati çekmektedir.<sup>36</sup> Aslında şerh-hâşiye türü eserlere dair bugünden geriye doğru yapılan değerlendirmelerde bugünün psikolojisinin etkili olduğu söylenebilir.<sup>37</sup>

Yukarıda kısaca ele alınan kelâm ilim geleneği içerisinde, Mu'tezile'den başlayıp devam eden bu kelâmcı paradigma dahilinde değerlendirilmese de İslâm inançlarının izah ve savunusuyla temayüz eden, kökleri ilk dönem selef akîdesine dayanan ve çağdaş dönemde de neşv-ü nema bulan selefî bir tavrın varlığından söz etmek gerekir. İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle farklı dinî ve kültürel

<sup>34</sup> Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 70; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 15.

<sup>35</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 35; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 398. Şerh-Hâşiye geleneğinin yeniden değerlendirilmesi için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 1-55; Düccane Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2008); İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 219-252.

<sup>36</sup> Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 68.

<sup>37</sup> Şerh-Hâşiye döneminde de birçok önemli kelâm eseri meydana getirilmiştir. Bunların başında el-İcî'nin *Mevkıfu'l-Kelâm* adlı eserine Seyyid Şerîf Cürçânî'nin yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf ve el-Mekâsîd* adlı kendi eserine Sa'duddîn Taftâzânî'nin yazdığı *Şerhu'l-Mekâsîd* ile Ömer en-Nesefî'nin *Metnü'l-Akâid* adlı risalesine yazdığı *Şerhu'l-Akâid* gelmektedir. Ayrıca el-İcî'nin *Akâidü'l-Adûdiyye* adlı eserine Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* adlı bir şerh yazmıştır. Bunun yanında Şîî, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi ekollere mensup kelâmcılar tarafından yazılan eserlere Şemsüddîn İsfahânî'nin serhleri dikkat çekicidir. Bunlar Sîî Nasreddin et-Tûsî'nin *Tecridü'l-Akâid* adlı eserine *Teşyidü'l-Kavâ'id fi Şerhi Tecridi'l-Akâid*, Ömer en-Nesefî'nin eserine *Şerhu'l-Akâid* ve Kâdî Beyzâvî'nin kelâm eserine yazılan *Metâliu'l-Enzâr* adlı şerhlerdir. En meşhur hâşiye örnekleri ise Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı bir şerhine Siyalkûtî (ö. 1067/1657) ve Fenârî Hasan Çelebî (ö. 886/1486) ile Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eseri üzerine yazılan Derviş Hayâlî (ö. 875/1470), Ramazan Efendi (ö. 979/1571) ve Kesteli'nin (ö. 901/1496) yazdığı hâşiyelerdir. Bkz. Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 70-73; Kılavuz ve Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 68-69.



unsurların bünyeye katılması neticesinde meydana gelen değişime karşı bir reaksiyon olarak doğan bu tavır bir mezhep oluşturamamışsa da Ehl-i Sünnet kelâmını etkilemiştir.

Selefilik, meşhur imâmlardan İmâm-ı Âzam, İmâm Tahâvî (ö.321/933), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), İmâm Şâfî (ö.204/820) ve İmâm Mâlik (ö.179/795) gibi âlimlerin inanç meselelerine dair ortaya koydukları yaklaşımları daha sonra rivayetler ekseninde izah edip aklî yorumları reddeden bir tavır ile İslâm düşüncesinde var olagelmıştır.<sup>38</sup> Söz konusu bu anlayış İslâm düşünce geleneği açısından hâkim bir düşünce olamayıp cılız kalmışsa da onun özellikle kriz dönemlerinde daha çok öne çıktığını söylemek mümkündür. Zira kaos dönemlerinin sosyo-kültür ortamının neticesi olarak aşırı bir kelâm eleştirisi yapan bu ekol ve zihniyetin hem geçmiş asırlarda hem de arayışların başladığı modern dönemde daha çok ön plana çıktığı söylenebilir.<sup>39</sup> Özellikle on sekizinci asırdan itibaren yaşanan bunalımlar ve sorunlar ikliminde öne çıkan bu çizgide hadis mükteşebatıyla meşhur olan Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe (ö.276/889), İbn Huzeyme (ö.311/924), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö.597/1201), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve en meşhur temsilcisi Takıyyüddîn İbn Teymiyye el Harrânî (ö.728/1328) gibi âlimler önemli bir yer tutar.<sup>40</sup> Ayrıca günümüzde de yoğun dinî tartışmaların ve polemiklerin bu düşünce ekseninde devam ettiğini söylemek mümkündür.<sup>41</sup>

Kelâm ilminin mesâili olan İslâm inanç esaslarını her dönemin vesâiline göre savunma ve eleştirilere cevap verme işlevi hicrî II. asırdan başlayarak milâdî XIX. asra kadar başarılı bir şekilde sürmüştür. Kelâm ilmi Kur'an ve Sünnet'ten

---

<sup>38</sup> Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 93-109.

<sup>39</sup> Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik" *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2 (2015): 71-90; Faruk Sancar, "Selefilik Bir Mezhep Mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı Mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/3, (2015): 22.

<sup>40</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 27-70; Daha geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002); Mehmet Zeki İşçan, *Selefilik-İslâmi Köktenciliğin Tarihi Arka Planı* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2014).

<sup>41</sup> Söz gelimi Süleyman Uludağ'ın *İslâm Düşüncesinin Yapısı* adlı eserinde (s. 31) Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mevdudi, Muhammed İkbâl, Mehmed Akif, Seyyid Kutup gibi âlimler selefi olarak kabul edilmektedir. Son dönem Osmanlı'da kelâm alanındaki arayışların en önemli temsilcisi olan İzmirli İsmail Hakkı'nın eserlerinde de İbn Teymiyye etkisini görmek mümkündür. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/98-106.

ilhamını alarak, mütekaddimîn devrinde Ehl-i kitap ve bid'at fırkalarına karşı aklî cedel yöntemleriyle mücadele ederken, müteahhirîn devrinde ise sapkın akımlara karşı mantık ilmini ve felsefenin imkânlarını kullanarak büyük bir görev îfâ etmiştir. XIX. asra gelindiğinde skolastik dönemden itibaren kullanılan Aristo mantık ve felsefesi değerini yitirmiş olduğu için arayışlara başlanmış ve yeni bir sürecin kapıları aralanmıştır. Dolayısıyla kelâmın yenilenmesinin nedenlerinin başında kelâm ilminin bizzat kendisinin olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü içinde bulunulan konjonktürle bağlantılı olarak tavır alması, kendini yenilemesi ve konumlandırması kelâmın temel hususiyetini oluşturmaktadır.

## **II. KELÂMDA YENİLENMEYİ DOĞURAN ETKENLER**

### **A. Osmanlı'nın Son Döneminde Siyasî ve Kültürel Durum**

Kelâm ilmi doğası gereği her dönemde siyasî, kültürel tartışmalara ilgi duyar. Zaten kelâm tarihinde görülen tartışmaların seyri bu durumu ortaya koymaktadır. Esasen Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kuruluş, gelişme ve yıkılışları sadece siyasî ve askerî gerilim üretmemiş, inanç ve kültür açısından da değişimi etkilemiştir.

Osmanlılar'ın milâdî XIV. asırdan itibaren İslâm dünyasının siyasî hâmilliğini üstlendiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin yöneticilerinin dinî ve fennî ilimler açısından verimli bir ortam oluşturması ve farklı İslâm coğrafyalarındaki âlimleri bünyesine katması o dönemde Osmanlı'yı cazibe merkezi haline gelmiştir. Osmanlı'nın bu dönemi kelâm ilminin tarihi bağlamında şerh-hâşiye devrine tekabül etmektedir. Ancak XVIII. asırla birlikte iktisadî ve askerî açıdan Osmanlı'nın Avrupa karşısında gerilemeye başlaması, beraberinde belli tartışmaları getirmiş ve bu tartışmalar gündemi meşgul etmeye başlamıştır. Bundan dolayı kelâmî arayışların sebepleri incelenirken Osmanlı'nın mevcut siyasî, askerî, kültürel ve sosyal durumunu gözardı ederek yapılan değerlendirmelerin isabetli olmayacağı söylenebilir. Bu yüzden Osmanlı'nın son asırdaki serencamı, kelâm arayışlarına etkisi nedeniyle ele alınmalıdır. Çünkü Osmanlı'daki gerileme ve yıkılış sürecinin kelâm tartışmalarını dolaylı ve doğrudan etkilediğini söylemek mümkündür.

Devletlerin insanlar gibi ömürleri olduğunu, filizlenip büyüyüp sonra da olgunlaşarak ömürlerini tamamladıklarını söyleyen İbn Haldûn'un (808/1406) siyaset teorisine uygun bir şekilde, Osmanlı Devleti'nde de XVI. asra geldiğinde, birtakım sorunların baş gösterdiğini dönemin müelliflerinden öğreniyoruz.<sup>42</sup> Kâtip Çelebi (ö.1067/1657), Koçi Bey (ö.1059/1650?) gibi devlet adamları ve ulema sınıfının toplum ile devletin sorunlarından bahsettiği ve devletin bu sorunları sınırlı da olsa gündeme aldığı bilinmektedir.<sup>43</sup>

Asırları kuşatan Osmanlı devletinin gerileme veya diğer ülkelerle rekabet edememe süreci için tarih vermek problemlili gözükse de 1699 yılında imzalanan Karlofça Antlaşması, Osmanlı'nın Avrupa'dan geri çekilmesinin ve gerileme devrinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.<sup>44</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki sınır uçlarından itibaren toprak kaybına başlaması ve askerî açıdan Avrupa'nın gerisinde kaldığını fark etmesi Osmanlılar açısından büyük bir kırılmanın tarihidir. Söz konusu problemleri artıran tarihi birçok vak'a söz konusudur. Batı ve Avrupa karşısında Osmanlı devlet ricali ve aydınlarının kendi konumlarını yeniden sorgulatan ve düşündürten olaylar Batı'da değişen dinî, felsefî ve bilimsel gelişmeler değildir. Aslında bunların neticesinde Batı'nın Osmanlı'ya siyasî ve askerî üstünlüğünü kabul ettirmesidir. Söz konusu bu güç değişimi genelde Müslümanların/İslâm medeniyetinin özelde Osmanlı'nın Batı karşısında niçin geri kaldığı gibi büyük bir soru ve sorunun onlarca "cevabından" biri Batı'nın yapıp ettiklerinin neye tekabül ettiğini Osmanlılar'ın takip etmemeleridir.<sup>45</sup> Burası önemli olmakla birlikte konumuz dışında kalmaktadır.

<sup>42</sup> İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime*, 212-214.

<sup>43</sup> Görüceli Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebûzziyâ, 1303); Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel* (Tasvîr-i Efkâr Gazetehanesi, 1270).

<sup>44</sup> Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi* (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1983), 41; Abdulkadir Özcan, "Karlofça", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24/504; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 40; Batı karşısında gerilemenin tarihi II. Viyana bozgununa kadar götürülebildiği gibi bunun öncesinde de devletin gidişatına dair huzursuzluk emareleri görülmeye başlanmıştı. Bkz. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1994), 45-54; Ayrıca bkz. Oral Sander, *Siyasî Tarih İlkçağlardan 1918'e* (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 135.

<sup>45</sup> "Osmanlılar şimdiye kadar kendilerine güç vermiş olan eski yönetim modeli ve anlayışından ayrılmayı, belki o dönemde, biraz da haklı olarak düşünemediler. Eski yöntemler gelecekte de işleyebilirdi. Orta Çağ'da Haçlı seferleri nasıl başarısız olmuş, İslâm gücü galebe çalmışsa, şimdiki batı saldırısı da başarısız olmuştu. Kısaca paniğe kapılmak, reform yapmak ve Müslümanların temel üstünlüğünden kuşku duymak için neden yoktu. Osmanlı devleti bugününden memnun, yarından ümitli bir hareketsizlik içine girdi." Sander, *Siyasî Tarih*, 122.

Osmanlı açısından askerî yenilgi, ekonomik ve siyasî tavizlerin verilmeye başladığı tarihlerle birlikte düşünce sahasında da kıpırdanmaların yaşandığı görülmektedir.<sup>46</sup> Bu dönemde Osmanlı Devleti, etkisi uzun süre devam eden Rus savaşlarıyla meşgul olan, toprak kayıplarını sineye çeken, eski vilayet ve beyliklerin bağımsızlık ilanlarını engelleyemeyen, kaybedilen topraklardaki Müslümanların etnik temizliğe ve kıyıma uğramalarına mani olamayan, emperyal ülkelerin “hasta adam” olarak kabul ettiği ve topraklarının paylaşılmasının hesaplarının yapıldığı bir ülke konumundadır.<sup>47</sup> İslâm ve Türkler’in tarihi açısından savaşlarda mağlubiyetler olması veya toprak kaybı yeni bir şey değildir. Ancak daha önce Emevîler’in, Abbâsîler’in ve Selçuklular’ın yıkılması geçici bir mağlubiyet olurken bu dönemdeki felaketler ise daha sarsıcı bir niteliğe sahipti ki bu durum bugün de devam etmektedir.<sup>48</sup>

Kronolojik olarak baktığımızda II. Viyana bozgunu ve sonrasındaki savaşlar neticesinde Venedik, Lehistan ve Avusturya-Macaristan imparatorluğu ile yapılan Karlofça Anlaşmasıyla 1526’dan beri üzerinde mücadele edilen topraklar terk edilmiştir. Bu dönemde Ruslar, ilk kez Karadeniz’e sahili olan Azak’ı ele geçirecek ve yeni bir cephe açmaya başlayacaktır.<sup>49</sup> Karlofça’nın kayıplarını bir nebze telafi etmek için zayıflamaya başlamış olan Venedikliler’e yapılan hücumlar neticesinde Pasarofça antlaşması imzalanmıştır. Ancak Mora geri alınmasına rağmen Macaristan ve Belgrad tamamen elden çıktığı gibi Balkanlar’ın güvenliği de tehlikeye düşmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Bu süreçte doğu cephesinde İran’la uzun mücadeleler ve savaşlar sürmüştür; kimi başarılar ve yenilgiler olsa da 1639 Kasr-ı Şirin Antlaşması’yla belirlenen sınırlar kabul edilmek zorunda kalınmıştır.<sup>51</sup>

XVIII. yüzyılın ortalarında Avrupa’nın iç dinamikleriyle ortaya çıkan yeni siyasî oluşum ve dâhili birçok sebep Osmanlı Devleti barışçıl bir dış politika siyaseti gütmek mecburiyetine düşmüştür.

---

<sup>46</sup> Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 38-39; Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılılaşması”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, tsz.), I/148.

<sup>47</sup> Kemal Beydilli, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 33/497.

<sup>48</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 140.

<sup>49</sup> Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi* (İstanbul: Cem Yayınları, 2000), 3/40-49.

<sup>50</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 196-201; Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/55-57.

<sup>51</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 59.

1763'te Lehistan'daki iktidar kavgalarına müdahil olmak durumunda kalan Osmanlı, Rusya'ya savaş açmış, sonuçta birçok toprak kaybı yaşamış; Kırım işgal edilmiş ve Rusya ile Küçük Kaynarca antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma ile beraber Ruslar'ın Osmanlı topraklarında yaşayan Ortodoks hıristiyanlarını himâye hakkı elde etmesi gelecekte büyük sorunların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Ruslar tarafından işgal edilen Kırım, Osmanlılar'ın himayesinden arındırılmış ve Kırım'ın Ruslar tarafından kolaylıkla ilhak edilebileceği hukukî statüye razı olunmuştur. Bu antlaşmanın önemli bir diğer neticesi de Osmanlı'nın haremi kabul edilen Karadeniz'in artık Ruslar'ın bir ticaret alanı olmaya başlamasıdır.<sup>52</sup> Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı himayesinden çıkan Kırım'ın 1783 tarihinde Rusya tarafından işgal edilmesine karşı koyamayan Osmanlı devleti nihayet Kırım topraklarının Rusya'ya ilhakını tanımak zorunda kalmıştır.<sup>53</sup> Osmanlı'nın Kırım'ı tekrar ele geçirmek için bir takım girişimleri olduysa da, bu teşebbüsler 1796 Yaş Antlaşması'yla daha büyük kayıplarla neticelenmiştir.

Kırım'ın işgal edilmesi Osmanlı tarihi açısından büyük bir travma oluşturmuştur. Çünkü ilk kez Müslümanların yaşadığı bir bölge işgal edilmiş ve korunamamış; ayrıca başkent İstanbul'un güvenliği tehdiye açık hale gelmiştir.<sup>54</sup> Bu tarihi sonuçlar aynı zamanda Osmanlı'nın bürokratik ve askerî zaafiyetinin kesin olarak anlaşılmasına vesile olmuştur.<sup>55</sup> Devletin sınırlarını korumak için düvel-i muazzamanın birbirleriyle olan rekabetine dayalı bir denge politikası yürütmenin çıkar yol olduğu düşünülmüştür.<sup>56</sup> Böylece Osmanlı takip ettiği denge politikasıyla

---

<sup>52</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 206; Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 15; İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 63-66; Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/70.

<sup>53</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 15.

<sup>54</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 68, 72; Kırım'ın gayr-ı müslimler tarafından işgal edilmesi ve orada yaşayan iki milyona yakın müslümanın katliamlara uğraması, bunların korunamaması ve seksen bine yakın Kırımlının Osmanlı'ya sığınması büyük infiallere ve toplum vicdanında büyük acılara sebebiyet vermiştir. Bkz. Mustafa Nürî Paşa, *Netayicü'l-Vuku'at* (İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327), 4/97.

<sup>55</sup> Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/71.

<sup>56</sup> Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 43; İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 66.

başta İngiltere olmak üzere, Rusya ve Almanya (Prusya) ülkelerinden en az biriyle ittifaklar kurarak kendi durumunu en azından muhafaza etmeye çalışmıştır.<sup>57</sup>

Osmanlı devleti ittifaklarla kendini korumaya çalışırken gerçekte yıkılışını ve fethettiği topraklardan geri çekilmesini geciktirmekten başka bir şey yapamamaktaydı.<sup>58</sup> Kanûnî sonrasında devleti eski haline getirmek için görevlendirilen Sokullu ve Köprülüler gibi vezirlerin eskiyi ihya çabaları ve onların yöntemi XVIII. asırda artık fayda vermediği gibi, ordunun içten içe çürümeye yüz tuttuğu her savaşta acıklı bir şekilde tecrübe edilmekteydi.<sup>59</sup> Dolayısıyla bu durum devleti ıslahat ve yenilenme teşebbüslerini birincil öncelik olarak uygulanmaya mecbur bırakmaktaydı. Acil ihtiyaç hissedilen ve eksikliği tecrübe edilen askerîyenin ıslahı için Fransa başta olmak üzere yabancı ülkelere subaylar getirilmiş, çeşitli askerî ve mühendis okulları kurulmaya başlanmıştır.<sup>60</sup>

XIX. asra gelindiğinde Osmanlı Devleti bir dizi ıslahat çalışmasına başlarken çaresizce toprak kaybetmeye de devam etmekteydi. Fransızlar'ın, 1830'da Cezayir'i ve 1799'da Mısır'ı işgali yeni sorunların zuhuruna ve akabinde Fransız İhtilalinin efsunlu sloganlarından etkilenmiş olan Osmanlı devlet ricali arasında büyük fikri sapma ve kırılmalara sebebiyet vermiştir. Fransızlar'ın Mısır'dan çekilmesinin ardından Kavalalı Mehmed Ali Paşa kendisini Mısır Valisi olarak atamış ve Payitaht ile güç mücadelesine girişmiştir. Bu durum Mısır'ın Osmanlı'nın nüfuz alanından yavaş yavaş uzaklaşması sürecini tetiklemiştir.

Rusya'nın panslavizm politikasıyla Balkan ülkelerini kışkırtması ve onları desteklemesi sonucunda Sırlar ve Yunanlılar başta olmak üzere Bulgarlar, Karadağ vb dinî ve etnik yapılar Osmanlı'ya karşı ayaklanmış, önce özerklik akabinde 1878 Ayastefanos antlaşmasıyla da Sırbistan, Karadağ, Bulgaristan ve

---

<sup>57</sup> Dönem dönem değişerek devam eden denge politikası ve tehdit algısına göre yapılan ittifaklar için bkz. Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 43-50; Sander, *Siyasî Tarih*, 295. Ayrıca bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu* (Ankara: Kaynak Yayınları, 1981).

<sup>58</sup> Osmanlı'nın yıkılma sebepleri için bkz. Sander, *Siyasî Tarih*, 290-295.

<sup>59</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 132-135.

<sup>60</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 66, 74; Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/78-83; Birinci dünya savaşı öncesinde de Alman subay ve generalleri davet edilecek hatta savaşların kumandanlığı yabancılara tevdi edilecektir. Bkz. İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 125.

Romanya bağımsız devlet olmuşlardır.<sup>61</sup> Daha sonra Bosna Hersek, Doğu Rumeli, Girit, Kıbrıs, Mısır, Tunus ve Doğu Anadolu'da Kars gibi eyalet ve vilayetler de kaybedilmiştir.<sup>62</sup>

Balkanlar'da sürekli geri çekilen Osmanlı devleti, Hıristiyan tebaasının bulunduğu toprakları kaybettiği gibi Müslüman ahalinin yaşadığı bölgeleri de koruyamamış, hatta yapılan etnik kıyım ve katliamları engelleyemeyecek konuma düşmüştür.

XIX. asrın son çeyreğine gelindiğinde Osmanlı Devleti Balkanlar, Kafkasya ve Kuzey Afrika'daki topraklarını kaybetmiş, iç ve dış sorunlarla başa çıkamamış, bu kötü gidişata çare bulmak amacıyla, iki asırdır yapmaya çalıştığı ıslahatlara yeniden yönelmiştir.<sup>63</sup>

İlkin askerî ihtiyaçlardan yola çıkarak başlattığı ıslahat ve yenilenme teşebbüslerinin başarısızlıkla neticelenmesi ve art arda gelen mağlubiyetler devletin diğer kurumlarının da ıslah edilmesi fikrini doğurmuştur. Osmanlı Devleti kendi dinamiklerinin yanında<sup>64</sup> Avrupa devletlerinin memnuniyetini temin için Tanzimat ve Islahat Fermanı<sup>65</sup> gibi önemli hukukî düzenlemeler de yapmıştır.<sup>66</sup>

1839 yılında Mustafa Reşid Paşa öncülüğünde hazırlanan “Gülhane Hattı Hümayunu” adlı ferman idarî, askerî, hukukî, iktisadî ve kültürel birçok değişiklikler getirmekteydi.<sup>67</sup> Fermana en dikkat çekici konu olan müslim-gayr-ı müslim eşitliği ilkesi ile Osmanlı tebaasını Osmanlılık ideali etrafında toparlama arzudur. Fransa, İngiltere gibi ülkeleri memnun etme niyetiyle yapılmış olan bu ıslahatlar hedeflenen neticeyi sağlamamıştır. Çünkü böyle büyük toplumsal

---

<sup>61</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 516-522; İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 103; Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/162; Ayastefanos Antlaşmasının hükümleri Berlin Antlaşmasıyla kaldırılrsa da yakın bir zaman sonra Ayastefanos'taki hükümler cari olmuştur.

<sup>62</sup> İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 117-118.

<sup>63</sup> W. Montgomery Watt, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, trc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 76; İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 104.

<sup>64</sup> Tanzimatın ilan edilmesinin harici nedenlerden dolayı olmadığına dair iddialar için bkz. Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 40/2.

<sup>65</sup> Ufuk Gülsoy, “Islahat Fermanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 19/185-190.

<sup>66</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 311; Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 218-227, 257-260; Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, 3/125; Beydilli, “Osmanlılar”, 33/498; Daha geniş bilgi için bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 213 vd.

<sup>67</sup> Akyıldız, “Tanzimat”, 40/1-10.

değişimlere ne devlet ricalinin ne Müslüman tebaanın ne de gayr-ı müslimlerin hazır olmaması ve bu değişimlerden menfaatleri zedelenen kliklerin muhalefeti sebebiyle ıslahatlar istenilen sonucu vermemiştir.<sup>68</sup>

Islahat Fermanı da devletin çürümüş yapısına çare olamamış, Batılı devletlerin müdahalesini ortadan kaldırma hedefini sağlayamamış aksine sorunların daha fazla artmasına sebebiyet vermiştir.<sup>69</sup>

Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla büyük bir ivme kazanan ve mahiyet itibariyle de değişen reformların devamı Kanûn-i Esâsî'nin ve Meşrutiyet'in ilanıdır. Kanûn-i Esâsî'yle padişah, kanun ve nizamlara uymayı vaad edip yemin etmiş ve yetkilerinin sınırlanmasını kabul etmiştir.

Meşrutiyet'in ilanı ile idârî yenilikler daha ileri bir seviyeye taşınmıştır. Yapılan bu düzenlemelerde Batı'da gelişen liberal siyasî düşünce ve Fransız ihtilalinin etkisi vardır.<sup>70</sup>

Bahsedilen idarî düzenlemelere paralel olarak daha önceden başlayan özellikle ticaret ve kadastro alanındaki hukuk reformları, toplumun din ve kültürü açısından önem taşımaktadır. Yukarıdaki ıslahatlardan farklı bir mahiyette Mecelle adlı bir kanunname hazırlanması da dönemin önemli hukukî gelişmelerindedir.<sup>71</sup>

Bu süreçte kökleri XVI. asra kadar götürülebilecek olan iktisadî sorunların askerî başarısızlıklar ve toprak kayıplarıyla daha da büyüdüğü görülmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yapılan toprak reformu başarısız olmuş, bu durum sonraki asırlarda ekonominin zayıflamasına sebep olmuştur. Fetihlerin bitmesi ve fethedilen yerlerin kaybedilmesi buralardan alınan vergilerin azalmasına sebebiyet vermiştir. Ekonomisi büyük oranda küçük işletmelere dayanan Osmanlı

---

<sup>68</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 290; Özellikle Rumların diğer azınlıklar içindeki ayrıcalıklı konumlarını kaybetmeleri, diğer azınlıkların Müslümanlar gibi askere alınma zorunluluğu gelmesinden çok rahatsız olmuşlardır. Bkz. Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 226.

<sup>69</sup> Osmanlı devleti Tanzimat ve Islahat fermanlarında gayr-ı Müslimlere Müslümanlarla eşit haklar vererek batılı ülkelerin hem desteğini almayı hem de iç işlerine müdahaleyi hedeflemişti. Ancak işleyişte ise Fransa Katolik, İngiltere Protestan, Rusya Ortodoks Hıristiyanların haklarını aramaya ve müdahalelerde bulunmaya devam ettiler. Bkz. Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 226.

<sup>70</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, 222-225; Ayrıca bkz. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi-*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

<sup>71</sup> Ahmet Cevdet Paşa öncülüğünde hazırlanan Mecelle için bkz. Osman Metin Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: IRCICA, 1973).



devleti Avrupa ülkelerine XVI. asırdan itibaren verdiği iktisadî imtiyazlar yüzünden Avrupa ülkelerinin pazarı haline gelmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca Osmanlı'nın Avrupa ülkelerinden borçlanması ve bu borçların faizlerini dahi ödeyemeyecek duruma gelmesiyle 1881 yılında emperyalist ülkeler Osmanlı ekonomisini yönetmek üzere Düyûn-i Umûmiyye adıyla bir kurum ihdas ettiler.<sup>73</sup> Askerî yenilgiler ve siyasî başarısızlıklar iktisadî alandaki sıkıntıların ağırlığının daha çok hissedilmesine sebep olmuştur.

Osmanlı devletinin askerî, ekonomik ve siyasî yapısının inkıza uğraması eğitim alanında da bir takım reform arayışlarını beraberinde getirmiştir. Bu alanda okulların ıslah edilmesi, müfredatlarının yenilenmesi, ilkokul, lise ve üniversite olmak üzere yeni okulların açılması ve Avrupa'ya tahsil için öğrenci gönderilmesi gibi birçok yenilik gerçekleştirilmiştir. Devletin bekâsını ve birliğini temin için yapılan bu eğitim reformları, Batılı değerlerin Osmanlı'ya taşınmasına ve aydın bir zümrenin oluşmasına imkân verdiği gibi devleti ayağa kaldırmayı esas alacak birçok fikir akımının oluşmasına da katkı sağlamıştır. Bu süreçte devleti eski gücüne kavuşturmak için bütüncül bir reformu savunan Batıcılık, yapılacak idarî reformlarla tebaanın birlikteliğini muhafaza etmeyi hedefleyen Osmanlıcılık, devletin başat unsuru olan Türklüğü merkezî bir kimliğe oturtan Türkçülük ve Devletin ümmet ve hilafet değerleri ekseninde yeniden eski gücüne kavuşacağını söyleyen İslâmcılık gibi belli başlı akımlar ortaya çıkmıştır.<sup>74</sup>

Yaklaşık olarak XIX. asrın ortalarına tekabül eden dönemde daha önce teknik ve tâli düzeyde cereyan eden reform ve yenilikler artık düşünce, kültür ve inanç alanında da tartışılmaya başlanmıştır. Asırlardan beri kabul edilen dinî değerler ve kültürel ananeler eleştiri konusu olmaya, başka bir ifadeyle ihtiyaca

---

<sup>72</sup> Sander, *Siyasî Tarih*, 294.

<sup>73</sup> Cevdet Küçük-Tevfik Ertüzün, "Düyûn-ı Umûmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10/58-62

<sup>74</sup> *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce –İslâmcılık-*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005); *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce –Modernleşme ve Batıcılık-*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007); *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Milliyetçilik-*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008). Ayrıca bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007); İsmail Kara, *İslâmcuların Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015); Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 66-79.

cevap veremediği iddialarıyla baş başa kalmıştır. Bu durumu tetikleyen sebeplerin başında Osmanlı'nın siyasî, askerî ve hukukî durumu gelmektedir. Buna ilave olarak Batı'da gelişen ve değişen bilim ve felsefenin Osmanlı aydınları arasında keşfedilmeye başlanması da önemli bir etkidir.

Dinin muhafızı olarak addedilen kelâm ilminin bu sürece ilgisiz kalması ve yeni tartışmaların ve arayışların içinde olmaması düşünülemezdi. Bundan dolayı son dönem kelâmî arayışlarda Osmanlı'nın siyasî, iktisadî ve askerî çöküşünün etkisi olduğunu söylemek gerekir. Osmanlı'nın son iki asırlık siyasî durumunun incelenmesi çok geniş bir mesele olduğundan sadece tezin hipotezlerini ortaya koymak amacıyla birkaç hususa ana hatlarıyla işaret etmekle iktifa edilmiştir.

### **B. Batı Düşüncesinde Değişim**

Kelâm ilmi inanç esaslarının izahı ve savunusu için çağının bilim ve felsefesinden faydalanarak gelişmiştir. Bu bağlamda müteahhirîn döneminde skolastik felsefe ve mantık ilmini kullanan kelâm ilmi, Batı dünyasındaki muazzam değişimler karşısında dayanaksız kalmıştır. Çünkü Rönesans, Reform, Bilimsel Devrim ve Aydınlatma hareketiyle bilim alanında eski yaklaşımlar terk edilip deney, gözlem, tüme varım gibi yeni metodlar geliştirilmiştir. Bu durum sadece bilimsel ve felsefî anlayışta bir değişimi doğurmamış aynı zamanda Kilise'nin otoritesinin ve skolâstik metafiziğin reddi ile birlikte din-bilim ilişkisinde, tanrı-insan-evren kavrayışında farklı durumlara da sebebiyet vermiştir. Batı'daki bütün bu gelişmeler sonucunda Hıristiyanlık ve dinî kurumlar büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Akabinde ise Kilise ile dinin etkisi zayıflamış ve din karşıtlığı, ateist, agnostik ve materyalist görüşler yaygınlaşmıştır.

Batı'da eleştirilen ve ağır kayıplar yaşayan Hıristiyan metafiziğinin, bir yönüyle Aristoteles'e (m.ö. 322), diğer taraftan Platon'a (m.ö. 347) ve onun farklı yorumlarına dayandığı söylenebilir. Metafizik düşünce Rönesans ve reformlarla değişen yeni felsefe ve bilimsel paradigma karşısında işlevini yitirmiştir. Bu durum Müslüman filozof ve kelâmcılarının düşünce sistematüğini de oluşturan bu eski felsefeyi kullanılamaz hale getirmiştir. İslâm kelâmının bu anlamda işlevsiz kalmasının yanında Batı'da ortaya çıkan inkârcı ve materyalist akımlar da tercümelerle Osmanlı-İslâm toplumuna taşınmıştır.

Zihinlerde bilim karşısında zafiyete düşen Hıristiyanlığın yerine İslâmiyet konulduğu için içeride büyük tartışmalar meydana gelmiştir. Bundan dolayı kelâm ilmindeki arayışlar ele alınırken Batı'daki Rönesans, Reform ve bilimsel anlayıştaki değişimleri ve bunun neticesinde ortaya çıkan inkârcı akımları incelemenin gerekli olduğu düşünülmektedir.

## **1. Modern Batı Düşüncesini Oluşturan Etmenler**

### **a. Rönesans**

Kelime anlamı yeniden doğuş olan Rönesans, XV. asırda İtalya'da başlayan ve daha sonra bütün Avrupa'ya yayılan, Orta Çağ'ın kapanıp Yeniçağ'ın açılmasına sebep olan, tanrı merkezli düşünce yerine insan merkezli anlayışı benimseyen bir düşünce biçimidir. Rönesans niceliksel ve tümevarımcı bir yöntem anlayışını benimseyen, Antik Yunan'daki köklere dönüş fikrini önceleyen, hümanist, ferdiyetçi ve seküler düşüncenin gelişmesini sağlayan ve felsefe, sanat, edebiyat gibi bütün alanlarda meydana gelen değişimlerin toplamıdır.<sup>75</sup> Rönesans akımı, eski Yunan klasiklerini Avrupalıların yeniden keşfetmelerinin başlangıcını teşkil eder. Zira bu akım Batı'nın kendi köklerine dair arayışı tetiklemiş, İtalya'dan başlayarak Almanya, Polonya, Fransa ve Hollanda başta olmak üzere bütün Avrupa'yı etkilemiştir. Bu dönemde Desiderius Erasmus (ö.1536), Giordano Bruno (ö.1600), Jean Bodin (ö.1596), Niccolo Machiavelli (ö.1527), Nicolaus Copernicus (ö.1543), Thomas More (ö.1535) ve Tommaso Campanella (ö.1639) gibi birçok filozof ve bilim adamı yetişmiştir.<sup>76</sup>

Skolâstik düşüncenin tekdüzeliğine karşı farklı farklı felsefî yaklaşımların kendine yer bulduğu Rönesans, bir taraftan Orta Çağ felsefesine itiraz anlamı taşıırken diğer taraftan Antik Yunan, Helenistik dönem ve pagan kültürüne değer veren bir paradigmayı ifade eder.

---

<sup>75</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 805; Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 192; Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 110; Ayrıca bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 5/342-346; Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 101.

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bkz. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 61-86.

Düşünce tarihi açısından Rönesans sonrası bilim, felsefe ve sanat alanında ki büyük değişimler bu dönemi anlamayı daha da önemli kılmaktadır. Rönesans'la birlikte dinden bağımsız bir kültür inşası ve insanın merkeze alındığı bir bakış açısı gelişmiş, ayrıca her türlü ilahî bağların koparıldığı ve klasik otoritelerin reddedilerek bireysel yorumların öncelendiği bir anlayış öne çıkmıştır. Bu yaklaşım bir taraftan hümanizmi doğururken, insana ve insanın mahiyetine yönelik ilgiyi artırmış, birey kavramının oluşumuna katkı sunmuş; Kilise gibi kurumsal okuma ve anlayışların itibarını yitirmesine sebep olmuştur.

Zikredilen değişimlerle Latince otoritesini kaybetmiş, Almanca, Fransızca ve diğer dillerde de eserler verilmeye başlanmış, kurulan yeni üniversitelerle din adamları dışında araştırmacı, akademisyen gibi birçok kişi felsefe ve bilimle uğraşmaya başlamıştır. Farklı dillerde eserlerin ortaya çıkması ve herkesin fikir yürütme özgürlüğüne kavuşması ulus devletlerin oluşumuna da katkı sunmuştur.<sup>77</sup>

Başlangıçta mitolojik ve akla dayalı unsurların iç içe geçtiği Rönesans düşüncesi, zamanla özellikle eğitim ve bilim alanında geçmişte otorite kabul edilen düşünürlere her türlü başvuruyu reddeder. Rönesans bunun yerine yalnızca deney ve aklın sağladığı bilgiye yönelik arayışı temel alan bir yaklaşım ortaya koyar.

İlahî alandan soyutlanan insanın merkeze alındığı bu paradigma ile doğanın ve evrenin yorumlanmasında seküler yaklaşımların önü açılmıştır.<sup>78</sup> Rönesans'ın bilim, sanat, siyaset ve felsefe alanındaki büyük değişim rüzgârı dinî hayat, dinî otorite ve kilise olgusunda da sonraki asırları etkileyecek kırılmalara sebep olmuştur.

### **b. Reformasyon**

Reformasyon, Katolik kilisesinin, Latince'nin ve din adamlarının otoritesini reddederek her bireyin dinî metinleri anlayıp yorumlayabileceği, tanrı-kul ilişkisinde aracı kurumların olamayacağı düşüncesi merkezinde bireysel dindarlık arzusunu teşvik eden bir akım olarak tanımlanabilir.<sup>79</sup> Bu hareketin temelinde dinin

---

<sup>77</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 111.

<sup>78</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 111-114.

<sup>79</sup> Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012), 2/27, 33; Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 116.

yorumlanması ve uygulamasında Kilise'nin mutlak otoritesinin reddedilmesi gerektiği düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>80</sup>

Reform düşüncesinin ortaya çıkmasında birçok sâik vardır. Aslında Reform hareketini besleyen etkenlerin başında kökleri Platon'a kadar giden mistik din anlayışı gelmektedir. Çünkü mistik düşünce kurumsal dinden ziyade kişisel dindarlık peşindedir.<sup>81</sup> Reformasyon hareketi, Rönesans'la başlayan ferdiyetçi, özgürlükçü anlayışın gelişmesi ve Kilise'nin de taşıyıcısı olduğu skolâstik metafiziğin reddidir. Yani Rönesans'ın doğurduğu sonuçların reform hareketini meydana getirdiği; bir başka ifadeyle Reformasyon'un, Rönesans'ın temel düşüncesinin din alanına uygulanması olduğu söylenebilir.<sup>82</sup> Çünkü Rönesans'la birlikte bilgi, belli kurumların inhisarından çıkıp farklı toplum kesimlerince paylaşılmaya başlanmış, nispeten özgür ortamlarda Kilise ve din adamlarının yanlış ve hatalı yorumları büyük tepki görmüştür.<sup>83</sup>

Reformist din anlayışı başlangıçta bireysel dindarlıkla öne çıkmış diğer taraftan laikliğe ve sekülerliğe alan açmış ve modern kapitalizmin ihtiyaç duyduğu bir birey anlayışını da ortaya çıkarmıştır.<sup>84</sup> Reformasyon'un içerdiği en önemli çelişki, bir taraftan muhafazakâr ve dinî bir reaksiyon görünümü arz ederken, öte yandan radikal bir özgürlükçü karakter göstermesidir. Bu reformist anlayışın Katolik kilisesinin otoritesine isyan ederek bütün ilahî lütuf ve merhametin Kadir-i Mutlak Tanrı'dan olduğunu vurgulaması, Kilise'nin karşısında bağımsız; Tanrı'nın mutlak güç ve kudreti karşısında ise mahkûm bir bireyi öne çıkarmıştır.<sup>85</sup>

Reform hareketinin Papalığın otoritesini ve onun İncil'i yorumlama tekeli reddetmesi dinî alanda olduğu gibi diğer alanlarda da Rönesans'la başlayan büyük değişime ve devrimlere yol açarak önemli sonuçlar doğurmuştur. Kilise'nin teolojik

---

<sup>80</sup> Macid Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 180; Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 116.

<sup>81</sup> Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 116; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 180.

<sup>82</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 184.

<sup>83</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/29; Katolik kilisesine gösterilen tepki neticesinde ilk olarak Almanya'da Martin Luther (1483-1546) daha sonra Fransa'da John Calvin (1509-1564) tarafından Ortodoks ve Katolik kilisesinden sonra Protestan kilisesi kurulmuştur. Ayrıca İngiltere'de ortaya çıkan Anglikan kilisesi de bu hareketin devamı mahiyetindedir.

<sup>84</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 5/313-315; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/35-39; Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 117.

<sup>85</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/33, 35.

otoritesinin reddi doğal olarak önce dinî çoğulculuk, akabinde dinî şüphecilik ve en nihayetinde homojen bir görünüm arz eden Hıristiyan dünya tasavvurunda kopmalar ve kırılmalar yaşatmıştır.<sup>86</sup> Skolâstik düşünceye dayalı Kilise yorumunu reddederek İncil’i “objektif” şekilde okuma ve yorumlama teşebbüsüne girişen Reformasyon hareketi bu metodla yaşadığı dönemin karakterini İncil’e söyletme zaafına düşmüştür. Bilimsel gelişmeler neticesinde ortaya çıkan bulgularla İncil’deki bilgilerin çatışması bilimin dinî alt etmesini ve seküler düşüncenin hâkimiyetini doğurmuştur.<sup>87</sup>

Rönesans’la felsefe, sanat ve edebiyat alanında başlayan radikal değişim din alanında da Reformasyon hareketini tetiklemiş; Hıristiyan dinî düşünce ve inançlarında büyük kırılma ve değişim başlatmıştır. Başlangıçta mistik ve muhafazakâr bir dindarlık ve hatta öze dönüş çabası belli olsa da devamında reform hareketinin daha seküler ve bireyci bir dindarlık ve toplum düşüncesine ulaştığı söylenebilir.<sup>88</sup> Rönesans ve reform hareketi birbirini besleyen ve tetikleyen özelliklerinin yanında bilimsel keşif ve gelişmelerle de birbirini tamamlayan olgular olarak okunabilir.

### **c. Bilimsel Devrim**

Orta Çağ’ın sonlarına doğru deneysel bilgi ve insan merkezli düşünce güç kazanmış, Rönesans ve bilimsel keşiflerle büyük bir ivme kazanmıştır. Bilim alanındaki bu yöntem değişikliği Rönesans ve Reformasyon hareketini gölgede bırakacak kadar büyük bir etki yaratmıştır. Bilimsel devrimin en önemli fonksiyonu zihnî bir devrimi gerçekleştirilmesi, insana ve eşyaya karşı farklı bakış açısı kazandırmasıdır.<sup>89</sup> Bilim devriminde öne çıkan dört şahsiyet vardır: Copernicus (ö.1543), Kepler (ö.1630), Galileo (ö.1642) ve Newton (ö.1727).

Modern bilim anlayışının ortaya çıkış sürecinde karşımıza çıkan ilk kişi Copernicus’tur. Kendi adıyla da bilinen Kopernik devrimi yani Batlamyus ve takipçilerinin önerdiği, teolojik mahiyete sahip, mükemmelliğin yukarıdan aşağıya

---

<sup>86</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/34.

<sup>87</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/38.

<sup>88</sup> J. Bronowski-B. Mazlish, *Leonardo’dan Hegel’e Batı Düşünce Tarihi*, trc. Elvan Özkavruk Adanır (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 143.

<sup>89</sup> Bronowski ve Mazlish, *Leonardo’dan Hegel’e Batı Düşünce Tarihi*, 166. Ayrıntılı bilgi için bkz. Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science* (New York: The Macmillan Company, 1959).

doğru hiyerarşik usulle belirlendiği ve Aristoteles'nun yer-merkezli olarak inşa ettiği âlem tasavvuru yerine güneş merkezli, fiziksel gerçekliği esas alan yer ve göğün özdeşleştirildiği bir varlık telakkisidir.<sup>90</sup> Copernicus'un düşüncelerini tamamlar mahiyette Tycho Brahe (ö.1601) olguları gözleme ve ölçmede algıların yerine kesinlik veren ve ölçülebilir bir dünya tasavvurunu öne sürmüştür.<sup>91</sup>

Modern bilim anlayışının öncüsü kabul edilen Kepler'e göre ise evrenin her yerinde geçerli olan yasalar vardır ve Tanrı dünyayı yaratırken matematiksel ve geometrik ilkelere uymuştur.<sup>92</sup> Ona göre evren canlı ve organik değil mekanik bir hüviyet taşımaktadır.

Modern bilim anlayışının bir diğer önemli şahsiyeti olan Galileo matematiksel akılcılık ve niceliksel yaklaşımı bilim metodolojisinin merkezine yerleştirmiş ve deneysel yöntemi kurarak deneysel fizik ve modern mekaniğin kurucusu kabul edilmiştir.

Newton da kendisinden önceki ilmî çabaları daha ileri bir boyuta taşımış, Galileo'nun evren için öne sürdüğü yasaları gökyüzüne de teşmil ederek genişletmiş; tam anlamıyla tek bir doğa biliminin ve bilimsel dünya görüşünün oluşmasını sağlamıştır.<sup>93</sup>

Modern bilim, bir yandan bilimin konusu olacak olan her şeyi bireysel parçacıklar ve mekaniğin temel yasa ve terimlerinden müteşekkil bir ontolojiye indirirken, öte yandan insan ve toplumun da aynı anlayış ve ilkelerle incelenmesini öne sürmüştür. Dolayısıyla;

Bütün varlık alanı için geçerli olma iddiasındaki bu yaklaşım, mekanik evren anlayışının yanı sıra, olgulara odaklı bir bilim ve bilgi anlayışının tam anlamıyla tesisine vücut vermiştir. Tanrı tarafından, matematiksel akıl ve düzenin taleplerine uygun bir biçimde yaratılan evrensel bir sistem fikrini benimseyen bu yaklaşımın açık sonucu, evrenin devasa bir makine olarak algılanması ve rasyonel bir din anlayışının tesisi olmuştur.<sup>94</sup>

Bu durumun neticesinde doğaya ilişkin olgusal açıklamaların ahlakî ve dinî önermelerden ayırt edilmesi bir yandan modern düşünce tarzını motive ederken diğer taraftan Tanrı'nın müdahil olmadığı doğal dünyaya ait olguları din ve dinî

---

<sup>90</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/45.

<sup>91</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 119.

<sup>92</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/57.

<sup>93</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 120-121.

<sup>94</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 121.

kurumlarla bağdaştırma gereğinin duyulmamasını doğurmuştur.<sup>95</sup> Ayrıca Tanrı'nın yardım ve koruması altında kendini güvende hissedilen insanın, bilimsel devrim ve keşiflerle büyüye bozulmuş ve sonsuzluğa açılan bir dünyada yaşaması, hakikatin bilim aracılığıyla kontrol altına alınıp evrenin insanın hizmetine sunulmasını varoluşsal bir tavır olarak ortaya çıkarmıştır.<sup>96</sup>

Haçlı seferleri ve coğrafi keşiflerle elde edilen ilmi birikim, Rönesans ve Reformasyon hareketleri bilim alanında da değişimi tetiklemiş, bilimsel çalışmalarda ortaya konan hipotezler birçok alanda kırılmalara neden olmuştur. Yeni bilimsel metodların tabiat alanında, astronomide ve hatta toplum incelemelerinde yegâne kıstas kabul edilmesi dinin ve dinî yorumların değerini azalttığı gibi, hakikatin ilâhi âlemden nâsûtî âleme inmesine, deney ve gözlemin ispatlamadığı iddiaların hiçbir değerinin olmadığı şeklindeki bir kabule sebebiyet vermiştir.

Edebiyat, sanat ve felsefede Rönesans'ın, dinî alanda Reformasyon'un, bilim alanında da yeni ve devrimsel bakış açılarının XVII. asır Aydınlanma felsefesinin, deist, ateist ve agnostik din algısının ve bilim alanında da sanayi devriminin doğuşunu hazırladığını söylemek mümkündür.<sup>97</sup> Tüm bu zihinsel değişim ve dönüşümün sadece Batı dünyasını etkilediği ve İslam coğrafyasına hiçbir şekilde nüfuz etmediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu değişimin İslam düşüncesindeki yansımalarını ikinci ve üçüncü bölümde detaylı bir şekilde göreceğiz.

#### **d. Aydınlanma Felsefesi**

Aydınlanma düşüncesi, XVII ve XVIII. yüzyıl felsefesi, Rönesans'la başlayan sürecin sistematik bütünlük içerisinde varlık, bilgi, insan, Tanrı ve ahlâka dair yeni paradigmanın şekillendiği, din ve geleneğe karşı olan, akıl ve deneyi temel ölçü alıp bunların dışında insan hayatını biçimlendirecek hiçbir ilke ve değer kabul etmeyen bir dönemi ve anlayışı ifade eder.<sup>98</sup> Bunun yanında Rönesans,

<sup>95</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/63.

<sup>96</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/76; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, trc. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 149 vd.

<sup>97</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 138.

<sup>98</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 26; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 30; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/117-118; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 221; Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 124; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınay-



Reformasyon ve bilimsel devrimlerin neticesinde Katolik kilisesinin hâkimiyetinin sona ermesiyle daha bireyselci, şüpheli ve seküler bir anlayışın ortaya çıkışı Aydınlanma olarak adlandırılmaktadır.<sup>99</sup>

Aydınlanma düşüncesinin çok boyutlu bir olgu olduğu ve modern Batı düşüncesinin oluşumuna katkısı bulunduğu açıktır. Zira Aydınlanma'nın karakteristik özellikleri ele alınacak olursa onun, öncelikle epistemolojik açıdan deneyci ve rasyonalist anlayışa dayandığı söylenebilir. Bu düşünceye göre doğru bilgiye ulaşmak ancak geleneksel ve dinî değerler ile hurafelerin reddedilmesiyle gerçekleşebilir. Bunun için de öznel bilgiden nesnel bilgiye geçerek tümevarım yöntemini benimsemek gerekir. Zira insan akli evrenin sırlarına vakıf olabilecek yetkinliğe sahiptir ve insanı hiçbir surette aldatmayacak ve her türlü bilginin metafizik temellerini oluşturabilecek açık seçik ilkeler bulmak mümkündür. Bundan dolayı bu bilgilerimizi kanıtlamak için rasyonel ve nesnel yöntemlere ihtiyaç vardır bu ise ancak matematik ve geometri zemininde gerçekleşebilir. Aydınlanma düşüncesi için ahlakî, dinî ve politik sorunlar söz konusu olduğunda akıl en yüksek mercîdir. Böylelikle akla inanç, kanun, sanat eseri ve kutsal metin adına ne varsa hepsini yargılama ve değerini belirleme yetkisi tanınmış olmaktadır. Akıl tek yargılama merciidir; onun yargılanması söz konusu olamaz.<sup>100</sup>

Aydınlanma sürecinde tanrı, insan ve evrenin nasıl bir anlam kazandığına bakıldığında materyalist bir bakışın varlık anlayışını belirgin şekilde temsil ettiği söylenebilir. Esasen Aydınlanma düşüncesinin Orta Çağ skolastik metafiziğini eleştirerek hatta reddederek oluştuğu dikkate alındığında ruha, metafizik konulara ilginin kaybolduğunu, ilahî âlemden soyutlanmış bir insan tasavvurunun ve yukarıdan müdahale edilemeyen bir evren anlayışının öne çıktığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla Aydınlanma'nın insanı her şeyin ölçütü görmesi, keşfettiği yasalarla evreni kontrol ve tasarrufu altına alabileceğini düşünmesi; tarihî, dinî ve moral açıdan miras olarak ne varsa hepsini eleştirel akılla gözden

---

D. Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 48; Demir ve Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 28; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2/87.

<sup>99</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 2: 89. Aydınlanma düşüncesinin olgunlaşmasına büyük düşünürler katkıda bulunmuşlardır. Bunların başında Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, Montesquieu, Jean Jacques Rousseau, Voltaire, Kant vb. gelmektedir. Batı düşünce tarihi gözden geçirildiğinde bu devrin önemi anlaşılabilir.

<sup>100</sup> Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 124, 128-129, 136.

çıkarması yani rasyonalist ve ampirist bilgi teorisinin mekanik evren tasavvurunu onaylaması gibi sonuçları deist, hatta ateist düşüncelere sebebiyet vermiştir.<sup>101</sup>

Aydınlanma düşüncesinin belirgin özelliklerinden biri de hümanizmdir. Buna göre evrenin hayatiyeti, insanın değer, umut ve korkularıyla belirlenen bir evrededir; herkes benzer akla sahip olduğundan ve ortak rasyonelliği sergilediğinden belli eğitim düzeyine sahip olan herkes aynı doğrulara ulaşabilecektir.<sup>102</sup> Bu anlayışın kabul edilmesi Batı'da insan aklının evrensel olduğu düşüncesini beslemiştir. Aydınlanma düşüncesi geleceğin daha iyi ve müreffeh olacağına dair iyimserlik duygusu verdiği gibi, bilim de elde edilen önemli gelişmelerle insanın evren üzerindeki hükümlürlüğünün pekişmesine katkı sunmuştur.

Rönesans'la başlayıp Reformasyon, Bilimsel devrim ve Aydınlanma felsefesiyle Batı düşüncesinin çok canlı ve güçlü bir evresini yaşadığını kabul etmek gerekir. Felsefe ve bilim sahasındaki devrim niteliğindeki gelişmeler neticesinde Batı'da dinî kurumların otoritesi gittikçe zayıfladığı gibi dinin, inancın ve ruhun negatif bir algıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bunların sonucunda din ve inancı hedef alan materyalizm, pozitivism, tekâmülcülük gibi akımlar ortaya çıkmıştır.

## **2. Modern Batı'da Ortaya Çıkan Başlıca Din Karşıtı Akımlar**

İnkârcı akımların beslenmesi ve güçlenmesini sağlayan Rönesans sonrası Batı düşüncesinin temel noktalarına yukarıda kısaca değindik. Burada ise bu düşünce iklimi içinde ortaya çıkan inkârcı akımları incelemeye çalışacağız. Bu akımlar başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere inancı ve ruhu reddetmektedir. Materyalizm, pozitivism ve tekâmülcülük şeklinde sıralayabileceğimiz bu akımlar sadece Batı toplumunda değil, tercüme yoluyla İslâm dünyasında da etkili olmuştur. Bundan dolayı kelâm ilmindeki yenilik arayışları ele alınmadan önce söz konusu akımların incelenmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür.

---

<sup>101</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 138.

<sup>102</sup> Cevizci, *Paradigma*, 99-100.

### a. Materyalizm

İlk çağlardan itibaren varlığı maddeye indirgeyip fiziki âlemden ibaret gören anlayış materyalizm olarak tanımlanmıştır. Düşünce tarihi boyunca kendi içinde farklı yorumları barındıran maddecilik, duyumcu, tanrıtanımaz, atomcu, özdeksel öğeleri bölünemeyen ve değişmeyen atomlara indirgeyen, tanrı, ruh ve ruh göçünü yok sayan ve yegâne bilginin atomlardan yapılmış olan duyu organlarıyla algılanabileceğini savunan felsefi bakıştır.<sup>103</sup> Varlığa dair tartışmalar din ve felsefenin ana malzemesini oluşturur. Varlığın mahiyetine dair cevaplar teolojinin ve felsefenin diğer alanlarını da şekillendirmiştir. Maddeci düşüncenin en önemli özelliği din, inanç, ruh, metafizik, ahiret âlemi gibi olguların eleştirisini yapmasıdır.

İlk çağ yunan filozofları Leukippos (mö. 370), Demokritos (mö.370?), Epiküros (mö. 270) ve Lucretius'da (mö. 55?) ilk nüveleri görülen materyalizm, Pierre Gassendi (ö.1655), Thomas Hobbes (ö.1697), Georges Cabanis (ö.1808), Offray La Mettrie (ö.1751), Henri d'Holbach (ö.1789) ve Andreas Feuerbach (ö.1872) gibi filozoflar tarafından Rönesans sonrası dönemde savunulmuştur. XIX. asrın en önemli materyalistleri Jacob Moleschot (ö.1893), Karl Vogt (ö.1895), Ludwig Büchner (ö.1899) ve Ernest Haeckel'dır (ö.1919).<sup>104</sup>

Materyalist düşünce varlıktan başlayarak epistemoloji, siyaset, kültür gibi alanlarda da etkili olmuştur. Materyalizm evrendeki tek tözün madde olduğunu, varlığın fiziki bir nitelik taşıdığını ve evrende tinsel bir tözün bulunmadığını, evrendeki bütün oluş ve değişimlerin maddenin fiziki özellikleri ile duyulara dayalı olduğunu kabul eder. Vahiy, din, gelenek ve geleneksel değerlere karşı çıkan materyalizm, ruh-beden ilişkisi bağlamında ise tinsel olan her şeyin maddeye indirgenmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü zihin ya maddenin bir sıfatı yahut sonucudur veyahut da zihinsel süreçler ve olayları özü itibariyle maddî olarak görür. Kültürün ise tarih içindeki üretim koşullarıyla ilişkisinden dolayı tamamen politik bir pratik olduğunu savunur.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 5/60; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 144; Demir ve Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 147.

<sup>104</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* (Kostantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1327), 9-23; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 32.

<sup>105</sup> Cevizci, *Paradigma*, 630.

Modern Batı düşüncesini etkileyen materyalist düşüncede üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlar İngiliz, Fransız ve Alman materyalizmidir.

İngiliz materyalizminin temsilcisi Thomas Hobbes'tur. Onun görüşlerinin temel kategorileri zaman, mekân, hareket, nedensellik, cisim, nicelik, güç ve eylem olup evrende; gözle görülebilen büyük cisimler, gözle görülemeyen küçük atomlar ve bu ikisinin dışında kalan eter türünden cisimlerden başka bir varlık söz konusu değildir.

Fransız materyalizminin öncüsü Henri d'Holbach'a göre ise var olan her şey hareket halindeki maddeden meydana gelmiştir. Ayrıca madde, hareket ve nedensellik onun materyalist yaklaşımının temel kategorileridir.

Alman materyalizminin savunucusu olan Feuerbach da diyalektik materyalizm anlayışını etkilemiştir. Objelerin sujelerden tamamen bağımsız bir varlığa sahip olduğunu iddia eden Feuerbach'ın temel yaklaşımı; gerçek varlığın hareket halindeki madde ve bilginin kaynağının duyularımız olduğudur. Maddenin dışında bir varlıktan bahsedilemez. Bunun yanında idea ve ideallerin tarihe müdahalesinden bahsedilemez. Alman materyalizminin bir diğer savunucusu olan ve Osmanlı düşünce dünyasını da etkileyen Büchner; gücün maddeden, maddenin de güçten ayrılamayacağını, enerjinin de maddenin ayrılmaz parçası olduğunu ileri sürmüştür. Aynı şekilde Haeckel de bir Alman materyalist filozofu olup yer kaplayan madde ile hareket ettiren enerjinin aynı varlığın/tözün iki farklı sıfatı olduğunu söyler.<sup>106</sup>

Modern düşüncenin oluşum evresinde materyalizm etkinliğini genişletmiştir. Zira Hıristiyan teolojisinin yetersizliği ve tutarsızlığı da bu duruma katkı sunmuştur. Materyalizm Tanrı'yı, manevî âlemi, ruhu ve idealizmi yok sayarak her şeyi maddeye indirgediği gibi duyuları temel ölçüt olarak benimsemiş, insanın istek ve arzularını belirleyici kabul etmiştir. Materyalist düşünce sadece din karşıtı anlayışların ana damarını oluşturmaz, aynı zamanda Pozitivizm, Freudizm ve Ateizm gibi diğer din karşıtı akımları da besler.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Cevizci, *Paradigma*, 631.

<sup>107</sup> Materyalist düşünce hakkında daha geniş bilgi için bkz. Paul Janet-Gabriel Seailles, trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 79-133; Hançerlioğlu,

## b. Pozitivizm

Pozitivizm; Auguste Comte (ö.1857) ile özdeşleşen, idealist düşüncenin karşıtı bir yöntemi takip eden, bilimin verilerini esas alıp din ve metafiziği yok sayan, gözlem ve deneye dayalı ampirik felsefi geleneğe dayanan bir yaklaşım olarak tanımlanabilir.<sup>108</sup> XIX. yüzyıl felsefe dünyasında büyük yankı uyandıran Pozitivizm, doğa ve eşyaya uygulanan yöntemlerin topluma ve insana da uygulanabileceğini öngörerek sosyoloji biliminin şekillenmesine büyük katkısı olmuştur.

Pozitivist düşünce, obje ve fenomenleri felsefi yöntemin esası kabul etmiştir. Bu ideolojiye göre düşünür, görünen olaylar, nesnelere ve bunların işleyiş sürecini bilmeyi amaçlamalıdır. Bir başka ifadeyle amacı *nasıl* sorusuna cevap vermek olmalıdır. Nesnelere hakkında *niçin* sorusu anlamsız ve saçmadır. Çünkü gözlemlenemeyen, deneyle ispat edilemeyecek ve doğrulanamayacak olan bilgi anlamsızdır. Diğer felsefi yaklaşımlar görünmeyeni araştırdıkları için negatif bir felsefe icra ederken pozitivistler kendilerinin pozitif bir yöntem takip ettiklerini iddia ederler. Aslında bir bilim felsefesi olan pozitivizm, evrenin gözlemlenerek işleyiş yasalarının ortaya konulmasıyla hem doğadaki düzensizliklerin giderilebileceğini hem de doğadaki kuralları topluma uygulayarak daha iyi bir toplum oluşturulabileceğini iddia eder.<sup>109</sup>

Comte'a göre insanoğlu bir tekâmül seyrindedir ve insanlık tarihi teolojik, metafizik ve pozitivist süreçlerden sonuncusunu yaşamaktadır. Çünkü pozitivist dönemde din, ruh ve metafizik düşüncenin hiçbir değeri ve anlamı kalmamıştır.<sup>110</sup> Comte bu iddiasını epistemolojik açıdan deney ve gözleme dayanmayan bilgi ve duyu âlemi haricinde bir varlık kabul etmemesine dayandırmaktadır.

Pozitivist düşüncenin önemli bir özelliği de ilimler hiyerarşisi ve tasnifidir. Buna göre bilimler başta matematik, sonra astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyoloji gelecek şekilde basitten karmaşığa, soyuttan somuta doğru sıralanmalıdır.

---

*Felsefe Ansiklopedisi*, 5/59-69; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 15-50.

<sup>108</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 412; Cevizci, *Paradigma*, 769; Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 598; Demir ve Acer, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 185; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 265.

<sup>109</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 599; Cevizci, *Paradigma*, 770.

<sup>110</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 413.

Bu tasnifin neticesinde ruh ve şuuru reddeden pozitivistler psikolojiye müstakil bir yer vermeyip onu fizyolojinin bir bölümü kabul ederler. Süje objeye, ruh da eşyaya indirgenmektedir.<sup>111</sup>

Auguste Comte düşüncesinde dine yer vermediği gibi kurguladığı pozitivist dönemde de dinin anlamsızlığını savunmuştur. Buna karşın ömrünün sonlarında *insanlık dini* adıyla seküler bir inanış ortaya koymuştur.<sup>112</sup> Pozitivizmin bilimin imkânlarını ve yöntemlerini din ve metafiziğe karşı kullanmış olması Hıristiyan geleneğini çok fazla etkilemiştir. Ancak bu anlayışın sadece Batı'da değil İslâm dünyasında da etkileri hissedilmiş, din karşıtı ve tanrıyı yok sayan yaklaşımları beslemiştir.

### c. Tekâmülcülük

Batı düşüncesi içinde din karşıtlığı için kullanılan bir diğer anlayış tekâmül düşüncesi, yeni evrim kuramıdır. Bu düşüncenin kaynağı eski dönemlere dayanmakla birlikte modern Batı'daki formuna Jean Baptiste Lamarck (ö.1829), Charles Darwin (ö.1882) ve Herbert Spencer (ö.1903) adlı filozof ve biyologlarla kavuşmuştur.

Evrim nazariyesi, metafizik düzen ve yaratılış düşüncesinin aksine tabiatta her şeyin basit ve ilkel bir halden başlayarak yavaş yavaş ve kademe kademe ilerleyerek kemale ulaşması ve yine derece derece bozulması ve çökmesini ifade eder.<sup>113</sup> Bu evrim kanunu bütün varlıklar için geçerli olup madde, hayat, ruh, toplumların hepsi evrim kanununa bağlıdır.<sup>114</sup> Bir başka ifadeyle evrimci düşünce, kâinatın ve hayatın tüm boyutlarıyla tabiatın bir gelişme sürecinin ürünü olduğu düşüncesindedir. Evrende hüküm süren değişim ve dönüşümü, çevre koşullarına uyum sağlama ve gelişmenin sonucu olarak gören öğretisi, çeşitli hayvan türlerinin evrimleşerek dönüştüklerini ileri sürer.<sup>115</sup>

<sup>111</sup> Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 266; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 413.

<sup>112</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 533; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 413; Murteza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2014), 273.

<sup>113</sup> Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 40/337-339; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 38; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 76.

<sup>114</sup> Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 39; Cevizci, *Paradigma*, 350; Demir ve Acer, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 84.

<sup>115</sup> Cevizci, *Paradigma*, 350.

Evrim nazariyesinin başat yönü tanrıyı yok sayan ve kendiliğinden gelişen bir varlık tasavvuru olmasıdır. Ancak yukarıda öncülerini zikrettiğimiz filozoflar tarafından evrim düşüncesine dair farklı açı ve disiplinlerden katkılar sunulmuştur. Örneğin evrim ilk olarak varlığın oluşumu ve gelişimi bağlamında değerlendirilirken, bunun yanında sosyal hadiseleri ve biyolojiden tarih felsefesine kadar değişik alandaki konuları izah etmek için de kullanılmıştır. Bu bağlamda evrimci yaratılış teorisinin yanında evrimci ahlak, evrimci yöntem ve evrimci pozitivizmden de bahsetmek mümkündür.<sup>116</sup> Bir başka ifadeyle canlılara dair bilimsel çabalar ideolojik bir açıklamaya evrilmiştir.

Evrimci düşüncenin çağdaş dönemde şekillenmesinde öncü bir görev üstlenen doğa bilimci filozof Lamarck'ın katkıları dikkat çekicidir. Zira o, türlerin değişmezliği kuramına karşı çıkarak modern dönemde evrim düşüncesini basit bir şekilde ortaya koyan ilk düşünürdür. Lamarck canlı varlıkların cansız varlıklardan türediğini, canlıların çevreye uyumunun zorunlu olduğunu ve çevreye uyma zorunluluğunun doğurduğu değişimin kalıtsal olarak nesiller tarafından taşındığını ileri sürmüş ve böylece yaratılış düşüncesini reddetmiştir.<sup>117</sup>

Evrim teorisi denildiğinde akla gelen en ünlü isim ise Darwin'dir. Onun en önemli yönü, kendisinden önce teorik düzeyde savunulan evrim düşüncesine deneysel katkılar sunmasıdır.<sup>118</sup> Türlerin bir yaratıcısı olmayıp tekâmül ederek hayatiyetini devam ettirdiğini, insanın da maymundan türediğini iddia eden ve İngiliz tabiatçı filozoflardan olan Darwin bu teorisini iki temel esasa dayandırır. Bunlar *hayat mücadelesi* ve *doğal ayıklanmadır*.<sup>119</sup>

Darwin *hayat mücadelesi* terkihiyle, dünyada yaşanacak ortamlar yetersizdir ve bu yetersiz evrende yaşamak zorunda olan canlılar ise hızlı bir şekilde

---

<sup>116</sup> Cevizci, *Paradigma*, 349.

<sup>117</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 9-42; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 4/6; Weber, *Felsefe Tarihi*, 389; Türlerin devamlılığı ve uyumu için Lamarck'ın öne sürdüğü yedi madde için bkz. Subhi Edhem, *Lamarckizm*, sad. İnan Kalaycıoğulları (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016) 39-43; Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Doktor Edhem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları* (İstanbul: İctihad Matbaası, 1329), 14-20.

<sup>118</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/270.

<sup>119</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 42-45; Cevizci, *Paradigma*, 217; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/270; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 425; Weber, *Felsefe Tarihi*, 391; Demir ve Acer, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 84; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, 163-165; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 48; Yaratılış ve ilahi müdahalenin iptaline vurgu için bkz. Doktor Edhem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları*; 25.

çoğalmaktadır. Bu artışla canlıların hayatta kalma sâikleri mücadeleyi zorunlu kılar. Mücadele sonunda da daha kuvvetli olan varlıkların canlı kalıp türlerini sürdürebileceğini iddia etmiştir.<sup>120</sup> Böylece daha güçlü ve özellikli olanlar ayıklanmış ve kalıtsal olarak kuşaktan kuşağa güçlenerek varlığını sürdüren türler devam etmiş olur.<sup>121</sup> Türlerin kendi arasında üremek için verdiği mücadele sonucunda en güçlülerin hayatta kalması cinsi ayıklanmayı doğurmaktadır. Tüm bunların neticesinde bütün türlerin en uzak ve en ilkel bir yerden başlayıp çoğaldığını ve bu değişimin çok yavaş olduğu için fark edilemediğini söylemek gerekir.<sup>122</sup> Ancak Darwin'in ve onun evrim teorisinin en önemli ve tartışmaların odağındaki özelliği ise insanın maymunla aynı kökten türediğini ve dolayısıyla yaratılmadığını söylemesidir.

Evrimci düşüncenin teorisyenlerinden biri de Herbert Spencer'dir. Onun düşüncesi, evrimci pozitivizm adıyla müstakil bir felsefi ekol olarak da ifade edilebilir.<sup>123</sup> Spencer'e göre varlık *nebula*'dan yıldızlara, yeryüzüne, inorganikten organik olana, bitkilere, hayvanlara, üstün canlılara, zihni ve manevi olana doğru bir tekâmül zinciri oluşturur.<sup>124</sup> Bu yaklaşımda hem maddî âlemin oluşum seyri, hem de insanlık tarihinin seyri evrim yasalarına dâhildir. Spencer yaklaşımında bir yönüyle madde ve harekete diğer yönüyle de maneviyat ve bilince vurgu yapar.<sup>125</sup>

Evrim teorisinin Batı düşüncesi üzerinde çok büyük bir etkisi olduğu açıktır. Bu teoriyle varlığın meydana gelişi ve tarih felsefesine dair izahlar yapılmasının yanında ilerlemeciliğe ve dinin gereksizliğine yapılan vurgu, bütün dinlerdeki yaratılış fikrini hedef alarak inançları büyük ölçüde sarsmıştır. Elbette Batı düşüncesinde materyalizm, pozitivizm ve tekâmülcü düşüncenin yanında Fröydizm, sosyalizm gibi din ve inançlara cephe alan başka akımlardan da bahsetmek mümkündür. Ancak tezin imkânlarını aşmamak adına başlıkta da ifade edildiği gibi belli başlı din karşıtı akımları ele almak yeterli görülmüştür.

---

<sup>120</sup> Evrimci düşüncenin emperyal politikalar bağlamında oluşturduğu teorik zemine dair bkz. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 17. dipnot.

<sup>121</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 42-44; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/270.

<sup>122</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 46.

<sup>123</sup> Elmalı'lı, *Metâlib ve Mezâhib*, 386; Cevizci, *Paradigma*, 350.

<sup>124</sup> Cevizci, *Paradigma*, 350; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 48.

<sup>125</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Doktor Edhem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları*, 191-198.



### III. OSMANLI'DA İNKÂRCI DÜŞÜNCE VE ORYANTALİZM

XIX. asırdan itibaren Osmanlı imparatorluğu siyasî ve iktisadî olarak Batı karşısında yıkılmaya yüz tutmuşken düşünce ve bilim alanında da Avrupa'ya muhtaç ve açık bir vaziyettedir. Bu dönemde Batı düşüncesinde meydana gelen değişimleri taklit etmek isteyen devlet büyükleri ve aydınlar Avrupa'nın ilmî ve düşünsel atmosferini büyük bir iştiaqla Osmanlı fikir dünyasına taşımaya gayret etmişlerdir. Dolayısıyla Batı'daki bilimsel ve felsefi çalışmaların Osmanlı'ya aktarılmasının tercüme ve Avrupa'ya eğitim için gönderilen öğrenciler yoluyla gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Avrupa'daki bilimsel ve düşünsel birikimin Osmanlı'ya intikal etmesiyle yukarıda başlıcaları zikredilen din karşıtı fikirler de Osmanlı toplumuna taşınmış ve inkârcı düşünceyi barındıran birçok eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Neticede Osmanlı toplumunda Batılı bilim ve felsefe anlayışını benimseyenlerin yanında inkârcı akımları da savunan yeni bir zümre ortaya çıkmıştır. Böylelikle tıpkı Batı toplumlarında olduğu gibi Osmanlı'da da bu akımlar toplumun problemi haline gelmiştir. Osmanlı'nın sonu ve Cumhuriyet'in ilk devirlerinde eserleri tercüme edilen Batılı materyalist ve pozitivist düşünür çok fazla olmasına rağmen sadece öne çıkan iki müellif burada ele alınacaktır. Özellikle bu iki ismi tercih edilmesinin sebebi, bunların büyük bir tesir uyandırmasıdır. Akabinde de ülkemizdeki inkârcı akımların meşhur savunucularından bahsedilecektir.

#### A. İnkârcı Düşünceyi Besleyen Tercüme

##### 1. Louis Büchner (1824-1899)

Son dönem Osmanlı düşünce dünyasında farklı reflekslerle başlayan fikrî hareketlilik ve arayışlar içinde, inanç bağlamında din karşıtlığı, felsefî literatürde materyalizm diye ifade edebileceğimiz anlayış ve akımların özellikle tercümelerle belli bir tehdit oluşturmaya başladığını yukarıda ifade etmiştik. Bu tercüme arasında popülerlik ve yaygınlık açısından en önemlisi L. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eseridir.<sup>126</sup> Bu eser 1855 yılında Almanya'da yayımlanmış ve

<sup>126</sup> Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, sad. Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku (Konya: Çizgi Yayınevi, 2012), 7; Kitabın Almanca adı *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien*'dir. İngilizce tam karşılığı *Force and Matter: Empiricophilosophical Studies*'tir. Türkçe tam karşılığının ise *Kuvvet ve Madde: Deneysel Felsefe Çalışmaları* olarak çevrilebilir. Bahâ Tevfik

müellifine büyük bir şöhret kazandırmıştır. Büchner pozitivist paradigmaya mutlak sadakat göstererek mevcut felsefeyi reddetmiş ve bilimin, geleceğin hem felsefesi hem de dini olacağını öne sürmüştür.<sup>127</sup> Aslında Büchner'in çalışması akademik ve entelektüel düzeye hitap etmekten ziyade popüler tarzda maddeci düşünceyi savunan bir eser mahiyetindedir.<sup>128</sup> Zira eserde okuyucu kitlesi olarak entelektüel düşünce ve düşünürler yerine halkın ve sıradan okuyucuların tercih edilmesi kitabın hem içeriğini hem de üslubunu belirlemiştir.<sup>129</sup> Bundan dolayı da bütün popülerliğine rağmen materyalistler arasında da çokça eleştirilmiştir.<sup>130</sup>

*Madde ve Kuvvet*'in Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batıcı aydınlar tarafından materyalizm ve din karşıtlığı bağlamında savunulması ve aynı sebeplerle çok fazla eleştiri alması onun popülerliğini artırmıştır.<sup>131</sup> Eserin Batı'daki problemleri serencamına karşı Osmanlı aydınları arasında büyük bir kabul görmesi ve savunulması ise şaşırtıcıdır. Bunun birkaç sebebinden bahsetmek gerekir. Birincisi din ile bilimin çatıştığı fikrinin Osmanlı entelektüelleri arasında yaygınlaşmaya başlamasıyla kitap önemli bir veri ve dayanak haline gelmiştir. Çünkü Kilise karşısında bilimin zaferi Osmanlı'daki

---

ve Ahmed Nebil alt başlığı çevirmemişlerdir; fakat bu alt başlığın hakkını vermişlerdir. Eser ilk olarak Abdullah Cevdet tarafından belli bölümleri tercüme edilmiş ve neşredilmiştir. Bkz. Büchner, *Madde ve Kuvvet*, 12. Geniş bilgi için bkz. Oğuz Tırpanlı, *Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Bahâ Tevfik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 104.

<sup>127</sup> Şükrü Hanioglu, "*Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet*", *Madde ve Kuvvet* içinde, sad. Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku (Konya: Çizgi Yayınevi, 2012), 20.

<sup>128</sup> Büchner (1824-1899) Alman filozof, fizyolog ve doktor. 1824 yılında Almanya'da doğdu, Giessen Üniversitesinde fizik, kimya botanik, mineraloji, felsefe ve tıp eğitimi gördü. Strasbourg, Wüzburg ve Viyana üniversitelerinde çalışmalarını sürdürdü ve Tübingen üniversitesinde tıp alanında öğretim üyesi oldu ve eserlerine gelen tepkiler üzerine daha sonra görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Hayatının geri kalanını Darmstadt'da doktor olarak tamamladı. 1899 yılında öldü. Eserleri: *Madde ve Kuvvet*, *Doğa ve Tin*, *Doğa ve Bilimden*, *Darwinci teori ışığında Tabiat ve Tarihte İlerleme*, *Darwinizm ve Sosyalizm*'dir. Bkz. Büchner, *age*, 4; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Milliyet Yayınları, tsz.) 4/2047; *Meydan Larrouse Büyük Lugat ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Meydan Yayınları, tsz.) 2/670-671.

<sup>129</sup> Büchner, *Madde ve Kuvvet*, 380.

<sup>130</sup> Hanioglu, "*Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet*", 22.

<sup>131</sup> Hüseyin Cahit Yalçın, Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Ahmet Nebil, Bahâ Tevfik gibi zatlar tarafından savunulmuştur. Ancak Harputizade Mustafa Efendi, *Red ve İsbat*, İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Madiyyun*, İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, Filibeli Ahmed Hilmi, *Maddiyyun Mesleki Dalaleti*, *Allahı İnkâr Mümkün Müdür?* gibi eserlerde başta Büchner'in eseri olmak üzere maddeci düşünce eleştirilmiş ve iddialara cevap verilmeye çalışılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 119-245; Akgün, *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

Batıcı aydınlar için bulunmaz bir propaganda işlevi görmüştür. Eser, içeriğini empirik doğa felsefesi incelemeleri olarak ilan edip hem deneye hem de tabiat felsefesine dayalı metafiziksel bir söylem üretirken aynı zamanda geleneksel tabiat anlayışını ve onunla ilişkili olan dinî ve metafiziksel öğretileri reddetmiştir.<sup>132</sup>

*Madde ve Kuvvet*'in tercüme edilip, Osmanlı aydınlarının Batı'daki eleştirilerinden yoksun kalması da eserin itibarını ve popülerliğini artırdığı söylenebilir. Hanioglu'nun yerinde tespitiyle Osmanlı'da Büchner'le aynı düşünce akımını savunmasına rağmen eseri eleştiren Marx, Engels, Lange ve Liebig gibi düşünürleri olmadığı için eser yüksek felsefe olarak benimsenmeye devam etmiştir. Aynı şekilde eserin tercümesinin eleştirisi Osmanlı ulemasına kaldığı için, eser din bilim çatışmasıyla öne çıkmış ve dine alternatif olacak bir felsefe oluşturulacağı algısını beslemiştir.<sup>133</sup>

*Madde ve Kuvvet*'in Osmanlı'da önem kazanmasının ikinci sebebi de eserde ortaya konan düşüncenin, Batı'nın bilim ve teknikteki başarısının itici gücü olarak kabul edilmesidir. Çünkü deneysel bilim anlayışı Batı'da hükümran olup başarıya ulaştığı için bu değişimin arkasında maddeci paradigmanın olduğu düşünülmüyordu. Eserin Osmanlı toplumunda yüksek bir felsefe olarak telakki edilmesinin üçüncü sebebi de dine eleştirel bakan ve dinin modasının geçtiğini düşünen bütün akımların ortak zeminin *Madde ve Kuvvet* olduğunun kabul edilmesi olduğu söylenebilir.<sup>134</sup>

## 2. Ernst Haeckel (1834-1919)

Bu dönemde, tercüme edilen eserleriyle öne çıkan bir diğer bilim adamı Ernst Haeckel'dir.<sup>135</sup> Eserlerinden *Vahdet-i Mevcud-Bir Tabiat Âliminin Dinî*,

<sup>132</sup> İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*, sad. A. Utku-A. Sephri (Konya: Çizgi Felsefe Yayınları, 2012), 15.

<sup>133</sup> Hanioglu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali", 28.

<sup>134</sup> Hanioglu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali", 29.

<sup>135</sup> 1834 yılında Postdam'da doğan Alman biyolog, filozof ve doktor olan Haeckel 1919'da Jena'da ölmüştür. Döneminin ünlü bilginlerinden dersler almış bir süre hekimlik yaptıktan sonra zooloji hocalığı için jena Üniversitesine girmiştir. Darwin'in fikirlerinin sağlam bir savunucusu olan Haeckel, liberalist düşünce sahibi ve kilisenin gücüne karşı cephe alan bir düşünürdür. Eserleri: *Işınlar, Darwinin Evrim Teorisi Üzerine, İnsanoğlunun Oluşumu ve Şeceresi Hakkında, Evrimin Yararlılığı Tarihi, Antropogeni veya İnsan Evriminin Tarihi, Kâinatın Muammaları, Evrim Düşüncesi Etrafında Çatışma*. Bkz. Ernst Haeckel, *İnsanın Menşesi Nesli-i Beşer*, trc. Ahmed Nebil, sad. İnan Kalaycıoğulları-İsmail Dinaçarlan (Konya: Çizgi Yayınevi, 2015), 7-9; Meydan Larrouse, 5/513; Büyük Larrouse, 10/4927; geniş bilgi için bkz. Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Âliminin Dinî*, trc. Bahâ Tevfik-Ahmed Nebil, sad. Remzi Demir vd. (Konya: Çizgi Yayınevi, 2014), 7-16.

*İnsanın Menşei-Nesl-i Beşer, Kâinatın Muammaları, Mesâil-i Muğlaka-i Tabiat, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından tercüme edilmiştir.*<sup>136</sup>

E. Haeckel zooloji alanındaki başarılı çalışmalarının yanında evrim teorisini Almanya’da savunan ilk bilim adamıdır. Ona göre canlıların hepsi biyo-teknik yasasına tâbidir ve tek hücreli ve çok hücreli olmak üzere iki gruba ayrılır. Çok hücreliler de *gaestradan* evrimleşerek oluşmuştur. Biyo-teknik yasasının iki yönü vardır. Birincisi türlerin çevreye uyum ve kalıtımla evrimleşmeleridir. İkincisi ise birinci ilkenin ana rahminde kısa zamanda gerçekleşmesidir. Haeckel bu kanaatini farklı hayvan türleri arasındaki yakınlığın soyağacını çizerek temellendirmeye çalışmış ve bilim dünyasına büyük katkılar sunmuştur.<sup>137</sup>

Haeckel, maddeci bir düşünceyle evrenin madde ve kuvvetten ibaret olan sınırsız iki görünümü olduğunu, bunların birbirinden bağımsız olmayıp mutlak mekanik yasalara bağlı olduklarını ve evrenin bu temel özün sonsuz evrimiyle gerçekleştiği iddiasındadır. Ona göre ister felsefî ister dinî yapıda olsun bütün çoklu ve düalist varlık telakkileri yanlıştır ve bütün varlıklar maddî bir öz olan *esirden* türemiştir.

Haeckel’in varlığa dair tanrı ve evreni bir kabul eden monist anlayışı evrimci yaklaşımıyla örtüşmektedir ki evrimci kuramını, düalizme kesin olarak karşı çıkan monist düşüncesini desteklemek üzere kullanır.<sup>138</sup> Haeckel’in düşünce ve görüşleri genel olarak özetlendiğinde onun katı determinist, evrimci, fizik ötesine karşı çıkan, bilime aşırı güvenen, dinî ve metafizik yorumları reddeden bir bilim adamı olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>139</sup>

Haeckel’in son dönem Osmanlı aydınları arasında kabul görmesi aslında onun bu karakterinde gizlidir. Zira o hem materyalist ve pozitivist eğilimli, hem de din ve metafiziği reddedip bilimi bütün fikir ve doktrininin merkezine alan biridir.

---

<sup>136</sup> Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Âliminin Dinî*, trc. Bahâ Tevfik-Ahmed Nebil (Dersaadet Kütüphanesi Sahibi Arsen: Matbaa-i Kader, tsz.); Ernst Haeckel, *İnsanın Menşei Nesl-i Beşer*, trc. Ahmed Nebil (Dersaadet: Matbaa-i Nesafet, tsz.); Ayrıca bkz. Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcud*, trc. B. Tevfik-A. Nebil, sad. Remzi Demir vd., 14-15.

<sup>137</sup> Ernst Haeckel, *İnsanın Menşei*, trc. A. Nebil, sad. İ. Kalaycıoğulları-İ. Dinaçarşlan, 7-8; amlf., *Vahdet-i Mevcud*, trc. B. Tevfik-A. Nebil, sad. R. Demir vd, 7-10.

<sup>138</sup> Ernst Haeckel, *İnsanın Menşei*, trc. A. Nebil, sad. İ. Kalaycıoğulları-İ. Dinaçarşlan, 9; Aynı müellif, *Vahdet-i Mevcud*, trc. B. Tevfik-A. Nebil, sad. R. Demir vd, 10-12.

<sup>139</sup> *Vahdet-i Mevcud*, trc. B. Tevfik-A. Nebil, sad. R. Demir vd, 11”den naklen Rollo Handy, “Ernst Heinrich Haeckel”, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York-Londra: 1967), 3/399-402.

Bundan dolayı Büchner gibi Haeckel da Batıcı aydınlarımızı etkilemiştir. Çünkü Haeckel ve Büchner'den yapılan tercüme geleneksel din anlayışının temellerini sarsmış ve Osmanlı-İslâm toplumundaki yerleşik tanrı-evren-insan tasavvurlarına alternatif olacak bir düşünce geliştirilebilmesi için büyük bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Öte yandan Haeckel ve Büchner'in eserleri ulema tarafından dikkatle takip edilmiş, toplumun dine ilgisini lakaytlaştıran ve milletin itikadını sarsan eserler olarak kabul edildiği için bunlara cevap ve reddiye yazılmıştır. Bu konular üçüncü bölümde ele alınacaktır.

### **B. Osmanlı'da İnkârcı Düşünce Taraftarları**

Osmanlı aydınları arasında Tanzimat dönemiyle başlayan düşünsel arayışlarda önce devletin, siyasetin ve toplumun ıslahı düşünülmüştür. Ancak bu alanlarda yapılan reformlar ve yenilenme girişimleri yeterli başarıyı gösteremeyince, geleneksel dinî anlayış ve yorumlar da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu süreçte Osmanlı aydınları bir kurtuluş reçetesi olarak Batı'dan tercüme edilen eserlere sarılırken aynı zamanda geleneksel dinî kabulleri kritiğe tâbi tutmuşlardır. Özellikle tercüme yoluyla dolaşıma giren materyalist, pozitivist ve evrimci düşünceler mevcut dinî yorumları açıkça hedef haline getirmiştir. Neticede Osmanlı aydınlarının bu yeni durumlarla karşı karşıya kaldığı fikirler sadece bilim, felsefe ve devlet işleyişi ile ilgili kalmayıp hem dinî hem de dinî yorumları hedef almaktaydı. İşte bu durum Osmanlı'nın son dönemindeki kelâmî arayışların en önemli nedenini oluşturmaktadır.

İnkârcı düşünce olarak tanımladığımız materyalist, pozitivist ve evrimci fikirler tercüme eserlerle Osmanlı'ya taşınırken zamanla bu düşünceler benimsenip savunulmaya başlanmıştır. Osmanlı'nın son döneminde Batıcı aydınların başlı başına inkârcı bir akımı savunmaktan ziyade eklektik bir düşünce sahibi olduklarını söylemek mümkündür.

Batıcı aydınlar eserlerini tercüme ettikleri düşünürlerin veya Avrupa'ya seyahatlerinde fikirlerini öğrendiği hangi Batıcı bilim adamı varsa onun fikirlerini savunmuşlardır. Mesela, Bahâ Tefik bir taraftan Büchner'in

vülgermateryalizmini<sup>140</sup> överken, bir taraftan da hem evrimci düşünceyi hem de pozitivizmi savunabilmiştir. Osmanlı aydınlarının böyle bir yaklaşım içinde olmalarının sebebi söz konusu düşünce akımlarının dini düşünceyi hedef alan eleştirel gücüne ihtiyaç duymaları ve düşünsel birikimlerinin denk geldiği seviyelerinin sebep olduğu söylenebilir.

Burada inkârcı aydınlardan bazılarını sıralayabiliriz. Hoca Tahsin (ö.1881), Ahmet Mithad Efendi (ö.1912), Suphi Edhem (ö.1920), Memduh Süleyman (ö.?), Doktor Edhem Necdet (ö.1921), Beşir Fuad (ö.1887), Abdullah Cevdet (ö.1932), Celâl Nûrî İleri (ö.1939), Ahmed Rıza (ö.1930), Salih Zeki (ö.1920), Rıza Tevfik (ö.1949), Hüseyin Cahit Yalçın (ö.1957), Ahmet Şuayb (ö.1910), Ziya Gökalp (ö.1924), Necmeddin Sadak (ö.1953), Bahâ Tevfik (ö.1914).<sup>141</sup> Bu isimlerden temsil kabiliyetini haiz olmaları münasebetiyle örnek olarak Bahâ Tevfik, Celâl Nûrî ve Abdullah Cevdet kısaca ele alınacaktır.

### 1. Bahâ Tevfik (1884-1914)

Kendisinden önce ateist ve din karşıtı fikir sahipleri olsa da bunları sistematik bir surette ortaya koyan ilk Osmanlı aydını Bahâ Tevfik'tir.<sup>142</sup> Bahâ

<sup>140</sup> Kaba özdekçilik, âmiyâne maddecilik, materialisme vulgaire olarak da tanımlanan ve insan bilincini özdeğe indirgeyen özdekçilik. Aynı zamanda kaba materyalizm ve vilger materyalizm deyimleriyle de dile getirilmektedir. XIX. yüzyılda Alman idealist felsefesine karşı olgucu bir nitelikte oluşmuştur. Başlıca temsilcileri Carl Vogt, Pierre Cabanis, Jacob Moleschott ve L. Büchner'dir. Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 3/182.

<sup>141</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının Dine Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 61-63; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 276.

<sup>142</sup> Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 199; Abdullah Uçman, "Bahâ Tevfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 4/453. Bahâ Tevfik İzmir'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı; ardından İstanbul'a giderek Mekteb-i Mülkiyye'yi bitirdi (1907). II. Meşrutiyet'ten sonra kısa bir süre vilâyet maiyet memurluğu ile Meclis-i A'yân kâtipliğinde çalıştı. Daha sonra ölümüne kadar Rehber-i İttihâd-ı Osmânî Mektebi'nde felsefe hocalığı yaptı. Yazı hayatına 1907 yılında İzmir gazetesinde başlayan Bahâ Tevfik, II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden günlerde basına getirilen serbestliğin de etkisiyle, 31 Mart Vak'ası'ndan sonra İstanbul'a gelerek gazeteciliğe başladı. 1910 yılında yakın arkadaşı Ahmed Nebil ile, gençlerin fennî ve felsefî bilgilerini arttırmak ve bu şekilde "içtimaî ve ilmî bir inkılâbın esaslarını hazırlamak" maksadıyla Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi adlı yayınevini kurdu. Yayımladığı gazete, mecmua, telif ve tercüme eserlerle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. 1913'te Türkiye'deki ilk felsefe dergilerinden biri olan Felsefe Mecmuası'nı çıkardı. Bu dergide daha çok materyalizmi savunan yazılar yazdı. Bu anlayışın dışında kalan veya buna karşı çıkan devrin tanınmış yazar ve fikir adamlarını yazılarıyla tenkit etti. Eserleri: *Biraz Felsefe*, (AÜDTCF, İsmail Saib Sencer Ktp., nr. I/4907); *Fransızca İştikak Lugatı*, (Hasan Vasfî ile, I-II, İstanbul 1323-1325); *Ba's ü Ba'de'l-mevt*, (Tolstoy'dan tercüme, İstanbul, 1325); *Tedkikat: Terâcim-i Ahvâl*, (İstanbul, 1325); *Hassâsiyât Bahsi ve Yeni Ahlâk*, (Ahmed Nebil ile, İstanbul, 1910); *Karagöz Salnâmesi*, (İstanbul, 1913); *Felsefe-i Edebiyyat ve Şair Celîs*, (İstanbul, 1330); *Muhtasar Felsefe*, (İstanbul, 1331); *Felsefe-*

Tevfik kısa ömründe yoğun bir neşir hayatı geçirmiş, gerek fikirleriyle gerekse tercüme, telif, dergi neşriyatı alanındaki çalışmalarıyla dönemin önemli aydınlarından biri olmuştur. Bahâ Tevfik yapıcı düşünce ve değer üretmek yerine aşırı tenkitçi bir tavra sahip olmuştur. Onun, immoralizm felsefesine sahip, Batı'da ortaya çıkan fikir ve düşünceleri kendi toplumunda kabul ettirebilmek için ahlâkî, dinî ve millî değerlere karşı çıkmada mahzur görmeyen birisi olduğu söylenebilir.<sup>143</sup>

Bahâ Tevfik'in yaşadığı dönemde Osmanlı'da pozitif bilimlere dair ciddi ilmî birikimden bahsetmek mümkün değildir. Osmanlı'nın son döneminde devlet ricalinin yaptığı reformlarla yeni okullar kurulmaya başlanmış ve ve Avrupa'dan hocalar getirilmiştir. Bahâ Tevfik tercüme ve araştırmalarında bilim ve felsefeye dair Batı'da ortaya konan birikimi bolca kullanmış, onu savunmuş ve yayma gayreti içinde olmuştur. Aslında Bahâ Tevfik'in takip ettiği felsefî yöntemi tespit etmek kolay değildir. Bunun sebebi, varlık, evren ve insana dair materyalizmin bütün ilkelerini kabul etmesidir. Edebiyat, nazarî felsefe ve metafiziğe eleştirel yaklaşım pozitif bilimleri yegâne hakikat olarak benimsemesi onun pozitivist tavrını ortaya koyar.<sup>144</sup> Ayrıca âlemin meydana gelişine dair evrimci anlayışı kabul etmesi de onun eklektik düşünce yapısını ele verir.<sup>145</sup> Bahâ Tevfik'in eklektik düşüncesinin kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir. Zira o, tenkit ettiği değerlere karşı kullanabileceği argümanları materyalizm, pozitivism ve evrimcilikte keşfetmiştir. Bu fikir akımlarının din ve metafizik alanında olumsuz bir yaklaşıma sahip olduğu

---

*i Ferd*, (İstanbul, 1332); *Teceddüd-i İlmî ve Edebî* (İstanbul, tsz.); *Feminizm Âlem-i Nisvan*, (O. Lacquerre'den, İstanbul, ts.); *Mantuk* (Robier'den, İstanbul, tsz.); *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabîyyât Âliminin Dinî*, (Ahmed Nebil ile E. Haeckel'den, İstanbul, tsz.); *Madde ve Kuvvet*, (Ahmed Nebil ile L. Büchner'den, I-III, İstanbul, tsz.); *Târîh-i Felsefe*, (Ahmed Nebil ile A. Fouillée'den, I-II, İstanbul, tsz.); *Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Rûh* (Ahmed Nebil ile, İstanbul, tsz.); *Nietzsche, Hayatı ve Felsefesi*, (Ahmed Nebil ve Memduh Süleyman ile, İstanbul, tsz.). Geniş bilgi için bkz. Uçman, "Bahâ Tevfik", 4/453.

<sup>143</sup> Uçman, "Bahâ Tevfik", 4/452; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 199, 223; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 56; Komisyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 1/286-287.

<sup>144</sup> Bahâ Tevfik'in bilime olan aşırı güveninden dolayı ona göre bilim, bilinmeyen birçok şeyi açıklayacak ve geliştirecek hatta ömrü birkaç kat artıracaktır. Bkz. Suphi Edhem, *Hayat ve Mevt* (İstanbul: Nesafet Matbaası, 1329), 6-7.

<sup>145</sup> İnsanlar zorunlu gereksinimlerinden ötürü yeni özellikler kazandıklarını, önce yeme içme sonra üreme sonra da korunmaya çalıştıkları ve böylece hafıza sahibi oldukları ve düşünmeye başladıklarını söylemesi evrimci düşüncüyü çağrıştırmaktadır. Bkz. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 212.

bilinmektedir. Dolayısıyla Bahâ Tevfik'in bu üç inkârcı akımı benimsemesi fikirlerini savunması açısından doğal bir durumdur.

Bilgi kaynağı olarak akıl ve deneyi kabul eden ve akla daha fazla önem veren Bahâ Tevfik ilimler tasnifinde, ilimleri maddî ve manevî ilimler olarak ikiye ayırır. İnsana dair olanlar manevî, maddeye dair olanlar ise maddî ilimlerdir. Maddî bilimler, teori ve faraziyelerle ilgilenmez. Bilimle felsefe arasında sıkı bir ilişki olduğunu ileri süren Bahâ Tevfik'e göre teori ve faraziyelerle felsefe ilgilenir. Böylece dünün felsefesi bugünün bilimi, bugünün felsefesi yarının bilimi olur.<sup>146</sup>

Büchner ve Haeckel'in materyalist fikirlerinden etkilenen ve bunları açık bir biçimde savunan Bahâ Tevfik'e göre hayatın en önemli gerçeği değişimdir. İnsanın hem bedeni hem de ruhu değişmekte olup ölüm bile bu değişim zincirinin içerisinde.

Madde de ezeli ve ebedidir. Sadece şekil değiştirmektedir. Ayrıca madde ve kuvvet birbirinden ayrılamaz niteliktedir. Ruh, maddeden meydana gelen bedenimizin vasfı ve kuvveti olup, doğaüstü bir cevher değildir. İnsandaki ruh ve vicdan manevî birer varlıktır. Ancak evrenle maneviyat birbirine zıt olduğu gibi madde ile kuvvet birbirinden ayrılamaz. Fakat bunlar birbirini tamamladığı gibi, ruh da maddeden bağımsız değil maddenin zorunlu gereklerinden bir tezahürdür.<sup>147</sup>

O, bu düşüncesini şöyle açıklar:

Ruh ve beden aynı varlığın iki ayrı şeklidir. Ruhun bedeni beden de ruhu etkilediği tecrübeyle sabittir. Cevherleri açısından beden ve ruh farklı olsaydı aralarındaki etkileşim izah edilemezdi. Çünkü ruhun maddî araçları yoktur ki bedeni etkilesin. Aynı şekilde beden de ruhi araçları yoktur.<sup>148</sup>

Polemikçi bir karaktere sahip olan Bahâ Tevfik, birçok kişiyle çeşitli münakaşalarda bulunmuş, tercüme ettiği eserlerle üniversite öğrencileri arasında önemli etki bırakmıştır. Zira Tanzimat'tan beri Doğu ile Batı'ya aynı derecede bağlı olan Osmanlı münevverlerinden bazıları onunla birlikte yönlerini sadece Batı'ya çevirmiştir. Filibelî başta olmak üzere son dönem âlim ve aydınlarından birçok eleştiri alan bu Batıcı düşünür hakkında başka iddialarda da bulunulmuştur. Buna

---

<sup>146</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 200; Uçman, "Bahâ Tevfik", 4: 452; Bahâ Tevfik ve Arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, Yayına Hazırlayan, Abdullah Öztop (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 35

<sup>147</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 206, 207, 212.

<sup>148</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 208-209.



göre tercümelerde tahrifat yapmış ve Osmanlı'da ateizmi savunan, dine ve kutsala sistematik şekilde hücumda en ileri giden kişi olmuştur.<sup>149</sup>

## 2. Celâl Nûrî İleri (1881-1938)

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış olan Celâl Nûrî İleri, materyalist düşüncenin savunuculuğunu yapmış çok yönlü bir fikir adamıdır.<sup>150</sup> Celâl Nûrî din, bilim ve felsefeye dair çeşitli iddiaları olan; hukuk, siyaset, seyahat ve tarih gibi alanlarda da eserler vermiş bir isimdir. Dönemin diğer aydın ve düşünürleri gibi o da içinde bulunduğu cemiyetin sorunlarına çözüm arayan bir kişidir; kendisi fikrî bir tutarlılıktan ziyade farklı yerlere savrulan bir aydın portresi ortaya koyar.<sup>151</sup> O bazen materyalist tavrı sergiler ve dine oldukça mesafeli durur, bazen ise dine ve Hz. Peygamber'e yapılan eleştiri

<sup>149</sup> Uçman, "Bahâ Tevfik", 4/452-453; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 61.

<sup>150</sup> Gelibolu'da doğdu. İlköğrenimini taşra mekteplerinde gördü ve özel hocalardan ders aldı. Orta öğrenimini Galata Sarayı Mekteb-i Sultânîsi'nde yaptı. Daha sonra Mekteb-i Hukuk'a devam etti ve II. Meşrutiyet'in ilânından önce buradan mezun oldu. Çalışma hayatına avukat olarak başlayan Celâl Nûrî'nin asıl faaliyet gösterdiği alan gazeteciliktir. Gazeteciliğe 1909'da Ebüzziyâ Tevfik ile birlikte Currier d'Orient'da başladı. Celâl Nûrî 1911 yılı sonlarına kadar çalıştığı, Ebüzziyâ'nın ayrılmasından sonra adı Le Jeune Turc olan bu gazetede fikir hürriyeti, Avrupa'ya karşı Osmanlı hukukunun müdafaası, Rus aleyhtarlığı ve ittihâd-ı İslâm taraftarlığı konularında birçok yazı yazdı. 1912 yılından itibaren yoğun bir yazım faaliyetine girerek, Tanin ve Hak gazeteleriyle İctihad mecmuasında makaleler yayımlarken bir yandan da bunlardan yaptığı seçmeleri kitap haline getirdi. Aynı yıl Rusya ve İskandinavya'ya bir seyahat yaptı; 1913'te ilk Türk yazarı olarak kuzey kutbuna gitti. Celâl Nûrî, 1914 yılı başlarında Abdullah Cevdet ile aralarında çıkan bir fikir tartışması yüzünden İctihad'dan ayrıldı ve Hürriyet-i Fikriyye mecmuasında yazmaya başladı. Aynı yıl yaklaşık iki ay süren bir Amerika seyahatine çıktı. 1916'da İkdâm'ın başyazarlığını yaparken bir yandan da Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nı çıkardı. Bütün fikrî ve ilmî enerjisini üzerinde toplayacağı Âtî gazetesini 1 Ocak 1918'de yayımlamaya başladığında artık meşhur bir yazar, tecrübeli bir gazeteci ve usta bir polemikçi olmuştu. Hükümetin basın hürriyetini sınırlayıcı teşebbüsleri karşısında tenkit dozunu iyice arttırınca Âtî 10 Şubat 1919'da kapatıldı; fakat hemen ertesi gün İleri adıyla yayımına devam etti. 22 Kasım 1919 tarihinde Gelibolu'dan mebus seçildi; böylece 1935 yılına kadar devam edecek siyasî hayatı da başlamış oldu. Son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'nın aldığı Mîsâk-ı Millî kararının müsveddesini kaleme alan Celâl Nûrî (İleri, nr. 1358, 11 Teşrînisâni 1337), İstanbul'un işgaliyle basın üzerindeki baskılar iyice artınca işgalciler tarafından Malta'ya sürüldü. 3 Kasım 1921'de Malta'dan İstanbul'a döndü ve Ankara'ya geçip Gelibolu milletvekili sıfatıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 10 Şubat 1922'de Kanûn-ı Esâsî Encümeni reisliğine seçildi. Buradaki çalışmalarıyla Kanûn-ı Esâsî'yi, gerekli değişikliği yaparak Cumhuriyet'in ilânını mümkün kılacak duruma getirdi. 1928 yılına kadar herhangi bir gazetede görülmemiş yazarın bu süre içinde tek yayın faaliyeti, 1926'da yayımladığı Türk İnkılâbı adlı eseridir. 1928'de İkdâm'da yeniden yazı hayatına dönen Celâl Nûrî, harf inkılâbının gerçekleşmesinde ve tutunmasında önemli rol oynamıştır. 1934'te soyadı kanunu çıkınca gazetesi İleri'nin adını soyadı olarak seçti. 2 Kasım 1936'da İstanbul'da öldü. Geniş bilgi için bkz. Necmi Uyanık, *Siyasî Düşünce Tarihimizde Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri (İleri)* (Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 20-100.

<sup>151</sup> Recep Duymaz, "Celâl Nûrî İleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7/244.

ve hakaretlere cevap verir.<sup>152</sup> Celâl Nûrî'nin bu gelgitlerini Süleyman Hayri Bolay şöyle yorumlar:

Celâl Nûrî 'Tarih-i İstikbal' isimli kitabının Mesâil-i Fikriyye kısmında, İslâmiyet'in ilerlemeye mani olmadığını, fakat esaslı bir ıslahata muhtaç olduğunu söylüyordu. Lakin aslında bu müdafaa İslâmiyet'in değil, materyalizmin müdafaası idi. Celâl Nûrî bu eserde İslâm dini ile materyalizm arasında münasebet kurmaya çalışıyor ve İslâm dininin bünyesinde materyalizmin olduğunu söyleyerek, İslâmiyet'te yapılmasını istediği tasfiyenin yerine maddeci felsefeyi yerleştirmek istiyordu.<sup>153</sup>

Tıpkı Bahâ Tevfik ve diğer maddeci aydınların yaptığı gibi metafizik felsefeye sert eleştiriler yöneltmesi sebebiyle Celâl Nûrî'yi Türkiye'de materyalizmin öncüleri arasında sayılabilir.<sup>154</sup> Bu yaklaşıma sahip olması onun Batı'da neşv-ü nema bulan pozitivist ve materyalist düşüncenin etkisinde kaldığının açık göstergesi kabul edilmelidir.

Celâl Nûrî'de dikkat çeken bir husus da İslâm dinine açıkça cephe almak yerine İslâmiyet ile materyalizmi mezcetme veya materyalizmi İslâmiyet'e giydirme çabasıdır. Ona göre İslâm haktır, bütün iyi ve doğrular İslâm dinine aittir. Materyalizm de bugün bilimin kabul ettiği hakikat olduğuna göre İslâm dini varlığını devam ettirebilmesi için materyalizmle uzlaştırılmalıdır.<sup>155</sup> Celâl Nûrî, İslâm ile materyalizmi uzlaştırmayı İslâm ve Müslümanlar arasında kesin ayırım çizgisi çekerek yapar.<sup>156</sup> Ona göre dinin esaslarıyla ilgili olmayan birçok gelenek ve an'ane dine sonradan ilave edilmiş ve İslâmî hakikatlerin üzeri örtülmüştür. Bunu düzeltmek ancak materyalizm ve diğer Batıcı düşünceleri kabul etmekle mümkün olabilir; Müslümanların mevcut uygulamaları tasfiye edilmeli ve İslâm ile materyalizm birleştirilmelidir.

Celâl Nûrî, İslâm ile maddeciliği uzlaştırma fikrinin yanında evrimci düşünceleri de benimsemiştir. Zira o madde ile ruhu bir kabul etmiş, maddenin

---

<sup>152</sup> Materyalist düşüncüyü savunmak için *Tarih-i İstikbâl-Mesâil-i Fikriyye* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331) adlı eseri ile Hz. Peygamber'i savunmak adına yazdığı *Hâtemu'l-Enbiyâ* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1332), ilginç örneklerdir.

<sup>153</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 96. Bir diğer örnek Abdullah Cevdet'le olan tartışmalarıdır. Bkz. Celâl Nûrî İleri, "Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet (İstanbul: Kader Matbaası, 1332)" adlı eseri Abdullah Cevdet'i eleştirmek için yazılmıştır.

<sup>154</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 279-305; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 93-110.

<sup>155</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 282.

<sup>156</sup> Recep Duymaz, "Celâl Nûrî İleri", 7/243-244.

ezelîliğini savunmuştur. Ayrıca evrenin ve insanın meydana gelişine dair evrimci yaklaşımı benimseyen Celâl Nûrî'ye göre, insan muazzam bir tekâmül eseri olup beşer türü, milyonlarca yılda böyle bir değişim geçirdiği gibi insanın ruhu da, ruh olarak sahneye çıktığından itibaren benzer bir evrime tâbi olmuştur.<sup>157</sup> Evren, insan ve ruhun meydana gelişini evrimle izah eden düşünürümüz, kâinatın yaratılması inancını reddederek bu anlayışın akla ve bilime aykırılık teşkil ettiğini söyler.<sup>158</sup> Ona göre madde, kuvvet ve evrende meydana gelen her şey maddenin şekil değiştirmesinden ibarettir.

Geleneksel dinî birikim ve tecrübeyi eleştiren, dini vicdana indirgeyen Celâl Nûrî, Osmanlı toplumuna tevarüs eden dinî kültür ve uygulamaların tasfiye edildikten sonra tanrının bilinemezliğine aşırı vurgu yaparak maddeyi, evreni ve insanı materyalist ve evrimci fikirlerle izah eder.<sup>159</sup> Celâl Nûrî'nin bu çelişkili ve çok açık olmayan materyalist düşünceleri birçok mütefekkir tarafından da eleştirilmiştir.<sup>160</sup>

### 3. Abdullah Cevdet (1869-1932)

Abdullah Cevdet, Osmanlı'nın bir bütün olarak Batılılaşmasına çalışan, dinî düşüncüyü tenkit edip İslâm inançlarını hedef alan çalışmalarıyla temayüz eden ve bu tavrını bilinçli bir şekilde ortaya koyan birisidir.<sup>161</sup> O aynı zamanda önemli bir

---

<sup>157</sup> Celâl Nûrî, *Hatemu'l-Enbiya*, 211.

<sup>158</sup> Celâl Nûrî, *Tarih-i İstikbal*, 1/111.

<sup>159</sup> Celâl Nûrî, *Tarih-i İstikbal*, 1/115-117.

<sup>160</sup> Bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (Daru'l-Hilâfe (İstanbul), Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332), Ferid Kam, "Tarih-i istikbal-Celâl Nûrî Bey" *Sebilürreşad*, XI/283 [12] (1914): 358-361. Ferit Kam'ın değerlendirmesine dair bkz. Süleyman Hayri Bolay, Ferit Kam (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 65.

<sup>161</sup> II. Abdülhamid karşıtı görüşleri ile tanınan hekim, yazar, siyasetçi, şair ve çevirmen Jön Türkler'in içinde yer alan Abdullah Cevdet, Osmanlı'da batılılaşma hareketlerinin öncülerinden birisidir. Abdullah Cevdet Karlıdağ, 1869 yılında Arapkir'de dünyaya geldi. Ortaokul ve lise hayatını askerî okullarda tamamladıktan sonra, Kuleli Askerî Okulu'nda yükseköğretim gördü ve Gülhane Hastanesi'ne atandı. İstanbul, Ankara, Diyarbakır ve son olarak, sürgün olarak gönderildiği Trablus'da tıp çalışmalarına devam eden Abdullah Cevdet, bir yandan da sonradan İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak adlandırılacak olan oluşumun temellerinde yer alıyordu. 1897 yılında önce Fransa'ya, ardından Cenevre'ye gitti. Cenevre'de Jön Türkler ile olan ilişkilerini güçlendiren Cevdet, burada Osmanlı adlı gazeteyi yayın hayatına soktu. Cenevre'de İttihat adlı basımevini kuran Cevdet, bir yandan İttihat dergisini çıkartıyor, bir yandan da kurduğu matbaada batılılaşma yanlısı eserleri basıyordu. Osmanlı'nın baskıları sonucunda pes etmek zorunda kalan İsviçre hükümeti kendisini sınır dışı ettiğinde, yayın organlarını ve de matbaasını Kahire'ye taşıdı. 1910 yılında, II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber Osmanlı topraklarına geri dönen Abdullah Cevdet din üzerine yazdığı yazılar sebebiyle de tepki gördü. Bundan dolayı dergisi birkaç kez kapatıldı, 1922 yılında peygamberleri küçük düşürmekle suçlandı fakat suçsuz

yazar, yayıncı, doktor, mütercim, şair ve düşünce adamıdır.<sup>162</sup> Kendisi, çocukluğunda aile büyüklerinden temel dinî bilgilerini almış, eğitim hayatının ilerleyen süreçlerinde, Tıbbiye Mektebi'nde eğitim gördüğü dönemde Batıcı-inkârcı fikirlere sahip olmuştur. Osmanlı'nın son döneminde kurulan yeni okullar Batıcı-inkârcı fikir akımlarının yayılmasına doğrudan veya dolaylı olarak hizmet ettiğinden Abdullah Cevdet de bu inkârcı fikirlerden etkilenmiştir.<sup>163</sup>

Bir genelleme yapacak olursak XIX. asırdan başlayıp XX. asra girildiği süreçte Batı menşeli felsefî, ilmî, kültürel ve din karşıtı akımlardan bir şekilde etkilenmeyen neredeyse hiçbir aydının olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Abdullah Cevdet'in Batıcı fikirleri savunanlar arasında farklı bir yer tuttuğu da açıktır. Nitekim Abdullah Cevdet hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Hanioglu'nun şu tespitleri de bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Abdullah Cevdet'in Batılılaşma konusunda tüm ülke aydınlarınca ve yöneticilerince görülen ihtiyaca işaret etmesinin ötesinde, onun büyük önemi Batılılaşmayı sistematik olarak savunması ve Batının teknik olarak tartışılmayan üstünlüğünün yanı sıra kültürünün de aktarılmasının kaçınılmaz bir sonuç olduğunu görmesidir.<sup>164</sup>

Yukarıdaki tespit hem Batılılaşma fikrinin geldiği noktayı hem de Abdullah Cevdet'in durduğu yeri göstermesi bakımından önemlidir. Ne var ki diğer Batıcı aydınlardaki dine karşı ikircikli tavır Abdullah Cevdet'de de görülür. Söz konusu aydınlar, açık ve net bir din karşıtlığı söyleminden ziyade, İslâm'a hizmet ediyormuş iddiasıyla fikirlerini ileri sürerler. Onların dine açıkça cephe almak yerine dinin içini boşaltmayı tercih ettiklerini söylemek de mümkündür.<sup>165</sup>

---

bulunarak hapis cezası almaktan kurtuldu. İngiliz yanlısı tutumu ve Kürt kökenli milliyetçi organizasyonlarda yer almasından dolayı Birinci Dünya Savaşı sonrasında siyasî iktidarın gözünden düştü. Cumhuriyet yönetimi tarafından devlet kademelerinde görev alması yasaklandı, o da hayatının kalan kısmını dergi ve kitaplarına yoğunlaşarak, bir yandan da çeviri yaparak sakin bir şekilde tamamladı. 1932 yılında, İstanbul'da vefat etti. Geniş bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioglu, 1905 yılında, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 1/90-93; M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 5 vd.; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 305-309; Komisyon, *TDEA*, 1/11-12.

<sup>162</sup> M. Şükrü Hanioglu, "Abdullah Cevdet", 1/90-93; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 305-309; Komisyon, *TDEA*, 1/11-12.

<sup>163</sup> Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet*, 5.

<sup>164</sup> Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet*, 403.

<sup>165</sup> Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet*, 131; "Abdullah Cevdet'in ortaya koymak istediği tez bir taraftan elitist bir öncü yetiştirmek, dinin toplumdaki rolünden istifade ve avamın ihtiyacı olduğu için din ile maddeci, pozitivist ve evrimci düşünceleri mezcetmektir. Bunu yaparken şu üç şeyi temel almıştır. Serbestçe yorumladığı ayetler ve hadisler, Edebiyat, şiir ve felsefeye dile getirilmiş liberal yorumlar ve İslâm büyüklerinin sözleri. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta ki, Abdullah Cevdet ayet ve hadisleri bağlamından kopararak

Abdullah Cevdet ve diğer bazı aydınların böyle bir strateji izlemelerinin sebebi, muhtemelen dinin Osmanlı toplumu ve devlet ricali açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olmasıdır. Bu minvalde aydınların inkârcı düşüncelerini yayabilmek için dini toplumsal bir araç olarak kullandıklarını söylemekte bir beis yoktur. Mesela, Abdullah Cevdet'in İslâm dininin peygamberce anlatılan şeklinin aslında biyolojik materyalizm olduğu, Celâl Nûrî'nin de materyalizm ile İslâm'ı özdeş tutması bu iddaları teyit eden örneklerden sadece birkaçıdır.<sup>166</sup> Maddeci, pozitivist ve evrimci tezlerin savunucusu olan Abdullah Cevdet, sistemli bir materyalist değildir ama din karşıtlığını hayatı boyunca sürdürmüştür.<sup>167</sup> Abdullah Cevdet'in din karşıtı materyalist tezleri Cumhuriyet döneminde kabul görmüş, fakat bazı müellifler tarafından da eleştirilmiştir.<sup>168</sup>

Osmanlı'nın son döneminde yetişen aydınların Batılı fikirlere özgün bir katkısının olmadığını vurgulamalıyız; bu kişilerin herhangi bir akımı tam olarak savundukları da varit değildir. Zira Batıcı aydınların primitif bir tavırla, mevcut dinî ve ilmî birikimi reddedip Batı'dan gelen her şeyi tereddütsüz kabul eden bir yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür. Osmanlı aydınlarının fikir kaynakları dolaylı olarak Aydınlanma felsefesi, direkt olarak ise Auguste Comte'un pozitivist teorisi, Claude Bernard'ın fizyolojist akımı, Charles Darwin'in evrim teorisi ve Louis Büchner'in biyolojik materyalizmi şeklinde değerlendirilebilir. Comte'un teolojik, metafizik ve nihayetinde pozitivist fikirleri Osmanlı materyalizminin yöntem anlayışını belirlemiş, Claude Bernard'ın dinî düşüncenin insana yüklediği her türlü manevî imgenin bilim dışı olduğu görüşü özellikle

---

kullanmış, İslâm büyüklerinin sözlerini de istismar etmiştir". Geniş bilgi için bkz. Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları*, haz. N. H. Yanık ve A. Utku (Konya: Çizgi Felsefe, 2009), 19-28.

<sup>166</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 282; Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet*, 402.

<sup>167</sup> Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 7; Dine yaklaşımına dair farklı tezler için bkz. Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları*, 12-15.

<sup>168</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat* (Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329; İsmail Fenni Ertuğrul, *Kitab-ı İzale-i Şukuk* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928); Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet adlı eserinin tercümesi üzerine yapılan tenkitlere dair bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'in Tarih-i İslâmiyet'ine Yöneltilen Tenkitler" *İslâm Araştırmaları Dergisi* (3/1999): 197-213.

Mekteb-i Tıbbiye çıkışlı aydınlar üzerinde etkili olmuştur.<sup>169</sup> Bu durum ister dönemin şartlarından isterse sorunlara çözüm arayışlarından isterse de yontemsizlikten ve tutarsızlığın düştüğü anlayış zaafından kaynaklansın, dinî, felsefî ve siyasî hayatımız açısından dikkate değer bir keyfiyeti arzeder.

Her şeyden önce bu Batıcı aydınlar tercüme edip savundukları fikirlerin taklitçisi olmaktan öteye gidememişlerdir. Onların bu çabalarını ilmî ve felsefî bir çerçevede görmek mümkündür ancak çalışmaları ilmî ve felsefî bir çığır açmamış bilakis ülkemizdeki inkârcı düşüncenin büyümesine ve yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

### C. Oryantalizm

Osmanlı'nın son devirlerinde ortaya çıkan fikrî arayışlarda siyasî, iktisadî bunalımlar ile Batı'daki ilmî ve felsefî gelişmelerin yanında oryantalist çalışmaların da etkisi vardır. İslâm dünyasının Batı ile karşılaşmasında en yakınlarda bulunan Osmanlı aydınları, Batı'daki felsefî ve bilimsel çalışmalardan ve oryantalistlerin fikirlerinden etkilenmişlerdir. Oryantalizm Batıcı aydınlarımızda Batılıların önyargılarını, ezberlerini ve ithamlarını kabullenmek şeklinde tezahür ederken bir çok münevver için karşıt tepkilere sebep olmuştur. Bu çerçevede Osmanlı'nın son dönemindeki kelâm arayışlarının arka planını ele alırken oryantalizme değinilmesi zarureti vardır.

Oryantalizm kısaca Batılı araştırmacıların Doğu toplumları hakkında yaptıkları araştırma ve tasvirler olarak tanımlanabilir. Yani Doğu ile ilgili siyasî, iktisadî, dinî, kültürel çalışmaların bütününe oryantalizm, bununla meşgul olana da oryantalist denilir.<sup>170</sup> Oryantalizm veya şarkiyatçılığın tanımına ve ilk olarak ne zaman başladığına dair değerlendirmeler epey bir yekûn teşkil eder.<sup>171</sup> Ancak

---

<sup>169</sup> Ekrem Işın, "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 2/363; Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının Dine Bakışı*, 60.

<sup>170</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, trc. Berna Ülker (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 12; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 3; M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trc. Abdülaziz Hatip (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 8; Dr. Mustafa Sıbai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, trc. Mücteba Uğur (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 25.

<sup>171</sup> Oryantalizm, I. ve II. Dünya savaşları sonrasında uzmanlık alanlarına ayrılması ve sahip olduğu olumsuz algıdan dolayı artık kullanılmamaktadır. Hatta 1973 yılında Paris'te yapılan son oryantalistler kongresinde yasaklanmıştır. Ancak oryantalistlerin çalışmaları Asya Araştırmaları,

oryantalizmin ne olduğunun anlaşılması için yapılan tanımlamaları ikiye indirgemek mümkündür. Birincisi ve kolay kabul gören anlamı; akademik bir ilgi olarak genelde Doğu, özelde ise İslâm hakkında antropolog, sosyolog, tarihçi, ressam gibi Batılı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalardır.<sup>172</sup> *Oryantalizm* adlı meşhur eseriyle tanınan Edward Said'e göre ise Şarkiyatçılık, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir. Bir başka ifadeyle oryantalizm;

Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir; kısacası doğuya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur.<sup>173</sup>

Son tahlilde Oryantalizmi Batılıların bilimsel bir çalışma alanının ötesinde dinî, siyasî, ekonomik, bilimsel vb. saikalarla Doğuyu tanıyıp kontrol etmeyi hedef edinen çalışmalar bütünü olarak görmek mümkündür.

Oryantalistleri Doğu hakkında araştırma yapmaya sevk eden birçok sebep mevcuttur. Bu sebeplerin başında din gelmektedir. Hıristiyanlığın İslâm'ı rakip olarak görmesiyle, Hıristiyan din adamlarının da öncülük ettiği bu çalışmalarda Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber hakkında şüphe uyandırmak ve İslâm'ın ilkelerini yanlışlamak amaçlanmıştır.<sup>174</sup> Ayrıca misyonerlik çalışmaları da bunlara paralel yürütülmüştür. İkinci sebep siyasî ve emperyalist emellerdir.<sup>175</sup> Zira Doğu'nun ele geçirilmesi ve yönetilmesi elzemdir. Bunun için ise her yönüyle tanınması gerekmektedir.<sup>176</sup> Üçüncü sebep iktisadîdir, zira Doğu zenginlik kaynağıdır. Önceleri bu zenginlikler altın ve gümüş olarak Batı'ya taşınmaktaydı. Sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan hammadde ihtiyacı yeraltı kaynakları

---

Ortadoğu Araştırmaları vb. adlandırmalarla daha fazla kurumsallaşarak devam etmektedir. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 1.

<sup>172</sup> Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 4-5; Recep Şentürk, "Oryantalizm Ve Sosyal Teori", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003): 43-44.

<sup>173</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 13.

<sup>174</sup> Sıbai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, 38-39; Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 17-21; Abdullah Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 52.

<sup>175</sup> Sıbai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, 39; Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 33-38.

<sup>176</sup> "Batının doğuyu yönetmesi için en güzel metod 'böl-parçala-yönet'tir. Bölebilmek için ise bilmek gerekir. Bunun içindir ki, oryantalistler hâkim olmak istedikleri ülke insanların aralarındaki farklılıklara odaklanır ve gerektiğinde bu farklılıkları körükleyerek ülkenin parçalanmasını sağlarlar." Metin, *Oksidentalizm*, 52.

bakımından zengin olan Doğu'dan karşılanması hedeflenmiştir.<sup>177</sup> Bunun yanında az olsa Doğu medeniyetlerini, din ve kültürlerini tanımak, dillerini öğrenmek için araştırma yapan müsteşrikler de olmuştur.<sup>178</sup>

Oryantalizm'in ortaya çıkışına dair yukarıda sayılan sebeplere ilaveten esasen bunların motivasyon kaynağı olan iki önemli olgu daha vardır: Avrupa-merkezcilik ve ötekileştirme. Avrupa-merkezcilik,<sup>179</sup> özellikle kendini üstün görmek, mekânsal, zamansal ve olaylara dair Avrupalı insanı yüceltmek, onları merkeze alarak hüküm vermek, şeklinde tanımlanabilir.<sup>180</sup> Her kültür ve medeniyetin kendini merkeze alması tabiidir ancak Oryantalistlerin Avrupa-merkezci bu tavrı sömürgeleştirme yoluyla güç kullanarak, bilimsellik kılıfına uydurarak, tarihi hakikatleri gizleyerek veya tahrif ederek yapması pek çok eleştiriye sebebiyet vermiştir.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Metin, *Oksidentalizm*, 53.

<sup>178</sup> Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları", *Marife*, 2/3, (2002): 238; Metin, *Oksidentalizm*, 53; Oryantalistlerin doğu toplumlarına olumlu katkısına dair karşılaştırma için bkz. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 9.

<sup>179</sup> Avrupa merkezci bakış açısını iyi bir şekilde sunan bir pasaj olarak aynen aktarıyoruz. "Avrupa'nın zenginliği esas itibarıyla üç kıtanın beşeri ve doğal zenginliğine ve servetine el komaya dayanıyordu. ... Sömürgeci-emperyalist Avrupalılar dünya ölçeğindeki etkinliklerini ve egemenliklerini artırdıkça, yeni bir insanlık tarihi versiyonu da oluşturdular, yeni bir dünya haritası yaptılar ve merkeze kendilerini yerleştirdiler. Giderek egemenin söylemi küresel planda egemen olmaya başladı. Avrupalılar kendi uygarlıklarının yegâne uygarlık olduğuna, bunun özgün bir uygarlık olduğuna, fetihler öncesinde de Avrupa'nın diğerlerinden üstün olduğuna, başka uygarlıklardan ıktibas yapmadığına, önce kendilerini inandırdılar, eş zamanlı olarak başkalarını da inandırmaları gerekiyordu. Aksi halde egemenlikleri kalıcı olamazdı. Zira sömürgecilik sadece ekonomik ve politik bir kategori değil, aynı zamanda kültürel-ideolojik-entelektüel veçheleri de olan bir olgudur. Amerika, Afrika, Asya halklarının toprağını almak yeterli değildi, ruhuna da el koymak, bunun için de kültürel kimliklerini yok etmek gerekiyordu. İşte bu işi de şimdilerde Avrupa-merkezcilik denilen ideolojik kurgu yapacaktı. Avrupa-merkezciliği Batı Avrupalıların kendileri ve başkaları hakkında oluşturdukları düşünceler, tasavvurlar, teoriler, yakıştırmalar, hezeyanlar, safsatalar, yalanlar, yok saymalar, tahrifatlar yığını olarak tanımlamak mümkündür." Fikret Başkaya, *Avrupa Merkezçilik*, <http://sendika62.org/2005/10/avrupa-merkezcilik-fikret-baskaya-4588/> (Erişim 19.12.2017).

<sup>180</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 118-119; Ahmed Davutoğlu, "Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine", *Marife*, 2/3, (2002): 45-46; İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 246; Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslâm*, trc. Kemal Kahraman vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 75; Metin, *Oksidentalizm*, 17-18.

<sup>181</sup> "Neden düşünce tarihi Platon ve Aristoteles'le, tiyatro Yunan tragedyalarıyla, modern felsefe Descartes'la başlar? Bunlara denk düşen şeyler, belki de daha iyi ifade edilmiş biçimlerde Doğu geleneğinde yok mu? Onlar nerede? Unutulmuşluğa mahkûm edilmiş olmalarının tek nedeni çevrilmemiş, konuşamamış olmaları olamaz mı? Dahası, Batı geleneğinin yücelttiği değerlerin evrenselleştirilmesi neden? Başka geleneklerin farklı değerleriyle daha üstün ve insani bir uygarlık tarihi oluşabilecekken birçok yönüyle de bir barbarlık tarihi olan batı geleneği neden bize İnsan Bilimleri şemsiyesi altında evrensel bir uygarlık ölçütü olarak sunuluyor?" Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul, İletişim Yayınları, 2005), 14; Ayrıca bkz. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, trc. Necmiye Alpay (İstanbul: Hil Yayınları, 1998).



Avrupa kıtasını dünyanın merkezine konumlandıran haritalar veya Afrika'dan daha büyük gösteren çizimler bu bakış açısının tipik hususiyetlerini yansıtır.<sup>182</sup> Yerküre Avrupa-merkezci bir paradigma ile doğu-batı, kuzey-güney Avrupa'ya göre tasnif edilmiş ve İslâm topraklarının tamamı Ortadoğu olarak adlandırılmıştır.<sup>183</sup>

Avrupa'nın kendi tarihi olaylarını merkeze alarak dünya tarihini çağlara/dönemlere ayırması ise tarihin çarpıtılmasıdır. Aynı minvalde Hz. İsa'nın doğumunun milat olarak kabul edilmesi, kavimler göçü, Bizans'ın tarihe karışması, Fransız devrimi gibi olaylar çağların başlangıç veya bitişi olarak kabul edilmiştir.<sup>184</sup> Ayrıca Avrupa-merkezci düşünce kendi köklerini Antik Yunan'a dayandırmış, diğer bütün kültür ve medeniyetleri ise yok hükmünde saymıştır.<sup>185</sup> Bu olguyu Fikret Başkaya şöyle izah eder:

Fetihler ve sömürgecilikle birlikte binlerce yıllık Batı dışı düşünce ve 'bilimsel birikim' yok sayıldı, en azından marjinalleştirildi. Sömürgecilikle yaşıt olan Batı sosyal düşüncesi başka uygarlıkların bilimsel-entelektüel birikimini yok saydı veya inkâr etti. Bunun mümkün olmadığı durumlarda bilim adamlarının ismi değiştirildi. Batı Asyalı İbni Sîna'nın adı Avicenna, El Kindi Alkindius, İbni Rüşd Averroes olarak değiştirildi. Batı sosyal düşüncesi kendi uygarlığının özgün ve başka uygarlıklardan iktibas yapmadığını ilân ettiği anda, Batı dışı sosyal düşünceyi yok sayması, inkâr etmesi kaçınılmazdı. Avrupa-merkezli sosyal düşüncenin insanlığın ortak eseri olan birikimi reddedip, yok sayıp kendini dayatması demek, dünya ölçeğinde entelektüel sömürgeciliğin yayılması, etkinlik alanını genişletmesi demektir. Belirli bir eşik aşıldıktan sonra, Batı sosyal düşüncesi evrensellik içeren düşünce olarak sunuldu ve dünyanın geri kalanı da bu bakışı içselleştirdi.<sup>186</sup>

Avrupa-merkezci düşüncenin doğuş zemini Rönesans'a kadar götürülse de kökleri kapitalizmin yayılma sürecine dayandırılabilir.<sup>187</sup> Aslında Avrupa'dan neşet eden bütün akımlar da benzer şekilde sorunlu ve ötekileştirici bakış açılarını

---

<sup>182</sup> Avrupa'nın bir kıta olmadığı iddiasına dair bkz. Metin, *Oksidentalizm*, 37.

<sup>183</sup> Metin, *Oksidentalizm*, 22-23. Saatlerin başlangıç yeri olarak bugün de kullanılan, dönemin en güçlü ülkesi olan İngiltere'nin Greenwich kasabasının belirlenmesi, Avrupa-merkezci düşüncenin örneklerindedir.

<sup>184</sup> Hristiyanlığın tarih yazımına etkisi için bkz. Necmettin Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında 'Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci' Tarih Kurgusu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9 (2009), 23-42.

<sup>185</sup> Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 39-40; Metin, *Oksidentalizm*, 33-35.

<sup>186</sup> Fikret Başkaya, "Avrupa Merkezçilik"; Metin, *Oksidentalizm*, 31.

<sup>187</sup> Avrupa-merkezçiliğe dair önemli bir eser telif eden Samir Amin; Avrupa-merkezli düşüncenin "Batı" kurmacasına başvurduğunu, keyfi ve mitsel olan bu kurgu ile hayali bir "Doğu" yarattığını söyler. Ona göre Avrupa-merkezci sav, Batılı soyağacını, Antik Yunandan, Roma, Hristiyan, feodal Avrupa ve kapitalist Avrupa sıralamasına göre kurulmuştur. Samir Amin, *Avrupa-Merkezçilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2006), 112.

yansıtırlar.<sup>188</sup> Mesela Kapitalizm'e karşı eleştiri ve alternatif olarak ortaya çıkan Marksizm'in de Avrupa-merkezci paradigmaya sahiptir. Aynı şekilde Karl Marks'ın "Doğu Despotizmi" gibi önyargılı bir anlayışa paralel teoriler üretmiştir.<sup>189</sup> Yine bu minvalde Doğu'yu hiç tanımamış olan Montesquieu'ya göre, sıcak iklimde ve açık alanlarda yaşayan Asyalıların ruhu köleliğe meyyal olduğundan despotizmle, soğuk iklimlerde ve dağlık alanlarda yaşayan özgür ruhlu Avrupalılar ise cumhuriyetle yönetilmelidir.<sup>190</sup> Avrupalı oryantalist bakışın tipik duruşunu yansıtan bu ve benzeri yargılamada bulunanların ortak özelliği birçoğunun Doğu'yu görmemiş olmalarıdır.<sup>191</sup>

Oryantalizmin Avrupa-merkezci özelliğinin bir diğer yönü de ötekileştirici olmasıdır. Aslında ötekileştirme ile Avrupa-merkezcilik arasında bir etkileşimden bahsetmek mümkün olduğu gibi, Avrupa-merkezciliği besleyen öğenin ötekileştirme olduğu da söylenebilir. Ontolojik olarak kendisini dünyanın merkezinde gören bir topluluğun başkalarını öteki, barbar, köle, parya olarak görmesi de *ben* tasavvuruyla yakından ilgilidir.<sup>192</sup> Her halükârda iktidar-bilgi söylemiyle de birebir ilişkili olan ötekileştirme, ötekini olumsuzlarken ötekinin karşısında olanı yani kendini yüceltme amacı taşır.<sup>193</sup> Dolayısıyla oryantalist tavırdaki hayali unsurlar ve üstenci yaklaşımın, ötekileştirici karakterin neticesi olduğu inkâr edilemeyecek bir durumdur.<sup>194</sup>

---

<sup>188</sup> Şentürk, "Oryantalizm ve Sosyal Teori", 43.

<sup>189</sup> Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (Ankara: Anka Yayınları, 2003), 54, 73; Şentürk, "Oryantalizm Ve Sosyal Teori", 45; Başkaya, "Avrupa Merkezcilik".

<sup>190</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014), 266-267; Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 73. Konuya dair geniş bilgi ve Voltaire'nin eleştirisi için bkz. Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 244, 319-320.

<sup>191</sup> Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (y.5, sy. 20, 2002), 190; Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 264.

<sup>192</sup> İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 7.

<sup>193</sup> Meryem Köse-Meryem Küçük, "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi SKAD*, 1/1, (2015): 116.

<sup>194</sup> "Oryantalist düşüncenin temelinde, hayali, ancak kesin çizgilerle ayrılmış iki coğrafi bölge yatmaktadır. Bu bölgelerden daha büyük ve farklı olanına Orient ya da Doğu, diğerine ise, Occident ya da Batı denir. Benzer bölünmeler, bir toplum, diğer bir toplum ya da kültür üzerinde düşünürken de olmuştur. Orient, hemen her zaman dünyanın daha seviyesiz bir parçası olarak düşünülmüş olmasına rağmen bölge, Batı'ya oranla hem daha geniş hem de daha büyük bir potansiyel güce sahip olmuştur. Müslümanlık Doğu'ya ait görüldüğünden Oryantalizm çerçevesi içinde bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Dinî, psikolojik ve siyasal nedenlerden kaynaklanan düşmanlık ve korku ile izlenilmiştir. Ancak temel neden Batı'nın Müslümanları, Hıristiyanların ciddi bir rakibi olarak görmesi ve Hıristiyanlığı tehdit ettiğini düşünmesinden

Batı tasnif edip tanımladığı, hayranlık duyduğu, korktuğu, merak ettiği, kendi karşıtı ve ötekisi olarak tahayyül ettiği bir Doğu üretmiştir. İçselleştirilen bu ötekileştirici tavır temelde Doğu-Batı ayrımına dayanır. Dünya Doğu ve Batı şeklinde ikiye bölünmüş ve bu Batılı hegemonist tavır zamanla meşrulaştırılmıştır. Batı, iktidarının meşruiyetini sağlamak için bir “hayali doğu” üretmiştir. Bu ötekileştirici tavır hâlâ sürmektedir.<sup>195</sup> Batı, bir Doğu ve “öteki” algısı icat ederek, Doğu’yu Doğululaştırarak kendisini tanımlamaktadır. Bunu yaparken iyi ve olumlu tüm sıfatları kendisine, kötü ve aşağılayıcı tüm olumsuz sıfatları da Doğu’ya yakıştırır.<sup>196</sup> Bu ötekileştirmeyle hem tahrif, hem gerçekleri inkâr hem de nesneleştirilen bir coğrafyanın sömürgeleştirilmesine zihinleri hazırlamak için gerekçeler üretilmektedir. Bu bağlamda şu tespitler paylaşılabilir.

Hristiyan/Batılı/Avrupa-merkezci kolonyalist hareketler, sırasıyla önce seyyahların gönderilerek bilgi toplanması, daha sonra kâşiflerin gönderilerek bu toprakların sahiplenilmesi ve misyonerlerin gönderilerek Hristiyanlığı yayma adına yerli halkı kendi kültürlerine yabancılaştırma, ötekileştirme ve silah gücü ile sömürme süreçlerini izlemiştir. Irkçılık gibi kolonyalizmin sürdürülmesi de ancak koloni halklarını nesneleştirilen söylemler yoluyla mümkün olmuştur. Kolonyalizmin en geniş anlamıyla tabanını oluşturan süreç, yani “ötekileştirme”, zayıf olanın önce “öteki” olarak tanımlanmasını öngörmüştür. Kolonyalist söylemler, sömürge halklarını yok sayarak ya da onları insan dışı yaratıklar olarak temsil ederek ötekileştirmişlerdir.<sup>197</sup>

Oryantalizmin ortaya çıkıp devamlılık kazanmasında başta Avrupa olmak üzere bir bütün olarak Batı’nın kendi ben idrakinin katkısı ortadadır. Ötekileştirici ve Avrupa-merkezci paradigma bu durumun en önemli arka planını oluşturmaktadır. Ancak bu saikleri besleyen dinî, siyasî, iktisadî, emperyal ve entelektüel sebeplerden de bahsetmemiz zorunludur. Böylece oryantalizmin tanımıyla da ilişkili olarak ardındaki nedenlerin fark edilmesi, oryantalist çalışmalarının ne tür sonuçlar doğurabileceğinin görülmesini kolaylaştıracaktır.

Oryantalizmin tarihi X. veya XII. asırlara kadar götürülebilir; Edward Said’e göre 1312’de toplanan Viyana Konsiliyle, meşhur müsteşrik Rudi Pared’e

---

*kaynaklanmaktadır*” Necla Mora, “Kendi-Öteki İletişimi Ve Etnomerkezcilik”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* (Ocak 2008): 212.

<sup>195</sup> Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, 11; Mora, “Kendi-Öteki İletişimi Ve Etnomerkezcilik”, 209; M. Köse-M. Küçük, “Oryantalizm ve ‘Öteki’ Algısı”, 118; Detaylı bilgi için bkz. Said, *Şarkiyatçılık*, 59-82.

<sup>196</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 58; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 13; Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 45; Metin, *Oksidentalizm*, 51; Şentürk, “Oryantalizm ve Sosyal Teori”, 45.

<sup>197</sup> Mora, “Kendi-Öteki İletişimi ve Etnomerkezcilik”, 215.

göre ise XII. yüzyılda Kur'an tercümesinin ilk kez yapılmasıyla başlar.<sup>198</sup> X. yüzyılda yaşayan Fransız rahip Gerard de Oraliac (ö.1003) ile oryantalizmin başlangıcı tarihlendirilir.<sup>199</sup> Söz konusu bu dönemlerde İslâm ve Doğu medeniyeti güçlü ve zengin bir konumda olduğu için oryantalistler Doğuya hayranlık duyan, merak salan ve istifade etmek istedikleri bir alana dair arayış içerisindedir.<sup>200</sup> Ancak siyasî, iktisadî ve askerî konjonktürün değişmesiyle beraber bu yaklaşımın yerini tam tersi bir tavır alacaktır.

İngiltere'nin Hindistan'ı ve Napolyon'un Mısır'ı işgali bu yeni dönemdeki oryantalizm çalışmaları açısından önem arzeder. Çünkü Hindistan Kalküta'da 1784 tarihinde kurulan ve Hindistan'ı işgal eden İngiliz idaresine bağlı çalışan *Asiatic Society* oryantalist çalışmalara belli bir amaç ve seviye kazandırır.

Napolyon'un Mısır seferinde kendisine çok sayıda oryantalist eşlik eder. Akabinde 1822'de Paris'te *Société Asiatique*, 1823'te Londra'da *Royal Asiatic Society*, 1842'de Amerika'da *American Oriental Society* ve 1845'te Almanya'da *Deutsche Morgenländischen Gesellschaft* adlı kuruluşlarla oryantalist çalışmalar hız kazanır. Oryantalizm'in akademik bir disiplin haline gelmesi ise XIX. yüzyılı bulur.<sup>201</sup> Bu asırda oryantalist çalışmalar çok ciddi bir boyuta ulaşır, İslâm dünyasına dair dergi ve kitap telifleri sosyal bilimlere de içine alacak şekilde artar.<sup>202</sup>

Oryantalizm çok yönlü olduğu kadar, farklı açılardan ele alınması gereken önemli ve geniş bir konudur. Ancak kısaca değerlendirilecek olursa oryantalizm; evvela ilmî bir merak, Doğuyla ilgili unsurları araştırma ve öğrenme çabası olarak başlamıştır. Daha sonra Hıristiyan din adamlarının öncülüğünde misyonerlik faaliyetleri adına, kendilerine rakip bir dinin kitabı ve peygamberine dair soru işaretleri oluşturmak için bu çalışmalarını devam ettirmişlerdir. Sonraki asırlarda ise İslâm topraklarının işgal edilmesi ve sömürülmesine paralel olarak oryantalizm, sömürgeciliğin öncü kolu haline gelmiştir. XX. yüzyılın sonlarına doğru

---

<sup>198</sup> Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 9; Sıbai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, 34-35; Metin, *Oksidentalizm*, 51.

<sup>199</sup> Necip el Akiki, *el-Musteşrikun* (Kahire: Daru'l-Mearif bi-Mısır, 1964), 120; Ayrıca bkz. Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 10.

<sup>200</sup> Davutoğlu, "Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine", 41.

<sup>201</sup> Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 102-106.

<sup>202</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 216.

geldiğimizde ise oryantalizme dair eleştiriler çok ciddi boyutlara ulaşmıştır. Eski sömürgelerin -görece de olsa- bağımsızlıklarını kazanması ve benzeri süreçler neticesinde oryantalizm kavramı büyük bir imaj kaybı yaşamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise oryantalist çalışmalarının ağırlık merkezi Amerika'ya geçmiştir. Böylece hem isim hem metod ve hem de üslup değişiklikleri ile beraber oryantalizm çalışmaları sosyal bilimler kılıfı içerisinde sosyoloji, antropoloji, gazetecilik ve benzeri adlar altında faaliyetlerine devam ede gelmektedir.

Oryantalizme dair daha geniş bilgiler bu alanda yazılan birçok yetkin eserden okunabilir. Ancak XIX. asırda Osmanlı'da başlayan fikri hareketlenmeler ve kelâmî arayışların arka planını gösterilmesi açısından oryantalizme dair özet bazı bilgiler vermenin faydalı olacağı düşünülmüştür.

Bizim için asıl önemli olan bu oryantalist çalışmaların İslâm dünyasındaki âlimlerin düşüncelerini nasıl etkilediğidir. Zira Osmanlı'nın son dönemindeki düşünürlerimizin, oryantalist çalışmalardan etkilendiği açıktır. Bu tesir bazen sınırlı bazen de ileri boyutlarda olmuştur.<sup>203</sup>

Oryantalistler içerisinde en fazla Reinhart Anne Dozy ve onun *İslâm Tarihi* adlı eseri üzerinde durulmuştur. Onun Hz. Peygamber hakkında ileri sürdüğü iddia ve ithamlar birçok tartışmaya sebebiyet vermiştir. Bazı aydınların Dozy'nin fikirlerinden etkilendiği ve bu iddiaları seslendirdiği görülmektedir. Öte yandan Dozy ve diğerlerinin iddialarına bir aksülamel de olmuştur. Bu iddia ve ithamlara cevap sadedinde eserler telif edilmiştir.<sup>204</sup> Yine Cumhuriyet'in ilk yıllarında on ciltlik *İslâm Tarihi* adlı eseri tercüme edilen bir diğer İtalyan müsteşrik Leonel Caetani'dir. Onun bu hacimli eseri 1924 yılında Hüseyin Cahit tarafından tercüme edilmiş ve haklı eleştirilere uğramıştır.<sup>205</sup> Dolayısıyla şurası açıktır ki Osmanlı'nın son devrindeki fikri hareketler ve kelâmî arayışlarda oryantalizmin etkisi görmezden gelinemez. Burada oryantalist çalışmalarının kelamın yenilenmesine

---

<sup>203</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet Bedir, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Oryantalizmin Entelektüelimizdeki Etkileri", *Marife*, 2/3, (2002): 189-218.

<sup>204</sup> Geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Târîh-i İslâmiyyeti'ne Yöneltilen Tenkitler", 197-213; Ayrıca bkz. İrfan Davut Çam, "Tartışmalı Bir Eser: *Târîh-i İslâmiyyet* ve Yasaklanış Süreci", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (30/2013): 109-122.

<sup>205</sup> Asım Köksal, *İsnad ve İftiralar Reddiye* (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1961); Bu eserin tahlili için ayrıca bkz. Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları", *Marife*. 2/3, (2002): 335-347.

etkisinin izahı bağlamında Dozy'nin eseri ve ona karşı yapılan reddiyeler hakkında bilgi verilmesi gerekli görülebilir. Ancak tezin son bölümünde bu konu ele alınacağından tekrara düşmemek için burada üzerinde durulmamıştır.

Kısaca değerlendirildiğinde Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'le devam eden kelâmî arayışlara dair şu hususlar zikredilebilir. Öncelikle kelâmî arayışlar bir ihtiyaç ve zaruret neticesinde başlamıştır. Aslında bu durum kelâm ilminin kendi tarihsel fonksiyonunun gereğidir. Arayışlardaki sebeplerde dâhili olarak Osmanlı'nın siyasî, askerî, iktisadî ve idarî anlamda yaşadığı sorunlar ilk sırada gelmektedir. Zira Batı karşısında yaşanan büyük yenilgiler ve toprak kayıpları Müslümanlar açısından ağır travmalar oluşturmuştur. Harici olarak ise Batı dünyasında gelişen bilim ve felsefe en önemli nedendir. Ayrıca Batı'daki bu değişim sürecinin bir neticesi olarak ortaya çıkan inkârcı akımlar ve oryantalizm gibi bakış açılarının Osmanlı'ya taşınması önemli bir diğer etkidir. Bütün bunlar neticesinde Müslümanların inançlarını savunma refleksinin harekete geçtiği ve kelâmî yenilenme girişimlerinin başlamış olduğu söylenebilir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KELÂM İLMİNDE YENİLENME ARAYIŞLARI

#### I. TEDRİSAT TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE YENİLENME

Osmanlı Devleti'nin son devirleri ıslahat ve yenilenme kavramları ekseninde şekillendiği söylenebilir. Devlet ricâli ve aydınlar XVII. yüzyılın başlarından itibaren, yaşanan buhran ve bunalımları aşmak için yenilenme çabalarıyla meşgul olmuştur. Birinci bölümde ifade edildiği üzere askerî, siyasî, iktisadî ve maarif başta olmak üzere ciddi sorunlarla uğraşmak zorunda kalan Osmanlı, birçok alanda reform faaliyetine girişmiştir.

Öncelikli sorun alanı olarak askerî, idarî ve iktisadî problemler gözüktü de bu alanda başlayan yenilik çabalarının istenilen neticeyi vermemesi daha köklü reformlara ve dolayısıyla tedrisatla ilgili ıslahatlara kapı aralamıştır. Çünkü yapılan reformlar, felsefî ve düşünsel paradigma değişikliğinden ziyade kullanılan araçlara dair sınırlı yenilenmeyi talep eden bir mahiyet arz etmektedir. Bir başka ifadeyle dönemin idareci ve münevverlerinde Batı'nın tekniği ve çalışma sistematığının ithal edilmesi durumunda sorunların hallolacağı beklentisi hâkimdi. Bu yüzden de ordunun ıslahı için yabancı devletlerden subaylar getirilmiş, teknik alanlar için de mühendishaneler kurulmuştu. Ancak yapılan bu reformların beklenen çözümü sağlamaması dinî eğitim ve düşünce alanında da bir takım arayışları kaçınılmaz hale getirmişti.

Osmanlılar için eğitim neredeyse medrese kurumundan ibaret olduğundan medreselerin de yenilenme tartışmalarının bir parçası haline gelmesi zorunluluktu. İşte bütün bu koşullar ve ihtiyaçlar medreselerin ıslahı tartışmalarını hararetlendirmiş ve böylelikle de bugün dahi önemini belirli oranda koruyan eserlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

Medreselerin ıslahı meselesi, aslında bu çalışmanın temel probleminin dışındadır. Ne var ki medreselerin ıslahındaki en önemli başlıklardan birinin kelâm kitaplarının yeniden tedvîni meselesi olması bu konuya belli oranda temas etmeyi

gerekli kılmaktadır. Ayrıca kelâm ilmi her ne kadar medreselerin/tedrisatın ıslahının alt başlığı olarak kabul edilse de, Müslümanların inanca taalluk eden bütün düşünce ve eylemlerinin sınırlarını belirleme işlevi, onu apayrı bir konuma taşımaktadır. Dolayısıyla “ıslah-ı medâris” tartışmalarının can alıcı noktasını kelâm ilminin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu minvalde söz konusu dönemde yazılan eserlerde *medrese*, *dinî ilimler* ve *kelâm ilminin* ıslahının birlikte ele alınan başlıklar olduğu görülmektedir.<sup>206</sup> Ayrıca medreselerin ıslahı için Meşihat tarafından *Islâh-ı Medâris Komisyonu*'nun oluşturulması ve raporlar yayınlanması bu nevi çalışmaların mahiyetini gösterir.<sup>207</sup> Dolayısıyla bu başlıkta kelâm ve akâid kitaplarının içeriğine ve kelâm tedrisatına dair tartışmaların ele alınması gerekli görülmüştür.

1910 yılında Meşihat makamında bulunan Mûsâ Kâzım Efendi'nin Şehzade Kulübü'nde verdiği konferans, kelâm kitaplarının yeniden tedvînine dair en önemli aşama sayılabilir. Zira çok önceden başlayan ıslah tartışmaları dinî ve resmî otorite nezdinde artık karşılık bulmakta ve teşvik edilmektedir.

Şeyhulislâm, konferansında münevver ve âlim kişiliği ile kelâm ilminde ıslahata dair önemli görüşler serdetmiştir.<sup>208</sup> Ona göre kelâm ilmi, çağın ihtiyaçlarına göre yeniden tedvin edilmelidir, çünkü bu bir ihtiyaçtan öte zarurettir. Buna gerekçe olarak Mûsâ Kâzım, klasik kelâm kitaplarının, yazıldığı dönemin ihtiyaçlarına ve tehditlerine karşı telif edildiğini, bugün ise yeni sorunlarla karşı karşıya kaldığını söyler. Ona göre Batı'da bilim ve tekniğin hızlı ilerlemesiyle din ile bilim arasında bir çatışma hâsıl olmuştur. Batı'nın din-bilim çatışmasından yola

---

<sup>206</sup> Yakın zamanda yapılan doktora çalışmasında bu hususlara genişçe yer verilmektedir. Bkz. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 312 vd. Ayrıca *Sirât-ı Müstakîm (Sebilürreşâd)*, *Beyanu'l-Hak*, *İslâm Mecmuası* gibi dönemin dergilerinin fihristlerine bakıldığında konuya dair pek çok makale görülebilir.

<sup>207</sup> 28 Zilhicce 1328 tarihli Tanin gazetesinde medreselerin ıslahı için bir komisyon kurulacağı belirtilir. Komisyonda şu isimlerin olacağı kaydedilmiştir. Ahmed Naim Babanzade, Mustafa Âsım, Mehmed Ubeydullah, Mehmed Kamil (Miras), Bayezid Medreselerinden Şevket, Rasathane-i Amire Müdürü Fatin ve Halim Sabit (Şibay). Hazırlanan raporda Padişah III. Selim'den itibaren sürekli ve tedrici olarak askeri, idarî ve hukukî alanlarda yenilikler yapıldığı ancak bunların istenilen başarıyı veremediği belirtilir. Devamında çağın ihtiyaçları için yapılması gerekenleri izah edilir. (s. 1), Geniş bilgi için bkz. Beyazıd Dersiam Medreselerinden Şevketi, *Medaris-i İslâmiyye Islahat Programı* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329).

<sup>208</sup> Mûsâ Kâzım, “Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te'lifi, Beyne'l-Müslimin Mezahib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrisatın Islahı”, *Sirât-ı Müstakîm*, 2/52, (1327): 403.



çıkılarak İslâm dini ile bilim arasında da bir kavganın olduğunun iddia edilmesi, bu yenilenme ihtiyacını tetikleyen önemli unsurdur.<sup>209</sup> O, yeni materyalistlerin ve tabiatçıların İslâm itikadını hedef almalarını büyük bir tehdit olarak görüyordu.

Mûsâ Kâzım Efendi genelde medreselerin, özelde kelâmın ıslahını talep ederken klasik dönem kelâmcılarının eserlerini ve bunlar üzerine yazılan şerh, haşiye ve ta'likat türü teliflerin okutulmasını zamanın şartları açısından çok sorunlu görür. Klasik kelâm eserlerinin, kendi dönemlerinin ihtiyaçları ve sorunları dikkate alınarak yazılmış olduğunu, dolayısıyla da bugünün bilim ve fikir dünyasında bir karşılığının bulunmadığını düşünür ve şunu ilave eder:

Mesela müteahhirîn kelâmı Meşşâîler'e eleştiri mahiyetinde yazılmıştır. Ancak çağımızda ise Meşşâîler'in dayandığı esaslar yıkıldığı gibi, Meşşâî felsefeyi savunan kimse de yoktur. Ayrıca eski devirlerde câri olan Batlamyusçu teoriler bugün tamamen terk edilmiştir. Bu yüzden onları hedef alan kitapları tekrar tekrar okumak gereksizdir.<sup>210</sup>

Mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâmcılarının yazdıklarını tekrarlamamak gerektiğine inanan Mûsâ Kâzım Efendi esas yapılması gerekenin eski kelâmcıların yaptıkları gibi yapmak olduğunu söyler. Nasıl klasik kelâmcılar Meşşâî filozoflarının eserlerini inceleyip öğrenmiş ve daha sonra onlara cevap vermişlerse, çağın kelâmcıları da aynı metodu takip edip yeni bilim ve felsefeyi öğrenerek gerekli savunmayı yapmak zorundadırlar. Tarih boyunca kelâm ilmi fonksiyonunu böyle gerçekleştirmiştir.<sup>211</sup>

XIX. asrın yarısından itibaren idarî sahadan eğitime, dinî anlayış ve pratiklerden hayatın her alanına dair yenilenme ve ıslahatın Osmanlı'da birinci gündem olduğu yukarıda ifade edilmişti.<sup>212</sup> Devletin ıslahat çabalarının daha çok

<sup>209</sup> "Ulûm u fûnûnun pek çok müterakkî olduğu ve binâ'enaleyh din ve ulûm arasında âdetâ bir tezâd-ı kâmil vardır zannolunduğu böyle bir zamanda erkân-ı dîniyye ve hakâyık-ı İslâmiyyemizi delâ'il-i vâzîha ve berâhîn-i kâtî'a ile erbâb-ı fûnûn ve ashâb-ı ma'ârifeye karşı isbât etmeğe ve bu sûretle onları din ü milletimize muhabbet ettirmeğe eşedd-i lüzûm vardır." Mûsâ Kâzım, "Mesâlik-i İrşad", *Sırât-ı Müstakîm*, 1/10, (1324): 151.

<sup>210</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyat: Dinî ve İçtimai Makaleler*, sad. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 352-353.

<sup>211</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyat*, 355.

<sup>212</sup> *Sırât-ı Müstakîm* Dergisi idaresinin Mehmed Sadık'ın mektubunun sonuna ilave açıklaması ıslah-ı medaris ve kelâm konularının canlılığına bir şahittir. "Vaktiyle 1325 senesi Ağustos'unda Şeyhülislâm Efendi hazretleri de "Kütüb-i Kelâmiyye'nin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lîfî-Beyne'l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi- Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı" serlevhasıyla *Sırât-ı Müstakîm*'in 52, 53 ve 54. nüshalarında münderic konferans ile bu ihtiyâcâtı talebe ve ulemây-ı kirâmın nazar-ı dikkatlerine vaz' etmişti. Mâdem ki ulemâ-yı kirâm tarafından da bugün bu ihtiyâc takdîr olunuyor, şu halde iş tatbikâta kalmış demektir." 7/167.

yukarıdan aşağıya uygulamaya konulduğu, aynı zamanda tabanın ve taşranın da bu minvalde talepleri olduğuna şahit olunmaktadır. Dersaadet'te eğitimini tamamlayıp Milas gibi küçük bir kazada müderrislik yapmakta olan Mehmed Sadık adlı kişinin Şeyhulislâm'a hitaben yazdığı *Açık Mektup* bu çerçevede bize değerli bilgiler sunmaktadır.<sup>213</sup>

Müderris Mehmed Sadık mektubunda, o tarihlerde yeni kurulmuş olan mekteplerle medreseleri kıyaslayarak önemli tespit ve tahlillerde bulunur. Ona göre mekteplerde değil lise, ilköğretim düzeyinde bile İslâm felsefesi öğretilmeden Batı felsefesinin öğretilmesi büyük bir hatadır.<sup>214</sup> Bunun yanında medreselerde senelerce ilm-i âlet türünden sarf, nahiv, bedîi, beyân, meâni ilimleriyle, ifrata varan şerh-haşiyelerle, gençlerin meşgul edilmesi de yanlıştır. Zira münevver ve münevver adayı olan bu gençler, gereksiz ayrıntıların neticesinde İslâm inançlarını ve dinî hakikatleri kâmilten öğrenememektedir. Bunun sonucunda okullardan mezun olan gençler maalesef inanç dünyalarında sürekli şüphe ve tereddüt yaşamaktadır.

Müderris Mehmed Sadık'ın muzdarip olduğu asıl mesele, söz konusu şüphe ve tereddütlerle zihinleri karışan gençlerin dertlerine derman olacak eserleri bulamayışdır. Çünkü Batı düşüncesini öğrenip oradaki yanlışları reddetmek isteyen bir genç, beşyüz sene önce yazılan eski kelâm eserlerinden ve yaşayan âlimlerden istifade edememekte ve bulunduğu şüphe üzere kalmaktadır.<sup>215</sup>

Mehmed Sadık'a göre İslâm'ın bütün emir ve nehiyleri yani ilkeleri hakikattir. Aynı zamanda bütün bu ilkeler manzumesi medeni bir fert yetiştirmek ve iyi bir toplum inşa etmek için de yeterlidir. Ancak bu konular mevcut eğitim müfredatıyla gençlere uygun bir şekilde sunulamamaktadır. Mehmet Sadık bu kanaat ve duygularını Şeyhulislâm'a hitaben şöyle ifade etmiştir.

Ma'lûm-ı veliyyü'n-niamileridir ki beşyüz sene mukaddem te'lif edilen kütüb-i kelâmiyye ve felsefiyyenin muhtevî olduğu mebâhis ü mesâil zamanımızda kâfi değildir. Bugün eski sofistâiyelerin yerinde dehşetleriyle hükümlerini icrâ eden maddiyyûn ve tabîiyyûn vardır. Vâkıâ dehriyyûn dediğimiz kimseler eskiden de mevcûd ise de bugün onların yerinde kâim olanların kabûl ettikleri akâid

<sup>213</sup> Hayatı hakkında bilgi sahibi olamadığımız bu şahsın mektubu için bkz. Mehmed Sadık, "Açık Mektup", *Sırât-ı Müstakîm*, 7/167, (1329): 165.

<sup>214</sup> Burada kullanılan 'felsefe-i islâmiyye' ifadesiyle, Fahreddîn Râzî ile belirgin hale gelen felsefilemiş kelâmın kastedildiğini söylemek mümkündür.

<sup>215</sup> Mehmed Sadık, "Açık Mektup", 165.

başkalaşmıştır. Vezâif-i mühimme-i ilmiyyedendir ki vaktiyle eslâf-ı kirâmımız asırlarında mevcûd olan akâid-i bâtila erbâbına iknâ' u ilzâm edecek edilleyi câmi' kitaplar te'lif ederek vezâif-i ilmiyyeyi hakkıyla ve tamâmıyla nasıl icrâ ettiler ise ulemâyı hâzıra zamanımızda mevcûd akâid-i bâtilayı delâil-i muknî'a ile red ve bu sûretle tâbi'lerinin fikirlerini tashih ederek irşâd vazîfesiyle öylece muvazzaf ve hey'et-i umûmiye-i ilmiye i'tibâriyle bu mebâhisi hâvi kitaplar neşretmekle mükellefdirler.<sup>216</sup>

Müderres Mehmed Sadık nezaketli bir üslupla, gençlerin inanç noktasındaki sorunlarının giderilemediğini, çünkü Batı'da ortaya çıkan fikirlere karşı koyacak kelâm eserlerimizin bulunmadığını söylemektedir. Buna çare olarak da yeni kelâm eserlerinin telif edilmesini ve bunların eğitim müfredatına uygun olarak hazırlanmasını tavsiye etmektedir.

Medreselerin ve dinî eğitimin ıslahına dair talepler pek fazladır. Bunlardan birisi de Kafkas kökenli ancak İstanbul'da eğitimini almış olan Âlimcan el-İdrîsî(ö.1921)'dir.<sup>217</sup> *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlanan ve Şeyhulislâm'dan beklentilerini ifade ettiği yazısında, tartışılan ıslahatların gerekliliğini ve aciliyetini beyan eden düşünürü göre; pozitif bilimleri okuyan öğrencilere yetkin ve doyurucu eserler hazırlanıp İslâm itikadı en ikna edici biçimde anlatılamazsa bu gençler dinden uzaklaşacaklardır. Çünkü mekteplerde okutulan kitaplar ve verilen dinî eğitim yetersizdir. Mevcut eserlerde çağımızdaki diğer inançlarla karşılaştırma yapılmadığı gibi, inanç konuları da delillendirme yapılmadan verilmektedir. Pozitif bilimleri öğrenen bu gençler, tahkiki bilginin dışındakilere itibar etmediği için elimizdeki kaynaklar bu boşluğu dolduramamaktadır. Dolayısıyla bu eksikliğin giderilmesi için tedrisatın ıslahına olan ihtiyaç aciliyet kesbetmektedir.<sup>218</sup>

Âlimcan İdrisi'nin bu makalesinin yayımlandığı tarihlerde *Çocuklarımıza Akâid-i İslâmiyyenin Usûl-i Tedrîs ve Telkîni* adlı seri halinde birkaç makale yayınlayan Nevzad Ayasbeyoğlu (ö. 1966) da Âlimcan İdrisi'nin şikâyet ettiği sorunlardan bahsetmektedir. Ayasbeyoğlu makalesinde mevcut tedrisatın kuru, ezberci ve yüzeysel bir mahiyete sahip olduğunu ve belli bir maksat ve hedefi gözetmediğini iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle eserlerdeki kazanımlar açık ve

<sup>216</sup> Mehmed Sadık, "Açık Mektup", 166.

<sup>217</sup> Nadir Devlet, "Alimcan Barudî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989). 2/463-464.

<sup>218</sup> Alimcan el-İdrisi, "Mekteplerimizde Ulûm-ı Dîniyye Tedrîsâtı", *Sırât-ı Müstakîm*, 7/171, (1329): 228.

net olmadığı için okuyan, sorgulayan gençlerin sorularına ikna edici cevaplar verememektedir. Dolayısıyla ona göre bu gençlerin, farklı hüviyetteki eserlerle buluşturulamamaları durumunda, onların dinden uzaklaşmaya devam etmesi kaçınılmaz gibi gözükmektedir.<sup>219</sup>

Medreselerin ıslahına dair kalem oynatanlardan birisi de Ubeydullah Efendi(1937)'dir.<sup>220</sup> Aydın vilâyeti mebusu olarak hazırladığı *İslâh-ı Medâris* adlı risâlesinde medreselerin Osmanlı tarihinde çok büyük fonksiyonları olduğunu söylemiştir. O, medreselerin asrımızdaki sorunlarının varlığını kabul etmekle beraber altı asırlık Osmanlı tarihinde yetişen nice âlim ve devlet adamının medreseden ve onun feyzinden bereketlendiğini söyler. Dolayısıyla medreselerin Osmanlı tarihinde gördüğü hizmetleri 'ademe mahkûm etmenin büyük bir hata olduğu kanaatindedir. Ancak bütün bunların yanında medreselerdeki alışkanlıklar ve tutumlar sebebiyle acil bir ihtiyaç olan teceddüd ve ıslahatın geciktirilmesinin, dinin bilime ve terakkiye mâni olduğu düşüncesini doğuracağı uyarısında bulunmuştur. Bundan dolayı medreselerin ıslahını çok önemli ve acil bir mesele olarak görmüştür.<sup>221</sup>

Ubeydullah Efendi risalesinde medreseler için yapılmasını teklif ettiği ıslahat programında, bilim dalları arasında kelâm ilmine ayrı bir önem vermektedir. Çünkü medreselerden yetişecek olanlar için en önemli kısım kelâm şubesidir. Zira kelâm bölümünde okuyanlar adeta İslâm filozofu adayıdır. Bundan dolayı onlar, İslâm akidesinden başlayarak usul ve fîrû', Hind, Bâbil, Eski Yunan ve Mısır mitolojisi, antik ve yeni felsefeyi okumaları lazımdır. Bunun yanında israiliyyât, tabîî bilimler ve matematiği de bilmeleri gerekir. Ancak bu şartlarda ve yetkinlikte olurlarsa günümüzün sorunlarına ve ihtiyaçlarına cevap verecek eserleri yazabilirler.<sup>222</sup> Ubeydullah Efendi'ye göre de mevcut kelâm birikimi ihtiyaca cevap vermemektedir. Yapılması gereken, gerekli donanımı elde edip yeni kelâm eserlerinin telif edilmesidir.

---

<sup>219</sup> Nevzat Ayasbeyoğlu, "Çocuklarımıza Akâid-i İslâmiyyenin Usûl-i Tadrîs ve Telkîni-III", *Sıvât-ı Müstakîm*, 7/174, (1330 ): 278.

<sup>220</sup> Hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Turan Alkan, *Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989); Ömer Hakan Özalp, *Mehmed Ubeydullah Efendi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

<sup>221</sup> Muhammed Ubeydullah, *İslah-ı Medaris-i Kadîme* (İstanbul: Hayriyye Matbaası, 1328 ), 6.

<sup>222</sup> Muhammed Ubeydullah, *İslah-ı Medaris-i Kadîme*, 25.

Osmanlı'nın son döneminde kelâm ilminin hal ve zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden telif edilmesini teklif edenlerden birisi Mustafa Asım (Yörük)'tür.<sup>223</sup> *Beyânü'l-Hak* dergisinde İslâmî ilimlerin tarihî ve tedvînine dair beş makale yayınlayan Mustafa Asım, ilgili yazısında İslâm'ın bidayetinden itibaren ilme çok önem verip bunu teşvik ettiğini, ancak Müslümanların son asırlarda büyük bir atalet içerisine düştüğünü ve bundan dolayı da büyük sıkıntılara dâçar olduklarını belirtmiştir.

İslâmî ilimler içerisinde kelâm, fıkıh ve usûl-i fikhın en önemli ve öncelikli ilimler olduğunu vurgulayan Mustafa Asım'a göre, Müslümanların kelâm ilmine her zaman ihtiyaçları vardır. Ancak o, zamanımızda kelâm ilminin kıymetinin yeterince farkında olunmadığı gibi bu ilme gereken önemin verilmediğini söyleyip; bu durumun Osmanlı tebaasının diğer Müslüman milletlerle yabancılaşmasına sebep olacağını, hatta toplumun inançlarını yitirmesine yol açacağını büyük bir üzüntü ve endişeyle dile getirmektedir.<sup>224</sup>

Mustafa Asım'a göre kelâmcılar zamanın ihtiyacını daima dikkate almışlar ve İslâm itikadını savunmak için ne gerekiyorsa onu yapmışlardır. Önce mütekaddimîn kelâmı ve daha sonra müteahhirîn kelâmı meydana getirilmiş ve her dönemin şartları ve ihtiyaçlarına göre bu görev ifa edilmiştir. Bu noktada Mustafa Asım, kelâmın tarihî fonksiyonunu ve meşhur kelâmcıların isimlerini zikrettikten sonra yenilenme ve ıslah meselesinin ihmal edilemeyeceğinin bilincinde olarak ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre insanların irşad ve hidayetine vesile olmak için bugünün şartları hangi eserlerin okunması ve yazılmasını gerektiriyorsa bunların acilen yapılması ve eğitim programlarına tatbik edilmesi bir zorunluluktur.<sup>225</sup> Zira topluma sirâyet eden inkârcı akımlar sebebiyle insanların zihinlerinde soru işaretleri oluşmaktadır. Bu problemlere dinin cevap vermesi beklenmektedir ki, işte bu, Mustafa Asım'a göre kelâm ilminde güncelleme çabalarını zorunlu kılmaktadır.

---

<sup>223</sup> *Beyânü'l-Hak* dergisinin imtiyaz sahibi olan ve 1908-1912 yılları arasında İstanbul mebusluğuna seçilen Mustafa Asım, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de de görev yapmıştır. İmtiyaz sahibi olduğu *Beyânü'l-Hak* dergisinde seri halinde "Ehl-i İslâm ve Ulûm" başlığıyla makaleler kaleme almıştır. Bunun yanında Mekteb-i İdadi'de okutulmak üzere *Akâid Dersleri* adlı kısa bir risalesi 1330 yılında yayınlanmıştır.

<sup>224</sup> Mustafa Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-I" *Beyânü'l-Hak*, 2/45, (1328): 975-977.

<sup>225</sup> Mustafa Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II" *Beyânü'l-Hak*, 2/, 46, (1328): 989.

Mustafa Asım, dönemin tartışma konusu olan kelâmın ihtiyaçlara göre yenilenmesi problemini, çağdaşlarından kısmen farklı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Her ne kadar kelâmın yeniden inşasını ve yeni eserler telif edilmesini çağdaşlarının birçoğu gibi savunmuş olsa da bunun nasıl olacağı noktasında onlardan ayrılmıştır. Daha doğru bir ifadeyle, Asım'ın vurgularının farklılığı dikkat çekmektedir.

Ona göre, günümüzde kelâmın nasıl öğretilceğine dair iki tür bakış açısından bahsedilebilir. Birinci yaklaşım, klasik kelâm kitaplarında Mu'tezile başta olmak üzere tarihte kalmış olan diğer bid'at fırkalarıyla ilgili tartışmaların mevcut olduğunu ancak günümüzde bu mezheplerin fikirlerini savunan zümrelerin bulunmadığını, dolayısıyla bu akımların fikirleriyle uğraşmanın mezar taşlarıyla tartışmak gibi bir anlama geldiğini iddia etmekte ve böyle bir çabayı gereksiz görmektedir.

Mustafa Asım, bu yaklaşıma şu gerekçelerle itiraz eder: Bir sözün sahibinin ölmesiyle o söz ölmez. Zira bid'at fırkalardan zuhur etmiş olan fikirler gerçekte birer aklî ihtimallerdir. Esasen geçmişte bu tarz bir söylem ve tavır geliştirmiş olanlar olduğu gibi bugün de aynı fikirleri savunanlar olabilir. Ayrıca İslâm düşünce tarihine dair okumalar yapan biri, bu tür ekollerin fikirlerini öğrendikten sonra bunların bazı fikirlerini benimseyebilir. Hatta bu anlayışta olanlara bölgemizde rastlanmasa da diğer İslâm coğrafyalarında rastlanabilir. Dolayısıyla aklen mümkün olan fikirler, şu anda savunucuları bulunmadığı için geçerliliğini yitirmişse dahi müzakere edilmeli, üzerinde gerekli tartışmalar yapılmalı ve yanlışlıkları da açıklanmalıdır.<sup>226</sup>

Kelâm ilminin yeniden inşası konusunda Mustafa Asım'ın benimsediği ikinci yaklaşım, birincisini tamamlayıcı mahiyettedir. Ona göre kelâm öğretimi muhtasar eserlere hasredilmemelidir. Öncelikle *Tevâli'ul-Envâr*, *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* ve *Metâlibu'l-Âliye* gibi temel eserler okutulmalıdır. Daha sonra da İmam Gazzâli'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, benzer âlimlerin eserlerinde yaptığı gibi yeni ortaya çıkan düşünceler, akımlar iyice tahlil edilmeli ve onlara gereken cevaplar

---

<sup>226</sup> Asım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", 990.

verilmelidir. Böylece yabancı kültür ve inançlarla yüzleşerek kelâm ilmini geliştirmek gerekir.<sup>227</sup>

Mustafa Asım'a göre, klasik kelâm birikiminden istifade edilmeli ve kelâm metodu kullanılarak dönemin ihtiyacı olan yetkin eserler telif edilmelidir. Yani onun nezdinde öncelikle mevcut kelâm birikiminden istifade edilmelidir. Daha önce ortaya çıkmış olan ve yeniden çıkabilecek bir potansiyeli de içinde barındıran şüphelere klasik ulemanın verdiği cevaplar bilinmeli, akabinde de yeni ortaya çıkan problemlere karşı çağın imkânlarından istifade ederek cevaplar üretilmelidir. Ona göre mevcut kelâm birikiminin toplumun taleplerini karşılayamadığı bir hakikattir. Bunun için geçmiş mirasın muhafazası şartıyla kelâm ilmi yenilenmelidir. Neticede Mustafa Asım'ın yukarıda dile getirilmeye çalışılan teklifini “muhafazakâr” bir yenilenme olarak değerlendirmek mümkündür.

Osmanlı'nın son döneminde, medreselerin ıslahı ve dinî eğitimin sorunlarına dair canlı bir tartışmanın ve bu minvalde resmî ve ilmî çalışmaların olduğu konunun başında ifade edilmişti. Bunun bir örneği de *Sebilürreşâd* dergisindeki “İtiraf ve İshad” başlığında medrese ulemasının mevcut sorunları ortaya koyduğu ve tabiri caizse çaresizliklerini itiraf ettikleri dikkat çekici beyanlardır. Bu makalede ulema, “Evet i'tirâf ediyoruz ki, ta'kîbine mecbûr tutulduğumuz kurûn-ı vüstâ mahsûlü usûllerle hiçbir vakit müfessirîn-i ızâm, fukahâ-yı kirâm ve sâir ulemâ-yı a'lâmın derecelerine yetişemeyeceğiz” diyerek tartışmayı alevlendirmiştir. Bu tartışmaya başta Mehmed Şemseddin (Günaltay) ve Halim Sabit (Şibay) olmak üzere birçok kişi katılmıştır.<sup>228</sup> Dolayısıyla bu dönemde

---

<sup>227</sup> “Biz evvel emirde tedrisât-ı kelâmiyyeyi kütüb-i muhtasaraya hasr etmeyerek, Tevâli'ul-Envâr, el-Mevâkıf, el-Makâsîd ve hatta imkân müsait olduğu takdirde Fahreddîn Râzî'nin Metâlibu'l-Âliye'si gibi ümmehât-ı müellefâtı okuyup okutmalıyız. İmam Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si gibi eserleri adam akıllı mütâlaa ve tedkik etmek ondan sonra da 'Hazret-i Gazzali' ve emsâli ulemânın yaptıkları vehile akâid-i muhâlîfe erbâbının ellerinde bulunan ulûm ve fûnûndan mu'tekidât-ı sahîhaya zâhiren muhalif gelen mesâili ahz ü irâd ve bil-muhâkeme cevapları zikr olunmak suretiyle ilm-i celîl-i kelâmî tevsi' etmek lâzım gelir.” Asım, “Ehl-i İslâm ve Ulûm-II”, 990.

<sup>228</sup> Tartışmalar için bkz. Beyazîd Dersîam Müderrisleri, “İ'tiraf ve İshad”, *Sebilürreşâd*, 9/233, (1331): 430-432; Şemseddin Günaltay, “İ'tiraf ve İshad Makalesi Münâsebetiyle”, *Sebilürreşâd*, 9/234, (1331): 445-447; Halim Sâbit, “Terbiye ve Ta'lîm İ'tiraf ve İshad Makalesi Münâsebetiyle”, *Sebilürreşâd*, 10/236, (1331): 24-26; Bâyezîd Dersîam Müderrisleri, “Medreselerin İslâhı Mesâil-i Umûmiyyedendir”, *Sebilürreşâd*, 10/236, (1331): 25-27; Şemseddin Günaltay, “Terbiye ve Ta'lîm Medreselerin İslâhı Hakkında: İ'tiraf ve İshâdcıları!”, *Sebilürreşâd*, 10/238, (1331): 65-67.

ıslâh-ı medâris tartışmalarının merkezinde kelâmı yenileme taleplerinin uzun bir süre gündemi meşgul ettiği söylenebilir.

## II. KELÂM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA YENİLENME

Ulemâ nezdinde XIX. asrın sonlarına doğru kelâm ilminin yenilenmesinin zaruret olduğuna dair yaygın bir kanaatin bulunduğu matbuat âlemindeki tartışmalardan da anlaşılabilir. Dönemin önemli dergilerinde kaleme alınan makalelerde bilhassa kelâmıla işğal eden aydınların kelâmın günün ihtiyaçlarına cevap veremediğini iddia edip, güncellenmesini ısrarla dillendirdiklerini görmek mümkündür. Aslında bu tecdit ve ihya düşüncesi sadece kelâm ilmi için değil, devlet ve toplumun tüm katmanları için talep edilmektedir. Çağın ihtiyaçlarına göre eski düzenin devamının mümkün olmadığı ve her şeyin yeniden düşünülmesi gerektiğine dair, münevverlerin neredeyse “icma ettiği” görülebilir. Bu minvalde kelâm ilminin yenilenmesi girişimleri ekseninde birçok farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Çoğu âlim, kelâm ilmindeki yenilenmenin, bu ilmin “İslâm düşünce tarihindeki fonksiyonuna” benzer şekilde olması gerektiğini öne sürmüştür. Bazıları ise “dinde reform” olarak tanımlanabilecek derecede aşırı bir yenilenme talebinde bulunmuş; kimileri ise kelâmın yenilenmesine itiraz etmiştir. Ancak söz konusu itirazlar kelâmın yenilenmesinden ziyade bizzat kelâm ilmine yönelik olmuştur.<sup>229</sup>

Kelâm ilmine bütünüyle karşı olan münevverler, kelâmın XX. asrın ihtiyacına cevap vermediği gibi, bu ilminin İslâm tarihinde faydadan çok zarar getirdiği, bid'at fırkaları ortaya çıkardığı, tefrikaya sebep olduğu ve İslâma aykırı düşünceleri Müslümanların gündemine taşıdığı gibi birtakım iddialar ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı söz konusu aydınlar göre kelâmın geçmişte olduğu gibi bugün için de bir faydası ve işlevselliği bulunmamaktadır. Çünkü tarihte İslâm'a zararlı olan bir disiplinin geçmişte olduğu gibi bugün için de Müslümanlara fayda vermesinden bahsedilemez. Söz konusu görüşleri savunan ve tarihte benzerlerine rastlanan kelâm karşıtı ve tenkitçileri gibi bugün de kelâm ilmine ve aynı zamanda yenilenmesine karşı çıkanların başında Hüseyin Kâzım Kadri (1870-

---

<sup>229</sup> Kelâm eleştirisinin tarihine dair geniş bilgi için bkz. Ahmet Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018).



1934) ve Besim Atalay (1882-1965) gelmektedir.<sup>230</sup> İşte burada söz konusu isimlerin kelamla ilgili düşünceleri ele alınacaktır.

Hüseyin Kâzım Kadri, İslâm dünyasının yaşadığı problemler karşısında fikir yürüten, devlet ve milletin söz konusu buhran ikliminden çıkışı konusunda dine önemli bir rol atfeden son dönem münevverlerindendir.<sup>231</sup> O, İslâm'ın sabiteleri ve değişkenleri olduğunu, dolayısıyla *ebedî bir din ve şeriat* olan İslâm'ın ve Müslümanlığın zaruri değişiminin nasıl olacağını iyi kavranması gerektiğini söyler. Asırlar önce yapılan içtihatların bugünün ihtiyaçlarını karşılamaının imkânsız olduğunu vurgulayan Kadri, mezheplerin gereksiz olduğu, hakikatin çeşitlenemeyeceği ve inkâr edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre kelâmcılar ve mezhepler asırlardan beri değişimin hakikatinden gafilidir. Çünkü onlar, düştükleri uçurumlardan onları çekip çıkaracak vasıtaları Müslümanlara gösteremedikleri gibi lâfzî ve siyasî tartışmalarla ümmetin mahvına ve çöküşüne de zemin hazırlamışlardır.<sup>232</sup>

Kadri, mevcut durumun sorumluluğunu bir anlamda geleneğe havale ederken çözümünü asr-ı saâdet'e ve kaynaklara dönüşte aramaktadır. Ayrıca o eserlerinde tecdit ve içtihadla sıklıkla vurgu yapmak ve çokça ayetlerden istidlalde bulunmak suretiyle de bu duruşunu perçinlemektedir.<sup>233</sup> Kadri'nin modernleşme, yenilenme, eğitim, ziraat, İslâm'ın terakkiye mani olup olmadığı gibi dönemin tartışmalarına dair görüşleri olmakla birlikte konumuzun sınırları itibariyle, onun sadece kelâm ilmine dair yaklaşımları ele alınacaktır.

Aslında bu konuyla alakalı olarak Kâzım Kadri ismi, kelâm ilminin yenilenmesine karşı çıkması ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm* adlı

---

<sup>230</sup> Hüseyin Kâzım Kadri eserlerini Şeyh Muhsîn-i Fânî mahlasıyla kaleme almıştır. Çalışmamızda kendi adını kullanacağız. Ayrıca eserlerinin asıllarının yanında sadeleştirmelerinden de istifade ettiğimiz için o eserleri de yeri geldikçe dipnotlarda belirteceğiz.

<sup>231</sup> *Türk Lügatı* adlı eseriyle meşhur olan ve Osmanlı'nın son döneminde birçok idârî görev üstlenen Kâzım Kadri'nin hayatı ve eserleri için bkz. Nureddin Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/554-555.

<sup>232</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1331), 37-44; Ayrıca eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. a.mlf., *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sad. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999); a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 48. Bu eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, *20. Asırda İslâmiyet*, sad. Ertuğrul Özalp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992).

<sup>233</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), 7; a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 43.

eserini eleştirmesiyle ön plana çıkmaktadır.<sup>234</sup> O, bu eleştirisini *Sebilürreşâd* dergisine gönderdiği iki makaleyle ortaya koymaktadır.<sup>235</sup> Müellifin bu iki makalenin dışındaki eserlerinde de kelâm ilmine dair eleştirileri olmakla birlikte, konumuza dair fikirleri bahsi geçen makalelerde bir bütün olarak yer almaktadır.

Onun felsefe ve kelâmla çokça meşgul olmasına rağmen kelâmcılardan hoşlanmadığı ve takdir ettiği âlimlerin başında İbn Teymiyye (728/1328) ve İbn Hazm'ın (456/1064) geldiği belirtilmektedir.<sup>236</sup> Ayrıca Kâzım Kadri hakkında master tezi hazırlayan İsmail Kara, onun bir yönüyle selefi, asr-ı saadete ve kaynaklara dönüşü içeren sade bir dinî anlayışı benimsediği, bunun yanında modernist bir dinî düşünceye de sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>237</sup>

Hüseyin Kâzım Kadri'nin eserlerinde ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlmi Kelâm*'ine eleştiri olarak yazdığı makalelerinde kelâm, tarihte Müslümanlara zarar verip toplumda tefrika oluşturan, faydası olmayan ve İslâm'ın sâfiyetine halel getiren bir ilim olarak değerlendirilmiştir.<sup>238</sup> Ona göre bu asırda da kelâmı yenileme girişimleri aynı sorunlara yol açacaktır. Kadri, bundan dolayı kelâmın yenilenme çabalarını hatalı görmüş ve buna karşı çıkılmasını tavsiye etmiştir.<sup>239</sup>

Kadri ilk makalesini İzmirli'nin *Yeni İlmi Kelâm* adlı eserinin tanıtımına dair *Sebilürreşâd* dergisine verdiği röportaja<sup>240</sup> cevap olarak yazmıştır. Ona göre kelâmın yeniden tedvîni, Müslümanlar arasında ihtiras duygularını artıracak ve ayrılıklara sebebiyet verecektir. Bu kaygılarından ötürü Kadri, yenilenme teşebbüslerini teşvik eden Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım'ı da bundan vazgeçirmeye

<sup>234</sup> Her ne kadar bu eserde ilm-i kelâmın da tekâmül nazariyesine tâbi olduğu ve zamanın terakkiyatını takibe mecbur olduğunu vurgulamış ise de kelâm ilminin yenilenmesine karşı çıkmıştır. Hüseyin Kâzım Kadri, *İstikbale Doğru* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası Matbaası, 1331), 11.

<sup>235</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-I”, *Sebilürreşâd*, 21/532-533, (1341): 92-93; a.mlf., “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-II”, *Sebilürreşâd*, 21/546, (1341): 207-210. İzmirli İsmail Hakkı bu makalelere cevaplar vermiş ve makaleler aynı dergide silsile olarak yayınlanmışlardır. Not: Bu iki makale aynı başlıkta yayımlandığı için referanslarda karışıklılık olmaması adına I ve II olarak ayırt edilmiştir.

<sup>236</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*, sad. Ömer Hakan Özalp, 9

<sup>237</sup> İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 423.

<sup>238</sup> Hüseyin Kâzım Kadri, *Felaha Doğru*, 38; a.mlf., *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 44-52; a.mlf., “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-I”, 92-93; a.mlf., “Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-II”, 207-210.

<sup>239</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 1996), 65-66.

<sup>240</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlmi Kelâm”, *Sebilürreşâd*, 21/528-529, (1341): 58-59.

çalışmış ve mezkûr esere karşı eleştirisinin gerekçelerini sıralamıştır.<sup>241</sup> Aslında onun kelâm eleştirilerini birkaç bölüme ayırmak ve kelâmın ortaya çıkış sebepleri, metodu ve muhtevası olarak üç kısımda ele almak mümkündür.

Kâzım Kadri'ye göre kelâm ilmi Müslümanların kendi dinamikleri sonucu ortaya çıkmış bir disiplin değildir. Ona göre kelâm, İran düşüncesinin etkisinde kalan Abbasî hilafeti döneminde Kâdisiye mağlubiyetini unutturmak, Araplar tarafından yıkılan İran kültür ve medeniyetinin intikamını almak ve dinî düşünceyi Hicaz'dan Irak'a taşımak isteyen kötü niyetli insanlar tarafından oluşturulmuş bir ilimdir. Dolayısıyla kelâm ilmi, Fars kültüründen yapılan tercümelemlerle ortaya çıkmıştır. İlave olarak Yunan felsefesi tercüme edilerek Müslümanların gündemine taşınmış; Aristo ile Eflâtun üstad kabul edilmiş, böylece İslâm'ın saf itikadı bozulmuş ve Müslümanlar arasında tefrikalar çıkmıştır.<sup>242</sup>

Ona göre kelâm ilminin adı, iddia edildiği gibi “*el-keâm fî keza*” ibaresinden ortaya çıkmamış, Yunanca'daki *logos* kavramından alınmıştır. Zira *logos*, lafız ve terim olarak kelâm ile aynı anlamdadır. Bunun yanında *logostan* türetilen kelimeler Yunanca'da istinbat ve istidlal anlamlarına gelmektedir. Zaten kelâm ilminin metodu da bunlardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kâzım Kadri, kelâm ilminin adının ve kaynağının yabancı olmasını bu ilmin zararlı ve faydasız olmasına gerekçe olarak ileri sürmektedir.<sup>243</sup> Ayrıca ona göre geçmiş dönemde kelâm eserlerini dolduran Aristo, Eflâtun ve Câlînûs gibilerin yerine I. Kant, R. Descartes, J. Locke ve A. Comte'ları tabir-i caizse harîm-i İslâm'a dâhil etmek lüzumsuzdur. Bundan dolayı İslâm tarihinde ortaya çıkan itikadî fırkaların metod ve muhtevasının, güncellenerek de olsa, günümüze taşınması büyük bir hata olacaktır.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> “Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi zamanında, ‘resmi bir ilmi kelâm’ yazılması için bazı teşebbüslerde bulunulmuş idi. Böyle bir kitabın beyne'l-İslâm arasında ihtiraslar ve tefrikalar çıkaracağını ve halkı muhtelif mezheplere tâbi olan bir memlekette hükümetin her hangi bir fırkanın itikadını tercih ve iltizama ve diğerini tazlil ve tefsika kıyam etmesinden ne gibi fenalıkları vücuda gelebileceğini düşünmüş ve efendi merhuma yazdığım bir mektupta böyle bir şeyden vazgeçmesini rica etmiştim.”, Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 92.

<sup>242</sup> Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93.

<sup>243</sup> Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93; a.mlf., “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II”, 208.

<sup>244</sup> Kadri, “Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I”, 93.

Kaynağına bağlı olarak kelâm ilminin gereksiz ve faydasız olduğunu iddia eden Kadri'ye göre bu ilim, içerik ve metod açısından da sorunludur. Kelâmın metodunun cedele ve lâfzî münakaşalara dayanması tefrikaya sebep olduğu gibi Meşşâiyye, İşrâkiyye, Revâkiyye, İndiyye ve İnâdiyye gibi bid'at fırkalarının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. İslâm'ın temeli tevhit ve vahdet olmasına karşın kelâmî çabalar bu birlikteliğe büyük darbeler indirmiştir. Çünkü her fırkanın kendisini hak kabul edip diğerlerini bid'at ve tekfire nispet etmesi böyle bir neticeyi doğurmuştur. Bid'at fırkalarının birbirlerine olan düşmanlıkları bir tarafa Ehl-i Sünnet'in ana bünyesinde kabul edilen Eş'ârîlik ile Mâtürîdîlik bile birçok konuda ihtilaf etmiştir. Dolayısıyla bugün en acil ihtiyaç olan ümmetin birliği için mezheplerin tutumlarını savunmak ve bu kelâmî tartışmaları sürdürmek abestir. Zira birlikteliğimize en büyük darbeyi bu gereksiz ihtilaflar vurmaktadır.<sup>245</sup>

Kelâmın yeniden tedvin edilmesi veya güncellenmesine karşı oluşunu temellendirme sadedinde Kâzım Kadri'nin öne sürdüğü bir diğer gerekçe ise bu ilmin muhtevasıyla ilgilidir. Kâzım Kadri kelâmın esas konusu olan metafiziğe dair kelâmî perspektifi tenkit etmiştir. Ona göre Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını akıl ile ispat etme çabası gereksizdir. Zira metafizik ile bugüne kadar hiç kimse ikna edilememiştir. Zaten Kur'an, insanları *'beşer akli için ulaşılmaz ve idrak edilmesi mümkün olamayacak bir takım gaybî hakîkatlere iman'* ile sorumlu tutmuştur. Dolayısıyla bu hususları akıl ve felsefeyle muhakeme etmek, dün olduğu gibi bugün de sonuç vermeyecektir. Çünkü bu mevzular Allah'ın elçilerine vahyettiği hakikatlerdir. Ayrıca metafizik meselelerde akıl yürütmek ve burhan ile başkalarını ikna etmek gibi dinin bir talebi de söz konusu değildir.<sup>246</sup>

Hüseyin Kâzım Kadri'nin eleştirdiği bir diğer konu da kelâmcıların akıl-nakil ilişkisine dair tutumlarıdır. Zira ona göre, müteahhirîn kelâmcılarının akla aykırı görülen naklin te'vil edilmesi gerektiği fikri dine açık bir saldırıdır.<sup>247</sup> Çünkü kelâmcılar akli asıl, nakli fer' kabul etmiştir.<sup>248</sup> Ayrıca ona göre, nazar ve akli istidlale aykırı kabul edilen naklin te'vil edilmesi, dinin esasını değiştirmek ve

<sup>245</sup> Kadri, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-I", 92.

<sup>246</sup> Kadri, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", 208.

<sup>247</sup> Kadri, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", 208.

<sup>248</sup> Akıl-nakil ilişkisine dair geniş bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

itikadî hükümleri aklın ilkelerine tâbi kılmakla eşdeğerdir. Bunun yanında kelâmcıların yaptığı bu yorumlar kabul edilirse mutasavvıfların bâtinî yorumlarına da kapı aralanmış olur.<sup>249</sup>

Kazım Kadri'nin bu ifadeleri ve kelâm eleştirisi bir bütün olarak okunduğunda ortaya çıkan tablo aslında bir hayli nettir. Tenkitlerinde takip ettiği yöntem ve bakış açısı çağdaş bir İbn Teymiyye'yi, daha kapsamlı bir ifadeyle tipik bir Selefî düşünce tarzını önümüze çıkarmaktadır. Râzî sonrası dönemde kelâm ilminin akıl-nakil ilişkisi konusundaki tutumu, aklî bilginin kesinlik ifade etmesine karşı naklî bilginin zan ifade ettiği şeklindedir.<sup>250</sup> Asıl-fer ilişkisi olarak da bilinen bu yaklaşım söz konusu dönemde kelâmcıların yerleşik kabulü haline gelmiştir.<sup>251</sup> Bu kabul, nasıl ki İbn Teymiyye tarafından kıyasıya bir eleştiriye tâbi tutulmuşsa yaklaşık yedi asır sonra Kâzım Kadri de benzer eleştirileri getirmek suretiyle kelâm ilminin meşruiyetini sorgulamak ve hatta onu yok etmek istemiştir.

Hüseyin Kâzım Kadri'nin kelâm eleştirisinde ümmetin birlikteliğine yönelik vurgusu, yaşanan dönemin zorunluluklarından bağımsız düşünülmemelidir. Zira *mezahibin telfikinin* talep edildiği bir vasatta fikir teâtisi ve farklı yaklaşımlar demek olan kelâmın, eleştirilmesi anlaşılabilir.<sup>252</sup> Ancak onun bu minvaldeki kelâm eleştirilerinin, İsmail Kara'nın dediği gibi, son dönem ilim ehlinin, İslâmcıların seviye-irtifa kaybıyla irtibatlı olarak anlaşılması da mümkündür.<sup>253</sup> Bütün bunların yanında Kadri'nin kelâm eleştirilerinin bir kısmı, İslâm düşünce tarihinde izdüşümleri olan ve müzakere edilebilir yaklaşımlardır. Ancak bazı eleştirilerinin düşünce tutarlılığı açısından ciddi biçimde sorunlu olduğu görülmektedir. Zira kelâm ilminin kaynağını tarihî ve ilmî kaynaklara aykırı bir şekilde temellendirme çabası, İslam tarihinde yaşanan olumsuzlukları bütünüyle

<sup>249</sup> Kadri, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine-II", 208.

<sup>250</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Mektebet-ü Külliyyat-ı Ezheriyye, 1984), 51.

<sup>251</sup> Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Razi'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Ömer Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 586.

<sup>252</sup> Mezâhibin telfiki tartışmaları için bkz. M. Reşid Rıza, *Muhâverâtu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, trc. Ahmed Hamdi Akseki (Dâru'l-Hilâfe: Âmidî Matbaası, 1332); aynı eseri ilave notlarla sadeleştiren Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul: Nesil Yayınları, tsz.); Ayrıca bkz. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 212-213, 379-381; M. Raif Ogan, "Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma", *Yeni Sebilürreşâd*, sy: 74, (1950): 371-373.

<sup>253</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 473.

kelâma havale etmesi, kelâmın tedvininden önce varolan bir takım ekollerin kelâmla ortaya çıktığı gibi görüşleri tutarlılık barındırmamaktadır.

Sonuçta Kadri'ye göre yapılması gereken iş, dinin içtimaî, ahlakî, itikadî, insanî ve medenî sorumluluklarını Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak izah etmek; yani asr-ı saâdet'teki ashâbın ve selef-i sâlihın yolundan gitmektir. Bu bağlamda gençliğin ihtiyaç duyduğu eser bir ilm-i hâldir. Dolayısıyla bugünkü âlimlerin görevi de bunları hazırlamak olmalıdır.<sup>254</sup>

Kelâm eleştirisiyle öne çıkan Besim Atalay, Hüseyin Kâzım Kadri ile benzer fikirlere sahip olup eğitim, kültür, Kur'an-ı Kerim tercümesi ve dil alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır.<sup>255</sup> Bu çalışmada onun dinî ve kültürel alandaki teliflerinden ziyâde *İslâm Mecmuası* dergisinde neşretmiş olduğu kelâm ilmiyle ilgili iki makalesi ele alınacaktır.<sup>256</sup> O, söz konusu makalelerde Kâzım Kadri'nin görüşlerine paralel bir şekilde kelâmın tarihteki işlevi ve yenilenmesine eleştirel yaklaşmaktadır. Aslında Atalay, dönemin tartışmaları ve ihtiyaçları bağlamında gündemi meşgul eden ıslah ve tecdit konusunda olumsuz bir tavır sahibi değildir. Aksine İslâm âleminin, özellikle Türk dünyasının her türlü teşebbüslerinin önüne engel olan amelî ve örfî hükümlerinin çağın ihtiyaçlarına göre tadîl edilmesini talep etmektedir.<sup>257</sup> Ancak o, kelâm ilmi söz konusu olduğunda bu ilmin tarihine ve yenilenmesine tenkit nazarıyla bakmaktadır.

Besim Atalay, kelâm ilminin yenilenmesi tartışmalarını ve taleplerini eleştirmiş ve bunları kendi zaviyesinden gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre okuyan gençler arasında, kelâm ilminin yeniden güncellenmesinin iyi olacağına dair hâkim bir kanaat vardır. Hatta kelâm ilminde yenilenme fikrini savunmak, açık fikirli olmanın bir göstergesi olarak görülmektedir. Bunun yanında ilmî birikimi olanlar ise şu kıyaslamayı yapmaktadırlar: Devlet ve toplumun her meselesiyle ilgili yenilenme teşebbüsleri gerekli ve tedavülde iken bu, kelâm ilminde niçin olmasın? Çünkü klasik kelâm ilmi, Aristo felsefesi üzerine istinat edilmişti. Ancak

---

<sup>254</sup> Kadri, "Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesine-I", 93.

<sup>255</sup> Bkz. Nuri Yüce, "Besim Atalay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/43-44.

<sup>256</sup> Besim Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-I", *İslâm Mecmuası*, 4/44, (1334): 912-914; a.mlf., "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", *İslâm Mecmuası*, 4/45, (1334): 928-930.

<sup>257</sup> Atalay, "İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi", 930.

Aristo felsefesi yerine Batı’da yeni bir felsefe ikâme edildi. İşte bu yeni felsefeye karşı İslâm’ın hakikatlerini savunacak yeni bir kelâm eseri yazılmalıdır. Ancak Atalay’a göre bu fikir, uzaktan bakınca makul gibi görünse de üstün körü bir yaklaşımdır. Ona göre kelâm ilmi tarihte inkârcıları ikna edemediği gibi felsefi düşünme metodunu da kendine uyarlamayı başaramamıştır. Hatta bâtil görüşleriyle meşhur olan düşünce akımlarıyla da başa çıkamamıştır. Atalay, kelâm ilmine yönelik eleştirisini daha da ileri götürerek, kelâm ilminin anlayabilenlerin kafasını karıştırmaktan, anlamayanların ise vaktini öldürmekten öte bir fonksiyonu olmadığını iddia etmiştir. XIX. asırda Müslümanların başlarına gelen bütün kötülüklerin faturasını kelâma kesmekte beis görmeyen Atalay, öyleki mezheplerin ortaya çıkması, Müslümanların kuvvetli bir siyasi birlik oluşturamaması gibi çok boyutlu birçok teo-politik hadisenin sebebi olarak da kelâmı görmek suretiyle tenkitlerinin entelektüel seviyesini sorgulatur hale gelmiştir. Ona göre kelâm ilminin yeniden tedvîn ve ıslah edilerek dinsizlere karşı İslâm’ın hakikatlerini göstermesini beklemek abesle iştigal olup gereksiz bir şeydir.<sup>258</sup>

Atalay’ın kelâm ilmine yönelik tenkitlerinde ele aldığı konu başlıklarından biri de müteşâbihatın te’vili meselesidir. Ona göre İslâm düşünce tarihinin en netameli konularından biri olan bu hususta, kelâm geleneğinin oynadığı rol açıkça sorgulanmalıdır. Eğer İslâm’ın hakikatleri apaçık bir güneş gibi ise kelâm ilminin ispatına ve açıklamasına ihtiyaç yoktur. Ancak iddia edildiği gibi kapalı ve karanlık ise kelâm ilmi hangi kudretle bunu başaracaktır?<sup>259</sup>

Besim Atalay makulat ve mahsusat sahası ile metafiziği ayırarak görüşlerini izah etmeye çalışmıştır. Atalay’a göre dinî telakkiler, duygu ve hislerle oluştuğundan kelâm ilminin iman hususundaki kanaatleri tespit etmesi uzak bir ihtimaldir.<sup>260</sup> Çünkü Allah’ın varlığını kabul, yüksek bir imanın temelidir. Esasen imanın gönüllere yerleşmesini ve kanaatlerin değişmesini münakaşa ve cedel değil, telakkî tarzları ve tahassürler oluşturur. Dolayısıyla ulûhiyyet meselesi mahza imanî bir konudur. Aslında bu mevzular tartışma konusu da yapılmamalıdır. Eğer tartışma konusu yapılırsa sıradan bir konu seviyesine indirilmiş olur ve mekanik bir

---

<sup>258</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, 913.

<sup>259</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, 913.

<sup>260</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, 913.

hal alır. Zaten bugüne kadar inkârcıları ikna eden aklî bir delil de getirilememiştir. Çünkü isbât-ı vâcib için ortaya konulacak olan delillere karşı, inkârcılar tarafından onlarca karşı delil ileri sürülecektir. Dolayısıyla bu methodla uğraşmak gülünç ve fuzulidir.<sup>261</sup>

Besim Atalay, isbât-ı vâcib hususunda, aklî ve kelâmî delil getirilmesini eleştirmesinin yanında bilimsel bulguların Allah'ın varlığını ispata vesile edilmesine de karşı çıkar. Ona göre bilim sadece tabiattaki olaylar ve bu olayların birbiriyle ilişkisini konu edinir. Bilim duyulur âlem hakkında yarım yamalak bilgi verebilirken, onun fizik ötesine dair bir izahta bulunması düşünülemez ve bu bilim adına haddi aşmak olur. Atalay'a göre vâcibu'l-vücûd'u inkâr eden birisi hiçbir delille ikna edilemez. Zaten iman telkinle mümkündür. Dolayısıyla inkâra saplanan birisini bilimin ve aklın ikna etmesi mümkün değildir.<sup>262</sup> Aklî ve bilimsel izahlarla Allah'ın varlığını ispat çabaları fayda vermediği gibi birçok sorunun ortaya çıkmasına da neden olmuştur. İman, kelâm sistematigiyle mekanik ve matematiksel bir şekil almış ve bu da imanı iman olmaktan çıkarmıştır. Burada Atalay tasavvuf büyüklerinden Necmeddin el-Kübra'nın şu sözünü referans almaktadır: “Delil şüphenin ortadan kaldırılması içindir. İman şüphe ile tesis edilemez. Çünkü delil ile tesis edilen iman, o delilin aksi sabit olduğunda zeval bulur.”<sup>263</sup> Atalay'ın aklî ve bilimsel delilleri eleştirmesine karşın mutasavvıfların Allah'ın varlığını ispat için öne sürdüğü ilham delilini önemsemesi onun düşünce dünyasıyla ilişkili olarak değerlendirilebilir.

Kelâm ilminin tarihteki fonksiyonunu tamamen reddetmekte olan Atalay, kelâmın tarihte İslâm inançlarını aklileştirdiğini ve tefrikaya sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre bir an imanı aklileştirmeyi makul görsek bile vesâilin değişmesinden ötürü gelecekte kelâm, bunu yeniden güncellemek durunda kalacaktır. Ayrıca kelâmın tarihte yaptıkları ve kelâmın yenilenmesi adına bugün teklif edilenlerin de İslâm inançlarının saflığına ve berraklığına hanel getireceği gibi inançlarımızı da oyuncak haline düşüreceğinde kuşku yoktur.<sup>264</sup> Atalay'ın,

---

<sup>261</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, 913.

<sup>262</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, 914.

<sup>263</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi”, 930.

<sup>264</sup> Atalay, “İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi”, 930.



yenilenme teşebbüslerine karşı çıkarken kelâm ilminin ontolojik yapısına itiraz ettiğini söylemek mümkündür.

Kelâm ilminin yenilenmesine muhalif bir tavır alan Besim Atalay ve Hüseyin Kâzım Kadri aslında kelâm ilmine tümden karşı çıkmışlardır. Söz konusu iki münevverin yaklaşımını “mevcut kelâm birikimini sürdürmek ve yenilenmesine karşı çıkmak” şeklinde okumak, mümkün değildir. Her ne kadar kelâma karşı tenkitlerinde ortak olsalar da Kadri’nin selefî zihniyet, Atalay’ın ise tasavvufî düşünce izleri taşıdığı söylenebilir. Atalay ve Kadri’nin görüşlerinden mevcudun sürdürülemeyeceği ve çözümün geleneksel kelâm birikiminin tasfiyesiyle mümkün olacağı sonucunu çıkarmak daha doğrudur. Ancak tarih geri çevrilemeyeceği için bu ümidin gerçekleşme imkânı da bulunmamaktadır.

### III. DİNDE REFORM EKSENİNDE YENİLENME

Osmanlı’nın son dönemindeki tartışmaların önemli bir başlığını da dinde reform talepleri oluşturmaktadır. Askerî, idarî ve hukukî sahadaki yeniliklerin bir şekilde dinle ilişkili olması, dinde reform tartışmalarını beslemiştir.

Dinde reform söylemi, yenilenme taraftarlarını bastırmak ve baskılamak için muhalifleri tarafından kullanılabilir bir mahiyete sahip olsa da burada durum farklıdır. Abdullah Cevdet ve Celâl Nûrî örneğinde ele alınacağı üzere İslâm dininin temel sabitelerinin dahi rahatça tartışmaya açılması, konunun farklı bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.<sup>265</sup> Dolayısıyla mezkûr zatların iddialarının bu başlık altında değerlendirilmesi daha uygun görülmektedir. Dinde reform meselesi daha çok muamelata dair konularda gündeme gelmiştir. Ancak kelâm ilminin yenilenmesine dair tartışmaların anlaşılması açısından müfrit taleplerin ele alınması da faydalı olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde üzerinde durulacak isimler aslında birinci bölümde inkârcı akımların Osmanlı’daki taşıyıcıları olarak ele alınmıştı. Her ne kadar Abdullah Cevdet ve Celâl Nûrî için inkârcı düşüncenin taşıyıcıları tanımlamasının ağır ve haksız olduğu söylenebilirse de özellikle Abdullah Cevdet’in fikirlerinin en basit anlamıyla “iman dairesi” bağlamında savunulması veya tolere edilmesinin mümkün olmadığını belirlemek gerekir.

---

<sup>265</sup> Geniş bilgi için bkz. Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 345-355.

Tabiatı itibarıyla bu çalışmamızın konusu ve konumu kimseyi tekfir etmek olmadığı gibi böyle bir niyetimiz de yoktur. Ancak açık beyanlar karşısında söz konusu isimleri bir tanım çerçevesinde değerlendirmek, hem gerçeklerin ortaya çıkması hem de bilimsel çalışmanın gereği açısından bir ihtiyaç olarak önümüzde durmaktadır.<sup>266</sup>

Abdullah Cevdet, Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adlı eserinin ikinci cildine ilave ettiği *Tekmile*'de *ıslahat-ı diniyye* başlığında kelâm ilminin yenilenmesi konusunu ele almaktadır.<sup>267</sup> Abdullah Cevdet'e göre İslâm dini vahiy mahsulü bir din olmasının yanısıra ortaya çıktığı çevre ve kültürün etkileşimiyle var olmuştur. Her ne kadar başka düşünür ve araştırmacılar tarafından da kelâmın teşekkülünde yabancı kültür ve felsefenin etkisi kabul ediliyorsa da Cevdet'in iddiası bunun ötesindedir.<sup>268</sup> Zira Cevdet'in İslâm hakkındaki görüşü Dozy'nin iddia ve ithamlarında da geçen İslâm kelâmının vahiy kaynaklı değil, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi başka din ve kültürlerin katkısıyla ortaya çıktığı şeklindeki klasik oryantalist yorumlarla örtüşmektedir.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup>. “Dini insan eseri kabul eden aydınların inanç esaslarına popülist yaklaşımları daha çok, eski kavramları aynen kullanarak içeriklerini yeniden şekillendirme biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Kılıçzade Hakkı Tanrı'ya iman; tanrı var olduğu için değil, böyle bir kabul bizde moral destek olarak fonksiyonel olacağı için gereklidir derken, Celâl Nûrî, tanrı kavramının içeriğini 'evrenin sırları' olarak değiştirmeye çalışır. Hz. Muhammed'in nasıl olup da İslâm'ı kurmayı başardığını izahta zorlanan Celâl Nûrî, Peygamberin halkı kandırabilmek için gerçekleri saptırdığını ve Allah, melek vahiy gibi semboller kullandığını iddia etmektedir. (...) Hz. Peygambere büyük dahi diyerek okuyucu gözünde onu övdüğünü hissettirmeye çalışan Celâl Nûrî'nin, Hz. Muhammed için sahte peygamber demekle eş anlamlı olan bu görüşünü, içinin hurafelerle doldurulduğunu söyleyerek eleştirdiği siyere karşı bilimsel tarih olarak takdime çalıştığı görülmektedir. Abdullah Cevdet, Celâl Nûrî gibi dolambaçlı yollara sapmadan kâinatı yaratıp idare ettiği iddia edilen bir tanrıya inanmanın tamamen aptallık ve küçük düşürücü bir durum olduğunu savunur. (...)” Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, 350-351; Ayrıca Celâl Nûrî'nin Abdullah Cevdet'in vefatına dair *İctihâd Dergisi*'nin son sayısında çıkan şu satırları yorum gerektirmeyecek derecede açıktır. “Kelimeleri kıvırmaya, törpülemeye hacet göremiyorum. Artık zaman geçti. Abdullah Cevdet maddiyundu. Koyu bir dindarlıktan mübariz bir dinsizliğe geçmişti. Fakat o devirlerde hür fikri ancak gümrükten mal kaçırır gibi halka saklayarak neşretmek mecburiyetinde kalmıştı.(...)” Celâl Nûrî, “Abdullah Cevdete Dair”, *İctihad*, sy. 58, (1932): 5892.

<sup>267</sup> Tekmile başlıklı yazı Abdullah Cevdet'in kendisine ait değildir. Ancak kendisinin Dozy'nin eserini tamamlayıcı olarak seçtiği bir makalenin tercümesidir. Her ne kadar tercüme olsa da bu makaledeki görüşlerin onun fikriyatını temsil ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>268</sup> Abdullah Cevdet, *Tekmile II*, (Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslâmiyet-I-II*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908) içinde, 686-687.

<sup>269</sup> Geniş bilgi için bkz. Dozy, *Tarih-i İslâmiyet-I-II*, 68, 105, 175-176, 201-202 sayfalarına bakılabilir. Ayrıca sadeleştirilmiş tercümesi için bkz. Reinhart Pieter Anne Dozy, *İslam Tarihi*, sad. Vedat Atilla (İstanbul. Gri Yayınları, 2006).

Abdullah Cevdet'in İslâm'ın kaynağına dair kabulleri ve kelâmın yenilenmesine dair aşırı yenilenme fikri birbirini tamamlamaktadır. Ona göre din âlimleri toplumun önünü açacak yorumlarda bulunmalıdırlar ki bir çıkış yolu bulsunlar. Ancak Cevdet'in toplumun önünü açacak yorumlardan maksadı faiz gibi meselelerde dahi cevaz talebidir.<sup>270</sup> İslâm âlimlerini muhafazakâr tavır almakla eleştiren Cevdet, onlara İgnaz Goldziher'in hadis ilmine yaklaşımını örnek göstermektedir.<sup>271</sup>

Mademki itikatta bir tadil ihtiyacı kendisini göstermiştir ve birçokları bu ihtiyacı anlamıştır o zaman Avrupa uleması tarafından İslâm hakkında önem verilerek yazılmış olan eserlerin hepsini incelemeleri bence gerekli görünüyor. Evvela derin araştırmayla müsteşriklerin ortaya koyduğu sonuçları, bunları bir gün okuyacak olan Müslüman ahalinin kolayca ulaşmalarına mani olabilirler. İkinci olarak hazırlanmakta olan tadilat-ı imanı İslâm'ın menfaatine göre tanzim etmek için geniş bir mikyasa olarak Avrupa ulemasının İslâm hakkındaki sonuçlarına dair tahkikatın değerlendirmelerinden istifade edebilirler. Gerçekte şimdiye kadar, ıslahatçı bir temayül gösteren âlimler, ananelerin dairesi içinde kalmıştır. Vakıa bunlar civarlarındaki çağdaş toplumları gözlemlediler ve bu kavimlerin üstünlüğünün Müslümanlara yasaklanmış olan bazı amellerden kaynaklandığını anladıklarından mezkûr amelleri Müslümanlara caiz kılmak için bu rivayetlerden [anane] vasıta aradılar. Fakat mesela Goldziher'in bu babdaki eserlerini mütalaa etmek zahmetinde bulunmuş olsalar sahih kalamayacak olmasından dolayı atacak oldukları hadislerin varlığı onları zorlamaktadır. Hadislerin sıhhatine hükmetmek için kendi dönemindeki vasıtalarından başka bir vasıtaya sahip olmayan Buhari'nin araştırmalarına ölçü olmuş olan prensiplere bugün inhisar kalmak akla, ilmî terakki mefhumuna tamamen muhaliftir.<sup>272</sup>

Kelâm âlimlerinin modernite karşısındaki tavrını, bilimin karşısında gözleri kapamak olarak yaftalayan Abdullah Cevdet, onlara tarihe, akla ve mantığa uymayı tavsiye eder.<sup>273</sup> Cevdet yaklaşımını daha da ileri götürerek Hıristiyanlığın eski tefsir yöntemlerini terk ederek kurtuluşa erdiğini bunun da bizim için örnek olması gerektiğini savunur.

Cevdet için dinde ıslah noktasındaki rol model Martin Luther'dir. Ona göre Müslümanların tek ihtiyacı, bir Luther çıkarmaktır.<sup>274</sup> Mısır'da Tevfik Sıdkı, Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh gibi şahısların tavırlarını övmekle birlikte onları yeterli bulmayan Abdullah Cevdet, Abduh'un ancak Luther'in mübeşşiri olabileceği kanaatindedir. Ayrıca Abduh, Reşid Rıza ve Afganî'nin

---

<sup>270</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/714.

<sup>271</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/714.

<sup>272</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/713-715.

<sup>273</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/713; Ayrıca bkz. Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, 332.

<sup>274</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/713, 716.

Mu'tezile'yi ihya çabaları olduğunu, ancak milâdî VIII. asırdaki Mu'tezile değil, bize bu dönemin Mu'tezile'sinin gerektiğini söyler.<sup>275</sup> Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in dinin ve kelâm ilminin ıslahına dair söylemi Martin Luther'in Hıristiyanlığa yaptığı tavırla aynı hüviyettir. Zaten ona göre din ve inanç geride kalması gereken bir hurafeler bütünüdür. Artık her şey akıl ve müspet bilime göre tasarlanmalıdır.<sup>276</sup>

Dinî yenilenme bağlamında fikirleri öne çıkan diğer bir isim Celâl Nûrî İleri'dir. Celâl Nûrî, dinde reform kavramını tefrika ve çatışmaya sebebiyet vereceğinden ötürü kullanmamayı tercih etmiş olsa da yenilenmeye dair taleplerinin mahiyeti Abdullah Cevdet'in görüşlerine yakınlık arz etmektedir.<sup>277</sup> Aslında Celâl Nûrî'nin dine dair görüşlerinde genel kabullere aykırı bir söylem yok gibidir. Ona göre İslâm en büyük hakikat; Hz. Peygamber çok yüce bir şahsiyettir. Ancak Celâl Nûrî'nin düşüncelerinde “bilimsel gerçekler” söz konusu olduğunda İslâm dininin açık ilkeleri dahi buharlaşmaktadır.<sup>278</sup>

Kelâm ilminin yenilenmesi ve akaid kitaplarının yeniden tedvîninin gerekliliğini savunan Celâl Nûrî'ye göre, eski eserler bi'dat fırkalara, Mu'tezile ve Sofestaiyye'ye karşı yazılmıştı. Fakat bu fırkalardan hiçbiri bugün yaşamadığına göre bu konuların ele alınması gereksizdir. Yapılması gereken vicdanlardaki şüpheleri defedecek yeni bir akaid manzumesi yazmaktır. Zira bugün teslis ile de ilgilenen yoktur. Skolâstik denilen mezbelelik felsefe diye bir şey kalmamıştır. Ayrıca putperest kimseler de görülmemektedir. Bunların aksine günümüzde spiritüalizm, materyalizm, monizm gibi akımlar vardır. Asıl mesele bunların İslâm akaidinin ruhuyla ne kadar uzlaştığıdır.<sup>279</sup> Fakat Celâl Nûrî'nin kelâm ilminin yenilenmesine dair teklifi bu inkârcı akımlarını reddetmeye dönük talepler değildir.

---

<sup>275</sup> Cevdet, *Tekmile*, II/719.

<sup>276</sup> Abdullah Cevdet, *Fünun ve Felsefe*, 3. Baskı (İstanbul, İçtihad Matbaası, 1912), 156

<sup>277</sup> Celâl Nûrî, *Tarih-i istikbal-I[Mesail-i Fikriyye]* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331), 70; “Diyanet-i museviyye ve iseviyyenin tekâmül etmiş bir şekli olan İslâmiyet”, “İslâm'ın gerilemesinin en önemli saikalarından birisi dünyevi ve uhrevi hükümlerin ayrılmamasıdır.” gibi kanaatlere sahip olan müellifimiz için bkz. Celâl Nûrî, *İttihad-ı İslâm* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331), 175.

<sup>278</sup> Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, 347.

<sup>279</sup> Celâl Nûrî, *Tarih-i istikbal*, 1/119; a.mlf., *Havaic-i Kanuniyye* (İstanbul: İçtihad Matbaası, 1331), 112-113. Celâl Nûrî, amcası son dönemin meşhur kelâmcılarından Sırrı Girîdî'nin kelâm eserlerini eskilerin tekrarı gibi değil de yeni şartlar ekseninde yazmasını arzulamıştır. Bkz. Celâl Nûrî, *Havaic-i Kanuniyye*, 113.

Aksine pozitivist bilimselciliğin görüşleri ekseninde İslâm adına bunların kabul edilmesidir. Zira ona göre:

Vâcibu'l-vücûd'u her şeyden tenzih ile tebcil nefsimizi a'lâ eder. Kezalik onun nasıl bir remz-i ekmeliyet olduğunu da bilmeli ve bütün mahsulat-ı fikriye ve bedi'amız hep bu şekil ve heyetten mülhem olmalıdır. Vâcibu'l-vücûdu zat-ı madde ve zat-ı kuvvetin ebediyet ve ezeliyetini, gayr-ı muhdesiyetini kabul ile onların fevkinde bir esas-ı kavim olmak üzere telakki etmeliyiz. Bundan sonrasını kemâl-i metanet ve katiyetle fenne bırakmak vazifemizdir.<sup>280</sup>

İslâm akâidininin 'bilimsel sonuçlara' dayalı olarak temellendirilmesini öne süren Celâl Nûrî'ye göre, İslâm reformist olarak doğduğu gibi, tekâmül ve teceddüdü de barındırmaktadır.<sup>281</sup> Ancak kelâm ilmi istibdat sahibi yöneticiler tarafından ihdas edilmiş ve fikir hürriyetine mani olmuştur.<sup>282</sup> Bunlara ilaveten ilm-i kelâmın meseleleri artık içinden çıkılmaz bir haldedir. Çünkü skolâstik denilen bu acayip ilim Avrupa'da, Dâru'l-fünûnlarda, asırlardan beri tarihe gömülmüş ve bunun neticesi olmak üzere yeni ve kat'i bilim yaygınlaşarak terakkiyat başlamıştır. Dolayısıyla ilm-i kelâmı, tasavvufu, mezhep meselelerini ve mezhep imamlarının ihtilaflarını bir tarafa bırakmalıyız. Zira bunlar ulûm-i kat'iyyenin -sciences rationelles- henüz yerleşmediği safсата asırlarında revaç bulmuş olan gereksiz konulardır. Her fırka öyle deliller ileri sürer ki hiçbiri diğerini mağlup edemez.<sup>283</sup> Celâl Nûrî görüşlerinde her ne kadar kelâmın yeniden tedvîni gerektiği söylemini ortaya koymuş ise de aslında o dinde reform mahiyetinde bir teklif sunmaktadır. Çünkü o referans olarak Hıristiyanlığın Rönesans sonrası serüvenini vermektedir.<sup>284</sup> Neticede gerek Abdullah Cevdet ve gerekse Celâl Nûrî'nin dini ıslah ve kelâm ilmini yenileme talepleri dinde reform olarak tanımlanabilir. Bu yüzden de bu iki aydının görüşleri ayrı bir başlıkta değerlendirilmiştir.

---

<sup>280</sup> Celâl Nûrî, *Tarih-i istikbal*, 1/120.

<sup>281</sup> Celâl Nûrî'nin kelâmın yenilenmesine dair fikirlerinin makul ancak teklif ve taleplerinin hatalı olduğuna dair eleştiriler için bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (İstanbul, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332), 125-127

<sup>282</sup> Celâl Nûrî, *İttihad-ı İslâm*, 175; a.mlf., *Tarih-i istikbal*, 1/77, 87.

<sup>283</sup> Celâl Nûrî, *İttihad-ı İslâm*, 158.

<sup>284</sup> Bkz. "Bugün yapılacak en birinci ıslahat bazı kat'i nasrlara dayanarak vicdana ait olanları vicdana, muamelata ayrılanları -ki bunlar her zaman tadil ve ıslaha muhtaçtır-kanunlara terk etmeliyiz. Avrupa'da diyanet ancak bu suretle telakki edildiğindedir ki gündün güne roma papalığının nüfuzu kırıldı. Ruhbanların üstünlüğü ortadan kaldırıldı. Hükümet ile kilise birçok yerlerde birbirinden ayrıldı. Böylece maddî ve manevî terakkiyat hâsıl oldu." Celâl Nûrî, *İttihad-ı İslâm*, 179-180.

#### IV. İLM-İ İÇTİMÂİYAT BAĞLAMINDA YENİLENME

Kelâm ilminin, inşa süreci dikkate alındığında, daha çok felsefe ve pozitif bilimle etkileşim halinde olduğu görülür. Zira klasik Yunan felsefesinin ve dönemin bilimsel eserlerinin tercüme edilmesinden sonra başlayan tartışmalar kelâmın sistematikleşmesinde başat rol oynamıştır. Aynı şekilde bu ilmin felsefe ile olan ilişkisi nedeniyle müteahhirîn ve mütekaddimîn kelâmı oluşmuştur. Modern Batı'daki ilmî ve felsefî gelişmeler neticesinde Osmanlı-İslâm dünyasında başlayan kelâmî arayışlar da bu çerçevede şekillenmiştir. Ancak kelâmın yenilenmesi çabalarında felsefe ve bilimin dışında farklı bir söylem de ortaya çıkmıştır. O da sosyoloji ile ilişkili bir yenilenme teşebbüsüdür. İçtimâ-i İlm-i Kelâm adı verilen bu yaklaşımın sahibi ikinci Diyanet İşleri Başkanı Şerefettin Yalpkaya'dır (1880-1947).

İstanbul'da doğan Yalpkaya, Fîruz Ağa Sıbyan Mektebi'ndeki eğitiminden sonra hafızlığını tamamlamıştır. Akabinde Davut Paşa Rüştiyesi ve Dârülmuallemi'nden mezun olmuştur. Beyazıt ve Fâtiî camilerindeki medrese tahsilinden icazet alan müellif hakkındaki biyografik eserlerde Türkçe, Arapça ve Farsça konuşup yazdığı, Fransızca'ya da aşina olduğu belirtilmektedir. Yalpkaya, Osmanlılar'ın son döneminde medrese ve mektep eğitimi olarak yetişmiş, önemli eserlerini Cumhuriyet devrinde vermiş âlim ve üniversite hocalarından biridir. 1942-1947 yılları arasında ikinci Diyanet İşleri Başkanı olarak görev de yapmıştır. Çalışmaları Arap edebiyatı ve kelâm-felsefe alanlarında yoğunlaşmış, tasavvuf, Türk düşüncesi tarihi ve ilmiye sınıfı-medreseler tarihi ile de ilgilenmiştir.<sup>285</sup>

Osmanlı'nın son döneminde kelâm ilminin yenilenmesi çabalarındaki genel yaklaşım modern *bilim ve felsefenin* verileri kullanılarak yeni bir kelâmın ortaya çıkarılmasıdır. Zaten kelâm tarihi dikkate alındığında, bu ilim felsefe ve bilimle olan etkileşimle şekillenmiş bir disiplin olarak kabul edilebilir. Şerefettin Yalpkaya'nın ise kelâm ilminin yenilenmesine dair arayışlarında çağdaşlarından farklı bir teklifi vardır. O, *ıçtimâi ilm-i kelâm* adını verdiği bir yaklaşımı

<sup>285</sup> İsmail Kara, "Mehmet Şerefettin Yalpkaya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/309; Bünyamin Engizek, *Mehmet Şerafeddin Yalpkaya'nın İçtimâi İlm-i Kelâm Anlayışı* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 5-15.

benimsemiştir.<sup>286</sup> Buna göre Batı felsefesi ve bilimi yerine sosyoloji teorilerleriyle temellendirdiği bir yöntem önermiştir. Böylece toplumun kutsallığını merkeze alarak inançların, toplumsal değişim olgusu ile açıklanması gerektiğini savunmuştur.<sup>287</sup> Bu projesinde pozitivist arka planı olan bir teorinin metodolojisini kullanması dikkat çekicidir ki bu, her halde dönemin yönelimleriyle açıklanabilir.<sup>288</sup> Bu görüşleriyle Yaltkaya kelâmın nasıl yenileneceğine dair yaklaşımının yanında kelâm tarihini de yeniden kurgulamıştır ki bu düşüncelerini *İslâm Mecmuası* 'ndaki makaleleri ekseninde ele alacağız.<sup>289</sup>

Yaltkaya'nın içtimâî ilm-i kelâm adıyla ortaya koyduğu teoriyi değerlendirmeden önce, bu teklifini hangi vasatta ürettiğine bakmak faydalı olabilir. Zira sosyolojinin verilerinden istifadeyle bir inanç tasavvuru oluşturulması Batı düşüncesiyle kurulan ilişkiyle irtibatlıdır. Zaten Osmanlı'nın son döneminde Batı'dan birçok fikirler ithal edilmiş, işin başını çeken aydınlar kurtuluş çareleri aramış ve din ü devleti ayağa kaldırma çabası içerisinde olmuşlardır. Mesela bu çerçevede ortaya konan fikirlere biri de *içtimâî fıkıh teorisidir*.<sup>290</sup> Burada toplumun inşasında vahiyle birlikte örf de kaynak kabul edilmekte, böylece amelî hükümlerin değişimine imkân tanınmaktadır. Ziya Gökalp'ın mümessilliğini yaptığı bu teorilerin kaynağı da Emile Durkheim sosyolojisidir. İşte bu şartlardan

---

<sup>286</sup> Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, (1999): 157-158; Ramazan Altıntaş, "Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, 18-19 Kasım 2009* (İstanbul 2010): 235; Rabiye Çetin, "Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II", *Dini Araştırmalar*, 16/43, (Temmuz Aralık 2013): 88; Özcan Taşçı, "Çağdaş Kelâm Düşüncesi", *Kelâm El Kitabı* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 179.

<sup>287</sup> "Telif ettiği makalelerin niteliği yanında, "*İçtimâî İlm-i Kelâm*" gibi özgün bir kavramı üretmiş olması da son derece önemlidir." Altıntaş, "Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği", 236.

<sup>288</sup> Özervarlı, "Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", 157-158.

<sup>289</sup> Şerafeddin Yaltkaya, **1.** "İçtimâî İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası*, 2/15: 434-436; **2.** a.mlf., "İçtimâî İlm-i Kelâm", *İslâm Mecmuası*, 2/18: 490-491; **3.** a.mlf., "Uluhiyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İçtimaiyyeye Göre Değişir", *İslâm Mecmuası*, 2/19: 506-507; **4.** a.mlf., "İçtimâî İlm-i Kelâm: Resul-ü Zîşan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet", *İslâm Mecmuası*, 2/25: 604-605; **5.** a.mlf., "Din Akli Değil Makuldür", *İslâm Mecmuası*, 3/28: 650-653; **6.** a.mlf., "Dinin Fen ile Tefiki", *İslâm Mecmuası*, 4/56: 1108-1112; **7.** a.mlf., "İsbat-ı Sani'de (İbn Rüşd)ün Mesleği", *İslâm Mecmuası*, 5/58: 1134-1138.

<sup>290</sup> Bkz. Abdulkadir Şener, "İctima-i Usul-i Fıkıh Tartışmaları", *AÜİFD*, sayı:5, (1982): 231-247; Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctima-i Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2012): 7-25.

ve fikirlerden etkilenmiş olan Yaltkaya da amelî alandaki bu görüşleri inanç alanına uygulamaya çalıştığı söylenebilir.

Özerverli'ya göre ictimâî kelâm projesi, fıkıhla başlatılan İslâmî ilimleri toplumbilimle bağdaştırma faaliyetinin, İslâm akaid usulü olan kelâma da uyarlanma düşüncesidir.<sup>291</sup> Batı'dan derç edilecek bilim ve felsefeyle İslâm inançlarının yeniden inşasının problematiği karşısında Yaltkaya'nın, böyle bir teşebbüse giriştiği söylenebilir. Her ne kadar bu proje iyi niyetle başlanan bir çaba ise de, dinin kaynağını topluma indirgemesi sebebiyle daha büyük sorunlara yol açacak bir mahiyettedir.<sup>292</sup> Kendisinden sonra bu yaklaşım revaç bulmamış olmakla beraber bir kısım çağdaş araştırmacılar bu düşüncenin izine rastlanır görüşleri savunmuştur.<sup>293</sup>

Şerefettin Yaltkaya'ya göre çağa hitap edecek metod içtimâî ilm-i kelâmdır. Zira kelâm ilmi her zaman savunmacı, farklı fırkalara karşı cedelci ve pasif bir vaziyette olmamalıdır. Aksine ehl-i İslâm'ın itikadını takviyeye hâdim bir mahiyette olmalıdır. Zaten her içtimadan bir ruhâniyet, bir mukaddeslik zuhur ettiği için bu tarz aktif kelâm ancak içtimâî ilm-i kelâm metoduyla ortaya konabilecektir.

Yaltkaya, heyet-i içtimaya büyük önem ve kutsiyet atfetmektedir. Ona göre birçok hususta heyet-i mecmua efradın mecmuundan fazla bir şeydir.<sup>294</sup> O, bu fikrini bayrak metaforuyla izah etmeye çalışır. Zira bayrağımız mukaddestir. Fakat bilinir ki bayrağın ayrı ayrı kumaşında, renginde, ipliğinde ve direğinde bir kutsiyet yoktur. Mukaddesiyet, vicdân-ı umûmînin bayrağımızda tecellisindedir.<sup>295</sup> Yaltkaya ferd olarak mevcut olmayıp içtima ile ortaya çıkan anlam, hüküm, kabul ve duygulara birçok örnekler verir. Aslında Yaltkaya'ya göre bu örneklemeler bir ispat değil beşer vicdanındaki tespitlerin izahıdır. Mesela normal zamanlarda haram olmayıp hacda ihramlıyken avlanma, ot koparma ve cinsel ilişkinin haram olması

<sup>291</sup> Özerverli, "Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", 158.

<sup>292</sup> Altıntaş, "Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği", 236; Nevzat Güle, *Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 106-112.

<sup>293</sup> Geniş bilgi için bkz. Hasan Hanefi, "Teoloji Mi Antropoloji Mi", çev. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, sayı: 23, (1979): 505-531; Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

<sup>294</sup> Yaltkaya, "İctimai İlmî Kelâm", 490.

<sup>295</sup> Yaltkaya, "İctimai İlmî Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", 436.



içtimanın ortaya çıkardığı kutsiyet ve maneviyattır. Yine tek başına iken ölümden korkan fertlerin kalabalıklar halinde kurşunlara karşı göğüs germesi içtima ile izah edilebilir. Bunun yanında cansız varlıklardan da örnek getiren Yaltkaya, karbon ve azot gibi maddelerin hiç birinde tek başına hayat alameti olmadığı halde bir araya gelmelerinden ise protoplazma oluştuğundan burada da heyet-i mecmuanın anlamının ortaya çıktığını düşünür. O, içtimanın yani cemaatin kutsiyetine şu hadisi de delil getirir. “Allah’ın eli cemaatin üzerinedir. Ümmetim dalalet üzere icma etmez.”<sup>296</sup> Ayrıca namazların cemaatle kılınmasının ve teravihlerde topluca ilahiler okunması da cemaate büyük bir haşyet, maneviyat ve motivasyon vermektedir.<sup>297</sup>

Yukarıdaki örnekleri sıralayan Yaltkaya, içtimanın nasıl anlamlar ürettiğini ispat etmeye gayret gösterir. Böylece kelâm ilminde gerçekleştirmek istediği yenilikleri bir anlamda toplumsal kabullere dayandırmaya çalışır. Zaten paylaştığı örneklerden sonra yazdığı makalenin alt başlığını “*Ulûhiyetin Suret-i Telâkkisi Eşkâl-i İçtimâiyeye Göre Değişir*” şeklinde koyması meramını daha da açığa çıkarmaktadır. O, Cahiliye Arapları’nın hem putperest hem de gökleri ve yeri yaratan bir ilâh telakkisine sahip olmasını kabilelerin iç sosyal yapısı, kabileler arası ilişkiler, hac mevsimi, haram aylar bağlamında ve tamamen içtimaî şartlarla izah eder.<sup>298</sup> Bu çerçevede peygamberlik görevini icra eden Hz. Peygamber Allah’tan aldığı vahiyle insanlara ulvî bir ilâh telakkisi sunmuştur. Bunu gerçekleştirirken kabileler arası husumeti ve kan davalarını kaldırmış, kabileler arasında bir kardeşlik inşa etmiş; onlara kabileler üstü, âlemlerin rabbi olan ve merhametli bir tanrı tasavvuru telkin etmiştir. Bunun neticesinde mutlak ve tek tanrı inancıyla ortaya büyük bir hukukî düzen çıkmıştır. Yani toplumun inançlarıyla hukuk düzenleri arasında sıkı bir ilişki olduğunu savunan Yaltkaya, mistik ve müşrik tanrı telakkisinin ise hukuk ve nizamsızlık kaynağı olduğunu Hindistan örneğiyle ispatlamaya çalışmıştır.<sup>299</sup> Neticede toplumsal yapı ekseninde geliştirdiği teorisini isbât-ı vâcib meselesinde kelâm tarihine uygulayarak kelâmın bilim ve felsefe ile değil sosyoloji ile buluşmasını savunmuştur.

---

<sup>296</sup> Tirmizî, Fiten 7, Hadis no: 2167.

<sup>297</sup> Yaltkaya, “İctimai İlmî Kelâm”, 490.

<sup>298</sup> Yaltkaya, “Ulûhiyetin Suret-i Telâkkisi Eşkâl-i İçtimâiyeye Göre Değişir”, 506.

<sup>299</sup> Yaltkaya, “İctimai İlmî Kelâm: Resul-ü Zîşan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet, 605.

Yaltkaya, kelâmın ortaya çıkışını da sosyoloji ile irtibatlandırarak temellendirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber devrinde sahabenin içtimandan doğan maneviyat ve duygu yoğunluğunda herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamış ve Allah'ın varlığına dair zihinlerde bir boşluk kalmamıştır. İhtilaf sadece bazı hukukî ve mirasa dair meselelerde olmuştur. Asr-ı saâdet'ten sonra toplumsal şartların doğal neticesinden Müşebbihe, Kaderiyye, Mürchie ve Bâtiniyye zuhur etmiştir.<sup>300</sup> Ne zamanki tercümeleler başlamış ve inkârcı fikirler İslâm toplumuna taşınmışsa Müslümanlar tarafından isbât-ı vâcibe dair teşebbüsler başlamıştır. İsbât-ı vâcib çabası inkârdan doğmuştur. Allah'ın varlığını ispat gereksizdir. Varlığı her daim beşer vicdanında hissedilen Allah'ın ispata ihtiyacı yoktur. Beşer vicdanında yüce yaratıcı, tanımlanamasa dahi Allah diye yâd edilmektedir. Zaten ayet-i kerime bunun apaçık bir hakikat olduğunu ve bundan şüphe edilmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>301</sup> Ayrıca ona göre kelâm âlimlerinin Yunan filozoflarını taklit ederek savundukları görüşler tartışmalıdır ve inançsızları ikna etmekten uzaktır. Çünkü ne kadar delil getirilirse getirilsin yine onu nakzeden başka bir aklî delil getirilmektedir.

Yaltkaya görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'in Sâsânî hükümdarına ve diğer krallara gönderdiği mektupları örnek göstermektedir. Çünkü bu mektuplarda Hz. Peygamber'in ulûhiyetin ispatı için hiçbir aklî tartışmaya girmedığı ve aklî deliller getirmediği, sadece onları tevhide çağırıldığını söylemektedir.<sup>302</sup> Ayrıca İmam Şafî, İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmesini delil olarak alan Yaltkaya'ya göre, Kur'an metoduna uymak gerekir. Zira en doğru yol Kur'an'ın ortaya koyduğu metoddur.

Yaltkaya, kelâm ilminin İslâm düşünce tarihindeki fonksiyonunu görmezden gelerek, onu yokluğa mahkûm etmek arzusundadır. Aslında o, kendi projesini ortaya koyarken modern kelâm karşıtlarıyla örtüşmektedir.<sup>303</sup> Bunun için de klasik kelâm eleştirilerine sarıldığı görülmektedir. Hatta daha da ileri giderek

<sup>300</sup> Yaltkaya, "İçtima-i İlm-i Kelâm-Cenabı Hak Bilinmez Sezilir", 435.

<sup>301</sup> "Peygamberleri dedi ki: "Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? (Halbuki) O, günahlarınızı bağışlamak ve sizi belli bir zamana kadar ertelemek için sizi (imana) çağırıyor. Onlar, "Siz de bizim gibi sadece birer insansınız. Bizi babalarımızın taptıklarından alıkoymak istiyorsunuz. Öyleyse bize apaçık bir delil getirin" dediler.", İbrahim Suresi 14/10.

<sup>302</sup> Yaltkaya, "Din Aklî Değil Makuldür", 650-653.

<sup>303</sup> Tezin bu bölümdeki "Kelâm Eleştirisi Bağlamında Yenilenme" başlığına bakılabilir.

kelâmcıların şe'niyet-i mukaddeseyi ilk mebde, ilk illet gibi tavsif, vâcibu'l-vücûd gibi tanımlamalarını Müşebbihe'ye düşmekle itham etmiştir.<sup>304</sup>

Anlaşılabacağı üzere Yaltkaya'nın bir taraftan, din-bilim ile din-felsefe ilişkisinin İslâm düşüncesindeki tecrübesini tasfiye etmeye dönük bir yaklaşımı benimsediği, öte yandan Bergson sezgiciliği ve İslâm tasavvufuna meylettği söylenebilir. Ancak Yaltkaya, kelâmcıların ortaya koyduğu delilleri eleştirirken kendisi de bir ispat çabası içerisindedir. Her ne kadar farkında olmasa da onun, tevhid inancının ne kadar doğru olduğunu ispatlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre tek ve mutlak Allah inancı müthiş bir hukuk düzeni oluşturmuş ve bu da toplum için mahza hayır olmuştur.<sup>305</sup> Dolayısıyla bu sosyal değişimi ortaya çıkaran bir tevhid inancının aklî ispata ihtiyacı yoktur diyerek hem bir ispat metodu geliştirmiş, hem de inanç ile toplum arasında bir ilişki olduğunu vurgulamıştır.

Din-bilim ilişkisinin doğru bir zemine oturtulmasını isteyen Yaltkaya'ya göre dinin kaynağı vahiy, bilimin kaynağı ise akıldır. Ona göre bilimin işlevi sadece tabiatı ve eşya arasındaki ilişkiyi araştırıp incelemektir. Her ne kadar bazı ayetler bir takım ilmî hakikatlerle örtüşüyorsa da ayetlerin maksadı bilimsel veri sunmak değildir. Aksine ayetlerin kâinata dair yönlendirmeleri ve çağrılarında maksat ibret almaktır.<sup>306</sup> Zaten Allah'ın varlığı akıl ve bilimle kesin olarak ispat edilemez. Zira bilimle Allah'ın varlığı ispat edilecek olsa bunun hiçbir şekilde inkârı mümkün değildir. Ayrıca Yaltkaya, dinin bilimle mesafesini koruması gerektiği kanaatinde.<sup>307</sup> Ancak ona göre klasik ulemâ yanılığa düşerek ayetleri bilimle izah etmeye çalışmıştır. Mesela Râzî ve Beyzâvî tefsirlerinde bunun çokça örnekleri vardır.<sup>308</sup> Din-bilim ilişkisine dair Yaltkaya'nın ifade ettiği gibi, kelâmcıların Yunan düşüncesinden tercüme ettiği bilimlere dair görüşleri kelâmcılar, aslında vesâil-alet olarak kullanmışlarsa da bugün bunların hala mutlak hakikat olarak

---

<sup>304</sup> Yaltkaya, "İçtimai İlmi Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", 436.

<sup>305</sup> Yaltkaya, "Din Aklî Değil Makuldür", 653.

<sup>306</sup> Yaltkaya, "Dinin Fen ile Tefviki", 1109.

<sup>307</sup> "Yani din aklî değil belki makuldür. Fiil değil infialdir. Fen ayrı, din ayrıdır. Din ile fenni birleştirmeyi istemek her noktada müşkilata tesadüf eden bir hülyadır. Eğer biz dinimizin ulviyetini göstermek istiyorsak itikadımızı fenne tevfiik bir takım muhalat ile uğraşacağımıza kendimiz mealayat-ı islâmiyye ve insaniyyenin bir numunesi olmalıyız ve ulviyet-i islâmiyyeyi kendimizde yaşatmalıyız." Yaltkaya, "Din Aklî Değil Makuldür", 653.

<sup>308</sup> Yaltkaya, "Din Aklî Değil Makuldür", 652.

okutulması yanlıştır. Bunun yanında bilimsel paradigma ile dinin metodunu ayıran Yalrkaya, bilimin madde ile sınırlı, dinin ise maddenin ötesine dair bir anlayışının var olduğunu iddia eder.<sup>309</sup> O, din ile bilimin farklı bakış açıları olduğuna musiki üzerinden şöyle izah eder:

Dinin husûsi bir mantığı vardır. Din böyle umûmi bir mantıktan tarz-ı nazarda ayrıldığı gibi mebdede dahi biri akla, diğeri vahye dayalı olduğundan ayrı ayrı telakki edilmesi gerekir. Mûsikîşinas, bestenin nağmelerini hasr-ı nazar ile sadanın havasız mahalde hâsıl olup olmayacağını düşünmediği gibi her şeyde kudret-i Fâtıra'yı görmeyi telkîn eden din dahi, gök gürlemede Zât-ı Bârî'nin teşpihini duyup sebeb-i adi ve tabiiyesini asla nazar-ı itibara almaz. Bunu dinî haşyet ve tevazuun artırılmasına vasıta kılar.

Yıldızları dünya semasının ziyneti ve şihapları mele-i a'lâdan istiraka sem' eden şeytanların taşlanması olarak telakki eder. Ve bütün tabiat olaylarına dinî bir anlam vererek bunları kendi maksadına hizmet ettirir. Bu iki bakış açısı arasındaki farkı gözetmeyenler ya tabiat olaylarına sırf dinî gözlükle baktığından bilime düşman kesilir veya bunların sadece doğal sebeplerine baktığından dine karşı lakaydlaşırlar.

Bunlara bir üçüncü kısım olmak üzere din ile bilimi uzlaştırmak isteyenlerin ilave edilmesi gerekir. Eski ve yenilerden birçok kimseler bu uğurda uğraşmışlar ve hatta kelâm kitaplarına mebahis-i amme ile başlayıp bunlara mantık ve tabiiyatı sıkıştırmışlardır.

Tefsir yazarlardan dahi bu maksadı takip edenler yok değildir. Mesela en meşhur bir müfessir olan Kâdî Beyzavî'nin bu babda misal olacak birçok sözleri arasında ikinci sure-i şerifedeki 'فسوي هن سبع سماوات' ayet-i kerimesinin tefsirinde 'eğer erbab-ı irşad ayette olduğu gibi yedi değil dokuz felek ispat etmişlerdir denilecek olursa onların bu dedikleri şek ve şüpheden hali olmamakla beraber ayet-i kerimede bu dokuzu nefiy de yoktur. Mamafih bu yediye arş ve kürsü ilave edilecek olursa ihtilaf bertaraf edilmiş olur deriz' demiş olduğu zikrolunabilir.

Ancak o dönemin zihniyetine göre Beyzavî, din ile bilim arasındaki ihtilafı kaldırarak bu ikisini tevfik etmek istemiş ise de kendisine astronomların daha bir çok gezegeni keşfetmiş oldukları söylenmiş olsaydı acaba bunların hizasına şer'i kavramlardan daha başka hangi kelimeleri ikame edeceği ve acaba bugün eski astronomi teorilerine göre dinî nasların tefsir ve izahı için gerek bu ve gerekse *Tefsîr-i Kebîr* sahibinin yazmış oldukları sahifelerin bir kıymeti var mıdır.<sup>310</sup>

Şerefettin Yalrkaya içtimaî ilm-i kelâm adlı teorisini izah ve temellendirmesinde yukarıda verilen uzun pasajda da görüldüğü üzere Kelâm ilminin tarihsel tecrübesini sürekli eleştiriye tâbi tutmaktadır. Ona göre Kur'an-ı Kerim, dinin en önemli tercümanıdır. Bundan dolayı İslâm'a dışarıdan bir kuvvet ve istidlal getirilmesi gereksizdir. İnanan insanların ruhlarını okşayacak ve mutmain kılacak bütün deliller Kur'an'da mevcuttur. Kelâm tarihinde olduğu gibi akla dayalı deliller ve bilimden yardım alarak dini destekleme çabaları dine de zarar

<sup>309</sup> Yalrkaya, "Dinin Fen ile Tevfiki", 1109.

<sup>310</sup> Yalrkaya, "Dinin Fen ile Tevfiki", 1109-1110.

vermiştir.<sup>311</sup> Ahmed Cevdet Paşa'nın bu minvaldeki yorumlarını da referans gösteren Yaltkaya'nın din ile bilim arasına koyduğu mesafenin ne tür sonuçlar üreteceğini hesaba katmadığı söylenebilir. Bilim ile dinin farklı yaklaşımları olduğu yerinde bir tespit olarak kabul edilebilirse de dinî olan ve olmayan ayırımının genelleştirilmesi sekülerleşmeye alan açabileceği ihtimalini barındırmaktadır.<sup>312</sup>

Her ne kadar Yaltkaya iyi niyetle Batı karşısında yaşanan mağlubiyet ve makûs durumdan kurtulma çabası içerisinde ise de bir anlamda kelâm tarihini tasfiye gayreti, sadece Kur'an'ı referans alması ve temelini Durkheim'in oluşturduğu sosyoloji kavramlarıyla bir inanç tasavvuru oluşturma çabalarının bir hayli sorunlu olduğu söylenebilir.<sup>313</sup> Buna ilave olarak Allah telakkisinde *mechuliyet içinde malumiyet* gibi aşırı soyut bir tanrı telakkisi olması<sup>314</sup> ve bu bağlamda Kılıçzade Hakkı gibi Batıcı aydınlarla örtüşmesi, hakkında yapılan değerlendirmelerin olumsuz olmasına yol açmıştır.<sup>315</sup>

## V. KELÂMİN TARİHİ MİSYONU AÇISINDAN YENİLENME

Dinî ilimlerin ihya edilmesinde en önemli konu kelâmın yenilenmesidir. Kelâmın yenilenmenin başat gücü ve sınırının belirleyicisi olduğu kabul edilebilir. Medreselerin ıslahı bağlamında olduğu gibi, dinî reform talepleri ekseninde de kelâm ilmi öne çıkmaktadır. Bununla beraber İslâm ilim tarihine yönelik tenkitçi yaklaşımlarda en büyük eleştiri yine kelâma yapılmaktadır. Kelâm ilmine eleştirel yaklaşan, dinî reform talebinde bulunan veya dinî ilimlerin yenilenmesini ihtiyaç olarak kabul edenler de aslında bu ilmin tarihi misyonunun farkındadır.

'İslâm inanç esaslarının izah ve ispatı ile şüphelerin reddi vazîfesini yüklenmiş olan' kelâm ilminden Osmanlı'nın son döneminde de aynı beklenti olmuştur. Esasen birçok mütefekkir kelâmın yenilenmesi tartışmalarında bu ilmin tarihi fonksiyonuna işaret etmiştir. Zaten Osmanlı'nın sonlarında eski dönemlerden

---

<sup>311</sup> Yaltkaya, "Dinin Fen ile Tevfiki", 1110-1111.

<sup>312</sup> Güle, *Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği*, 79 vd.; krş., Engizek, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya'nın İctimâi İlm-i Kelâm Anlayışı*, 119.

<sup>313</sup> Engizek, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya'nın İctimâi İlm-i Kelâm Anlayışı*, 108.

<sup>314</sup> Yaltkaya, "İctimâi İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", 436.

<sup>315</sup> Özervarlı, "Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâi İlm-i Kelâm'ı", 170; krş. Altıntaş, "Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği", 239; Rabiye Çetin, "Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II", 91.

farklı olarak yeni ortaya çıkan din karşıtı fikir akımlarının izalesi için bir şeyler yapılması zaruret halini almış ve bu ihtiyaca binaen de önemli eserler telif edilmiştir.<sup>316</sup> İşte bu ihtiyacın farkında olarak yeni bir kelâm yazılması adına eser telif eden ve fikir yürütenlerin görüşlerinden yola çıkılarak konu ele alınacaktır.

Yeni ilm-i kelâm eserlerinin telifi bağlamında Harpûtî, Filibeli ve İzmirli'nin isimleri öne çıkmakla beraber başka müelliflerin olduğu da bilinmektedir. Bunların bir kısmı teorik tartışmaya girmeden ihtiyaç gördüğü alanda eserler yazmışken bazıları da hem sistematik eser kaleme almış hem de konuya dair düşünsel katkılar sunmuştur. Dolayısıyla burada başta isimleri zikredilen kelâmcılar olmak üzere ulaşabilen diğer âlimlerin görüşleri de ele alınacaktır.

#### **A. Abdullâtif Harpûtî (1842-1916)**

Abdullatif Harpûtî (1842-1916), son dönem kelâm arayışlarında mutlaka ele alınması gereken bir isimdir.<sup>317</sup> Çünkü telif ettiği *Kelâm Tarihi*, *Tenkîhu'l-Kelâm* ve *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm* eserlerinde bu konuları işlemiştir. Onun görüşleri sadece kendi eserlerinden değil, hakkında yapılan çalışmalardan istifade edilerek tahlil edilecektir.<sup>318</sup>

Elazığ'da doğmuş ve 1842-1916 tarihleri arasında yaşamış olan Harpûtî, çağdaşları gibi medrese eğitimi almıştır. Daha sonra İstanbul'a giden ve orada birçok idarî ve ilmî görevde bulunmuştur. Dârulfünûn ve Medresetü'l-Vâ'izin'de

---

<sup>316</sup> Bu süreç sadece Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da değil Kafkasya, Mısır ve Hind bölgelerinde de zaman ve keyfiyet farklılıkları olmakla beraber benzer gündemler söz konusudur. Ancak biz sadece Osmanlı bağlamında konuyu ele alacağız. Diğer bölgelerle ilgili bazı değerler dışında izahat vermeyeceğiz. Zira her bir bölgenin müstakil başka çalışmaları gerektirdiği kanaatindeyiz. Bkz. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 45-59.

<sup>317</sup> Abdullatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332); Eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012). Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehl-i İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328); Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330); adlı eserine ilave ve şerh mahiyetinde tamamlayıcı olarak ve hangi sayfaya izahlar yaptığı not ederek yazdığı bir eserdir. Bu iki eseri bir araya getirip sadeleştirerek yeniden basılmıştır. Bkz. Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehl-i İslâm*, çev. ve yay. haz. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman (Elazığ: TDV Elazığ Şub. Yayınları, 2000).

<sup>318</sup> Metin Yürdagür, "Abdullatif Harpûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 235-237; Erkan Yar, "Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, (1997); Fikret Karaman, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harpûtî'nin Rolü", *Kelâm ilmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri" Sempozyumu* (Elazığ: 13-15 Eylül 2004).

îfâ ettiği kelâm muallimliği, onun kelâm çalışmalarına ve yenilenmeye dair kanaatlerinin gelişmesine katkı sunmuştur. Zaten o, yeni bir kelâm eseri yazma arzusunun, muallimliği esnasında gördüğü ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>319</sup> Ona göre ortaya çıkan bu ihtiyaç siyasî, askerî, idarî ve ilmî durumun bir neticesidir. Müslümanlar bir bütün olarak inhitat içinde oldukları gibi, dünyanın gidişatını da takip edememişlerdir. Kendisinden iktibas edeceğimiz şu paragraf onun konu hakkındaki yaklaşımını özetler mahiyettedir:

Hicri 1150 tarihinden sonra Osmanlı'nın askerî ve mülki düzeninin bozulmaya başlamasıyla ilmiye sınıfının da düzeni bozulmuştur. Bunun sonucu olarak ilmin ve maârifin gelişimi takip edilmediğinden, ilmî ilerleme olmadığı gibi ilim ve maârif büyük bir düşüş yaşamış ve zayıflamıştır. Kadim İslâm felsefesi eserleri İslâm dünyasında unutulmuşken Batı'da felsefenin gelişmesi devam ettiği gibi akıllara durgunluk verecek derecede bilim ve fen gelişmiş ve sanayi devrimi yaşanmıştır. Felsefe ve hikmetin geliştirilmesiyle deney ve tecrübe yoluyla âlemin hakikatlerini keşfetme metodu tercih edilmiş, neticede pozitivist ve materyalist felsefe meydana gelmiştir. Böylece kadim zihni ve soyut felsefenin yerine bütünüyle farklı yeni bir felsefe doğduğundan felsefe konuları ve kelâmî meseleler baştan sona değişmiştir.<sup>320</sup>

Harpûtî, kelâm ilminin durumunu Müslümanların genel ahvaliyle ilişkili olarak ortaya koyduktan sonra selef devrinin akabinde kelâmın ortaya çıktığı şartları ele alır. Ona göre kelâmcılar günümüzde olduğu gibi tarihte de benzer şartlarla yüzleşmişlerdir. Eski kelâmcılar bazı konularda felsefe ile uzlaşmış, aykırı gördükleri konularda onunla mücadele etmiştir. Bugün alınması gereken tavrın benzerinin tarihte örneği bulunmaktadır. Çünkü kelâmcılar yabancı felsefe ile karşılaştıklarında ne yaptılarsa şimdi de aynı şeyi yapmalıdırlar. Batı'da ortaya çıkan fikir akımlarının te'vili ve uzlaştırması mümkün olanları din ile uzlaştırmalı, mümkün olmayanları da ret ve iptal etmelidir. Ona göre bu yolda yapılması gereken öncelikle bugünün felsefesini ve aklî ilimlerini öğrenmektir. Her tür bilimin uzmanlarıyla o bilimin literatürüne vakıf olarak onlarla müzakere edip tartışacak

---

<sup>319</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 5. "Darulfünunda kelâm dersi için görevlendirildiğimde İnatçı bid'at ehlini reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap aradım ancak eski kelâm kitaplarında bulamadım. Zira eski kitaplar kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın fırkaların ve yunan düşüncesine dayanan saçmalıkları reddetmekle sınırlıydı. Bu eserlerde asrımızda ortaya çıkan sayısız bid'atleri ve duyumcu felsefenin yanlışlarını reddedecek bir içerik bulunmamaktadır. Çünkü muhakkik kelâmcıların işaret ettiği gibi kelâm kitapları kendi dönemlerinin durumuna göre yazılmalıdır. Dolayısıyla den de bu eseri klasik kelâm kitaplarını gözden geçirerek meydana getirmeye çalıştım." Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 3-6.

<sup>320</sup> Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 111.

yetkinliğe ulaşmak bugünün kelâmcılarına farz-ı kifâyedir. Ancak bu surette dine yapılan eleştirileri defetmek ve reddetmek mümkündür.<sup>321</sup>

Harpûtî'ye göre din ve inançların muhafazası kelâm metodu ile mümkündür. Kendisinde din inancı bulunmayanların görüşlerinin eleştirisi yapılırken ve onlara cevap verilirken, Kur'an ayetleri yerine, aklın hükümlerinin kullanılması gerekir.<sup>322</sup> Çünkü Harpûtî, selef ile mütekaddimîn devrindeki kelâmcıların ortaya koyduğu tavrın ve başarının farkındadır. Ayrıca kendi döneminde selef metodunu öne sürenlerin farkında olmalıdır ki, o kesin bir dille kelâm yöntemine vurgu yapmaktadır.

Harpûtî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta da klasik kelâm tanımında yer alan 'İslâm kanunu üzere' ilkesidir. O, her ne kadar çağdaş felsefenin öğrenilmesini ve yeni bilimsel kavramlara vakıf olunmasını İslâm inançlarının savunulması için temel şart olarak kabul ediyorsa da bir uyarıda bulunmayı ihmal etmez. İslâm kelâmının güncellenmesinin akıl ve bilim ile olacağını ancak İslâm'ın temel sabitelerinin hatırdan çıkarılmaması gerektiğini söyler. Kelâm ilminin tanımında da beliren İslâm kanunu şartıyla akıl ve bilimin verilerine sıcak bakılmalıdır. Yoksa akıl ve bilim verilerini mutlaklaştırarak yapılacak olan din-inanç tartışmaları, İslâm inanç esaslarının savunusu demek olan kelâm olmaktan çıkacak, din felsefesine bürünecektir. Söz konusu İslâm kanununu aşan fikriyatın İslâm diniyle bir ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir.<sup>323</sup>

Harpûtî kelâmın niçin ve nasıl yenilenmesi gerektiğini izah edip mütekaddimîn ile müteahhirîn kelâmından sonra üçüncü bir kelâmın yazılmasını zorunluluk olarak görmüş ve kendisi de bunun ilk "örneğini" vermiştir. *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı eseri ile bu eserine "şerh-dipnot" mahiyetinde yazdığı *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm* adlı kitabı kelâmın yenilenmesinde müstesna bir yer edinmiştir. Harpûtî her ne kadar önemli eserler ortaya koymuş ise de, kendi çalışmalarını yeterli görmemiş, bu çabalarının devamının gelmesini talep etmiştir.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 112; Yürdagür, "Abdullatif Harpûtî", 16/236.

<sup>322</sup> Erkan Yar, "Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 257.

<sup>323</sup> Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114-115.

<sup>324</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 5; a.mlf. *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.



Onun eserleri incelendiğinde fikrî mesaisini büyük ölçüde İslâm dininin objektif ilme aykırı düşmediğini ispata harcadığı görülür. O, bu amaçla tabiat ilimleri alanındaki gelişmeleri takip etmiş, ilgili ayetleri yeni bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu açıklamalarında aşırı te'villere gitmediği gibi, gaybî hakikatleri maddileştirme çabası içinde de olmamıştır.<sup>325</sup>

Harpûtî'nin kelâmı yenileme çabasında klasik kelâmda olduğu gibi mesâil sabit, vesâil değişkendir. Ona göre geleneksel birikimden istifade etmek önemli ise de o bilim ve felsefe alanındaki gelişmeleri takip etmiş, ulûhiyyet ve nübüvvet gibi mesâili günün ilmî anlayışıyla ispatlamak için öncekilerden farklı bilgiler kullanmıştır. Mesela ısı, ışık, madde, kuvvet ve elektrik gibi fizik ilminin yanında gök tabakaları, ay, güneş, yer küresinin özellikleri gibi astronomi bilgileri, bazı kimyasal etkileşimler, ayrıca insanın biyolojik ve psikolojik yönleri üzerinde durmuştur.<sup>326</sup> Harpûtî, klasik kelâmcıların kullandığı vesâilin dışında yeni bilim ve felsefeden mülhem bilgiler vermekle birlikte bunu da yetersiz görmüştür. Çünkü bu yeni bilim ve felsefenin, kaynak dillerinden öğrenilmesi gerektiği kanaatinde olan Harpûtî, kendisinin ise Arapça-Türkçe tercümelerden istifade ettiğini, bundan dolayı Batı dillerini öğrenmenin zaruri olduğunu söylemiştir.<sup>327</sup> Aslında bu ifadeleri, Harpûtî'nin ilmî ciddiyetini gösterdiği gibi aynı zamanda meselenin kolay olmadığını da hatırlatmaktadır.

Harpûtî'nin önemle üzerinde durduğu ve kelâmın yenilenmesinin yüksek motivasyonunu oluşturan bir mesele de din-bilim ilişkisidir. Dönemine göre ufuk açıcı açıklamalarda bulunan müellif, din dili ile bilimsel bilginin farklılığı üzerinde durmuştur. Ayetlerde geçen yer ve göğe dair betimlemeler bilimsel bir bilgi amacıyla değil, Yüce Yaratıcı'nın kudretinin hatırlatılması amacıyla matuftur. Aynı zamanda ayetler insanların kolayca anlayacağı ve o dönemin muhataplarının alışkın oldukları dile uygun olarak nazil olmuştur. Daha sonraki asırlarda müfessirler elde ettikleri fizik ve astronomi bilgileriyle bu ayetleri tefsir etmişlerdir. Ancak yakın asırlarda fizik ve astronomiye dair ilimlerin inkişafına rağmen hala tefsirlerde yapılan ilmî izahların dinî bir bilgi gibi kabul edilmesi, yani değişmeyen bilgiler

---

<sup>325</sup> Yürdagür, "Abdullatif Harpûtî", 16/236.

<sup>326</sup> Yürdagür, "Abdullatif Harpûtî", 16/236.

<sup>327</sup> Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.

olarak telakki edilmesi din-bilim ilişkisi açısından gerginlik üretmektedir. Öyle ki bu durum dinin terakkiye mani olduğu ithamının yayılmasını beslemektedir.<sup>328</sup>

Zaten kelâmın yenilenmesinin zarûreti, dinî hakikatlerle gelişen ve değişen bilimsel bilgiler arasında bir uyumun aranmasıdır. Aksi bir durumda ise din, toplum ve kültür arasında olumsuz mesafeler doğacaktır. Bundan dolayı Harpûtî'ye göre klasik âlimlerin kevnî ayetleri dönemin bilimsel bilgilerine göre açıklayarak hak din olan İslâm'a yaptıkları faydalı hizmetler ortadadır. Ancak bu ulvî ve mühim vazife daha sonraki asırlarda takip edilmeyip ihmal edilmiştir.

Batı'da gelişmiş olan deney ve istikra metoduna, pozitivist düşünce ve yeni felsefeye yabancı kalınarak felsefenin şeriatın bir açıklaması olduğu unutulmuş böylece Müslümanlarda din ile felsefe arasında kayıtsızlık ilişkisi kurulmuştur. Bu yüzden hikmetsiz, sanatsız ve tedbirsizlikten dolayı maddî zararlar yanında manevî olarak gençlerin ve halkın inançlarında şaşkınlık ve sapkınlıklar ortaya çıkmıştır. Neticede âlimlerimizin çoğunluğu felsefi gerçeklerden habersiz olduğu gibi, hikmetşinaslardan pek çokları da şeriatın sırlarından habersiz olduğu için, bunların arasında çözümü zor kör bir dövüş başlamıştır. Gâfil âlimler hikmetşinasları tekfir etmede aceleci olurken, hikmetşinaslar da dinin gelişmeye mani olduğu haksız iddiasını ileri sürmüşlerdir. Bu gereksiz çatışmayı ortadan kaldırmak, memleketimizi mamur hale getirmek ve müzmin hastalıkları tedavi etmek için gerçeklere bağlı eğitimcilere ve mesleklerinde yetkin düşünürlere ihtiyaç vardır.<sup>329</sup>

Dinin sabiteleri yanında bilimsel keşiflere açık bir metod takip eden Harpûtî, İslâm düşüncesinin birikiminden bir bütün olarak istifade etmeye çalışmıştır. Çünkü onun kelâm ilmine bakışında, felsefe, kelâm ve tasavvufu uzlaştırma çabası da vardır. Bu nedenle de, kelâm ilmi içerisinde sûfilerin yorumlarına çok sık yer vermekte, bazı konularda, onların yaklaşım ve değerlendirmelerinin haklılığına işaret etmektedir.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 393-394; a.mlf. *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114; Harpûtî'nin din-bilim ilişkisine dair görüşleri için bkz. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 376-399; Erkan Yar, "Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 250-252.

<sup>329</sup> Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114-115.

<sup>330</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 193-194; Ayrıca bkz. Erkan Yar, "Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 254.

Sonuç olarak Abdullatif Harpûti kelâmın yenilenmesinde süreklilik içinde değişimi benimseyen, akla ve bilime değer veren biridir. Ancak o akılcılığa boyun eğmediği gibi, bilimsel verileri de mutlaklaştırmamıştır. Onun dinî bilgi ile bilimsel bilgiyi ayırması kıymetlidir. Ayrıca kendisinin ortaya koyduğu çalışmaların başlangıç olduğunu ve daha ileri seviyede eserlere ihtiyaç duyulduğunu belirtmesi de önemlidir.

### **B. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)**

Kelâm ilminin yenilenmesine dair fikir üreten ve eser telif eden isimlerden birisi de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir (1865-1914). Filibe'de doğmuş olan Ahmed Hilmi, ilköğrenimini Filibe'de tamamlamıştır. Filibe müftüsünden Arapça ve temel dinî ilimleri almış, ardından Galatasaray Mekteb-i Sultani'ye dâhil olarak mezun olmuştur. Çeşitli memuriyetlerde bulunan Filibeli, aksiyoner bir düşündürüdür. Tarihten edebiyata, felsefeden, tasavvuf ve kelâma kadar birçok alanda teliflerde bulunmuş üretken bir âlimdir. Özellikle *Yeni Akâid-Uss-i İslâm*,<sup>331</sup> *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*,<sup>332</sup> *Huzûr-ı Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*,<sup>333</sup> *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*<sup>334</sup> ve *Târîh-i İslâm*<sup>335</sup> adlı eserleri kelâm ilminin yeniden tedvini konusuna dair müracaat edilecek eserleridir.

Filibeli, çağdaşları Abdullatif Harpûti ve İzmirli İsmail Hakkı gibi sistematik kelâm konularını ele alan bir kitap yazmamış, risale hacminde bir akâid eseri telif etmiştir. Ancak yukarıda saydığımız eserlerinde hem kelâmın yenilenmesine dair önemli görüşler serdetmiş hem de çağın en büyük sorunu olan inkârcı akımlara karşı eleştiriler getirmiştir. Ayrıca o dinî düşüncenin ihyasına dair fikir üretmede başarılı bir örnek teşkil etmiştir. Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Fransızca'yı bilmesi ve Doğu-Batı kültürüne vukûfiyeti, onun nitelikli eserler üretmesine imkân vermiştir.

<sup>331</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Yeni Akaid-Uss-i İslâm* (Daru'l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332).

<sup>332</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?-Yahut Huzur-i Fende Mesalik-i Küfür* (Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1327). a.mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, sad. Muhammet Hanefi Suluoğlu vd. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018).

<sup>333</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (Daru'l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332).

<sup>334</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?* (Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1329).

<sup>335</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm I-II* (Konstantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326-27).

Filibeli, kendi çağdaşları olan Harpûtî ve İzmirli gibi düzenli bir medrese eğitimi almamıştır. O, âlim profilinden ziyade aydın-münevver tarzı üslup sahibi bir görüntü sergilemektedir. Onun yaklaşımlarında kelâmcı perspektifin ötesinde sosyoloji, tasavvuf, bilimsel ve felsefi düşünce içiçedir. Müellifimiz, sadece kelâmın yenilenmesinden bahsetmez. Onun için değişim, bütün bir paradigmanın yenilenmesidir. Toplumsal bir zihniyet değişimi onun öncelikli talebidir. Esasen Filibeli'ye göre toplumlar için değişim kaçınılmaz bir olgudur. Bundan dolayı da toplumun tecdidini sünnetullahın bir gereği olarak görür.

Ona göre Müslümanlar yaşadığı sorunlar karşısında eskiyi körü körüne taklidi terketmeli, taassup ve bağnazlıktan kaçınmalıdır.<sup>336</sup> Ancak Filibeli, yenilenme ve değişim talebinin bir takım sakıncaları bulunduğunun da farkındadır.<sup>337</sup>

O değişimin sınırlarının tayini konusunda da bazı önerilerde bulunur. Ona göre bu hususta tarih felsefesi ve sosyolojinin imkânlarından istifade edilmeli maneviyat, milli kültür ve tarih, milletlerin tecrübeleri gibi konularda değişimin olamayacağı akılda tutulmalıdır. O, bir milletin bu alanlarda değişim geçirmesini zehir içmekle eşdeğer kabul eder.<sup>338</sup> Filibeli, Osmanlı toplumu ve Müslümanların sorunlarının çözümü için, değişime dair fikirler üretmiş ise de tezin hacmi açısından daha çok kelâm ilminin yenilenmesi konusuyla ilgili önerileri ele alınacaktır.

---

<sup>336</sup> “Benim kanaatime göre bu milleti terakki ve yükselme mevsimine zamanında ulaşmaktan men edecek önemli sebepler iki kısma ayrılabilir. 1. Muhafazakârlık (tevakkufperestlik), ilerlemeye düşmanlık, gelişme fikrine karşı cahilâne bir taassup, zamanın gerektirdiğı ihtiyaçları takdir etmemek ki bunların cümlesi “hayat ve bekamızın şartlarını anlamamak” cümlesiyle özetlenebilir. 2. Yüzeysel bilgilerle kanaat sahibi olmak, sığ bir taklit ve toplumsal yapıyı bir kukla giydirir gibi fitratından ve köklerinden soyutlayarak alelacele yeni birtakım hallerle ahlâklanabileceğini mümkün sanmak. Medenî âlemin aldatıcı gösterişlerinden esas yönlerini ayırt etmemek, bunların hepsi “hastayı sahte yöntemlerle tedavi edeyim derken öldürmek” cümlesiyle özetlenebilir.” Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, [ç] (Not: Filibeli'nin bu eserinin “Kariin İle Hasbihâl” başlıklı giriş kısmındaki sayfa numaraları Arap harfleriyle verildiğı için, ilgili sayfalarda bu harfler kullanılmıştır.)

<sup>337</sup> “Bundan dolayı bu milletin cihat ve mücadele narası “ne cahilce bir taassup ne de sığ bir taklit!” olmalıdır. Zira bir millet için ilerleme karşıtlığı ne kadar yok edici ve öldürücü ise, sahte ilerleme de o derecede helak edici ve öldürücüdür.” Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, [ç]. Ayrıca bkz. Filibeli, *Tarih-i İslam*, 2/658.

<sup>338</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, “Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa'dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, Sayı: 187, (1327): 6-7.

Filibeli'ye göre insan, değişim ve yenilenmeden hiçbir şekilde müstağni değildir. Dinî düşüncenin de yöntem olarak değişime tâbi olduğunu söyleyen Filibeli, gerekçelerini şöyle sıralar.

Acaba önemli milli meselelerimizin, toplumsal bünyemizin ruhu olan maneviyat alanı, yenilenmeden müstağni midir? Temel akaid esaslarının safiyeti itibariyle; evet. Lâkin söylem ve anlayış itibariyle; hayır. Bu hikmeti anlamamak, maneviyatın lakaytlaşması ve terk edilip sürünmesine cevaz vermek demektir. Toplumsal yapısının temel güç ve motivasyon kaynağı maneviyat olan milletler için böyle bir cevaz idam hükmüne denktir. Bundan dolayı söylem ve anlayış itibariyle maneviyatta dahi gelişme ve yenilenme inkâr edilmemelidir.

İyi bir muhafazakârlık, değişim ve dönüşümü mümkün olmayan esas ve ilkelerin sahte bilim ve uydurma bir ilerleme ile tahrip olmaktan korunmasıdır. Yoksa ilerlemekte olan bilim ve düşüncenin kendi alanındaki gelişmelere karşı muhafazakâr tavır almak, çağın amansız gerçeklerini inkâra kalkışmak demek olur ki, bu hem imkânsız hem de zararlı ve helak edicidir.<sup>339</sup>

İslâm inançlarının klasik dönemde yapılmış olan müdafaalarının, zamanın ihtiyaçlarına cevap vermediği açıktır. Zira materyalist ve pozitivist akımların ortaya çıktığı dönemin felsefe ve bilim telakkileri karşısında eski yöntemlerimizin geçerliliğini yitirdiğini çok net bir şekilde ifade eden Filibeli, bu durumun yok sayılamayacağını söyler. Ona göre eğer bu değişim olgusu görmezden gelinir ve kelâmın klasik döneminde üretmiş olduğu telakki hala savunulmaya devam ederse genç nesillerin, inançlarından şüphe duymaya başlamaları kuvvetle muhtemeldir.<sup>340</sup>

Bugün çağdaş bilim ve düşünceyle yetişen velev ki basit bilgilere sahip, kafası karışık ve sorgulayan bir kimse, Orta Çağ mantık ve bilimiyle ikna edilemez ve soruları cevaplandırılmaz. Bunun aksini zannetmek, gelişme olgusundan habersiz ve her türlü bilimsel fikirden mahrum olmak manasına gelir. Her dönemin bir ihtiyacı, her dönem insanının bir zihniyeti vardır. Burası asla unutulmamalıdır. Bugün materyalist düşünce ilkeleriyle yetişmiş, arayıştaki bir genç, din görevlilerinden birine müracaat edip aralarında bir konuşma cereyan etse, acaba bu iki konuşanın anlaşması mümkün olur mu? Acaba tereddüt içinde bulunan gencin sorunları giderilip ikna edilebilir mi? Zannetmeyiz. Ekseriyet itibariyle böyle bir tartışma âlimin bilim adamını tekfiri, bilim adamının da âlimi cehaletle suçlaması ile neticelenir.<sup>341</sup>

İnkârcı akımlar karşısında mevcut kelâm ilminin niçin yenilenmesi gerektiğini açık yüreklilikle ifade eden Filibeli'ye göre dinî ilimlerin ve dolayısıyla kelâmın yenilenmesi kaçınılmazdır. Ona göre eğer Kur'an'ın hakikatlerine kulak

<sup>339</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ص).

<sup>340</sup> Filibeli skolastik felsefe ile yeni felsefi akımları dramatik benzetmelerle anlatır. "Bir mızrakla bir tüfek, bir kılıçla bir topun birbirine göre nispetleri ne ise, selefin varlıkla ilgili görüş ve malumatından alınmış bir fikir ile mevcut medeniyetin akılları hayrete düşüren malumatından ortaya çıkmış bir fikrin nispeti de odur". Filibeli, *Senusiler ve Sultan Abdulhamid*, haz. İsmail Cömert, (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), 108; Benzer kıyaslamalar için bkz. a.mlf., *Tarih-i İslâm*, 2/654, 666.

<sup>341</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ص).

verip felsefî te'villere başvurmamakta ısrarcı olursak ve selefin sözlerini değişmesi mümkün olmayan ve hatasız düsturlar olarak kullanmaya devam edersek büyük sorunlar yaşayacağız. Yani muhafazakâr tavır aynı şekilde sürdürülürse ya cahil, sefil ve Batı'ya mahkûm bir toplum veya adı şimdilik Müslüman olsa da ilk fırsatta dine düşman bir nesil ortaya çıkacaktır.<sup>342</sup>

Farz edelim ki böyle tereddütleri olan bir bilim adamı Allah'ın varlığını inkâr etse, kendisine nasıl cevap verilecek? Tabii ki âyet ve hadislerle değil, zira bunların etkisi ve hakikati ancak iman şartına bağlıdır. İnkâr eden veya tereddüt içinde olan kimseye bu silahla cevap verilemez. Demek ki zorunlu olarak tartışmaya mantık ve felsefî bir zemin oluşturmak üzere kelâmcılara ve kelâm ilmine müracaat edilecektir. Vaktiyle felsefe ve bilimin o dönemdeki gücü ve imkânları nispetinde düşünölmüş ve getirilmiş olan deliller öne sürülecek. Lâkin bu delillerin kıymetinden ziyade öne sürölüş şekli ve metodu kalıp ve biçim itibarıyla, soru soranı ikna edip susturabileceğini farz edersek, şaşılacak ve acınacak bir gaflet göstermiş oluruz. Böyle bir zan, zamanı ve medeniyetin manasını, bugünkü gelişmeleri ve hayretleri artıran fikirleri ya inkâr veyahut anlamamak olur. Bu hal ve seviyede kalan din görevlileri, hiçbir vakit rehber olma görevini yerine getirmeye muktedir olamaz. Onların etkileme alanı ve imkânı gittikçe daralır, nihayet yalnız düşünmeyenleri, cahilleri ihtiva eden bir daireciğe münhasır kalır. Meydan ise hakiki bilime, sahih ve müspet bir felsefeye değil, yarım mütefenninlere, filozofumsu adamlara terk edilmiş olur. Böyle rehberlerin bir milleti sevk edeceği istikamet, maddî ve manevî çöküş yoludur. Meselenin Türkçesi budur.<sup>343</sup>

Filibeli'ye göre dinî düşüncenin tecdit ve ihya edilmesinin zarureti ortadadır. İşte burada öne çıkan husus İslâm'ın felsefe ve bilimle ilişkisidir. Bir başka ifadeyle kelâm ilminin üzerine bina edildiği vesâilin nasıl yenileneceği sorusu öne çıkmaktadır. Aslında Filibeli'nin kelâmın vesâiline dair görüşleri itibarıyla çağdaşlarıyla kıyaslanamayacak derecede önemlidir.<sup>344</sup> Onun eserlerindeki temel yaklaşım, din-inanç esasları ile felsefe-bilim arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde izahtır. Özellikle *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, *Huzûr-ı Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?* ve *Târîh-i İslâm I-II* adlı eserlerinde o, din bilim ilişkisini ele almıştır. İslâm inançlarını tehdit eden materyalist, pozitivist, evrimci akımları ve deneyci epistemolojinin dayandığı bilimin mutlak hakikat olduğu düşüncesini eleştirmesi ve bilimi kendi doğal mecrasına indirgemesi, onun yeni ilm-i kelâma dair en önemli katkısıdır.<sup>345</sup>

<sup>342</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 2/654-655.

<sup>343</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ض).

<sup>344</sup> İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/156.

<sup>345</sup> Din-bilim ilişkisine dair görüşleri için bkz. Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fen*, 43-54; a.mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 23-29.

Filibeli din-bilim ilişkisinin tutarlı bir şekilde inşa edilememesinin çok büyük sorunlar doğurduğunu söyler. Din-bilim ilişkisinin en olumsuz örneği olarak Katoliklerin tecrübesini gösterir. Zira Katolik hıristiyanlar Aristoteles ve Platon'un fizik, kimya ve astronomiye dair fikirlerini dinî bilgi olarak kabul edip yeni icat ve keşiflere savaş açmaları ve savaşı kaybetmeleri Avrupa'da Hıristiyanlığa ve dine büyük darbe vurmuştur. Filibeli din adamlarının burada iki büyük hata yaptığını söyler. Birincisi dinin alanının aşılması, ikincisi ise bilimsel yorumların dinleştirilmesidir.

Din; kendi saha ve salahiyeti haricine çıkmakla, kendi kat'i ve kutsal hüküm ve esasları arasına bir sürü hurafe ve uydurma şeyler kabul etmiştir. Hâlbuki dinin esasları sabit, kat'i ve zaruri fikirlerdir. Sabit, kat'i ve zaruri olan şeyler ise aklın kat'i düsturlarını gerektirir. Fakat hadisat-ı kevnîye ise, tekâmül ve tecrübe ile her gün bir şekil almaya ve gittikçe tahavvül ve terakkiye mahkûm olduğundan bilimin konusu olup dinî esaslar ile teferruatla bir ilişkisi yoktur. Durum böyle iken din adamları, bilimsel görüşlere değişmez bir hüviyet vermişlerdir.<sup>346</sup>

Filibeli'ye göre Hıristiyan din adamları, bilimle kavgaları sonucunda yenilgiye uğramalarına rağmen ikinci bir hata işlemişlerdir. Onlar, bilimin otoritesini kabul etmek zorunda kaldıktan sonra İncil'in ayetlerini bir ilmî kaide ile destekleme çabasına girmişlerdir. Hatta her ayette birer ilmî konu, birer kaide veya birer ilmî keşif bulmaya çalışmışlardır. Bilimsel keşif ve icatlar için İncil ayetlerini tuhaf ve tutarsız bir şekilde yorumlamaları neticede dinin aleyhine olacak sonuçlar doğurmuştur.<sup>347</sup> Filibeli Hıristiyanlığın yaşadığı bu olumsuz tecrübenin bütün dinler için yaşanmasının zorunlu olmadığı kanaatindedir. Ancak kendi sahasından çıkan her dinin benzer süreçleri yaşamasını da kaçınılmaz görür.<sup>348</sup>

O, din-bilim ilişkisinde Müslümanlar açısından -Hz. Peygamber dönemi hariç- bazı olumsuzlukların olduğunu ancak bunların Hıristiyanların tarihiyle kıyaslanamayacağı kanaatindedir. Neticede Filibeli din ile bilimin kendi alanlarında kalmaları gerektiğini ve dinin sabit ve bilimin değişken olduğunu söyler. Ayrıca bunların birbirinin alternatifi olmadığı ve birbiriyle teliflerinin yegâne çıkış yolu olduğu kanaatindedir. Ona göre Müslümanların inançlarını

---

<sup>346</sup> Filibeli, *Yeni Akaid*, 15

<sup>347</sup> Filibeli, *Yeni Akaid*, 16.

<sup>348</sup> Filibeli, *Yeni Akaid*, 18; a.mlf., "Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa'dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?", 7.

muhafaza edip müreffeh bir hayata ve izzetlerine kavuşmaları ancak bu şekilde mümkündür.<sup>349</sup>

Filibeli'nin çağdaş dönemde Müslümanların maruz kaldığı meydan okumalara karşı üzerinde durduğu bir diğer konu, gelişen ve değişen felsefedir. O, Müslümanların mantık ve felsefeden müstağni kalamayacağını belirtir. Ancak kelâmcılar tarafından uzun zamandan beri tekrar edilen Skolâstik felsefenin sürdürülmesinin akıl kârı olmadığını iddia eder. Zira Batı dünyası Aristo mantığına dayalı teorik felsefeyi aşmış ve artık yeni bir felsefî birikim üretmiştir. Dolayısıyla tartışmanın bu yeni felsefî zemin çerçevesinde cereyan edeceği unutulmamalıdır. Ona göre yapılması gereken Batı'da ortaya çıkan felsefî akımları inceleyip hepsinden istifade etmektir. Zira her bir akımın bir takım doğruları vardır. Bundan dolayı her felsefî mesleğin içerdiği hakikatleri seçip alarak eklektik bir yol tercih etmek en güvenli methoddur.<sup>350</sup> Ayrıca İslâm felsefesi ile Batı felsefesi arasında da eklektik tavır takınan Filibeli'nin genel düşünce sisteminde tasavvufa ve vahdet-i vücuda özel önem atfetmesi dikkate değerdir.<sup>351</sup>

Yeni ilm-i kelâm'a dair görüşlerini derlediğimiz Filibeli'nin serdettiği fikirlerden kelâmın vesâiline dair iki önemli konuya değerli açılımlar getirdiği söylenebilir. Bu meseleler din-bilim ve din-felsefe ilişkisidir. Zaten güncelleme veya yenileme yapılacak alan sadece vesâile dair hususlardır.

İslâm inanç esasları bellidir ancak bunlara inkârcılar tarafından yapılacak olan itirazlara dair savunular ayet-hadisle değil, aklî zeminde olacağından dolayı bu araçların güncellenmesi gerekir.<sup>352</sup> Bundan dolayı İslâm düşünce tarihinde üretilen kelâm-felsefe birikimiyle yüzleşmek ve onu kritik etmek gerektiğini söyleyen Filibeli, sadece kelâm alanında değil bütüncül anlamda bir değişim taraftarıdır.<sup>353</sup> Eğer bu değişim ve yenilenme ihmal edilirse Müslümanlar daha büyük bir sorunla karşılaşacak ve İslâm büyük felaketlere maruz kalacaktır.

---

<sup>349</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 2/662.

<sup>350</sup> Filibeli, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, 45.

<sup>351</sup> Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fen*, 146.

<sup>352</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ض).

<sup>353</sup> Fatih Topaloğlu, "Filibeli Ahmet Hilmi Efendi ve Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Bir Bakış", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Dünyası Tarihi Sempozyumu 8-10, 5, 2014* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 381.



Filibeli her ne kadar kelâmın yenilenmesini istiyorsa da bunun dinde reform olarak addedilebilecek şekle dönüşmesine karşı da uyarılarını ihmal etmemiştir. Hatta daha önceki başlıkta ele aldığımız üzere reformist bir seviyede kelâmın yenilenmesini teklif eden Celâl Nûrî'yi sert bir şekilde eleştirmiştir.<sup>354</sup> Bunun yanında ortaya çıkmış olan yeni bilim telakkisinin mutlak hakikat olarak değerlendirilemeyeceği ve kendi sınırında kalması gerektiği hususunda eleştirilerini açıkça ortaya koymuştur.

### C. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)

Yeni ilm-i kelâm denilince akla ilk gelen isim şüphesiz İzmirli İsmail Hakkı'dır (1868-1946). İzmir'de doğan İsmail Hakkı, ilköğreniminden sonra hâfizliğini ikmal edip Rüşiye'yi tamamlamıştır. Ayrıca mektepteki tahsilini sürdürürken medrese derslerine devam ederek Arabî ve İslâmî ilimlerden icâzetnâme almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek orada çeşitli okullarda öğretmenlik ve öğretim üyeliği görevlerinde bulunmuştur.<sup>355</sup> Arapça, Farsça, Fransızca, Latince ve Rumca'yı iyi derecede bilen İzmirli, çok yönlü ve ansiklopedik bir âlim ve münevverdir. Onlarca kitap, risale ve yüzlerce makale telif eden müellif, Türkiye'de birçok ilmin kurucusu addedilmektedir. Zira İslâm Tarihi, Fıkıh Usulü, Fıkıh Tarihi, İlm-i Hilaf, Siyer, Hikmet-i Teşri, Mecelle, Mantık, Felsefe, İslâm Felsefesi, Hadis, Tefsir Tarihi, Dinler Tarihi, Arap Edebiyatı ve Kelâm onun yetkin bir şekilde ders verdiği bilim dallarındandır. Özellikle Fıkıh, İslâm Felsefesi ve Kelâm tarihine dair çalışmaları çok değerlidir. 1946 yılında Ankara'da vefat eden İzmirli bereketli ve ilim dolu bir ömür geçirmiştir.<sup>356</sup>

Çok yönlü bir âlim ve aydın olan İzmirli'nin şüphesiz en önemli tarafı kelâm ilmine dair yaptığı çalışmalarıdır. Bu sahada *Mülâhhas İlm-i Tevhid*,<sup>357</sup>

<sup>354</sup> Filibeli, *Huzur-ı Akl-ü Fen*, 134-151.

<sup>355</sup> Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/532-533.

<sup>356</sup> Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı-Hayati, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013), 405-407; Sabri Hizmetli, İsmail Hakkı İzmirli (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1-30; Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayati-Eserleri-Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 51-61; Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", 23/532-533; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-2* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 135-137.

<sup>357</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhid* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338).

*Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*,<sup>358</sup> *Yeni İlm-i Kelâm-I-II*,<sup>359</sup> *el-Cevâbu's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd*<sup>360</sup> gibi çok kıymetli eserler telif etmiştir.

Bu eserler içerisinde eksik kalmasına rağmen en önemlisi iki ciltlik *Yeni İlm-i Kelâm*'dir. İzmirli'nin kelâma dair kitabı, sade bir nazarla Filibeli ile kıyaslandığında, bu eserin kelâmın yenilenmesine dair yeni bir şeyler ortaya koymaktan ziyade daha çok klasik İslâm düşünce birikimini yeni bir metodla ele aldığı söylenebilir. Ancak yaşadığı dönem itibariyle, Müslümanların birikimi ve mevcut durumu dikkate alındığında İzmirli'nin çabası takdire şayandır.

Kelâmın yenilenmesi çabalarında İzmirli, kendinden sonrası için değerli bir zemin ve miras bırakmıştır. Esasen kelâmın yenilenmesine dair en fazla teorik tartışmada bulunan son devir âlimi de İzmirli'dir. O yukarıda bahsedilen eserleri ile *Sebilü'r-Reşâd* dergisindeki makalelerinde yenilenmeyi savunmuş ve kelâmın güncellenmesine dair teoriler ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>361</sup>

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre mevcut kelâm ilmi yetersizdir. Aslında bu kanaat son dönem kelâm bilginlerinin çoğu için geçerli bir önkabuldür. Çünkü kelâm ilmi İslâm tarihindeki işlevini bugün sürdürememektedir. Burada kelâmın ortaya çıkış süreci ve hangi değişim ve dönüşümü geçirdiği göz önünde bulundurulduğunda İzmirli'nin tespitleri daha iyi anlaşılacaktır. İzmirli *Muhassalü'l-Kelâm*'da önce kelâmın serüvenini ortaya koymaktadır. O asr-ı saâdet'te kelâmın niçin mevcut olmadığı, kelâm ilminin doğuşunun sebepleri, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar ekseninde kelâmın oluşumunu ele almıştır. Müttekaddimîn kelâmı ve Eş'âriîğin sistemleşmesi, kelâmın Gazzâlî ile birlikte yeni bir evreye geçmesi, müteahhirîn kelâmının Fahreddîn Râzî ile kemale ulaşması gibi

<sup>358</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme* (Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336); a.mlf., *Muhassal*, sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014).

<sup>359</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm-I-II* (Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1343); a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

<sup>360</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevabu's-Sedid fî Beyani Dîni't-Tevhid* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341); a.mlf., *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad. Fahri Unan (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

<sup>361</sup> İzmirli, *Sebilürreşâd* dergisinde kelâmın yenilenmesine dair tespit edebildiğimiz kadarıyla beş makale-ropörtaj yayınlamıştır. Bunlar kitabın tanıtımı ve Kazım Kadri tarafından yapılan eleştirilere cevap mahiyetindedir. **1.** "İslâm'da Felsefe-15", 14/342: 28-30; **2.** "İslâm'da Felsefe-17: Yeni İlm-i Kelâm- Yeni İlm-i Kelâm Programı", 14/344: 43-45; **3.** "Yeni ilm-i Kelâm", 21/528-529: 58-59; **4.** "Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslâmiyyesine", 21/542-543: 174; **5.** "Yeni ilm-i Kelâm Hakkında-I", 22/549-550: 30-32; **6.** "Yeni ilm-i Kelâm Hakkında-II", 22/551-552, 38-40.

konu başlıklarında tarihi süreci özetleyerek anlatmıştır. İzmirli, kelâm ilminin serüvenini ortaya koyduktan sonra ilimlerin en yararlısı, en yücesi ve bütün şeriat ile ahkâmın binası olarak tarif ettiği kelâm ilminin son asırlardaki vahim durumunu şöyle izah etmiştir:<sup>362</sup>

Memleketimizde müteahhirîn kelâm usulü diğer kelâm usullerine galip gelerek tamamıyla Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi olarak bilinmiştir. Memleketimizde yetişen kelâm âlimleri Taftâzânî ve Cürçânî'nin talebeleridir. İlm-i kelâmları da müteahhirîn kelâm metodudur.

Mütekaddimîn kelâmında hilafiyâtın başlıcası İslâm fırkalarından husûsen Mu'tezile ve Cehmiyye ile, müteahhirîn kelâmında ise hilafiyâtın başlıcası filozoflarla cereyan ederdi. Bugün resmî ilm-i kelâmımız müteahhirîn kelâmıdır. Bu ilm-i kelâm bugün için kâfi değildir. Çünkü bu ilm-i kelâm, Yunan felsefesini neşir ile efkâr-ı İslâmiyyeyi felsefe-i Yunaniyye sahasına yakınlaştırmak isteyen İslâm filozoflarına, İbn Sînâ ve emsallerinin felsefelerine ve o vakitlerde zuhura gelen bid'atçilere ve mühlidlere karşı vaz' olunmuş idi. Bu ilm-i kelâmın bile erbâbı hicri bin (1000) tarihlerinden sonra nedret-i kesb etmekle mesâil-i kelâmiyyeyi bihakkın bilene, kelâmın zor meselelerini anlayana pek az tesadüf olunur idi. İbâre kuvvetiyle bir kitabın mesâilini anlayandan başka neredeyse ilm-i kelâm âlimi yok gibiydi. İlm-i kelâm maalesef Şerh-i Akâid-i Neseфиyye ve Şerh-i Akâidi-i Adûdiyye'ye münhasır olmuş gibiydi. Bu ilimde en büyük bir kaynak olan Mevâkıf, Mekâsîd, Tevâli' gibi mebsût kitapları anlayanlar parmakla gösterilirdi.<sup>363</sup>

İzmirli müteahhirîn kelâmının işlevini yitirdiği kanaatini birçok eserinde defalarca belirtmiştir. Fakat burada İzmirli'nin yetersiz ve işlevsiz kalan kelâmın bile tam olarak okunup anlaşılmadığını vurgulaması Müslümanların acıklı halinin anlaşılması için önemlidir.<sup>364</sup>

İzmirli'ye göre mevcut durumdan çıkış yolunun referanslarının da yine kelâm tarihinde olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Ona göre kelâm tarihi bugünkü sorunlarımızı çözmekle birlikte bize yol göstericidir. Çünkü aslolan selef akidesidir ve bu değişmemektedir. Ancak felsefenin İslâm dünyasına girişi ve başka saiklerden dolayı Ehl-i sünnet kelâmı oluşum sürecine girmiş, Bakıllânî

<sup>362</sup> İzmirli, *Muhassal*, 1-10.

<sup>363</sup> İzmirli, *Muhassal*, 11; Benzer ifadeler için bkz. İzmirli, "İslâm'da Felsefe-15", 14/342: 29.

<sup>364</sup> Dönemin medrese ve ilim mirasına dair yaklaşımı yansıtmaya açısından Mehmed Akif'in şu dizeleri dikkate değerdir.

"Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.

Hadî göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?

İbn-i Sînâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?

Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?

En büyük fâzılımız: Bunların âsârından,

Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'nâ çıkarana,

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ,

İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Aslâ." Mehmed Akif, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 403.

tarafından temellendirilmiş ve mütekaddimîn kelâmı ortaya çıkmıştır. Daha sonra Gazzâlî bu kelâmın, yetersizliğini görüp müteahhirîn kelâmının yolunu açmıştır. Aslında kelâm tarihindeki bu değişim ve yenilenme olgusu, bugünün şartlarına göre yeni ilm-i kelâmın inşa edilebileceğini imlemektedir.

İzmirli, mevcut kelâm ilminin yetersiz olup yenilenmesi gerektiğine dair kanaatini eski kelâmcıları referans göstererek izah etmiştir. Ona göre eski kelâmcılar da bu ilmin ve metodunun yenilenmesi gerektiğinin farkındadır. İzmirli kelâm ilminin değişim ve yenilenmeye açık olan durumuna Taftâzânî'nin *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefiyye* isimli eserinin baş tarafında işaret ettiğini belirtir.<sup>365</sup> Ayrıca ona göre müteahhirîn kelâmının yetersiz kaldığı İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye, Gazzâlî, Râzî ve Cüveynî gibi âlimler tarafından da ifade edilmiştir:

Müteahhirîn ilm-i kelâmının yetersizliği Şeyhu'l-İslâm el-Harrânî ile İbn Kayyim ve emsali tarafından burhanla iddia olunuyordu. 'İslâm'a yardımcı olamadılar ve filozofları da engelleyemediler' sözü kelâmcılar için söylenilirdi. Müteahhirîn-i Eşâ'ire'nin en bilgini olan Ebu'l-Meâli Cüveynî son zamanlarında ehl-i kelâm tarikinden rucû ediyor, Hücetü'l-İslâm Gazzâlî ilm-i kelâmı kendi maksadı için kâfi bulmuyor, ... müteahhirîn'in imamı olan Fahreddîn Râzî tarik-i kelâmiyyeyi ve menâhic-i felsefiyyeyi sadra şifa verecek bir yol olarak görmüyor, Kur'an yolunu kendine en yakın metod kabul ediyor.<sup>366</sup>

İzmirli bu pasajda resmî ilm-i kelâmın<sup>367</sup> asırlar önce bile eleştirildiğini; çünkü yetersiz bulunduğunu söylemektedir.<sup>368</sup> Hatta ona göre o vakitler henüz Aristo felsefesi, kadim felsefe her tarafta hâkim olduğundan Aristo felsefesi ile memzûc olan kelâmın taraftarları pek çoktu. Kelâmı eleştiren âlimlerin sözlerine değer verilmiyordu. Bugün ise öyle değildir. Aristo felsefesi inkıraza uğramış ve onun tesiri altında bulunan ilm-i kelâm da inkıraza yüz tutmuştur. Zaten bugün kelâm ile meşgul olan bir takım zevat da bunu tasdik etmektedir.<sup>369</sup> Dolayısıyla İzmirli'ye göre müteahhirîn kelâmı en güçlü ve parlak olduğu devirlerde bile

---

<sup>365</sup> İzmirli, *Muhassal*, 11.

<sup>366</sup> İzmirli, *Muhassal*, 12-13.

<sup>367</sup> Mektep ve medreselerde okutulmakta olduğu ve Gazzâlî sonrasında kahir ekseriyet tarafından kabul gördüğü için müteahhirîn kelâmını böyle adlandırdığı muhtemeldir. "*Memleketimizdeki kelâm müteahhirîn kelâmıdır. Mütekaddimîn kelâmının müntesibi yoktur. Belki o dönemdeki bazı âlimlerin görüşlerine itibar edenler olabilir.*" İzmirli, "İslâm'da Felsefe-15", 14/342: 29.

<sup>368</sup> İzmirli'nin Gazzâlî, Râzî ve Cüveynî'nin kelâm metodunu eleştirdiklerine dair yorumunu biraz taraflı bir okuma olarak görülmelidir. Zira her ne kadar onlardan kelâm eleştirisi olarak anlaşılabilir ifadeler rivayet edilse de bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında ve telifatları göz önünde bulundurulduğunda iddia edilenin zıddı bir durumun vaki olduğu söylenebilir.

<sup>369</sup> İzmirli, "İslâm'da Felsefe-15", 14/342: 29.

eleştiriliyor ve eksikleri olduğu kabul ediliyorsa bugün bunları kabul etmek daha önceliklidir.<sup>370</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere felsefe ile iç içe geçmiş olan kelâmın, felsefenin geçerliliğini yitirmesi karşısında onun da fonksiyonunu kaybettiği ortak bir kabuldür. Bu kanaat sadece İzmirli’de değil, neredeyse son dönemdeki bütün kelâmcılar için geçerlidir. Ayrıca önemli bir ayrıntı olarak ifade etmek gerekir ki İzmirli’ye göre müteahhirîn kelâmı, tarihî değerini muhafaza etmekteyse de ilmî değerini yitirmiştir. Ancak selef akidesi ise ilmî kıymetini korumaktadır. Bununla birlikte kelâm eğer felsefe ile bir ilişkiye geçecek olursa bu Aristo felsefesi ile değil, yeni felsefeyle olmalıdır.<sup>371</sup> Dolayısıyla İzmirli’ye göre kelâm ilminin aslî amacına matuf olarak yapması gereken yeni felsefeyi elde etmektir. Artık Yunan felsefesini kaldırıp yerine Fransız, İngiliz ve Alman felsefelerini koymak gerekir.<sup>372</sup>

İzmirli kelâmında yenilenmenin ancak felsefe ile kurulacak ilişkiyle meydana geleceğinin farkındadır. Bu sebeple o, kendi düşüncesine uygun gördüğü felsefî birikim elde etmeyi, meşhur fiozofları ve düşüncelerini tanımayı öğütler. Her ne kadar klasik âlimlerin felsefe ile iç içe geçen kelâmı eleştirmelerini savunuyor gibi görünse de o, aslında devri geçen bir kelâm paradigmasını tasfiye etmek için onları araç olarak kullandığı izlenimini doğurmaktadır. Zaten yeni felsefenin öğrenilmesini de yine klasik kelâmcılara referansla savunmaktadır.

Ona göre Yunan felsefesi ile Batı’daki yeni felsefe İslâm’a eşit mesafededir. Dolayısıyla nasıl ki Yunan felsefesinin kelâm ilmine girişi caiz görülmüşse aynı şekilde Alman, İngiliz ve Fransız filozofların düşünce ve görüşlerinin de kelâma

<sup>370</sup> İzmirli, *Muhassal*, 13.

<sup>371</sup> İzmirli, “İslâm’da Felsefe-15”, 14/342: 29; “Bugün dört bir yanda hakim olan bu yeni felsefe memleketimize dahil olarak mektep ve medreselerimizde tedris olunmaktadır. Kadim kelâmcılar zamanında nasıl tesirini göstermiş ise şimdi de öylece etkisini göstermiştir. Gazzâlî zamanında felsefe hakkında insanlar nasıl iki fırkaya ayrılmışlarsa bugün de öylece iki fırkaya ayrılmışlardır. Nasıl ki ilm-i kelâm Yunan felsefesiyle mezc olup dinî akidelere aykırı olan felsefî meseleleri burhanla reddedilmiş ise bugün de kelâm ilmi yeni felsefe ile mezc olup dinî inançlara aykırı olan meselelerin delilleriyle çürütülüp reddedilmesi iktiza eder.” İzmirli, *Muhassal*, 12.

<sup>372</sup> “Kelâmî eserler ile Milet ve Nihal kitaplarında çokça zikredilen Thales, Anaxagoras, Empedokles, Demokritos, Sokrat, Eflatun, Aristo, Epiküros, Pyrrhon, Plotinos, Zenon, Profiryos isimlerinin yerine bugün Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Condillac, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Janet, Bergson isimlerini zikretmek; Hisbaniyyun, Tabiiyyûn, Meşşaiyyûn, Revâkiyyûn, Dehriyyûn, Süfestâiyye, Sümeniyye, Berâhime, mezheplerinden bugün yaşamakta olanlarla beraber sonradan ortaya çıkan Yeni Materyalizm, Animizm, Pozitivizm, Kritisizim, Evrimcilik ve İdealizm akımlarını açıklamak daha faydalı olacaktır.” İzmirli, *Muhassal*, 13-14.

dâhil olması caizdir.<sup>373</sup> O, gerekçelerini kelâm ilminin vesâili ve tarihini dikkate alarak şöyle sıralamıştır:

İlm-i kelâm mütefekkirlerin fikir ve eleştirilerinden faydalanır. Aristo mantığı üzere kurulan, münazara kanunu üzere müdafaa etmeyi temel alan, Aristo mantığını ölçü edinen kelâm ilmi; İslâm akaidine muhalif olan fikir ve görüşleri yeni felsefi nazariyelerle, Bacon ve Descartes mantığı ile bütün bilimlerde geçerli olan metodlarla müdafaa etmeyi; Skolâstik müdafaa yerine, metodik müdafaada bulunmayı şüphesiz kabul eder.<sup>374</sup>

İzmirli'nin kelâm eleştirisinde ve Batı felsefenin sisteme dâhil edilmesinde kelâm tarihini örnek göstermesi dikkat çekicidir. Esasen bu tavır ilmî süreklilik açısından da makuldür. Hatta son iki asırlık modernleşme ve yenilenme tecrübesi nazara alındığında tarihsel birikimin farkında olarak yapılan teşebbüslerin daha çok kabul gördüğü ve tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir. Neticede İzmirli'ye göre kelâm ilmi her çağın felsefesiyle iç içedir ve bundan kaçınmak mümkün değildir. Eski felsefe geçerliliğini yitirmiştir. Artık Batı'da yeni bir felsefe inşa olmuştur. Bundan dolayı da memzûc devir kelâmının yenilenmesi zarurettir.

İzmirli'nin kelâmın yenilenmesine dair ikinci gerekçesi bilimin gelişmesi ve değişmesidir. Çünkü Râzî'nin ikmal ettiği ve bugüne kadar gelen resmî kelâmımız, tabiiyyat ve felekiyyat konularını da içermektedir. Aslında felekiyyat ve tabiiyyata dair faraziye ve nazariyeler kadim faraziye ve nazariyelerdi.<sup>375</sup> Selef döneminden sonra deruhte edilen dönemin felsefe, fizik ve astronomi bilgilerine bağlı olarak oluşturulmasından ötürü kelâmın vesâilinin değişmesi zarureti doğmuştur. Bilim alanında yapılan keşif ve icatlar fizik ve astronomi alanındaki nazariyeleri baştan aşağı değiştirmiştir. Batlamyus'un dünya merkezli evren tasavvuru yerine güneşin merkeze alındığı bir evren görüşü kabul edilmiştir. Bunun yanında Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, âlemin hudûsu için de arazların değişmesi delil olarak inşa edilmişti. Ancak bugün bunların yerine tabiat kanunları ve tecrübe metodu üzerine kurulacak yeni deliller geliştirilmelidir.<sup>376</sup>

İzmirli din-bilim ilişkisindeki açılımlara karşı bazı direnç noktaları olduğunun farkında olmalıdır ki bu hususta uyarı ve ikazlarda bulunur. Ona göre vahiy mahsulü olan İslâm dini hiçbir şekilde matematik ilkeleriyle çelişmediği gibi,

<sup>373</sup> İzmirli, *Muhassal*, 14.

<sup>374</sup> İzmirli, *Muhassal*, 14.

<sup>375</sup> İzmirli, *Muhassal*, 15.

<sup>376</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/7-8.

bilimsel kanunlarla da asla yıkılamaz. Dolayısıyla yeni bilimsel gelişmelerden çekinmemek gerekir. Aksine klasik kelâmcıların yaptığı gibi yapmak lazımdır. Yani İslâm akidesinin kaynağı olan vahyin imkânını yeni nazariyelerle ispat etmek, hasmın şüphelerini onu ikna edecek bir metodla def etmek, bugünkü felsefeyi araştırıp inceleyerek İslâm inançlarıyla uyumlu olanları delille kabul edip aksine uyumlu olmayanları ise yine delilleriyle reddetmek gerekir.<sup>377</sup> Böylece bilim alanındaki yeniliklerin din ile olan uyumu ortaya konulmuş ve gençlerin zihinlerindeki soru işaretleri giderilmiş olur.

İzmirli din-bilim ve din-felsefe ilişkisinin sağlam bir zeminde temellendirilmesi ve izah edilmesini önemli bulmaktadır. O, bu alanlardaki ihmallerin çok büyük inanç sorunlarına neden olacağı uyarısında bulunur. Zaten kendisini yeni ilm-i kelâm yazmaya motive eden en önemli saiklerden birinin de bu konu olduğunu belirtmiştir.<sup>378</sup>

İzmirli yeni bilimsel gelişmelere açık olmakla birlikte bazı çekincelere de sahiptir. Ona göre pozitif bilimler, kadim felsefe devrinde felsefenin bir parçasıydı. Dolayısıyla klasik kelâmcılar bunlarla meşgul olmuşlardı. Bugün için ise pozitif bilimlerin her biri müstakil bilim dalı haline gelmiştir. Bugünün kelâmcısı eski devirlerde olduğu gibi küllî olarak bu ilimlerle meşgul olmayacaktır. Sadece bu ilimlerin sonuçları ve ilkeleriyle ilgilenecektir.<sup>379</sup> Aynı şekilde İzmirli, Kur'an'da evren ve maddeye dair var olan ayetlerin tutarlı bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre Kur'an'ın bilimsellik adına aşırı yorumu problemlili bir tavidir. Kur'an'ın ana hedefi insanları irşad edip ibret almalarını sağlamaktır.<sup>380</sup>

Binaen aleyh Kur'an-ı Mübîn bir fen kitabı değildir. Kur'an-ı Mübîn'in nazariyat ve faraziyat-ı fennî muhtevî bulunması da asla meşrut değildir. Fen tecrübeye müstenit dayanmakla daimî tahavvüle maruzdur. Kur'an-ı Mübîn bir hakikat-i ezeliye ve ebedîye olmakla tahavvülden masnudur. Asla tahavvüle maruz olmayan âyât-ı kerimeyi daima tahavvüle maruz olan bir nazariye ve faraziye ile tevfiğe çalışmak, maksudu bizzat olmayan maâni-i Kur'aniyyeyi maksudu bizzat göstermek ruh-i Kur'an'a mugayirdir. Mahzuru da büyüktür. Evet, fenn-i sahîhin telkin ettiği hakikat Kur'an-ı Kerim'in tebliğ ettiği hakikate muhalif olmaz. Âyât-ı celileyi akl-ı kasrın anlayamayacağı zahir olmakla onu her daim makam-ı âlâsında bırakmak bir vecibedir. Ahbâr-ı felekiyyata ait olan âyât-ı celile ancak Kâdir, Kayyûm, Hâkîm ve

<sup>377</sup> İzmirli, *Muhassal*, 14-15; a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/7-8.

<sup>378</sup> İzmirli, *Muhassal*, 15; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/12.

<sup>379</sup> İzmirli, *Muhassal*, 15.

<sup>380</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/15.

Âlîm olan Sâni-i âlemin vücuduna intikal, yakîn-i kavî istihsal olunmak maksadıyla varit olmuştur. Çünkü Kur'an-ı Mübîn'in irşad ettiği tarik masnuat ve mükevvenatın vücûduyla Cenab-ı Hakk'ın zat, sıfat ve fiillerine istidlal üzerine bina kılınmıştır.<sup>381</sup>

Din-bilim ilişkisine dair İzmirli'nin uyarıları o dönemde başlayıp sonradan revaç bulacak olan bilimsel tefsirin çıkmazlarına erkenden uyarılmaktadır. Zira ne kadar iyi niyetle yapılırsa yapılsın Kur'an ayetlerini sürekli değişen modern bilime onaylatma düşüncesi tutarlı bir yöntem değildir. Çünkü bu yaklaşım Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet etmekten ziyade tam tersine insanların zihinlerindeki soruların artmasına sebep olmaktadır.

Yeni bilimle karşılaşan din adamlarının yaşayacakları sorunları öngören İzmirli'nin bu düşüncesi kıymetlidir. O sadece din-bilim ilişkisine dair uyarılarda bulunmamış aynı şekilde yeni felsefe ile karşılaşan Osmanlı-İslâm toplumunun bundan zarar görmesinden de endişe duymuştur.<sup>382</sup> Modern felsefenin İslâm dünyasına geç girmesi sebebiyle taklit ve tercüme devri aşılamadığından dolayı söz konusu felsefenin henüz Osmanlı-Müslüman toplumunda tam anlamıyla teşekkül etmediği kanaatindedir. İzmirli'ye göre yeni felsefenin geleneğe ters düşen bir yöne kaymaması için çaba gösterilmeli, vahyi temellerle çatışmaması temin edilmeli, gerekirse bazı unsurları reddedilmelidir.<sup>383</sup>

İzmirli İsmail Hakkı'nın kelâmın yenilenmesine dair eser yazmasının bir diğer gerekçesi ise kendisinden bunun talep edilmesidir. O *Medresetü'l-Vâizîn*'deki muallimliği esnasında talebelerin, kendisinden yeni bir kelâm eseri yazmasını ısrarlı bir şekilde arzuladıklarını söylemiştir.<sup>384</sup> İzmirli'den yeni bir kelâm eseri telifini sadece talebeler istememiştir. Aynı zamanda Şeyhulislâm'a bağlı olan ve

<sup>381</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/16-17.

<sup>382</sup> “İzmirli kelâmda bazı yenilikler gerçekleştirmek isterken aynı zamanda O'nun felsefî tartışmalar içinde kaybolmasını istemediğini görmekteyiz. Bu tavrın hem modernleşme hem de kelâmın temel ilkelerinden taviz vermemenin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kelâm ilminin gerçek manada bir İslâm düşüncesini temsil ettiği hesaba katılacak olursa; bu ilmin fikri zenginlikten soyutlanması söz konusu olamaz. Ancak vahyi/sem'i inançları felsefî bir söylemle ele almak hem söz konusu inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştıracak, hem de aklî yorumların inanç olarak algılanmasına yol açabilecektir. Bu noktada İslâm dininin prensiplerini, özelliklerini ve çeşitli konulardaki temel görüşü, kısaca İslâm'ın bir din olarak sunulduğu ile İslâm âlimlerinin varlık, bilgi, tabiat, hayat hatta ulûhiyet gibi konulardaki fikir üretimlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Biri ile dinin takdim, tebliğ ve korunması, diğeri ile de İslâmî tefekkür ve geleneğin canlılığı ve devamı temin edilmiş olacaktır. Ayrıca inanç esaslarının bozulması ya da girift bir hale gelmesi tehlikesi ortadan kalkacaktır.” Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 51.

<sup>383</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/147; Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 50.

<sup>384</sup> İzmirli, *Muhassal*, 15.



kendisinin de üyesi olduğu *Tetkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti* de yeni bir kelâm eseri yazılması görevini kendisine tevdi etmiştir.<sup>385</sup>

Esasen Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım Efendi 1910 yılında hem medreselerin ıslahı hem de kelâm kitaplarının günün ihtiyaçlarına göre yazılmasına dair bir konferans vermiş ve bu konferansı *Sebilü'r-Reşad* dergisinde yayınlanmıştı.<sup>386</sup> Söz konusu bu yenileme talepleri başka alanlarda da gündeme gelmiş ve somut bir istek olarak İzmirli'den talep edilmiştir.

Öyle görülüyor ki, İzmirli'yi yeni ilm-i kelâm yazmaya motive eden en önemli sebep gençliğin böyle bir esere olan ihtiyacını hissetmesidir. Şüphesiz eserlerine bakıldığında yukarıda sayılan gerekçeler oldukça önemli gözükmele birlikte aslında bu gerekçelerin de temel neticesi olarak bu kanaate ulaşılabilir. O uzun yıllar hem öğretmenlik, hem de bugünkü anlamıyla öğretim üyeliği görevlerinde bulunduğu için genç dimağların nasıl bir inanç ve düşünceye sahip olduğunu müşahede etmiş; bundan dolayı da kelâmın yenilenmesinin zaruretini fark etmiştir. Zaten kendisine eleştiride bulunan Şeyh Muhsin-i Fani'ye cevap verirken de bu konuya değinmiştir:

Evet, gençliği tenvir etmek elzem bir hakikattir. Otuz seneden ziyade meslek-i celil-i tedriste bulunduğum cihetle gençliğin nasıl tenvir olunacağını bilmiş olacağım. Bugün gençliğin dimağı nazariyat-ı felsefiye ile meşbu'dur.

Akâid-i diniyyeyi kalplerde rasih bir akide kılmak hususunda nazariyat-ı felsefiyeden maksada hadim bir surette istifade etmek, ezcümle mu'cizat-ı hissiyyenin imkânı hususunda Fransız feylesoflar E. Boutroux ile H. Bergson'un nazariyelerini isti'mal etmek, mantıktan müstağni olacak bir kuvveti haiz olan nazariyat-ı kelâmiyyeyi lüzumu zamanında serd etmek mezmum, mekduh, gayr-ı meşru, gayr-ı makul bir hal midir?<sup>387</sup>

İzmirli İsmail Hakkı son dönem kelâmcılar arasında bu ilmin yenilenmesine en fazla teorik katkıyı veren kişidir. O hem gençler ve talebelerle olan ilişkisi hem de bir aydın olarak değişen bilim ve felsefe karşısında İslâm inançlarının muhafazasını sürekli gündeminde tutmuştur. Ayrıca meşihat makamının oluşturduğu *Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiyye Heyeti*'nin görevlendirmesiyle de kelâmın yenilenmesine dair eserler telif etmiştir.

<sup>385</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/17;

<sup>386</sup> Bu bölümün ilk başlığı olan *Medreselerin Islahı Bağlamında Kelâmın Yenilenmesi* kısmında bu konu ele alınmıştır.

<sup>387</sup> İzmirli, "Yeni ilm-i Kelâm Hakkında-II", 40.

Yunan felsefesinin işlevini yitirmesi ve bilimde yeni teorilerin hâkimiyet kurması karşısında İzmirli, İslâm düşünce tarihinin öneminin farkında olarak süreklilik içinde bir yenilenmeyi prensip edinmiştir.<sup>388</sup> Böylece kelâmda yenilenmenin gerekçelerini sıralarken gelenekten istifade ettiği gibi, tecdidin nasıl olması gerektiği hususunda da gelenekten örnekler sunmuştur. Bunların yanında onun kelâma ve geleneksel birikime dair eleştirileri de olmuştur. Sade bir İslâm akidesini savunmuş olmasından dolayı da selefiliğe meylettği yorumları yapılmıştır.<sup>389</sup> Ancak İzmirli'nin selefi olduğu şeklindeki iddialar tutarlı değildir.<sup>390</sup> Bu mesele tezin sınırlarını zorladığı için başka bir çalışmada konu edilecektir.

İzmirli için kelâmın yenilenmesi zarureti ortaya çıkaran harici husus, Batı'da yaşanan din-bilim, kilise-toplum çatışmasıdır. İzmirli, en büyük zararı dinin gördüğü bu çatışmanın Osmanlı-İslâm toplumunda da yaşanabileceği kaygısını taşımasından dolayı İslâm akaidinin çağın algı düzeyine göre sunulmasını

---

<sup>388</sup> M. Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/535.

<sup>389</sup> Celaledin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı*, 28; Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı- Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 103.

<sup>390</sup> İzmirli'nin, eserlerinde Selef âlimlerini sevmesi ve onların bazı görüşlerine değer vermesi onun selefi metoda bağlı veya selefi yaklaşım sahibi bir âlim olarak kabul etmek kanaatimizce tutarlı bir yorum değildir. Çünkü selefi tavır en azından kelâm ve felsefeye bir bütün olarak mesafeli olmaktır. Her ne kadar selefiliğin ortak bir tanımı yapılamamakta ise de *Eser, Kur'an ve Hadis* haricinde bir gündemlerinin olmadığı söylemek mümkündür. Dolayısıyla maddeler halinde sıralayacağımız gerekçelerden ötürü kanaatimizce, İzmirli'nin selefi olarak tanımlanması doğru ve hakkaniyetli değildir. 1. Selefî olan birisi, kelâm, eski yeni felsefe ve mantık ilmine bu kadar değer göstermez. Zira İzmirli'nin felsefe, kelâm, metafizik, mantık gibi alanlarda ona yakın eseri bulunmaktadır. 2. Gazzâlî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ı sevmesi de onu selefi yapmaz. Çünkü yenilenme fikrinin ortak bir kabul olduğu vasatta kendi dönemlerinde mevcut düşünceyi eleştirenler olduğu için gelenekten referans manası taşır. Ayrıca o Batılı birçok filozofa da değer vermektedir. 3. Skolâstik felsefe ile ilişkili ve onun üzerine bina edilmiş olan kelâm ve İslâm düşüncesinin artık işlevsiz kaldığının belli olduğu, bir başka ifadeyle ortak kabul olduğuna göre gelenekteki kelâm eleştirilerinden istifade etmek gayet makul ve ilmi bir yaklaşımdır. 4. Eserlerinde te'vilden kaçınması, kelâmî cedellere ve ihtilaflara yer vermemesi onun selefi olduğuna değil, yaşadığı dönemin zaruretlerine ve ilim anlayışına bağlamak gerekir. Çünkü Müslümanların ittihamı ve mezahibin telifi meselelerinden ötürü zaten değerini yitirmiş tartışmaları sürdürmekten fayda mülhaza etmediler. 5. Mevcut durumda, klasik felsefe birikiminin değerini kaybettiği, yeni bir felsefi düşüncenin inşa edilemediği ve özümsemediği hesaba katılacak olursa sade bir akaidi savunmak hem pratik açıdan hem de ilmi olarak tutarlı bir tavrıdır. Çünkü bunun zıddı ya körü körüne eskiyi savunmak veya tam zıddı olarak henüz idrak edilemeyen ve özümselemeyen Batı felsefesine dayalı bir düşünce üretmektir. Ancak her iki tavır da bir dikotomi olacağından dolayı İzmirli'nin kısmen geri çekilmesi ve içe kapanması ekonomik ve makul bir tavır olduğu fikrini uyandırmaktadır. Ayrıca İzmirli bu durumu yeterli bulmayıp, mutekaddimîn ve müteahhirîn kelâmcılarında olduğu gibi yeni felsefenin alınmasını teşvik etmiş ve onunla sağlıklı bir etkileşim oluşturulmasını önermiştir. Bunun için de Batı felsefesinin tanıtılmasına gayret göstermiştir. Ayrıca eserleri bunun en büyük referansıdır.

önemsemiştir. Aksi bir durumda İslâm'ın manevî etkisinin azalıp yok olacağı uyarısında bulunmuştur. Dinin doğru bir şekilde ve gençlerin dimağlarına uygun bir tarzda anlatılmasını gerekli görmüştür. Zaten ona göre bu alanda yetki ve sorumluluğu olanların gayret sarf etmesi zarurettir.<sup>391</sup> İzmirli de bu ihtiyaca binaen önce *Muhassal*, daha sonra tamamlanmayan *Yeni İlmi Kelâm* adlı eserlerini telif etmiştir.

İsmail Hakkı *Yeni İlmi Kelâm*'ı yazmasının yanında kelâmın yenilenmesinin mahiyetine dair önemli tavsiyelerde de bulunmuştur. Zira o *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme* adlı eserinde yeni yöntem ve muhtevanın nasıl olacağı sorularına ışık tutacak açıklamalar yapmıştır. Ona göre ilk olarak yeni yazılacak kelâmın yeni felsefe ile mezc olması, tabiat ve astronomi ilminin sadece sonuçlarıyla ilgilenmesi gerekir. Tabiat ve âlem vesâil olarak ve Zât-ı Bârî'nin varlığına işaret maksadıyla ele alınmalıdır. İkinci olarak kelâm ilmi duyusal bilgiler ve bilimsel kesinliklere karşı olmamalı; ancak Kur'an ayetlerine dair ileri sürülen şüpheler bilimin imkânlarıyla reddedilmelidir. Üçüncü olarak yazılacak kelâm ilmi İslâm tarihindeki firkaları fikir ve eylemleriyle incelemeli fakat Mu'tezile'nin savunduğu ve klasik kelâmcıların sürdürdüğü cevher-araz gibi teoriler kaldırılıp yeni bilimsel teoriler kullanılmalıdır. Sonuncu olarak ise kelâm ilmi psikoloji, mantık, ahlak, dinler tarihi gibi bilim dallarından da istifade etmelidir.<sup>392</sup>

İzmirli, teorik görüşleri ve bu teorinin somut örneği olan telifleriyle usul ve sistem geliştiren bir âlim olmamakla birlikte, onun yeni ilm-i kelâm arayışı önemli bir başlangıçtır.<sup>393</sup> İslâm düşünce birikimini tek yönlü olarak ele almayıp kelâm, felsefe, tasavvuf ve selef düşüncelerini paylaşması kendisinden sonrakiler için çok kıymetli bir örnek teşkil etmiştir.<sup>394</sup> Her ne kadar iddialı söylemleri ve özgün çıkarımları zayıf kalsa da onun gerek Batı felsefesi gerekse İslâm kelâmı ve felsefesini derlemesi büyük bir boşluğu doldurmuştur. Kelâm ilminin son iki asırdaki arayışlarının isim babası olarak kabul edilebilecek olan İzmirli, kitabına

<sup>391</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1/12.

<sup>392</sup> Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Muhassal*, 16-17; a.mlf., “ Yeni ilm-i Kelâm”, *Sebilü'r-Reşâd*, 21/528-529: 58-59; a.mlf., *Yeni İlmi Kelâm*, 1/7-19.

<sup>393</sup> Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", *İzmirli İsmail Hakkı-Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 125.

<sup>394</sup> Süleyman Uludağ hocanın *İslam Düşüncesinin Yapısı* adlı eseri İzmirli'nin görüşlerinin şerhi mahiyetinde olduğu söylenebilir.

verdiği *Yeni İlmî Kelâm* adıyla takdire şayan çağdaş bir münevver olarak anılmayı hak etmektedir.

#### **D. Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)**

Eşarî kelâmının son büyük temsilcilerinden addedilen Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, kelâmî arayışlar bağlamında üzerinde durulması gereken önemli isimlerden birisidir.<sup>395</sup> Zira ilmî dirâyetinin yanında üstlendiği Meşihat vazîfesi ve Batılılaşma hususunda takındığı eleştirel tavrı ve tavizsiz tutumu, onun önemini daha da arttırmaktadır.<sup>396</sup>

Mustafa Sabri'nin geleneksel anlamda “son kelâmcı” olduğu yönündeki nitelemeler düşünürün yenilenme hakkındaki düşüncelerinin kıymetini arttıran unsurlar arasındadır.<sup>397</sup> Esasen Mustafa Sabri, devlet idaresiyle en yüksek düzeyde irtibatı, İslâmî ilimlere derin vukûfiyeti, Batı düşüncesinden haberdar olması ve

---

<sup>395</sup> Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi 1869 yılında Tokat'ta doğdu. Öğrenimine memleketinde başladı. On yaşında hâfızlığı tamamladıktan sonra İslâmî ilimlerden icâzet aldı. Daha sonra birçok âlimden dersler aldıktan sonra İstanbul'a gitti. Orada Fâtih Camii müderrisliği ve akabinde Beşiktaş Âsâriye Camii imamlığına getirilen Mustafa Sabri II. Abdülhamid'in katıldığı huzur derslerine en genç üye sıfatıyla iştirak etti. Medresetü'l-vâizîn'de tefsir, Medresetü'l-mütehasşisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yaptı ve Tedkik-i Müellefât-ı Şer'iyeye'nin kurucuları arasında yer aldı. Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçildi ve bu cemiyetin çıkardığı *Beyânülhak* adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı. Bir dönem Silistre müftülüğü yapan Mustafa Sabri, vefatına kadar ilimle meşgul olmuş, kelâm ve fıkıh başta olmak üzere birçok alanda eserler telif etti. II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Tokat mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. Siyasî hayatının başlangıcında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne ilgi duymakla birlikte kısa bir müddet sonra bu harekete karşı mücadeleye girişti. Birkaç kez Şeyhülislâmlık vazifesini icra eden Mustafa Sabri, Anadolu'da başlayan harekete müspet bakmadığından dolayı ailesiyle birlikte ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Sonraki hayatı Romanya, Yunanistan, Lübnan ve Hicaz'da sürgünlerde geçti. 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 4/116-117; Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/350-353. İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 33-64; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/383-385; Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar-2* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 29-140; Kamuran Gökdağ, “Mustafa Sabri Efendi”, *İslâm Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1240; Ahmet Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri”, *İslâmi Araştırmalar*, 6/1, (1992): 32-43.

<sup>396</sup> Cumhuriyet'in kurulmasıyla yeni sisteme muhalif olanlardan 150 kişilik tasfiye listesi hazırlanmış ve ülkeye girişleri yasaklanmıştır. Mustafa Sabri Efendi ve oğlu İbrahim Sabri Bey de bunlar arasındadır. Geniş bilgi için bkz. Emin Karaca, *150'likler* (İstanbul: Altın Kitaplar, 2007); İlhami Soysal, *150'likler* (İstanbul: Gür Yayınları, 1985).

<sup>397</sup> Cağfer Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 394.

mücadeleci kişiliği ile çağdaşları arasından sıyrılmış olmasına rağmen akademik ilgiden uzak kalmıştır.<sup>398</sup>

Osmanlı Devleti'nin yıkılışını yakînen idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin gerileyişini engellemek için gayret sarf eden Mustafa Sabri, hayatını bu durumu ortadan kaldırmaya yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiştir. Bu hedef doğrultusunda eserler yazmış, siyasî faaliyetlere girişmiş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, Yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekmiştir.<sup>399</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan yenilenme girişimleri ve reformist akımlara karşı eleştirileri içeren ve Eş'ârî kelâmını yeni bir dil ve yorumla diriltme çabası içerisindeki Mustafa Sabri'nin *Mevkîfu'l-Akl* adlı dört ciltlik eserini onun birikim ve muhakkikliğinin aynası olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>400</sup>

Mustafa Sabri, Eş'ârîliğin temel ilkelerini koruyarak, çağdaş dönemde bilgi, varlık, değer, insan ve âlem gibi hususlarda karşı karşıya kaldığı meydan okumaların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kelâmın muhataplarını, Rene Descartes ve İmmanuel Kant gibi modern filozoflar olarak belirleyen Mustafa Sabri, bu yönüyle kelâmî düşüncenin yeni döneme ait teorik problemlerle yüzleştiği ilk ve en kapsamlı eserlerden birini telif etme başarısı göstermiştir.<sup>401</sup>

Mustafa Sabri klasik kelâm sistematiği ve görüşlerini savunuyor olsa da yeni dönemdeki sorunları Batı'dan gelen yeni felsefe ve inkârcı akımları görmezden gelmemiştir.<sup>402</sup> Bundan dolayı onun tutumunun Kâzım Kadri ve Besim Atalay ile aynı çizgide, kelâmın yenilenmesine karşı olanlar arasında

---

<sup>398</sup> İlahiyat Fakültelerinde kelâm tarihi alanında ders kitabı olarak en fazla okutulan şu eserlerde Mustafa Sabri Efendi'den hiç bahsedilmemesi basit bir ihmal olarak mı değerlendirilmelidir? Mesela Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, tsz.); Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012); Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Yayınevi, 2001); Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012); Şaban Ali Düzgün, Ed., *Kelâm el Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

<sup>399</sup> Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 31/350.

<sup>400</sup> Eserin yazılış hikâyesi için bkz. Kurucu, *Hatıralar*, 2/62-63.

<sup>401</sup> Kamuran Gökdağ, "Mustafa Sabri Efendi", 3/1240.

<sup>402</sup> Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 31/351; Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları-I", *Dini Araştırmalar*, 16/42, (Ocak-Haziran 2013): 29, 31, 35.

gösterilmesi,<sup>403</sup> isabetli bir görüş olarak değerlendirilemez. Zira Kâzım Kadri ve Besim Atalay değil kelâmın yenilenmesine, aynı zamanda bu ilim dalının tarihteki işlevine de tenkit nazarıyla yaklaşmaktadır. Mustafa Sabri ise kelâm ilminin gerekliliğini savunduğu gibi, yenilenmesine de taraftar olduğunu gösteren ifadeler kullanmaktadır.<sup>404</sup> Hatta Haşim Nahid ve Musa Carullah'ın müteahhirîn kelâmcılarına yaptıkları eleştirilere cevap verirken bu tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

Bize göre şimdi kendileri de kudemadan oldukları halde müteahhirun unvanıyla yâd edilen ülema-yı kelâm için, vaktiyle 'ukalanın efkârında ciddi bir mevki işgal etmiş olan Yunan felsefesini, nazariyatını nazar-ı dikkate almak ve icab eden noktalarda dür ve dirâz münakaşatta bulunmak adet olmuştu. Daha doğrusu ulema-yı ilmi kelâm için bu, bir vazife idi. Çünkü bu suretle, akaid-i İslâmiyenin, asrına göre ehemmiyet kesb eden ulum ve fûnun nazariyatına bigâne kalması temin edilmiş oluyordu. Nasıl ki bugün ulum ve fûnunun esasları tecdit etmiş olduğu için ona göre akaid-i İslâmiyenin, temas eden noktalarda mezkûr esasları teyid etmek ve muhalif gelen yerlerde de onlarla çarpışmak gibi yeni vazifelerde Müslümanların şimdiki ulemasına teveccüh ediyor."<sup>405</sup>“Ben Müslümanların maddeten, ahlaken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çaresâz olacak intibaha ve tecdid yollarının önüne set çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan veya gizliden din-i İslâm'ın tahrip veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben Müslümanların bu hal sefalette kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaleti de yine hiç olmazsa din-i İslâm'ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile amil olmak hususundaki kusurlarına, kuşkularına karşı bir te'dib-i ilahiye hamlederek müteselli olurum. Ve ben Müslümanların mesut bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanımla arzu eylediğim halde, dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İslâmiyet de dest-i i'tisamımızla farkı ihtiramımızda bulunmalıdır. Hem bu suretle hareket edersek yükseleceğimiz yere çıkarken biz lekemizi de beraber götürmüş olacağımız cihetle muvaffakiyet daha ziyade kat'idir. Aksini yaparsak iğtila hareketinde melezleşmiş olan bizler çıkacağımız noktaya vasil olmadan kuvvetimizi zayi etmiş olacağımız gibi farz-ı muhal olarak şahika-i amele yükselmek mümkün olsa bile o yükselenler artık biz değil bizden tenasüh etmiş başkalarıdır."<sup>406</sup>

Bu uzun Pasajdan anlaşılacağı üzere Mustafa Sabri, kelâm ilminin tarihi sürekliliği içinde algıladığı tehditlere karşı sürekli refleksler ürettiği ve bunun bugün için de devam etmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

<sup>403</sup> Adnan Bülent Baloğlu, “Sebilürreşâd Dergisinde ‘Yeni İlm-i Kelâm’ Tartışmaları”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, yay. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 266; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 66; Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları-I”, 16, 18; İlyas Çelebi, “Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2007): 79.

<sup>404</sup> Mustafa Sabri, “Dini Müceddidler”, *Sebilürreşâd*, 17/18 (417), (1337): 5-6; Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi*, 113-117.

<sup>405</sup> Mustafa Sabri, “Dini Müceddidler”, *Sebilürreşâd*, 5.

<sup>406</sup> Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* (İstanbul: Daru'l- Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, 1337/1335), 162-163.

Ona göre felsefi ve bilimsel nazariyeler değiştiği için kelâm da vesâilini yenileyip sorunlarla yüzleşmelidir.<sup>407</sup> Ancak Mustafa Sabri'nin yenilenmeden anladığı veya kelâmın yenilenmesine dair ortaya koyduğu çerçevenin çağdaşlarından daha muhafazakâr bir çizgi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca siyasî-fikhî alanda ileri sürdüğu fikirlerde dönemine göre yenilikçi bir tavır ortaya koyarken,<sup>408</sup> kelâm alanında daha muhafazakâr tavır almasının konjonktürle ilgisi olduğu düşünölmektedir.<sup>409</sup> Zaten hicri II. asırdan itibaren ortaya çıkan ve sürekli kendini yenileyen bir ilim dalı olan kelâma değer verip onu savunan bir âlimin, onun yenilenmesine karşı olduğunu iddia etmenin makul bir tarafı bulunmadığı açıktır.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin yenilenme teşebbüslerine eleştirel yaklaşmasının sebebi hem Türkiye'de hem de Mısır'da karşılaştığı Batıcı-reformist tavrılardır. Zira iyi niyetle başlayan birçok tecdit çabası yeni sorunlar üretmiştir. Bundan dolayı onun mesaisini aşırı yenilenme taraftarlarını eleştirmeye ayırdığı görölmektedir. Aslında onun yenilik taraftarlarına eleştiri yöneltmesinin sebeplerinden biri de nitelik ve nicelik açısından ortaya ciddi bir eser konulamadığı yolundaki kanaatidir.<sup>410</sup>

Burada dikkatimizi çeken bir mesele de kelâmın yenilenmesinin öncüsü olan Filibeli, İzmirli ve Harpûti gibi isimlere, Mustafa Sabri'nin doğrudan bir

---

<sup>407</sup> Mustafa Sabri dini ilimlerin çok ehemmiyetli olduğunu vurgulayarak kendi döneminde medreselerde okuyan talebelere, klasik ulemanın yaptığını örnek almalarını, bu ilimlerin yanında ilim ve fennin ortaya çıkardığı yeni keşiflerden de haberdar olmalarını tavsiye etmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l-Hak*, 2/33, (29 Haziran 1325): 765.

<sup>408</sup> İslâmî demokrasi tanımlaması için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn*, (Kahire: Dâr-u İhya-i Kütübi'l-Arabîyye, 1369-1950), I:17; Sigorta meselesine getirdiği yeni öneriler için bkz. Mustafa Sabri, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden", *Beyânü'l-Hak*, 4/102, 1890-1894.

<sup>409</sup> Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 393-394; "Mustafa Sabri Efendi, Batılılaşma hareketine karşı İslâmî inanç ve değerleri savunan çağdaş İslâm düşünürleri arasında yer alır. Özellikle Immanuel Kant'ın rasyonel bilgiyi teolojik alandan dışlamasını eleştirmesi, evrim teorisinin gözlem ve deneye dayanmadığını vurgulaması ve inanç konularının bilimsel bilgilerle temellendirilme yönteminin yanlışlığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte muhtemelen çok değişken ve sıkıntılı hayat mücadelesinin de etkisiyle kader konusunda yetiştiiği kültürün aksine cebre yaklaşan bir telakkiyi benimsemiş, sert tabiatı ve başlangıçtaki siyasî faaliyetlerinin sevgiyle muhaliflerini eleştirirken yer yer aşırılığa kaçmış ve bazan haksız suçlamalarda bulunarak yanlış sonuçlara varmıştır." Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 31/352.

<sup>410</sup> Mustafa Sabri'ye göre klasik ulemanın hakkını teslim etmekten imtina eden çağdaş düşünürler nitelik ve nicelik açısından klasik âlimlere denk veya onlara yakın bir eser ortaya koyamamışlardır. Ayrıca materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı çağdaş Batı felsefesiyle mücadele edecek bir ürün de verememişlerdir. Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, 1/222.

eleştirisi yöneltmemesidir. Onun Kazan ve Mısır merkezli ortaya çıkan aşırı yenilenme teşebbüslerini hedef alması yenilenmenin nasıl olacağı sorusuna verdiği cevapla, başka bir ifadeyle yenilenmenin mahiyetine dair duruşuyla izah edilebilir. Zira Mustafa Sabri'nin yaptığı tenkitlerin benzeri eleştiriler başkaları tarafından da yapılmasına karşın onun kelâmın yenilenmesine karşı olanlar kategorisinden kurtulamaması dikkat çekicidir.<sup>411</sup>

Mustafa Sabri'nin bazı yenilikçileri eleştirmesi kelâmın yenilenmesine karşı olduğu yönünde bir delil olarak değerlendirilemez. Çünkü o dönemde âlimlerin birbirine karşı birçok tenkitleri vardır. Mesela İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'in "İctimai Fıkıh" teorisini eleştirmesi,<sup>412</sup> Filibeli'nin Celâl Nûrî'ye yönelik eleştirisi,<sup>413</sup> Mustafa Sabri'nin de değindiği üzere<sup>414</sup> Musa Carullah'ın Ziyaeddin Kemali'ye reddiyesi bunlardan bazılarıdır.<sup>415</sup>

Kanaatimizce, Mustafa Sabri'nin tavrının yenilenme karşıtı olarak okunmaması daha doğrudur. Bu tartışmalar içerisinde Şeyhülislâm'ın Mâtürîdîliği bırakıp Eş'ârîliğe geçtiğini ilan etmesi aslında modernite karşısında bir dayanak ve sağlam bir ilmî zemin arayışının göstergesi olarak kabul edilmelidir.<sup>416</sup>

Neticede Mustafa Sabri Efendi, kelâm ilminin ehemmiyetinin farkında olduğu gibi yenilenmesine de karşı değildir. Ancak o yenilenmenin nasıl olacağı konusunda çağdaşlarından ayrılmaktadır. Onun eleştirilerinden nasibini alanlar mutedil çizgidekiler değil, reformist hüviyette modernleşme çabasında olanlardır. Dolayısıyla çağın getirdiği sorunlarla yüzleşmeye cesaret eden Mustafa Sabri'nin metodu, bir makalesine adını verdiği gibi, "*Terakkî Edelim Fakat Müslüman*

<sup>411</sup> Aynı yazarın aynı makalede, Mustafa Sabri'nin hem kelâmın yenilenmesine şiddetle karşı çıktığını yazıp (s. 16) hem de yeni ilm-i kelâmın en fazla meşgul olduğu materyalizm, pozitivizm, darvinizm gibi akımlara esaslı cevaplar verenler arasında onun adını zikretmesi (s. 29, 31, 35) izaha muhtaçtır. Daha doğrusu kelâmda yenilenmeden maksat nedir? Sorusu tekrar ele alınmalıdır. Bkz. Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları-I", 16-35.

<sup>412</sup> Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctima-i Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2, (2012): 7-25.

<sup>413</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (Dâru'l-Hilâfe İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332).

<sup>414</sup> Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymeti İlmiyyesi*, 10.

<sup>415</sup> Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Musa Bilgiz (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001); Musa Carullah'ın Hindistan'da ortaya çıkan Kuraniyyun hareketine eleştirisi olarak kaleme aldığı ve Hz. Peygamberin sünnetini savunduğu eseri bir diğer örnektir. Musa Carullah, *Kitabü's-Sünne*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

<sup>416</sup> Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 393.



*Kalmak Şartıyla*”dır.<sup>417</sup> Zaten kelâm ilminin nosyonuna sahip olan birisinin tecdîde karşı olması ve körü körüne geleneğe bağlı kalması büyük bir çelişki olurdu.

### **E. Said Nursi (1878-1960)**

Son dönem Osmanlı kelâmının nev-i şahsına münhasır önemli şahıslarından birisi de Said Nursi’dir (1878-1960). Kendisi küçük yaşta dinî eğitime başlamış, zekâsıyla çevresinde dikkat çekmiştir. Etrafındaki olaylara ve Müslümanların sorunlarına karşı duyarlı, aktif bir kişiliğe sahip olan Nursi, Birinci Dünya savaşında talebeleriyle cephede savaşmış, Ruslara esir düşmüş, devrin sultanı II. Abdulhamid’le çalışmıştır. Daha sonra TBBM hükümetini desteklemiş ancak bu süreçte iktidarların tavrından mustarip olarak irşat faaliyetine dönmüştür. Akabinde mevcut hükümetin Batıcı politikalarını eleştirmesiyle sıkıntılı, zorlu ve sürgün dolu bir hayat mücadelesi vermiştir.<sup>418</sup>

Nursi, vefatından sonra geride binlerce müntesip, yüzlerce talebe ve onlarca eser bırakmıştır. Onun külliyat ve fikirlerine bağlı kalarak ortaya çıkan cemaatlerden ziyade, ortaya koyduğu külliyatın kelâm ilmi açısından ne gibi bir anlam taşıdığı konusu çalışmamız açısından önemlidir. Yaşadığı devirde kelâm ilminin bir değişim ve yenilenme arayışı içerisinde olduğu hesaba katıldığında ve iman kurtarma mottosuyla hareket eden bir müellifin eserlerinin ele alınması zarureti ortaya çıkmaktadır.<sup>419</sup>

Nursi’nin eserleri bir kelâm sistematığı taşıyorsa da bu eserlerin içeriğinin İslâm inanç esaslarının izahı ve savunusu olduğu ortadadır.<sup>420</sup> Buna

<sup>417</sup> Mustafa Sabri, “Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla”, *Sebülürreşâd*, 17/431-432, (1337): 113.

<sup>418</sup> Bkz. Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995); Eşref Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi: Hayatı-Eserleri-Mesleği* (İstanbul: Asarı ilmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1952); Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/565-572. Not: Said Nursi’nin bütün eserleri Envar Neşriyat’tan çıkan nüshalarından kaynak verilmiştir.

<sup>419</sup> “Efendiler! Dalalet ve fenalıklar cehaletten gelse, defetmesi kolaydır. Fakat fenden, ilimden gelen dalaletin izalesi çok müşkildir. Bu zamanda dalalet fenden, ilimden geldiği için, ancak onları izale etmeye ve nesl-i âtîden o belaya düşen kısmını kurtarmaya, karşılarında dayanmaya *Risale-i Nur* gibi her cihetle mükemmel bir eser lâzımdır.” Said Nursi, *Emirdağ Lahikası-I* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995), 22.

<sup>420</sup> *Risale-i Nur Külliyatı* sistemsiz ve düzensizdir. Bu eserlerde fihrist bulunmamaktadır. İçerik olarak anlaşılabilen bir tertibi yoktur. Bunların sebebi şifahi dilin yazılması, ikinci bir dilde telif edilmesi gibi doğal sebepleri olabilir. Ancak onlarca farklı yayınevinden bugün dahi daha kolay anlaşılması ve düzenlenmesi için bu eserlere dokunulmaması apayrı bir mesele olarak ele alınmalıdır.

ilaveten eserlerde İslâm akaidine yönelik eleştiri ve inkârcı akımlara karşı bir savunma ve cevap verme çabası apaçıktır.<sup>421</sup> Onun eserlerinde sadece klasik İslâmi ilimleri taklit etmeyip, bazen de eleştirmesi ve yeni bir söylem üretme çabası görülmektedir. *Risale-i Nur Külliyyatı*'nın son dönem kelâmcılarıyla paralellik içerisinde yeni ilm-i kelâm arayışlarını muhtevî bir hüviyet taşıdığı söylenebilir.

Said Nursi risalelerini birçok kez kelâm eseri olarak tavsif etmektedir.<sup>422</sup> Ancak o, felsefe, tasavvuf gibi kelâm ilminin de artık ihtiyaca cevap veremediği kanaatini taşımaktadır.<sup>423</sup> Zira o, akli nakle takdim etmeleri, sıradan insanların seviyesinin üstünde deliller üretmeleri ve kalbi/gönlü ihmal edip sadece akla hitap etmelerinden dolayı kelâmcıları eleştirir.<sup>424</sup> Ona göre takip edilmesi gereken yol, kendi eserlerinde ortaya konulan Kur'an metodudur.

Ulema-i ilm-i kelâm'ın binler cild kitapları, akla ve mantığa istinaden te'lif edilip, yalnız o marifet-i imaniyenin burhanlı ve akli bir yolunu göstermişler. Ve ehl-i hakikatin yüzer kitapları keşfe, zevke istinaden o marifet-i imaniyeyi daha başka bir cihette izhar etmişler. Fakat Kur'an'ın mu'cizekâr cadde-i kübrası, gösterdiği hakaik-i imaniye ve marifet-i kudsiye; o ulema ve evliyanın pek çok fevkinde bir kuvvet ve yüksekliktedir. İşte risale-i nur bu câmi' ve küllî ve yüksek marifet caddesini tefsir edip, bin seneden beri Kur'an aleyhine ve islâmiyet ve insaniyet zararına ve adem âlemleri hesabına tahribatçı küllî cereyanlara karşı kur'an ve iman namına mukabele ediyor, müdafaa ediyor."<sup>425</sup>

“Evet, ilm-i kelâm vasıtasıyla kazanılan marifet-i İlâhiye, marifet-i kâmile ve huzuru tam vermiyor. Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân'ın tarzında olduğu vakit, hem marifet-i tammeyi verir, hem huzuru etemmi kazandırır ki, inşaallah, Risale-i Nur'un bütün eczaları, o Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân'ın cadde-i nurânisinde birer elektrik lâmbası hizmetini görüyorlar. Hem, Muhyiddin-i Arabî'nin nazarına Fahreddin Râzî'nin ilm-i kelâm vasıtasıyla aldığı marifetullah ne kadar noksan görülüyor. Öyle de, tasavvuf mesleğiyle alınan marifet dahi, Kur'ân-ı Hakîm'den doğrudan doğruya, verâset-i Nübüvvet sırrıyla alınan marifete nispeten o kadar noksandır.”<sup>426</sup>

<sup>421</sup> Muhsin Abdulhamid, “Bediuzzaman Said Nursi: Modern Asrın Kelâm Alimi”, *Uluslar arası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi* (İstanbul: 24-26 Eylül 1995): 743; İçerdiği konular için bkz. Abdülkadir Harmancı, *Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risaleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994).

<sup>422</sup> Said Nursi, *Emirdağ Lahikası-I*, 91, 98; a.mlf., *Barla Lahikası*, 283.

<sup>423</sup> Nursî, mütekellimleri tenkid etmesine ve genel olarak onların metodlarına ve özelde bazı delillerine kayd-ı ihtirâz ile yaklaşmasına rağmen, Risalelerde, onların çabalarını takdir ettiğini gösteren ifadeler de kullanır. Mesela onları “muhakkıklar” ve “muhakkîkîn-i İslâmiye” olarak zikreder. Bkz. Abdulwehab Boukheikh, “Said Nursî'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, 6. *Uluslar arası Bediuzzaman Sempozyumu -Risale-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak* (22-24 Eylül 2002, İstanbul): 389.

<sup>424</sup> Boukheikh, “Said Nursî'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, 388.

<sup>425</sup> Said Nursi, *Emirdağ Lahikası-I*, 104.

<sup>426</sup> Said Nursi, *Mektubat*, 330.

Said Nursi çağdaşları gibi klasik İslâmî ilim mirasının mevcut sorunlara çözüm üretmekten uzak olduğu kanaatindedir.<sup>427</sup> Bunun yanında materyalizm, pozitivizm, evrimcilik ve en nihayetinde inkârcı akımların saldırılarına ve meydan okumalarına da cevap verilemediğinin farkında olan Nursi, yeni bir şeyler söylemek gerektiği inancındadır ve öyle görülüyor ki mesaisini de buna vakfetmiştir.<sup>428</sup>

Ona göre ilim ve fikir cihetinden dalâlete düşen kimsenin, felsefî fikirlerin ayak kaydırıcı hatalarından kendisini kurtaracak hususları *Risale-i nurdan* istifade ile elde etmesi mümkündür. Hatta tehzîb, tanzîm ve izah ile onlardan akâid-i imâniyeyi ve bu zamandaki dalâlet fikirlerinin reddi için son derece kuvvetli yeni bir kelâm çıkarması mümkündür.<sup>429</sup> Said Nursi'nin bu beyanları dolayısıyla onun çağdaşlarıyla örtüşen bir tavır sahibi olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Said Nursi kelâmın yenilenmesine dair İzmirli gibi teorik bir söylem geliştirmemiş ise de eserlerinin en önemli yönü gençliğin ve insanların modern bilim ve felsefenin vesveseleri karşısında akidelerini korumak amacıyla yazılmasıdır. Akaide dair ortaya çıkan şüpheleri fark etmeden ve kelâm ilmini çağın insanının aklına uyumlu bir şekilde yenilemeden, eski çerçeve içinde akaid şerhiyle yetinmek Müslümanların imanlarını korumaya yetmeyecektir. Dolayısıyla Said

---

<sup>427</sup> Said Nursi'ye göre tasavvuf, felsefe ve kelâm ilimleri meselelere parçacı yaklaşmaktadır. “*Kelâmcıların, mutasavvıfların ve feylozofların usulleri belki bu küllî yöntemin sadece bir bölümünü kapsamaktadır. Veya o kesimlerden her biri bu küllî yöntemin sadece bir bölümünde uzman olmakta, meşreplerini o usul üzerine bina etmektedirler. Bunlar da ya ifrat, ya da tefrite düşerek dengeyi koruyamamaktadırlar*”, Bünyamin Duran, “*İbn Rüşd ve Bediuzzaman'da Tabiat ve Tevhid*”, *Köprü Dergisi*, (sy.56, 1996), 91.; “*Bu görüşleriyle Said Nursi'nin daha önce başta Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefi âlimlerle İbn Rüşd gibi bazı düşünürlerin yanı sıra Mevlana Celeddin er-Rûmî gibi bazı sûfîlerin kelâm âlimlerine yönelttiği eleştirilere iştirak ettiği anlaşılmaktadır.*” Yusuf Şevki Yavuz, “*Nur Risalelerine Göre Said Nursi'nin Kelâm Görüşleri*”, *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi* (İstanbul: 24-26 Eylül 1995), 788; Ayrıca bkz. Açıkgenç, “*Said Nursi*”, 35: 565-572.

<sup>428</sup> “*1338'de Ankara'ya gittim. İslâm Ordusunun Yunan'a galebesinden neş'e alan Ehl-i İmanın kuvvetli efkârı içinde, gayet müthiş bir zendeka fikri, içine girmek ve bozmak ve zehirlendirmek için dessasane çalıştığını gördüm. Eyvah dedim, bu ejderha İmanın Erkânına ilişecek! O vakit, şu Âyet-i Kerime bedahet derecesinde Vücut ve Vahdaniyeti ifham ettiği cihetle ondan istimdâd edip, o zendekanın başını dağıtacak derecede Kur'an-ı Hakîm'den alınan kuvvetli bir burhanı, Arabî Risalesinde yazdım. Ankara'da, Yeni Gün Matbaası'nda tab'ettirmiştim. Fakat maatteessüf Arabî bilen az ve ehemmiyetle bakanlar da nadir olmakla beraber, gayet muhtasar ve mücmel bir surette o kuvvetli burhan tesirini göstermedi. Maatteessüf, o dinsizlik fikri hem inkişaf etti, hem kuvvet buldu. Bilmeçburiye, o burhanı Türkçe olarak bir derece beyan edeceğim.*” Said Nursi, *Lemalar*, 177.

<sup>429</sup> Said Nursi, *el-Mesnevî el-Arabî en-Nûrî*, thk. İhsan Kasım es-Sâlihî, 4. Baskı (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1420/1999), 206'dan nakleden, Boukheikh, “*Said Nursi'nin Kelâm İlmindeki Yeri*”, 387.

Nursi'nin söylem, delil ve izahlarının keyfiyetinin değerlendirilmesi ayrı bir bahis olmakla birlikte son dönem kelâmın yenilenmesine katkı sunduğunu söylemek gerekir.<sup>430</sup>

Said Nursi'nin kelâmın yenilenmesine dair görüşlerinin karmaşık olduğu söylenebilir. Eserleri her ne kadar müntesipleri tarafından ve kendi ifadeleriyle eşsiz bir konumda kabul ediliyorsa da bunun abartı olduğunu belirtmek gerekir.<sup>431</sup> Zira o bir yandan akli önemsemekte ve Müslümanlardan akla değer vermelerini talep etmektedir.<sup>432</sup> Öte yandan ise eserlerinin ilham neticesi olduğunu söylemektedir.<sup>433</sup> Ayrıca Said Nursi gençliğinde okumuş olduğu ansiklopedik mahiyetteki bilimsel kitaplardan da istifade ettiği açıktır.<sup>434</sup> Bütün bunların yanında o, hitâbi deliller üreten, akli ve nakli kullanan birisidir. Her ne kadar isimlerinden bahsetmemiş ise de klasik kelâm âlimlerinden istifade etmiş ve bu çerçevede kelâmın yenilenmesine kısmi bir katkıda bulunduğu söylenebilir.<sup>435</sup>

#### F. Kelâmın Yenilenmesine Katkı Veren Diğer Âlimler

Kelâm ilminin yenilenmesi meselesinde birçok âlimin katkısı söz konusudur. Ancak kelâm tarihi kitaplarında yenilenme konusunun genelde İzmirli, Filibeli ve Harpûtî ile sınırlı tutulduğu göze çarpmaktadır. Bu yaklaşımın kötü niyetli bir tercih olduğu iddia edilmese bile, ortada bir ihmal veya üstünkörü bir tavrın bulunduğu söylenebilir.<sup>436</sup> Her ne kadar kelâmın yenilenmesinde en fazla

---

<sup>430</sup> “Bu akımlara ve ithal edilen yeni zihniyete karşı mücadele edenlerin başında Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni gelmekteydi. Bunlar arasında, din âlimlerinden de bazı zevat bulunmaktaydı. Bunlardan biri, hayatının bir dönemini “Eski Said” diye adlandıran bir zat idi. Kendisi, çeşitli felsefi mesleklerin menfi tesirleri karşısında, bir taraftan bu felsefi mekteplerin görüşlerine nüfuz etmeye çalışıyor; bir taraftan da, birikimine dayanarak girdiği çetin münakaşalarla, zararlı gördüğü fikirlerin menfi tesirlerini izale etmeye gayret ediyordu. Bu zat, Bediuzzaman Said Nursi idi.” Süleyman Hayri Bolay, “Bediuzzamanın Felsefeye Bakışı”, *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu III-20. Asırda İslâm Duşuncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*, (24-26 Eylül 1995, İstanbul): 238; krş. Boukhelkhal, “Said Nursi'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, 288.

<sup>431</sup> Said Nursi, *Barla Lahikası*, 283.

<sup>432</sup> Bolay, “Bediuzzaman'ın Felsefeye Bakışı”, 241.

<sup>433</sup> Said Nursi, *Emirdağ Lahikası-II*, 133; Ayrıca bkz. Musa Koçar, *Eleştirel Açından Said Nursi'nin Kelâmi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi: 1999), 273-274.

<sup>434</sup> Şerif Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 124-125.

<sup>435</sup> Özcan Taşçı, “Çağdaş Kelâm Düşüncesi”, 180.

<sup>436</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 62-64; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi*, 415-433; Düzgün ed., *Kelâm El Kitabı*, 178-180; Ayrıca Mustafa Sabri Efendi'nin onlarca makale ve hacimli kelâm

fikir yürüten ve telifte bulunanlar yukarıda isimleri zikredilen isimler olsa da başkalarının da bu tartışmalarda emeğinin olduğu unutulmamalıdır. Zaten tezin bu bölümünde daha önce herhangi bir çalışmada değinilmemiş şahısların görüşleri farklı vesilelerle ele alınmıştı. Bu başlıkta da kelâmın yenilenmesine dair müstakil eser yazmış veya teorik katkı yapmış ulaşabildiğimiz âlimlerin görüşleri ele alınacaktır.

### 1. Dardağanzâde Ahmed Nazif (?)

Kelâmın yenilenmesi tartışmaları bugün de devam etmektedir. Yenilenmenin gerekliliği neredeyse ortak bir kabul halini alsa da bunun nasıl olacağı sorusu halen tam bir netlik kazanmış değildir. Benzer şekilde söz konusu dönemin aydınlarının büyük oranda talep ettiği yenilenme meselesinde belirli itirazların ve karşılıklı eleştirilerin mevcudiyeti de bilinmektedir. Söz konusu tartışmalar bizim için kıymetli kayıtlardır. Bu kayıtlardan biri başlıkta adı zikredilen ve hayatı hakkında bilgi sahibi olamadığımız Ahmed Nazif'e aittir.<sup>437</sup> O, İzmirli ile Muhsin-i Fânî (H. Kâzım Kadri) arasında cereyan eden tartışmalara bir makalesiyle yenilenme taraftarı olarak katkı vermiştir.<sup>438</sup>

Ahmed Nazif'e göre kelâmın yenilenmesi gereklidir. O, kelâm ilminin ortaya çıkış sürecini ön plana çıkararak bunu gerekçelendirir. Kazım Kadri'nin eleştirilerini de tutarsız bulan Ahmed Nazif, güzel bir üslupla fikirlerini ortaya koymuştur. İlk olarak Kazım Kadri'nin iddialarından biri olan, felsefenin Halife Me'mûn zamanında tercüme edildiği, bunun neticesinde İslâm'ın çok zarar gördüğü, zira Araplar'ın tahakkümünden kurtulmak isteyen Farslılar'ın bu tercümelere öncülük ettiği yorumlarını tenkit etmiştir. Felsefi tercümelere her ne kadar Me'mûn zamanında çok ileri seviyeye ulaşmışsa da aslında Emevîler devrinde başlamıştır. Bunun yanında iddia edilenin aksine tercümelere sonra

---

eserleri olmasına rağmen adının dahi kelâm tarihi kitaplarında zikredilmemesi müstakil olarak ele alınması gereken bir mevzudur.

<sup>437</sup> Hayatı hakkında sınırlı bilgi sahibi olduğumuz Ahmed Nazif, Erzincan Kemaliye (Eğin)'li olup İstanbul Temyiz Mahkemesi Üyeliğinde bulunmuştur. Ayrıca edebiyat tarihçisi ve eğitimci Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun dedesidir. Bkz. Tahsin Özcan, "Kemal Edip Kürkçüoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002). 26/571; Ahmet Nazif'in *Sebilürreşâd* dergisinde "Teceddüd ve Tekemmül" başlığıyla yayınlanmış iki makalesi de bulunmaktadır.

<sup>438</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı? Yok mu?", *Sebilürreşâd*, 22/521-522: 117-119.

İslâm geri çekilmemiş Hind'den Çin'e Kuzey Afrika'ya hatta Avrupa önlere kadar ulaşmıştır.<sup>439</sup>

Felsefenin bizatihi bir mazarratı olsaydı, İslâmiyet akla hayret veren o süratle intişar edebilir miydi? Avrupa bile felsefeyi İslâm makinesinden geçerek temizledikten sonra aldığı zaman yükselmiş, bilahare doğrudan doğruya almaya başladığı zamandan beri eski seviyesini zayi etmiştir. Garp ve şarkta, bilhassa garpta mezâhim-i hayatı teşdit eden avâmilin en mühimi budur. Garbın bu babda kuvveti çoğalmış, fakat kıymeti azalmıştır. İlmin din ile beraber yürümesi, ikisinin at başı birlikte ilerlemesi icap eder ki, hakiki esaslar üzerine bir medeniyet tesis edebilsin. Ancak hakiki bir dinden hakiki bir medeniyet çıkar. Avrupa'da dinin, mukadderat-ı ilmiyeyi idare edecek bir halde olmadığını herkes bilir. Fakat esasat-ı islâmiyyeye müstenit bir medeniyet-i fazılanın tesis edeceği kimseye meçhul değildir.<sup>440</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere İslâm ile felsefenin etkileşime girmesinden Müslümanlar fayda sağladığı gibi, bu tecrübeyi iktibas eden Batılılar da istifade etmiştir. Esasen yüksek bir medeniyet kurmak için din ile bilimin birlikte yürümesi gereklidir. Bu da ancak İslâm dini ile mümkündür. Zira Hıristiyanlığın bilimi yönlendirebilecek bir gücü yoktur. Bundan dolayı Ahmed Nazif, Müslümanlar'ın bilim ve felsefeyle iyi ilişki kurmasını Avrupa ile kıyaslayarak ele alır.

O, Avrupa'da iki yüz bini yakılarak, üç yüz kırk bin bilim adamının cezalandırıldığını söyler. Müslümanların bilim ve felsefeye karşı tavrının engizisyon gibi olamayacağını, zira Kur'an ayetlerinin buna izin vermediğini, bundan dolayı da kelâm ilminin ortaya çıktığını ifade eder.

Felâsifin hurafatına karşı, yalnız bir silahları vardı ki o da münazara-i kelâmiye idi. Tefekkür-i hilKate memur olan bir millet erbâb-ı ilme el dokundurabilir mi? Eğer böyle olsaydı bazı müfterilerin dediği gibi, İslâmiyet'in silah kuvvetiyle intişar etmiş olmasına kail olmağımız icap ederdi. Korkuya istinat eden bir din ne kadar yaşayabilir? Korku ortadan kalkar kalkmaz irtidat başlar, bahusus ehl-i kitabız, yalnız mücadele-i hasene ile davete memuruz. Mücadele-i kelâmiye denilen şey de bundan başka bir şey midir?<sup>441</sup>

H. Kazım Kadri'nin bir diğer iddiası olan Abbasîler'in Arap asabiyesinin kırılması amacıyla felsefeyi deruhte ettiği meselesine dair de aklî izahlarda bulunan Ahmed Nazif, böyle bir niyetin varlığını inkâr etmemekle beraber bunun İslâm'a zarar vermediğini söylemektedir. Aksine Çin'den Yemen'e kadar uzanan geniş kültür ve coğrafyada meskûn insanlara mevâlî muamelesinin sürdürülebilir bir tarafı yoktur. Zira bu kadar farklı toplulukları bir arada tutmak için onları ortak bir

<sup>439</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı? Yok mu?", 118.

<sup>440</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı?", 118.

<sup>441</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı?", 118.

hedef ekseninde toplamak ona göre en akılcı politikadır. Çünkü Abbasîler'in felsefeyi tercüme etmeleri, onu İslâm potasında eritmeleri ve akıl ile felsefe ekseninde farklı inanışlarla fikri mücadele yürütmeleri neticesinde İslâm güneşi yeryüzünü sarmıştır.<sup>442</sup>

Ahmed Nazif, Kazım Kadri'nin Allah'ın varlığını ispat için kısmen Muhyiddin İbn Arabi'nin yolunu takip ettiğini, ancak İbn Arabi'nin kelâmı zemmetmediğini söyler ve onun kelâm ilminin faydalı olduğuna dair görüşlerini kaynak gösterir.<sup>443</sup> Böylece Kazım Kadri'nin iddialarını cevaplandırarak kelâmın yenilenmesinin zaruret olduğuna dair diğer gerekçelerini açıklar.

Ahmed Nazif'e göre kelâmın yenilenmesinin en önemli gerekçesi gençlerin dine ısındırılması, duygularının tatmin edilmesi ve manevî kuvvetlerinin takviyesidir. Çünkü gençler avamın aksine her şeyi sebepleriyle öğrenmek isterler. Bu nedenle gençlerin zihinlerine uygun bir dinî söylem geliştirilmelidir. Bunun gerçekleşmesi için kelâm ilmine ihtiyaç vardır. İkinci olarak eski kelâm kitaplarının tekrar okutulması değil, yeni kelâm kitaplarının yazılmasının zorunluluğu apaçıktır. Kur'an nasıl kendinden önce nazil olan kitapların bazı hükümlerini tasdik, bazılarını ta'dil ve bazılarını da ilga etmiş ise, biz de çağın gereklerine göre İslâm'ın yüceliğini idrak etmiş ilmî bir zihniyetin oluşmasına hizmet edecek eserler meydana getirmeliyiz. Eğer bu yenilenme gerçekleştirilemezse gençler ya Batılilar'dan dini öğrenecek ya da büsbütün dinsiz olacaktır.<sup>444</sup>

## 2. Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952)

Son devrin önemli âlimlerinden birisi Muhammed Zâhid Kevserî'dir. Medrese eğitiminden sonra Fatih Camii'nde müderrislik yapmış, medreselerin ıslahı için kurulan komisyonda görevlendirilmiştir. 1919 tarihinde Şeyhulislâm vekilliği makamına tayin edilen Kevserî, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sıkı

---

<sup>442</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı?", 118.

<sup>443</sup> "İnsana ilim iki yoldan gelir. İlham ve istidlal. Ben ilm-i kelâma su-i nazardan Allah'a sığınırım. Bu ilmin uleması, ilm-i mezkûru kendi nefisleri için öğrenmediler. Allah Teâlâ hazretlerini, sıfat-ı süphaniyyesini, sıdk ve sıhhat-i risaleti inkâr edenleri ilzam için öğrendiler. Hudûs-i alemleri, kaderi, meadî ispat için bu ilmi talim ve tedvin eylediler. İtikad-ı nasî teşviştan vikaye için vücûda gelen bu ilimdeki edile-i akliye, mucize-i peygambere benzer..." Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı?", 119; karşılaştırmalı olarak, Muhyiddin İbn Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 1/84-85.

<sup>444</sup> Ahmed Nazif, "Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı?", 119.

muhalfi olmasından dolayı 1922 yılında Mısır'a göç etmiş ve ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. 1952 yılında vefat eden Kevserî mahtut birçok eseri ortaya çıkarmış ve onlarca talebe yetiştirmiştir. Fıkıh ve hadis ilimlerinde temayüz etse de kelâm alanında da çeşitli çalışmaları bulunmaktadır. Yaptığı tahkik çalışmaları ve onlara yazdığı mukaddimeler kendisine mühim bir şöhret kazandırmıştır.<sup>445</sup>

Kevserî son dönem âlimleri gibi modernleşme, yenilenme meseleleri etrafındaki tartışmalara katılmış ve Batılı meydan okumalara karşı cevap verilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Bu husustaki görüşlerini İbn Asakir'in *Tebyîn-ü Kezibi'l-Müfterî* adlı eserine yazdığı mukaddimede ifade etmiştir.<sup>446</sup>

Hiç şüphesiz İslâm inanç esaslarını savunma yolları, ahlâkın ve dinî hükümlerin bozulmasını önleme metodları, düşmanın kullanacağı taktiklere paralel olarak değişir, yeni şekiller alır. O halde, Müslümanlara düşen görevlerden biri de içlerinden bir âlimler grubu çıksın, toplum içinde yaygın hale gelen çeşitli fikirleri, onların elde ettikleri değişik ilimleri araştırсын; bu fikir ve bilgilerden Müslümanlara zararlı olabileceklerini tespit etsin. Bu titizliği özellikle inanç alanında göstermek gereklidir. Çünkü akide sağlam ve kuvvetli olduğu takdirde her iyiliğin kaynağını teşkil eder, zayıflayıp bozulduğu takdirde de her türlü kötülüğün kaynağı haline gelir. Söz konusu âlimler kendi dönemlerinde gündemde olan görüş ve bilgileri, onları benimseyenler kadar, hatta daha fazla araştırmalıdırlar ki, din düşmanlarının ortaya atacakları şüpheleri yıkacak önemli noktaları tespit edebilsinler. Söz konusu din âlimleri, inkârcılara ait bozuk fikirlerin, Müslümanların zihinlerine yer etmelerini önlemeli, bıkip usanmadan çağın gereklerine göre Müslümanları donatmalı, çağdaş bilimsel gerçeklerden çıkaracakları dini savunma metodlarını özel kitaplarda toplamalıdırlar. Bu kitaplar, kalbe etki edecek ve herkese hitap edecek bir üslûp taşınmalıdır. Ancak bu takdirde söz konusu eserler zamanla ortaya çıkacak şüphe ve fesat sellerinin önünde sağlam setler gibi durabilecektir.<sup>447</sup>

Zahid Kevserî, kelâm ilminin tarihsel misyonuna uygun olarak İslâm inanç esaslarının savunulması ve Müslümanların zihninin ifsattan korunması için kelâm ilmine görev düştüğünü vurgulamaktadır. Bundan dolayı kelâm ilminin yenilenmesini, inkârcı akımlara cevap verecek olan ilim adamlarının çağdaş bilimsel gerçeklerden hareketle yeni metodlar geliştirmelerini ve Müslümanların

---

<sup>445</sup> Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Zahid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/77-80; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalatu'l-Kevserî-I*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihlekitap, 2015), 55-138; Kurucu, *Hatıralar*, 2:159-187; Osman Verim, *Muhammed Zahid el- Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 9-41.

<sup>446</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü'l-İmami'l-Kevserî* (Beyrut: Daru's-Süreyya, 1997), 52.

<sup>447</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 52-53.



gönüllerindeki ve zihinlerindeki problemleri çözerek halka sunmalarını beklemektedir.<sup>448</sup>

### 3. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)

Son dönem Osmanlı düşüncesinde ilmî, siyasî ve sosyal meselelerde adından söz ettiren isimlerden birisi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dır. Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğan M. Hamdi, hafızlığını köyünde tamamladıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve orada ilmî icâzet almıştır. Çeşitli hocalardan aldığı derslerle kendini yetiştiren Elmalılı, birçok medrese ve mektepte fıkıh, fıkıh usulü, mantık, vakıf hukuku dersleri okutmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilmiye şubesine katılan ve böylelikle siyasete atılan Elmalılı, II. Abdulhamid'in hal' fetvasının müsveddesini yazmıştır. Cumhuriyet'in kurulmasıyla sıkıntılı günler geçiren ve hatta tevkîf edilen Elmalılı kendini ilme vermiş ve bir anlamda evinde inzivaya çekilmiştir. 1942 yılında İstanbul'da vefat eden müellif, geriye onlarca eser bırakmıştır.<sup>449</sup>

Fıkıh ve tefsir alanında tebarüz etmiş olan Elmalılı, felsefe ve kelâm alanında da adından söz ettirmiştir. *Hak Dinî Kur'an Dili* adlı tefsiri onu hak ettiği şöhrete kavuşturmuştur. Ayrıca hat sanatında da kıymeti haiz eserler ortaya koymuştur. Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş kültürlü mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı aynı zamanda şair bir kişiliğe sahiptir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebi yönüyle pek tanınmamıştır.<sup>450</sup>

Yazır, kelâma dair müstakil bir eser telif etmemiş olmasına rağmen, başta tefsiri olmak üzere eserlerinde kelâmî görüşlerinin izini sürmek mümkündür. Aslında son dönem âlimlerinde kelâm ilmüne dâhil olmayan kişi neredeyse yoktur. Zira Batı'dan gelen tehditler ve önyargılı yaklaşımlar bütün İslâmî ilimleri hedef aldığı, başka bir ifadeyle İslâm dinini bir bütün olarak yargılamaya çalıştığı için âlimlerin çoğu dini savunma noktasında kendilerini sorumlu hissetmiş ve imkânları

---

<sup>448</sup> Verim, *Muhammed Zahid el- Kevserî'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelâmi Görüşleri*, 8.

<sup>449</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 3/171; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/58-62; Âsım Cüneyt Köksal, *Elmalılı M. Hamdi Yazır* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017), 11-78; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 1/519-520.

<sup>450</sup> Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", 58.

nispetinde bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Aynı sorumluluk ve yaklaşımın yansımalarını Elmalılı'nın eserlerinde de görmek şaşırtıcı değildir.<sup>451</sup>

Elmalılı Hamdi, çok yönlü ve başarılı bir âlim olmakla birlikte sadece kelâmın yenilenmesine dair düşünceleri bu çalışmanın ilgi alanına girdiği için diğer konulara değinilmemiştir. Esasen Elmalılı, İslâm'ın terakkiye mânî olmadığı aksine yenilenmeyi tazammun ettiğine dair seri halinde makaleler yazmıştır.<sup>452</sup> Bunun yanında Fransızca'dan yaptığı felsefe tarihi tercümesinin dibacesinde yenilenme ve tecdit konularını işlemiştir. Her ne kadar kelâm ilminin yenilenmesine dair geniş malumat vermemiş olsa da bu metinlerinden yola çıkarak kelâm ilmindeki yenilenmeyi de talep ettiğini söylemek mümkündür.<sup>453</sup> Elmalılı Müslüman toplumların yaşadıkları bunalımları ve yenilenmenin gerekliliğini şöyle izah etmiştir:

Ehl-i İslâm'ın inhitat-ı vaki'i ise hassasiyet-i diniyyenin tenakusu ve aşk u şevkin intıfası ve akaidin bir halet-i cümudiyye iktisab etmesi yüzündendir. Akaid-i İslâm'ın akliyeti lehu'l-hamd her zaman sabit ve emin olup âlemde Müslümanlar kadar mu'tekid hiçbir millet bulunmadığı da mücerreb ve meşhud iken bu mebadi-i itikadiyyenin namzed bulunduğu inkişafat-ı ilmiye ve ameliyeden mahrum kalması dinin hissiyatına gereği gibi atf-ı nazar edilmemesinden ve akideye aşkı da zem ettirecek bir neşve-i vicdaniye ile takip olunamamasından neşet etmiştir. Felsefe-i islâmiyyenin bütün felsefede sabit esaslarla tenazu'u bulunmadığı ve bu itibarla bizde niza-ı ilm ü din bahsi olmamak lazım geldiği halde biz niçin fûnûnun cephe-i tehacümünde kalmış gibi görünüyoruz? Bence bunun sebebi dinimizin hissiyeti takip olunamamasından, akaidimizle fûnûn-u müsbete arasındaki münasebat-ı mütezayide inkişaf ettirilemediği gibi edebiyat ve sanayi ruhiyyemize, vicdan-ı ictimaiyyemizin neşve-i hayatiyyesine revnak verecek bir hassasiyet bahş edilememesinden münbaistir. Bir cihetten akliyeti tamamen mahfuz olan kelâmımızda, felsefe-i hazıra gibi fûnûn-i hâzıranın her birini tayin eden mebâdi-i hususiyye arasındaki münasebatı tesbit ve tensik etmek ve bu suretle evvela 'ulûmumuza bir ahenk-i ictimai vermek (gerekir).<sup>454</sup>

Müslümanların bugünkü sorunlarının duygudan aşktan mahrum, kalıplara hapsolmuş dini inanç ve uygulamalardan kaynaklandığını söyleyen Elmalılı, sabit

---

<sup>451</sup> “Kelâm'ın pek çok temel problemine değinen Elmalılı, dinde teceddüdü savunmuş ve akla büyük önem vermiş olsa da tefsirinde kelâmî konularda, genelde Ehl-i sünnet görüşlerinin dışında, yeni bir bakış açısı sunamamıştır. Mamañih müellifin kelâm alanında müstakil bir eseri olmamakla beraber hemen her çalışmasında, kelâmî problemlere geniş yer verip çözümler aradığı bilinmektedir. Zira ona göre din felsefesi sayılması gereken kelâm ilmi, İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir.” Mustafa Akman, “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50, (Haziran 2017): 858.

<sup>452</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyt Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 261-282.

<sup>453</sup> Mehmet S. Aydın, “Elmalılı'da ‘Teceddüt’ Fikri”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993): 304.

<sup>454</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 29.

olan iman esasları ekseninde gönüle hitap eden ve toplumun dilini yakalamış bir söylem geliştirilmesini tavsiye etmektedir. İslâm dininin bilimle hiçbir zaman bir çatışma yaşamamasına rağmen, günümüzde bilimin bu kadar saldırısına maruz kalmasının sebebini kelâm ilminin mevcut donuk bir halde kalmasında görmektedir. Ona göre dinimizin duygu yönünün takip edilememesi ve akîde ile müspet ilimler arasında artan ilişkinin geliştirilememesinden dolayı bu sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorunların aşılmasının teceddütle mümkün olduğunu söyleyen, bunu da Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle temellendiren Elmalılı'ya göre her devrin bilimsel, felsefî ve sosyolojik gerçekliklerini zapt etmek ve ona göre çağın ihtiyaçlarını tayin etmek gerekir. Bu ihtiyaçlar bazen aklî-nazarî bazen de amelî olur. İşte peygamber varisi olacak olan din âlimlerinin vazifeleri de budur.<sup>455</sup>

Sonuç olarak Elmalılı, kelâm ilminin de diğer İslâm ilimleri gibi kendini çağın şartlarına göre güncellenmesini, bilimsel keşiflerle irtibatını kurmasını, sadece akla değil kalbe ve duygulara hitap edecek bir dil geliştirmesini önerir.<sup>456</sup> Dolayısıyla Elmalılı'nın kelâm ilminin mevcut yapısının yeterli olmadığı ancak sabit akideler ekseninde yenilemeyi gerçekleştirebilecek potansiyeli taşıdığı kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>457</sup>

#### 4. Şemseddin Günaltay(1883-1961)

Osmanlı'nın son döneminde kelâm ilmine katkı verenlerden biri de Mehmet Şemseddin Günaltay'dır. Erzincan Eğin'de (Kemaliye) doğan Günaltay mekteplerdeki eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. Özel olarak Arapça, Farsça ve Fransızca eğitimi de almıştır. Eğitimci ve yönetici olarak birçok okulda görev yaptıktan sonra Dârülfünun'da İslâm tarihi, İslâm milletleri tarihi, fıkıh tarihi ve medeniyet tarihi dersleri vermiştir. Bunun yanında Süleymaniye Medresesi'nde

<sup>455</sup> Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, 35.

<sup>456</sup> “*Kelâm ve hikmetin bil cümle ulum ve fûnun ve kaffe-i akliyat ile, fikhın teşriyyat ve ictimaiyyat ile, hadis ve tefsirin ahlak ve edebiyat ve bütün cihat-ı diniyye ve insaniyye ile olan alakaları takviye ve temniye olunur; bir cihetten hak ve batılın, bir cihetten hüsn ü kubhun miyarları tavzih ve tamim kılınır ve halden meyus olan gönüller istikbal için bir aşk-ı cavidani bahşedecek münyeler, mefkûrelerle işba kılınır. İlim ve akıl, şuun-i cedide içinde vicdan-ı ictimainin beka-yı vahdetini taht-ı zamana alarak zaruriyyat-ı diniyye ve ictimaiyyeyi takviye eder, hayat da nefis-i ictimainin bu vahdet içinde aşk ve heyecanını gıcıklar, tenafür gider, yerine tecazüb gelir.*” Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, 36.

<sup>457</sup> “*Bugün bütün beşeriyet bir salah-ı ictimaiyyeye ihtiyacını hissetmiştir. Ki bunu ancak Hakk-ı vahide perestîş eden din-i islâmın desatiri ve bu desatirin inkişafat-ı cedide-i ilmiye ve hissiye ile teyidi suretiyle mümkün olabilecektir.*” Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, 37.

dinler tarihi ve İslâm felsefesi müderrisliklerine tayin edilmiştir. Daha sonra farklı idarî ve ilmî kurumlarda görevlerde bulunan Günaltay, milletvekilliği ve başbakanlık görevlerinde de bulunmuş, ilmî faaliyetlerini devlet adamlığı ile birlikte yürütmüştür.<sup>458</sup>

İslâm tarihi ve felsefesi alanında öne çıkmış olan Günaltay eğitim, medreseler, modernleşme, kelâm, tarih gibi birçok alanda eser ve makaleler telif etmiştir. Saltanat, meşrutiyet ve cumhuriyet devirlerini de yaşamış olan müellif, çelişkili fikirler serdetmiş ve sert eleştirilere de maruz kalmıştır.<sup>459</sup>

Hilmi Ziya Ülken'in Modernist Türkçü İslâmcı olarak tavsif ettiği Günaltay'ın birçok eğilimleri barındırdığını söylemek mümkündür.<sup>460</sup> Bütün bunların yanında bir aydın olarak o, İslâm dünyasının eski şaşaasını kazanması için kafa yoran ve dinî düşüncenin ihya edilmesi gerektiğini düşünen biridir. Ona göre İslâm toplumları hurafe ve bid'atlere daldıkları için büyük bir inhitat içerisindedirler. Bundan dolayı İslâm'ın ilk devrine, o sadeliğine dönmek gerekir.<sup>461</sup>

Sistematik bir kelâm eseri olmamasına rağmen Günaltay, kelâma dair birçok meseleyi ele almıştır.<sup>462</sup> Müteahhirîn kelâmcılarını takip etmiş ise de onların kelâm

<sup>458</sup> Hayatı ve eserleri için bkz. Kamil Şahin, "Mehmet Şemseddin Günaltay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996). 14/286-288; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 582-587; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/563-565.

<sup>459</sup> "Birçok dinî eserin sahibi, din âlimi, şeriatçı ve laiklik düşmanı M. Şemsettin Bey başka, eski Cumhuriyet Halk Partisi başvekili, inkılâpçı, laik ve bunlardan da fazla olarak din öğretimi aleyhtarı Şemsettin Günaltay başkadır; bu iki şahsiyet yıllardan beri aynı vücutta birbiriyile ihtilâfsız ve kavgasız yaşamıştır." Peyami Safa, "Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay", *Yeni Sebülürreşâd*, 9/214, (1956): 221.

<sup>460</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 582-587.

<sup>461</sup> Şemseddin Günaltay, *Hurafatan Hakikate*, (Tevsi-i Tabaat Matbaası, 1332), 317-330; "Günaltay, problemi Müslümanların yaşadığı ve anladığı din anlayışında, çözümünü de İslâm'da bulmaktadır. Müslümanların geri kalmaları ve bunalım içinde yaşamalarını, onların hurafe, bid'at, uydurma ve hezeyanlardan oluşan adına İslâm denilen aslında gerçek ve öz haliyle İslâm'la alakası olmayan bir dine bağlamaktadır. Bu anlamda İslâm'ın terakkiye engel olmadığını ispata çalışan Günaltay, "İslâmiyet ne emrediyor, Müslümanlar ne halde?", to6 sorusuna karşılık olarak dinde islahı vazgeçilmez ve kaçınılmaz bir görev olarak addediyor. Demek ki Günaltay'ın islah düşüncesindeki temel amil Müslüman dünyanın içinde bulunduğu çöküntü durumunun dine bağlanmasıdır. Günaltay, dindeki yozlaşmaya karşı bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yöntemi savunur. Yukarıda da anlattığımız gibi bu yöntemlerden birincisi dinin özüne dönülmesinin gerekliliğidir, ikincisi de içtihattır.", İbrahim Ethem Aydın, "Şemsettin Günaltay'ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, (2002): 166-167.

<sup>462</sup> Günaltay, *Zulmetten Nura* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341); *Maziden Atiye*, (Dersaadet: Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339); "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1, (1925): 58-120.

sistemini eleştirmiştir.<sup>463</sup> Özellikle isbât-ı vâcib bağlamında eski delillerin mevcut bilim anlayışına uymadığını ve çağın insanına hitap edemediğini belirtir. Ona göre bu delillerin hükmünü kaybettiği, bugünkü bilim açısından kesinlik kazanmıştır. Bundan dolayı diğer İslâmî ilimler gibi kelâm ilminin de metodolojisinin yenilenmesi gerektiği kanaatindedir.<sup>464</sup>

Cemaleddin Afgani ile Muhammed Abduh'un fikirlerini çok fazla önemseydiğini vurgulayan Günaltay'ın, Cumhuriyet sonrasındaki fikir ve uygulamalarında modernist eğilimleri daha çok ön plana çıkmıştır. Pozitivizmin etkisiyle bilime yapılan aşırı vurgu karşısında dinin bilimle çatışmayacağını, bilimle çatışanın yanlış dinî telakkiler olduğunu ve İslâm'ın terakkiye mani olmadığını savunmuştur.<sup>465</sup>

Netice olarak Günaltay kelâm ilminin yenilenmesi taraftarıdır. Bunun için hem kaynaklara dönüş hem de modern bilim ve felsefeden istifade edilmesi kanaati taşıdığı söylenebilir. Her ne kadar kelâmın yenilenmesi gerektiği beyanında bulunmamış ise de ıslahatçı düşüncesi, yaygın dinî telakkileri yenileme talepleri ve içtihad tartışmalarına katkılarından böyle bir sonuca ulaşılması mümkündür.

### **5. Konyalı Mehmed Vehbi (1862-1949)**

Son dönem kelâm çalışmalarına katkı verenlerden birisi de Konyalı Mehmed Vehbi'dir. Konya'nın Hadim ilçesinde doğan ve ilk tahsilini orada tamamlayan Vehbi Efendi, akabinde başladığı medrese eğitimini tamamlayarak icazet almıştır. Müderrislik vazifesinde bulunduktan sonra Osmanlı Mebûsan Meclisi'ne aza olarak seçilen Mehmed Vehbi, milli mücadeleye destek vermiş ve Halife Vahdettin'in azl mektubunu yazacak kadar aktif siyasetin içinde olmuşsa da 1923 yılında siyaseti tamamen terk etmiştir.<sup>466</sup>

Vehbi Efendi *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle meşhur olmuştur. Ancak fıkıh ve kelâma dair eserleri de vardır. Evvelâ Arapça telif ettiği

---

<sup>463</sup> Fadıl Aygan, “Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri”, *Bir Din Aydını Profili-M. Şemseddin Günaltay* içinde, Ed. Mesut İnan vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 385.

<sup>464</sup> Günaltay, “Mütakellimin ve Atom Nazariyesi”, 74; Aygan, “Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri”, 366.

<sup>465</sup> Günaltay, *Zulmetten Nura*, 79-83.

<sup>466</sup> Remzi Ateşyürek, “Mehmed Vehbi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/540-541.

*el-Akâidü'l-Hayriye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkati'n- Nâciye ve hüm Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Redd alâ Muhâlifihim* adlı eserini *Akâid-i Hayriye* ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir. Kelâm ilminin çağın şartları ve ihtiyaçlarına göre telif edilmesi gerektiğini ve bundan dolayı da Müslümanlara yardım etmeye matuf olarak *Akaid-i Hayriye*'yi vücuda getirdiğini ifade etmiştir.

Vehbi Efendi'ye göre insanlık tarihi hak-bâtıl mücadelesinden hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Eski dönemlerde Hakk'ı savunanlar, kendi zamanındaki bâtil inançlara dair cevaplarını eserleriyle vermiştir. Bu asırdaki fitne, fesat ve insanların hevalarına meyletmeleri hasebiyle birçok sapık inançlar zuhur etmiştir. Bu zamanın ihtiyaçlarına göre bâtil fikirleri reddedip dine muhalefet edenleri ilzam edecek eserlerin yazılması gerekir.<sup>467</sup> Mehmed Vehbi Efendi, kendinden önceki âlimlerin düşüncelerinden istifade edip sosyal bilimlerin verilerini kullanarak, aklî delilleri nakil ile destekleyerek, aklı ve naklî uyum içerisinde kullanmış, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmeye çalışmıştır.<sup>468</sup>

Kelâmın yenilenmesi hakkında buraya kadar ele aldığımız aydın ve âlimlerin dışında birçok kişinin de katkısı vardır. Yenilenmeye dair ifadelerine rastlanılmadığı için müstakil başlıkta ele alınmadıysa da onların katkıları azımsanamayacak derecede değerlidir. Birçok âlim son dönem Osmanlı düşüncesi içerisinde yenilenme, içtihat, ıslah-ı medaris, inkârcı akımların İslâm inançlarına yönelik tehditlerine cevap verme, isbât-ı vâcib, isbât-ı nübüvvet gibi meselelerle ilgili risale ve kitaplar telif etmişlerdir. Aşağıda sadece isimleri zikredilen âlimlerin bir kısmı, isbât-ı vâcib, bir kısmı inkârcı akımlara reddiye, bir kısmı geleneksel kelâm birikimini sürdürme, bir kısmı ise akâid risalesi çerçevesinde teliflerde bulunmuşlardır.

Kelâm ilmine katkı veren âlimlerden bazıları şunlardır. Aksekili Ahmed Hamdi (1887-1951), Arapkırlı Hüseyin Avni (1864-1964), Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), Bereketzade İsmail Hakkı (1851-1918), Emin Feyzi (1862-1929), Ferid Kam (1864-1944), Harpûtizâde Hacı Mustafa Efendi (1867-1920), İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), İsmail Ferid (1852-?), Manastırlı İsmail Hakkı

<sup>467</sup> Mehmed Vehbi, *Akâid-i HayriyeTercümesi* (Ahmet Kamil Matbaası, 1340), 3-4.

<sup>468</sup> Harun Turanoğlu, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet Anlayışı* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 100.

(1846-1912), Mehmet Ali Ayni (1869-1945), Milaslı İsmail Hakkı (1870-1938), Mustafa Zihni Babanzade (1838-1912), Sırrı Giridi (1844-1895), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971).

İsimleri zikredilen veya müstakil başlık altında ele alınan âlimlerin klasik manada bir kelâmcı olup olmadığı tartışılabilir. Ancak kelâm ilminin genel anlamda bir din savunusu olduğu kabul edilirse ve son asırlarda İslâm'ın bir bütün olarak tehditlere maruz kaldığı düşünüldüğünde bu baskı ve tehlikeleri ortadan kaldırmaya dönük çaba sarf edenlerin kelâm ilmine katkı verdiğinin kabul edilmesi daha uygundur.

Son iki asırda oryantalistler, materyalistler ve inkârcılar siyerden fıkha, hadisten tefsire, kelâmdan felsefeye, İslâm'la ilişkili her şeyi bir bütün olarak hedef almışlardır. Dolayısıyla onlara verilen cevaplar ve yapılan reddiyeler inanç alanında olsa da olmasa da İslâm'ın varlığına kastedildiği için bunun bir din savunusu olarak telakki edilmesi gerekir. Bu bağlamda günümüzde yaygın olarak kullanılan bilim dalı tasnifi ve klasik manada yapılan kelâmcı tanımının dışında bir çerçeve çizilmiş olduğu belirtilmelidir.

## **VI. YENİLENME GİRİŞİMLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Kelâm ilmine dair yenilenme talep ve girişimlerinin Osmanlı'daki tezahürlerini göz önünde bulundurduğumuzda, bunların tek boyutlu olmadığı söylenebilir. Osmanlı'nın son döneminde başlayan söz konusu teşebbüslerin zihni arayışlardan ziyâde, fiilî zorunluluk neticesi olarak başladığı tezin birinci bölümünde ifade edilmişti. Bu şartlar içinde ortaya çıkan kelâmın yenilenme çabalarının belli farklılıklar taşıması doğal karşılanmalıdır.<sup>469</sup> Zaten tezin ikinci bölümünde ele alınan başlıklara bakıldığında bu farklılıklar görülebilir.

İkinci bölümde ele alınan başlıklar yenilenmeye tavır alışı göre tasnif edilmiştir. Bir taraftan medreselerin ıslahı çerçevesinde kelâm ilminin güncellenmesinin öncelikli bir konu olarak görülmesi vardır. Bunun yanında kelâm ilminin tarihi işlevini reddeden ve onu İslâm toplumu için sakıncalı bir ilim olarak telakki eden kelâm karşıtlığı görülmektedir. Diğer bir bakış açısında ise dini, Batılı

---

<sup>469</sup> Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları-I", 12-13.

değerler karşısında edilgen kabul edip dinde reform olarak addedilebilecek bir şekilde kelâmın güncellenmesini isteyenler söz konusudur.

Nicelik ve nitelik olarak en kapsamlı tavrı, mutedil çizgideki âlimler oluşturmaktadır. Bunlar mevcut sorunlarla yüzleşip, hâkim Batılı paradigmaya teslim olmadan, kelâmın tarihte gerçekleştirdiği değişimlere referansla yenilenme çabası gösterilmesini teklif edenlerdir.

Tezin bu kısmında mutedil çizgi olarak tasnif edilebilecek olan kelâmcıların tekliflerinin değerlendirilmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür. Ayrıca burada Osmanlı'daki kelâmı yenilenme teşebbüslerinin Mısır ve Hind başta olmak üzere diğer bölgelerden ne gibi benzerlik ve farklılıklar barındırdığına değinilecektir. Son olarak kelâmın yenilenme teşebbüslerinin sonraki döneme etkisi veya akim kalması konusu da kısaca ele alınacaktır.

#### **A. Kelâmı Yenileme Taleplerinin Çerçevesi**

Son dönem Osmanlı'da ortaya çıkan kelâmı yenileme arayışları içerik olarak birçok farklılığa sahiptir. Tecdit çabalarında temel sâik Osmanlı'yı-İslâm'ı tehdit etmekte olan Batılı fikir ve düşüncelerden korunmaktır.<sup>470</sup> Her ne kadar Osmanlı toplumunda eğitimden iktisadi kurumlara kadar XVII. asırda pek çok sorun ortaya çıkmış ve bu sorunlara *kânûn-i kadîme* dönmek suretinde bir çare düşünülmüş ise de istenilen başarı elde edilememiştir.

XIX. asırdan itibaren Batı'dan gelen tazyikler ve cephelerdeki mağlubiyetler, fiili durum olarak istemeyerek de olsa düşmanın ilmini ve tekniğini almayı zorunlu kılmıştır. Mevcut duruma karşı siyasî bir tavır olan Batıcılık, Osmanlılık, Türkçülük ve İslâmcılık gibi ilmî ve dinî çerçevede yönelişler kendini göstermiştir. Bu minvalde Batı'dan gelen felsefe, bilim ve tekniğin ne kadarının alınıp

---

<sup>470</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 199; "XIX. ve XX. asırlarda görülen üçüncü büyük tehdit ise sanayileşmiş modern Hıristiyan-Batı'nın istilâsıydı. Bu istilâ sadece siyâsî, askerî ve iktisadî alanlarda olmayıp, fikrî ve kültürel alanda da gerçekleşti. Batı, İslâm dünyasını sadece maddî silahlarla işgal etmiyor, aynı zamanda onun inancını, zihniyetini, manevî değerleri ile diğer imkân ve kabiliyetlerini de sorguluyordu. Şâyet İslâm dünyası bu karşılaşma esnasında ilim, kültür ve medeniyet bakımından müstevlilerden daha güçlü olsaydı, en azından Batı dünyası ile eşit seviyede bulunsaydı, şüphesiz ki İslâm-Batı münasebetleri daha farklı sonuçlanacaktı. Halbuki durum böyle olmadı. Batı, bir yandan İslâm dünyasını siyâsî, askerî ve iktisadî alanlarda işgal ederek hâkimiyeti altına alıp, kaynaklarını sömürürken, diğer yandan da fikrî ve kültürel yönlerden etkileyerek aynı dünyayı târihî kimliğinden uzaklaştırmaya, kendi kültür ve medeniyeti içerisinde eritmeye çalışıyordu." Mustafa Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi" *AÜİFD*, Sayı: 18, (2002): 155.



alınamayacağı veya İslâm dininin felsefe ile modern bilim karşısında nasıl uzlaştırılacağı sorularına verilen cevaplar bu yaklaşımların mahiyetini belirlemiştir.

Yenilenme tekliflerinin farklılıklarını besleyen bir diğer etken âlim ve aydınların aldıkları eğitimidir. Sadece medrese eğitimi alan veya sadece mektepte eğitim almış olanların yanında iki farklı eğitimi bir arada almış olanların kelâm ilmine ve yenilenmesi tartışmalarına olan yönelimi şüphesiz değişiklik arz etmektedir.<sup>471</sup> Sadece medrese okuyanların daha cılız ve muhafazakâr bir yenileme teklifi varken, sadece mektep eğitimi alanların ise daha reformist talepleri olduğu söylenebilir. Ancak dönemin sosyolojisinde mektepte okuyanların aynı zamanda özel din eğitimi alma uygulamasının yaygın olduğu unutulmamalıdır. Mektep okuyanların birçoğu bir şekilde İslâmî ilimleri de tahsil etmişlerdir.

Mutedil çizgi olarak kabul edilenlerin mektepten de medreseden de haberdar olduklarını söyleyebiliriz. Bunlara ilave olarak Osmanlı'nın ve Cumhuriyet idaresinin din ile ilişkilerinin de âlim ve aydınların tavırlarında etkili olduğu unutulmamalıdır. Ancak tezde ele alınan tartışmaların tarihi daha çok 1905 ile 1925 tarihlerine tekabül ettiği için Cumhuriyet ve Osmanlı farklılığı üzerinde durulmamıştır. Sadece yeni ilm-i kelâm arayışlarının devam edip etmemesi meselesinde bu cihet üzerinde durulmuştur.

Yeni ilm-i kelâm arayışlarını ortaya çıkaran birçok saik vardır. Her ne kadar yukarıda temel etken olarak harici şartlar ifade edilmiş ise de resmin bütününe sadece bununla izah edilmesi yeterli değildir. Devlet, toplum, kültür ve inancın varlığı ve bunların devamlılığı sadece güvenlik ve iktisat ile açıklanamaz. Bunların katkısı yadsınamaz ise de düşünce, bilgi, bilim alanındaki vasat, uzun vadede kendini belli edecektir. Dolayısıyla kelâmın yenilenme teşebbüslerinde birçok saikten bahsetmek daha isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Bu bağlamda öne sürülen ilk gerekçe Aristo felsefesinin işlevini yitirmesidir. Orta Çağ boyunca hakim paradigma olan, Kilise'nin de desteklediği skolastik anlayış yeni bilim ve felsefe karşısında başarısız olmuştur. Böylece Batı'daki bu döneme paralel bir şekilde müteahhirîn kelâmı da işlevini yitirmiş olmaktadır. Aydınlanmadan önce felsefe hem metafizik düşünceyi hem de fizik,

---

<sup>471</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 56.

astronomi gibi bilimleri kapsamaktaydı. Ancak Aydınlanma ile bu durum değişmiş, felsefe ve bilim ayrı ayrı meslekler halini almıştır. Neticede Aristo felsefesi ve bilimiyle iç içe bir düşünce sistemi oluşturmuş olan kelâmcıların, kullandığı vesâilin Batılı değerler tarafından işlevsiz bırakılması, onları yenileme arayışlarına sevk etmişti. Kelâmcılar eldeki işlevsiz felsefeyi kenara koyup yeni felsefeyi alma telaşına düştüler. Ancak bu yeni felsefe, skolastik paradigma ile mücadeleden muzafferiyetle çıktığı için din ve tanrı ile sorunluydu. Bundan dolayı yeni felsefenin alınması eski tartışma konularına ilave olarak yeni problemleri de beraberinde getirmişti.

Yeni ilm-i kelâm arayışlarını ortaya çıkaran ikinci etken Batı'da ortaya çıkan din dışı maddeci akımlardır. Bu akımların ortaya çıkışı Aristo felsefesinin inkırazıyla veya bu inkırazın bir anlamda sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü Kilise ve din adamlarının üretmiş olduğu skolastik zihniyete karşı başarı kazanan düşünürler ve bilim adamları sistemlerini doğal olarak dini ve tanrıyı dışarıda tutan bir çerçevede kurmuşlardı. Böylece felsefede materyalist düşünce geniş bir alan kazanmıştı. Bunun yanında bilim alanında da dine ve inanca yer olmayacak teoriler büyük bir etkinlik alanı elde etmişti. Bu durum karşısında kelâmcılar hem maddeci düşünceye karşı hem de din-bilim arasında oluşan gerginlikler konusunda çaba sarf etmesi gerektiğini anlamıştı. Bundan dolayı da kelâmî arayışlar söz konusu olmuştur.

Yenilenmeye dair üçüncü saik ise değişen gençlik ve insan profiline uygun bir dinî söylem ihtiyacıdır. Zira XIX. asra kadar tarım toplumu olan İslâm dünyası, artık sanayi toplumuna geçen Batı ile yoğun temaslar içerisine girmişti. Bu durum karşısında öncelikle Batılı bilim ve felsefeyi öğrenen gençlerin zihin dünyasına hitap edecek bir “diskur” üretmenin zarureti ortaya çıkmıştı. Çünkü toplumsal ilişkilerden kullanılan araçlara kadar büyük bir değişim söz konusudur. Böylece Müslümanların Batılı değerler karşısında asimile olmamak için bu yeni anlayışa karşı bir fikri, iddiası, sözü olması gerekiyordu. Bu yüzden de kelâmî arayışlar gündeme gelmiştir.

Kelâmın yenilenmesine dair bir diğer saik, topluma sirayet eden hurafe ve bid'atlerden toplumun arındırılması fikridir. Ondört asır boyunca akan nehir misali

taşıdığı fazlalıkları berrak suyundan ayırma çabası olarak görülen sahih itikada dönme arzusu önemli bir gündem oluşturmuştur.<sup>472</sup> Aslında Batılı değerler karşısındaki başarısızlığın faturası ilk olarak hurafe ve bid'atlere kesilmiş gözükmektedir. Her ne kadar hurafe ve bid'atlerin ne olduğu hususunda bir konsensüs oluşmamış ise de, yenilenme arayışlarında bulunanlar durdukları yere göre bid'at tasnifi yapmaktaydılar.<sup>473</sup> Böylece sahih bir itikad ortaya koyma çabası burada öne çıkmıştır. Bu yaklaşımın tamamlayıcısı olarak değerlendirilebilecek bir diğer saik ise mütevekkil, pasif insandan aktif bir insan meydana getirme arzusudur. Mevcut durumun izalesi için sa'y ü gayret gösteren, azmeden insan yetiştirilmesi öncelik halini almıştı.<sup>474</sup> Bu bağlamda, hurafe ve bid'atlerden arınmış sahih inanç sahibi bir İslâm toplumu oluşturulacaktır. Son devir kelâmcılarını arayışlara sevk eden saiklere başka başlıklar da ilave edilebilirse de burada sayılanlar meselenin özünü ortaya koyduğundan bunların yeterli olduğu söylenebilir.

Son dönem Osmanlı kelâmcılarının arayışlarına gerekçe olarak öne sürdükleri birçok argüman bulunmaktadır. Bunların başında kelâm ilminin tarihi işlevi gelmektedir. Yani kelâm ilmini doğuran sebepleri, İmam Eş'ârî ile mütekaddimîn kelâmı ve Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn kelâmının oluşumunu, yeni şartlar ve tehditler karşısında kendi dönemlerindeki arayışlarına gerekçe olarak kabul etmişlerdir. Kelâm ilmi, tarihi boyunca değişen şartlara göre vesâilini nasıl yenilemişse bugünkü şartlar gereği de yenilemelidir. Bundan dolayı yeni kelâm kitaplarının yazılması ihtiyaçtan öte zorunluluk olarak görülmüştür. Ayrıca bu yaklaşım, onların hem geleneği aşmasına hem de onunla irtibat halinde bu fonksiyonu icra etmesine katkı sunmaktadır. Başka bir ifadeyle bu anlayış tarihi sürekliliği de sağlamaktadır.

Son devir kelâmcılarının yenilenme gerekçelerine dair öne çıkardıkları ikinci argüman ise İslâm düşünce tarihindeki kelâm eleştirileridir. Bu eleştirileri her ne kadar kelâm karşıtları kullanmış ise de mevcut kelâm sistematüğünü eleştirmek için birçok kişi bunu öne sürmüştür. İbn Rüşd, İbn Teymiyye, İbn Kayyım başta

---

<sup>472</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 37.

<sup>473</sup> Konuya dair değerlendirme için bkz. Düccane Cündioğlu, *Hakikat ve Hurafe* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 73 vd.

<sup>474</sup> Rıdvan Özdiñç, *Akil İrade Hürriyet-Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 27.

olmak üzere klasik ulemânın yaptığı eleştiriler mevcut kelâmı yenilemek için önemli bir referans kabul edilmiştir. Böylece klasik âlimlerin tenkitleri yeni kelâm arayışlarına karşı oluşacak tepkilere bir direnç ve meşruiyet sağlama aracı olarak değerlendirilmiştir.

Yeni ilm-i kelâm arayışlarına dair gerekçelerden bir diğeri de içtihad kapısının açılması ve tecdid hadisi meselesidir. İctihad kapısının kapalı olup olmadığı daha önceki asırlardan beri tartışılıyor idiye de kelâmı yenileme tartışmalarında önemli bir referans oluşturduğu söylenebilir. Yapılan yenileme teşebbüslerinin geleneksel zihin kodlarında bulunan kavramlarla izah edilmesi yüksek bir kabulle karşılık bulmasını sağlayacaktır.<sup>475</sup>

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in tecdit hadisinin de bu bağlamda önemli bir kaynak oluşturmuş olduğu söylenebilir. Böylece yapılan yenileme çabalarına dinî referans bulunması sağlanmış olmaktadır. Her ne kadar yapılan teşebbüsler dinî bir hedef güdüyor ise de bunların toplum nezdindeki kabulü daha çok öğrenilegelen dinî kavramlarla ortaya konulmasını gerektiriyordu. Yeniliklere karşı direnç ve tepkinin oluşması sıradan bir olgu olarak kabul edildiğinde son dönem kelâmcılarının bu tür referans bulma sebepleri daha iyi anlaşılacaktır.

Son devir Osmanlı kelâmcılarına göre yenilenmenin yapılabilmesi için bir takım hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bunların başında çağın ihtiyaçlarını dikkate almak gerekir. Dönemin muhataplarını tanımadan başarılı bir dinî söylem üretmek mümkün değildir. Bu yenilemeyi yapabilmek için de çağdaş bilim ve felsefeden istifade etmek lazımdır. Çünkü düşünce ve anlayışlar bunlarla oluşmaktadır. Bunun için de Harpûtî'nin de ifade ettiği üzere yabancı dil bilmek bir ihtiyaçtır. Bunun yanında cılız olarak vurgulansa da geleneksel kelâm birikimine vakıf olmak önem taşımaktadır. Üzerinde tartışılacak ve geliştirilecek bir zemin olmadan tutarlı ve kalıcı fikirlerin üretilmesi pek kolay olmamaktadır. Dolayısıyla çağın şartlarını dikkate alıp çağdaş bilim ve felsefeden istifade ederken inşa edilecek olan düşünce zemini iyi analiz edilmelidir. Bunların yanında arayışların İslâm kanunu üzere olma ilkesi unutulmamalıdır. Çünkü kelâm ilmini felsefeden ve

---

<sup>475</sup> Osmanlı'nın son dönemindeki modernleşme teşebbüslerinde dinin araçsallaştırılması için bkz. Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet*, 129 vd.

din felsefesinden ayıran yegâne ölçüt budur. Bundan dolayı yenilenmenin nasıl olacağı sorusunun bir cevabını da bu ilke oluşturmaktadır.

Meseleyi anlamak için sorulması gereken sorunun biri de son dönem kelâmcıları ne yaptıklarıdır? Bu insanlar ne yapmaya çalıştılar? Tezin ilgili kısımlarında değinilen bu sorulara cevap olabilecek fikirlerin burada da kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Son devir kelâmı öncelikle bir savunma ameliyesidir. Karşılaşılan büyük tehdit ve baskılara karşı Müslümanlar daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek duymadıkları inançlarının, Batılı kültürden daha aşağı olmadığını ve geri kalmışlıklarının müsebbibinin de dinleri olmadığını ispatlama gayretine düşmüşlerdir.<sup>476</sup>

Yenilenme çabaları, geçmişle ilişkisi belli bir süreklilik barındıran, aynı zamanda geçerliliği kaybolan ilim ve felsefe sisteminin tasfiye edilmeye çalışıldığı bir devir olarak da okunabilir. Bu tasfiye ile birlikte kaynaklara dönüş ve bunun sonucunda bir sadeleşme çabasının başladığı görülmektedir.

Bu devrin aklî zeminden iknai zemine intikal ederek kaynaklara doğrudan müracaatla sığlaşmanın yaşandığı, Batı'dan gelen inkârcı akımlara karşı savunma refleksinin üretildiği, neticede büyük bir özgüven kaybının hissedildiği; ilmî, felsefî ve sosyal arayışların olduğu bir devir olduğu ifade edilebilir. Neticede Osmanlı düşünce dünyasındaki yenilenme çabalarında, düşüncedeki süreklilik ve geleneksel ilmî birikimin diğer Müslüman coğrafyaya nispetle daha ehemmiyetli kabul edildiği ve Batılı akımlara karşı güçlü bir direncin varlığı öne çıkan bir husus olarak görülebilir.

### **B. Osmanlı'nın Kazan, Mısır ve Hint Bölgeleriyle Kıyaslanması**

Osmanlı düşünce dünyasındaki yenilenme arayışlarına paralel olarak Mısır, Hind ve Kazan bölgelerinde de belli arayışların mevcut olduğu bilinmektedir. Hatta bu bölgelerdeki yenilenme arayışları daha eskilere kadar da götürülebilir. Göreceli olarak daha istikrarlı bir bölge olan Osmanlı merkezinden uzak olmaları ve daha erken tarihlerde işgale uğramaları bu coğrafyaların arayışlar ekseninde dikkat çeken

---

<sup>476</sup> Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 236.

yönlerdir. Osmanlı'nın yaşadığı siyasî, iktisadî ve kültürel sorunlarla söz konusu bölgeler daha önce yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Kelâm ilmini yenileme arayışlarının başlamasında bölgeler arasında ortak faktörlerden bahsedilebilir. Bunun yanında kelâmî arayışlarda ortaya konan telifler ve tekliflerde farklılıklar söz konusudur. Bu farklılık sadece bölgeler arası değil, her bölgede bulunan kelâmcılar arasında da olabilir.<sup>477</sup> Çalışmamızda adı geçen bölgelerdeki kelâmcılar ve yeni kelâm çalışmaları ile Osmanlı'daki yenilenme arayışları arasında genel bir kıyaslama yapılacaktır.

Kelâmın yenilenme arayışlarında Osmanlı dışında kaba bir tasnifle üç bölge vardır. Bunlar Hindistan alt kıtası, Mısır ve görece daha zayıf olan Kazan (Rusya) bölgeleridir. Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö.1898), Mevlana Şibli Numani (ö.1914), Emir Ali (ö.1928), Muhammed İkbâl (ö.1939), Ebu'I-Kelâm Azad (ö.1958); Mısır'da Cemaleddin Afgani (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Reşid Rıza (ö.1928), Ferid Vecdi (ö.1954); Kazan'da İsmail Gaspıralı (ö.1914), Şihabbüddin Mercani (ö.1889), Alimcan Barudî (ö.1921), Ziyaeddin Kemali (ö.1942), Musa Carullah Bigiyef (ö.1950), Zakir Kadiri (ö.1954) gibi âlim ve aydınlardan bahsedilebilir.<sup>478</sup>

Yenilenme arayışlarında bu isimlerin yanında başka birçok kişinin katkısı yadsınamaz. Her bir bölge ve âlim hakkında müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğu ifade edilmelidir. Bu çalışmanın kapsamı ve imkânları elvermediği için burada sadece birkaç örnek üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

Kelâm ilminin mevcut birikiminin ihtiyaca cevap vermediği, son dönem kelâmcılarında neredeyse ittifakla kabul edilen bir hakikat olduğu daha önce ifade edilmişti. Zaten âlimleri düşünsel arayışlara sevk eden amiller ve imkânlar İslâm dünyasında benzerlik taşımaktadır. Verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere kelâmın ihtiyaca cevap vermemesi sebebiyle yenilenme talebi en üst seviyede ifade edilmiştir. Osmanlı'da Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım başta olmak üzere bu bölümde ele

---

<sup>477</sup> Geniş bilgi için bkz. Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 52-59.

<sup>478</sup> Kazan ulemasının kelâmı yenileme fikriyatı için bkz. İbrahim Maraş, *İdil-Ural Türklerinde Ceditcilik (Yenilikçilik) Hareketi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 103-118.

alınan âlimlerin hepsi mevcut kelâmın ihtiyaca cevap vermediğini ifade etmişlerdir.<sup>479</sup>

Mısır'da Muhammed Abduh *Risâletü't-Tevhid* adlı bir eser telif etmiştir. O kitabını yazma gayesi olarak eserinin mukaddimesinde yeni kelâm eserine olan ihtiyaç bağlamında şu izahatta bulunmuştur:

Sultaniye medreselerinde ilm-i tevhid dersini vermem için davet edildiğimde gördüm ki; muhtasar kelâm kitapları talebelerin faydalanacağı maksadı hâsıl etmekten uzak, mutavvel denilen hacimli eserler de öğrencilerin anlama kapasitesinin çok üzerinde, mutavassıt olanlar ise öğrencilerin içinde bulunduğu zamanın dışında bir devir için telif edilmiştir. Bundan dolayı ben de onların haline uygun olan bir eser yazmayı hedefledim.<sup>480</sup>

Bir diğer örnek olarak Kazan ulemasından Zakir Kadiri *İlm-i Kelâm Dersleri* adlı eserinde kelâmın yenilenmesine dair şu gerekçeleri yazmıştır:

Rusya'daki dinî medreselerde üç sene müddetle talim ve tadrisle meşgul oldum. Bu müddette medreselerde gördüğüm büyük noksanlardan birisi de ilm-i kelâm dersleri idi. Eskiden dehriyyuna ve ğulat fırkalara karşı mukabele için yazılan büyük eserleri bu derste okutmamak lazım geldiği fikrindeydim. Bu fikrimi takviye için birçok delillerim de vardı.<sup>481</sup>

Kazan ulemasından meşhur Musa Carullah'a göre de kelâm ilmi ihtiyaca cevap vermemektedir. Ancak Carullah'ın kelâma yönelik yetersizlik eleştirisi çağdaşlarından farklıdır. Zira ona göre kelâm ilmi aynı zamanda gereksiz, faydasız ve boş şeylerden ibarettir. Bunun yanında Müslümanlar arasındaki tefrikanın sorumlusudur. Hatta Müslüman dünyanın geri kalmasının en büyük amillerinden biri de kelâm ilmidir.<sup>482</sup> Bu fikirleriyle Bigiyef, kelâm ilminin yetersizliğini eleştirmenin ötesinde kelâm karşıtlığı yapmaktadır.<sup>483</sup>

Kelâm ilminin yenilenme taleplerinin en erken başladığı yer Hind alt kıtasıdır. Zira Şah Velîyyullah Dihlevî'den (ö. 1762) itibaren yenilenme ve ıslah teşebbüslerinden bahsetmek mümkündür. Bölgede Seyyit Ahmet Han ve Şibli Numani, kelâmın yenilenme çabalarının en önemli figürleridir.

<sup>479</sup> Mûsâ Kâzım, Harpûti, Filibeli, İzmirli öncü olmak üzere tezde adları geçen âlimlerin hemen hemen hepsi klasik kelâmın ihtiyaca cevap vermediği ve yenilenmesi gerektiği kanaatindedirler. İlgili sayfalara bakılabilir.

<sup>480</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhid* (Beirut: Dar-u İbn Hazm, 2001), 59.

<sup>481</sup> Zakir Kadiri (Ugan), *İlm-i Kelâm Dersleri* (Ufa: Şark Matbaası, 1910), 3.

<sup>482</sup> Carullah, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele* (Kazan: Naşiri Muhammed Alim Efendi Maksudof, 1912), 3-4; a.mlf., *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler* (Saint Petersburg: M. A. Maksudof Matbaası, 1914), 105; a.mlf., *el-Luzumiyyat* (Kazan: Şark Kütüphanesi Şavof Matbaası, 1907), 42-43; a.mlf., *Edebiyat-ı Arabiye* (Kazan: Maarif Kütüphanesi, tsz.), 9-15.

<sup>483</sup> Geniş bilgi için bkz. Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, 82-87; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 201-205.

Seyyit Ahmet Han'a göre mevcut kelâm ile günün bilimi çatışma halindedir. Çünkü kelâm klasik Yunan düşüncesinden istifade ederek ve ona karşı inşa edilmişti. Bugünkü bilim ise deney ve tecrübeye dayanmaktadır. Her ne kadar İslâm'ın bilimle çelişmediği ileri sürülüyorsa da bunun kelâm sistematığı içerisinde ortaya konulması gerekir. Bundan dolayı yeni bir ilm-i kelâma ihtiyaç vardır.<sup>484</sup> Bunun yanında Hind ulemasından tarihçiliği ile meşhur Mevlana Şibli Numani de kelâmın yenilenmesine önemli katkılar sunmuş ve *Târîh 'İlm-i Kelâm ve Cedîd 'İlm-i Kelâm* adıyla iki eser telif etmiştir. O *Cedîd 'İlm-i Kelâm* adlı eserinde yenileme gerekçelerini şöyle ifade etmektedir:

Her taraftan yeni ilm-i kelâmın meydana getirilmesinin ehemmiyetini vurgulayan çağrılar ortaya çıkmaktadır. Herkes bu yenilenmenin önemini kabul etmekle birlikte yöntemler bakımından ihtilafa düştü. Yeni nesil ilm-i kelâmın tamamen yeni yöntemlerle inşa edilmesi gerektiğini talep etmektedir. Çünkü eski dönemlerde İslâm'a yöneltilen eleştirilerin şekli yeniçağda değişmiştir. İlk dönemlerde yunan felsefesiyle yüzleşme salt kıyaslar ve varsayımlara dayanıyordu, bu çağda İslâm'a yönelen tehditler ise deney ve bilimsel doğrulara dayanıyor. Bundan dolayı bugünkü tehditlere karşı hesaplaşma akli kıyas, kesin olmayan bilgiler ve varsayımlarla mümkün değildir.<sup>485</sup>

Ortaya konulan birkaç örnek üzerinden anlaşılacağı üzere kelâmın yenilenme talebi İslâm dünyasının her yerinde mevcuttur.

Bu arayış çabalarının ilk olarak Hind, daha sonra sırasıyla Kazan, Mısır ve Osmanlı ile başladığı söylenebilir. Zaten karşılaşılan tehditler ve ictimai yapının neticesinde ortaya çıkan kelâmı yenileme arzusundaki zaman farklılığı doğal kabul edilmelidir.

İslâm dünyasındaki yenileme taleplerindeki gerekçeler ve yenileme arzusundaki konsensüse rağmen, yenilenmenin nasıl olacağı sorusuna verilen cevapta birçok farklılıklar bulunmaktadır.<sup>486</sup> Bunun sebebi siyasi durum ve Batı bilim ve felsefesiyle olan münasebetlerdir. Bir başka ifadeyle yeni felsefe ve bilimsel anlayışla nasıl ilişkiye girileceği, bunların ne kadarının kabul edileceği, dinin ilkeleriyle ne kadarının bağdaştırılabileceği sorularına verilen cevaplar yönelimleri belirlemiştir. Tam da bu bağlamda Hind, Kazan ve Mısır'ın Osmanlı'dan daha önce işgale uğramış olduğu hesaba katılmalıdır. Dinin

<sup>484</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 55.

<sup>485</sup> Mevlana Şibli Numani, *Cedid 'İlm-i Kelâm*, Arapçaya tercüme eden: Celal Said Hufnavi (Kahire: Merkez-i Kavmi Tercüme, 2012), 16.

<sup>486</sup> Geniş bilgi için bkz. Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 47-67.



koruyucusu olarak Osmanlı'nın varlığını bir şekilde sürdürüyor olması ve bu politikanın Cumhuriyet'in ilk yıllarında devam etmesi önemli ayrıntı olarak kabul edilebilir.<sup>487</sup> Bu ve başka sebeplerden ötürü arayışlarda farklılıklardan bahsetmek mümkündür. Bunun yanında her bölgenin kendi içerisinde de farklılıklar barındırdığı unutulmamalıdır.

Osmanlı'daki kelâmî arayışları diğer bölgelerden en belirgin nitelik ele alınan konulara yaklaşım farklılığıdır. Zira Osmanlı kelâmcılarında üzerinde durulan konular esas olarak isbât-ı vâcib ile materyalizm, pozitivizm, evrimcilik eleştirileridir. Bunlara ilaveten başka meseleler ele alınmış ise de eserlerde yoğunlukla bu konular gündem edilmiştir.

Hind ve Mısır'da ise Osmanlılar'da ele alınan meselelere ilave olarak Batı bilim düşüncesinin etkisinde kalarak mucize gibi konular aklileştirilmeye çalışılmıştır. Seyyid Ahmet Han'ın modern bilim karşısında takındığı tutum ve Şibli Numani'nin Aydınlanma ile başlayan katı bilimci ve mekanik dünya tasavvurunun etkisinde kalması kelâm yorumlarında etkili olmuştur.<sup>488</sup> Benzer şekilde Abduh'un mucizeleri yorumlaması da bilim karşısında alınan tavırla ilgilidir. Birçok mucize haberinde olduğu gibi Fil suresi tefsirinde eabil kuşlarını çiçek salgını olarak izah etmesi Abduh'un anlayışını yansıtmaya açısından temsil değeri yüksek bir

---

<sup>487</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 25-26; "İngiltere'nin resmi kilisesi olan Anglikan Kilisesi, dünyanın birçok bölgesinde faaliyet yürüten, misyonerlik çalışmaları yapan ve çok sayıda mensubu bulunan dinî bir cemaattir. Anglikan kilisesine bağlı olarak kurulmuş olan Dinler Külliyyatı Cemiyeti bünyesinde bir kütüphane oluşturmuştur. Kütüphanenin yazı işleri müdürü Mr. Arthur Bouthwood, arşivlerinde İslâm Dini'ni tanıtıcı bir eser bulundurmaya amacıyla Osmanlı Şeyhülislâmlık Makamına bir takım sorular yönelterek bilgi istemiştir. Bouthwood'un ne maksatla bu soruları sorduğunu bilmemiz mümkün değildir. Kütüphanelerine İslâm Dini'ni tanıtıcı ve Müslümanlar tarafından hazırlanmış bir eser kazandırmak istemiş olmaları muhtemeldir. Ayrıca İslâm Dini'ni Müslümanlardan tanıyıp, hedef kitleleri olan İslâm Coğrafyası'ndaki faaliyetlerine yön vermek istemiş olmaları da mümkündür. Bu soruları cevaplaması istenen Meşihat Kurumu'nun konuya yeterince önem vermiş olduğunu görmekteyiz. Şeyhülislâmlık Makamı, soruları cevaplandırmak üzere en önemli ilmi kurulu olan Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'yi görevlendirmiştir. Bu kurum tarafından Kilisenin sorularına cevap mahiyetinde bir eser hazırlanmıştır. Osmanlı Devletinin yıkılışından sonra yeni kurulmuş olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin Şer'îye ve Evkaf Vekili Mehmed Vehbi Bey, hem Şeyhülislâmlık Makamı tarafından hazırlatılan eseri yayımlatmış, hem de konunun önemine binaen yeni bir kitap yazılması için çalışma başlatmıştır." Zekeriya Akman, "Anglikan Kilisesi'nin Meşihat Kurumuna Soruları Ve Bunlara Verilen Cevaplar", *Hikmet Yurdu*, 6/6, Sayı: 11, (2013): 358.

<sup>488</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 55, 64.

örnektir.<sup>489</sup> Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte çalışmanın seyri açısından bunlar yeterli olabilir.<sup>490</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Abduh ve Seyyid Ahmed Han gibi âlimlerin fikirlerinin paydaşları Osmanlılar'da yok mudur? Aslında haklı ve müspet cevaplanması gereken bir sualdir. Osmanlı'daki yenileme teşebbüsleri içerisinde bu anlayışın çok cılız kaldığı söylenebilir. Zira Celâl Nûrî, Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet gibi aydınların yaklaşımları bu çerçevede değerlendirilebilir. Fakat onlar bu çizgilerini devam ettirmedikleri gibi, büyük zihnî kırılmalarla düşüncelerini devam etmişlerdir. Bir başka ifadeyle bir âlim ve aydın olarak dinî düşüncenin ıslahı ve ihyasından ziyade Batılı değerleri savunan bir hüviyet ortaya koymuşlardır. Bu isimlerin varlığıyla beraber Osmanlı'nın son döneminde kelâm ilmini yenileme çerçevesi diğer bölgelere kıyasla daha muhafazakârdır. Kelâm tarihine yaklaşım, din-felsefe ve din-bilim yüzleşmesinde ortaya konan tavırdan bu sonuca ulaşmak mümkündür. Bu konu, üzerinde başka bir çalışmayı gerektirecek kadar mühim olduğu için burada özet ve bazı genellemelerle kısa tutulmuştur.

### **C. Yenilenme Teşebbüslerinin Akıbeti**

Osmanlı'nın son devirlerinde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam eden kelâmın yenilenmesine dair girişimler sonraki yıllarda canlılığını kaybetmiştir. Özellikle bugünden geriye doğru bakıldığında kemiyet ve keyfiyet açısından bu tespit haklılığını korumaktadır. Zira yarım asırdır Filibeli, İzmirli, Mustafa Sabri, Elmalılı, Manastırlı gibi âlim-münevverlerin çizgisini ileriye taşıyacak bir neslin olmadığı söylenebilir. Yenilenme çabalarının yetersizliği için birçok nedenden bahsetmek gerekir. Bunların başında hilâfetin ilgasıyla başlayıp laikliğin kabulüyle devam eden olumsuz yeni din politikası gelmektedir. İkincisi bu dinî alanı sınırlandıran ve dini geriye iten politik uygulamaların da katkısıyla tercüme eserlerin hâkimiyet kurmasıdır. Üçüncü olarak hem ihtiyaçlar hem de akademik çalışma sistematüğinde yazım türünün değışmesidir. Yani kelâmın

---

<sup>489</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 280-295; Elmalılı Hamdi Yazır'ın Abduh'un görüşlerini eleştirisi için bkz. Elmalılı, *Hak Dinî Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 9/6097-6146.

<sup>490</sup> Mucize konusunda Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli'nin Abduh'a yakın olarak yorumlanabilecek yaklaşımları vardır. Bu hususta tezin üçüncü bölümündeki Dozy eleştirileri başlığına bakılabilir.

bütününü kapsayan bir eserden ziyade sınırlı bir konuda derinlikli çalışmalar söz konusudur. Bunların dışında başka sebeplerden de bahsedilebilirse de bu sayılanların temel nedenler olduğu söylenebilir.

TBMM'nin kuruluşunun ilanı ile dinî politikanın değiştiği genel bir kabul ise de değişimin aslında hilâfetin kaldırılmasıyla başladığı söylenebilir. Zira TBMM idaresince oluşturulan dinî kurumlar ve uygulamalar bu kanaatimizi desteklemektedir.<sup>491</sup> Çünkü Meşihat makamının başlattığı Anglikan kilisesine cevap verme çalışmalarını Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nce aynı şekilde sürdürülmesi bunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilmelidir.<sup>492</sup> Ancak dâhili ve harici şartların etkisiyle dini sınırlandırma ve geriye itme yaklaşımı ve politikaları 1924 yılından itibaren çok olumsuz bir şekilde cereyan etmiştir. Kronolojik olarak sıralanacak olursa Hilâfetin ilgası, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Medreselerin Kapatılması, Laiklik ilkesinin anayasaya girmesi, Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılması gibi uygulamalar Cumhuriyet devrinde dine bakışın tezahürlerinden bazılarıdır.<sup>493</sup>

Esasen kelâmın yenilenmesi meselesi devleti ayağa kaldırmak için yapılan çalışmaların en önemli bir parçası iken bu politik tercihler neticesinde artık dinin varlığı tartışılır bir konuma düşmüştür. Zira dinî alanın ibadetler ve cami ile sınırlandırılması ve hatta buna da müdahale edilmesi âlimlerin önceliklerini değiştirdiği gibi tavırlarını olumsuz anlamda etkilemiştir. Çünkü kelâm Müslümanların salt inançlarından başka hayatın bütününe dair vahiy merkezli paradigma üreten bir ilimdir. Ancak bilim ve felsefe alanında devrimsel nitelikteki değişimleri anlama ve kritik etme arayışları sürerken bu tür politik uygulamalara

---

<sup>491</sup> 11 Mayıs 1922 tarihinde Şer'iyye ve Evkâf Vekili Abdullah Azmi Efendi'nin müftülere ve Şer'iyye memurlarına gönderdiği genelge kanaatlerimizi destekleyecek mahiyettedir. "...*Hasılı Müslümanların bütün hal ve hareketlerini Kur'an-ı Kerim'in itikadî, ahlâkî, içtimâî ve siyasî bütün ahkâmına uygun hale getirmeye çalışmak, bu hususta elden gelen irşad ve mücahadede bulunmak millet rehberlerinin en mühim vazifesidir. ...*" Abdullah Azmi, "Şer'iyye Vekâleti'nin Ta'mîmi", *Sebilürreşâd*, 20/502: 87-88.

<sup>492</sup> Tezin üçüncü bölümündeki "Anglikan Kilisesine Cevaplar" başlığına bakılabilir.

<sup>493</sup> Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 349-353. Ayrıca bkz. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 23-83.

muhatap olunmasının sonuçları ağır olmuştur. Böylece din adamlarının (kelâmcıların) mutedil bir hüviyette fert ve topluma dair söylem üretme imkânı zayıflamıştır. Vasat ve makul bir dinî söylem imkânının daraldığı bu dönemde aşırı yenilenme taraftarlarının öne çıktığı ve savrulmaların yaşandığı da gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>494</sup>

Birçok âlim adına 1928 yılında yayınlanan *Dinî Islahat Beyannamesi* bu savrulmanın mahiyetini gözler önüne sermektedir.<sup>495</sup> Bütün bunların yanında âlimlerde pasif ve içe kapanık bir tutum da ortaya çıkmıştır. Her ne kadar, Ahmed Hamdi Akseki örneğinde olduğu gibi, bazıları idarî görevler almışlarsa da artık temel öncelikler çok değişmiştir. Ayrıca Akseki'nin yazdığı ve Cumhuriyet tarihi boyunca çokça basılan *Temel Dinî Bilgiler* (İtikad, İbadet, Ahlak, Siyer) adlı eserin muhtevası önceliklerin ne olduğuna ayna tutabilir.<sup>496</sup>

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kelâm ilminin yenilenme girişimlerine devletin siyasi tercihlerinin negatif anlamda etkisi çoktur. Siyasetin bu tutumuyla Türkiye'deki dinî düşünce zayıflarken, ortaya çıkan boşluk tercümeyle kapatılmaya çalışılmıştır. Özellikle 1950 sonrasında İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki dinî hareketler Türkiye'yi etkilemeye başlamış ve birçok eser tercüme edilmiştir. Aslında tercüme eserlerin Türk düşüncesine kazandırılması bir zenginlik olarak telakki edilebilir. Ancak söz konusu kitapların ortaya çıktıkları sosyoloji ile konjonktürün ürünü olması ve dolayısıyla ihtiyaçlarımıza cevap verip veremeyeceğinin iyice kritik edilmemesi bazı sorunlar üretmiştir. Selçuklu ve Osmanlı tecrübelerini yaşayanlara dinî düşünce ve pratikleriyle uyumlu olmayan anlayışların tercüme edilmesi gerçeklikten kopuk ve problemlili bir dinî anlayış

---

<sup>494</sup> Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde münevverlerin ve âlimlerin düşünsel serüvenini ortaya çıkarmak için kronolojik çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak İslamcı aydınlardan addedilen Şemseddin Günaltay'ın dini ve politik söylemlerinde vardığı nokta bu açıdan incelenmeyi hak etmektedir. Aynı şekilde *İttihâd-ı İslam* ve *Hatemu'l-Enbiya* adlı eserleri telif eden Celâl Nürî İlerî'nin sonradan yaşadığı dönüşüm de dikkat çekicidir.

<sup>495</sup> Fuat Köprülü, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Şekip Tunç, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halid, Halil Nimetullah, M. Ali Ayni, Şerefettin Yaltkaya, Arapkirli Hüseyin Avni adıyla gazetelere haber olan dinin reforme edilmesine dair bir layiha yayınlanmıştır. Bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Mücadelesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 331 vd. Ancak bu metnin, isimleri yazılı olanlar tarafından müzakere edilmeden ve imzalanmadan yayınlandığı da söylenmiştir. Bkz. Dücan Cündioğlu, "Hatıratlar-Hatır-Dinlemezler", Erişim 11,06,2019. <http://ducanecondioglusimurggrubu.blogspot.com/2013/10/hatiratlar-hatir-dinlemezler.html>.

<sup>496</sup> Bkz. İsmail Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 28-34.

ortaya çıkarmıştır. Tercüme ile gelen bu yaklaşımın bir kısım mevcut doğruları da hedef alması başka sorunlara yol açmıştır. Neticede ilim geleneğimizdeki birikim ve yaklaşım olumsuzlanarak hatta görmezden gelinerek tercümelerle Türkiye'nin sorunlarına cevap olacak ve toplumu ileriye taşıyacak bir dinî düşünce oluşturulamamıştır.

Cumhuriyet döneminde kelâm ilminin serüveninde belirleyici olan bir unsur da yazım metodunun değişmesidir. Yani gerek ihtiyaçlar ve gerekse akademik çalışmaların formatı, ortaya çıkan kelâm eserlerini belirlemiştir. Zira kelâm ilminin bütün konularını içine alan bir eserden ziyade belli konuları derinlemesine incelemeyi esas alan tezler yazılmaktadır. Bundan dolayı kelâm ilmindeki arayışların izini sürerken bu durum dikkate alınmalıdır.

Örnek olması kabilinden Cumhuriyet döneminde kelâm alanında yapılan, Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'na ait ilk kelâm tezlerine bakılabilir. Bunlar Atay'ın *Kur'an'a Göre İman Esasları* ve Topaloğlu'nun *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* adlı eserleridir. Bu kitapların gerek isimlendirmeleri ve gerekse yaklaşımları arayışlar sonrası kelâm ilminin durumuna cılız da olsa ışık tutabilir. Atay'ın eserini isimlendirmesi ve kader meselesini müstakil bir başlık olarak ele almadan Allah'a iman bahsine mündemiç kılıp iman esaslarını beş maddeye indirgemesi farklı bir tavrın işareti olarak okunabilir. Topaloğlu'nun da klasik birikimi dikkate alarak eserini telif etmesi ve müteahhirîn kelâmına mesafesi dikkate değerdir. Yenilenme arayışlarının devamı olup olmadığı veya neye evrildiği bir başka ifadeyle Cumhuriyet devrinde kelâm ilminin ne yaptığı meselesi müstakil bir çalışmanın konusudur. Dolayısıyla burada üzerinde kısaca durulmuştur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KELÂMÎ ARAYIŞLARIN MUHTEVASI

#### I. İNKÂRCI AKIMLARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan kelâmî arayışların temel sebeplerinden biri Batı'dan gelen inkârcı akımlardır. Başta materyalizm olmak üzere pozitivist ve evrimci düşüncelerin doğurduğu ateizm fikriyatı karşısında toplumunun inancının savunulması ve bu akımların eleştirilmesi âlimlerin birinci gündem maddesi olmuştur. Böylece kelâmın günün şartlarına göre yenilenmesi tartışmaları başladığı gibi, karşılaşılan ilk tehdit olan materyalizme dair reddiyeler de telif edilmiştir. Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu minvalde ortaya çıkan kitap, risale ve makalelerin sonraki dönemlere mühim bir katkısı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zaten son dönem Osmanlı'daki kelâmî çabaların bu çerçevede bir savunma ameliyesi olduğu da söylenebilir.

Başta Louis Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* adlı eseri olmak üzere materyalizm eleştirilerinin odak noktasında yer alan birçok kitaptan bahsetmek gerekir. Ayrıca pozitivism ve evrimciliği hedef alan eleştiriler de mevcuttur. Yine Dozy başta olmak üzere oryantalistlerin iddia ve ithamlarına cevap sadedinde kaleme alınmış eserler de söz konusudur. Dolayısıyla kelâmî arayışların ele alındığı bu çalışmada inkârcı akım ve oryantalist iddiaların eleştirisi ve bunları cevaplandırma teşebbüsleri öncelikle ele alınması gereken başlıklardır.

#### A. Materyalizm Eleştirisi

Maddeci düşünce inananların mücadele ettiği en önemli felsefi akımdır. Ortak noktası yüce bir yaratıcıyı kabul etmemek olan materyalizmin tarih boyunca birçok çeşiti ortaya çıkmıştır. İslâm Peygamber'inin risaletinden önce maddeci fikirler mevcut olduğu gibi İslâm düşünce tarihi boyunca da Müslüman âlimler bu düşüncenin tezahürleriyle karşılaşmış ve mücadele etmiştir.

Batı'nın Orta Çağ paradigmasını aşmak için yaşadığı Rönesans, Reform ve Bilimsel devrim süreçleri aynı zamanda maddeci görüşlerin de zemin kazandığı bir

zamana tekâbül etmektedir. Özellikle Kilise'nin uygulamaları ve dinî kimliğe bürünmüş felsefe ve bilim ile yeni felsefenin mücadelesinden ikincinin galip ayrılması materyalizmin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bunun yanında Batı dünyasının siyasî, askerî ve iktisadî gücünün emperyal bir şekilde dünyaya hükümran olmasıyla maddeci düşüncenin yayılma süreçleri paralellik arz etmiştir. Neticede Osmanlı ve İslâm toplumları da maddeci düşüncelerle yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Askerî ve siyasî açıdan yaşanan bunalımlar neticesinde Osmanlılar'ın Batı'nın "bilim ve tekniğini" almak için başlattığı hamleler maddeci görüşlerin ülkeye taşınmasına sebep olmuştur. Bu minvalde maddeci düşüncenin Osmanlı toplumuna aktarılmasında iki önemli sebep zikredilebilir. Birincisi öğrenim görmek için Avrupa'ya gönderilen talebelerin maddeci düşünceleri benimsemesi ve bunları Osmanlı coğrafyasına nakletmeleridir. İkincisi ise Batılı tarzda kurulan okulların materyalizm fikriyatını kabullenmeleridir. Mesela İstanbul'daki Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Harbiye ve Galatasaray Mekteb-i Sultânî'si bu okulların önde gelenlerinden sadece bir kaçıdır. Avrupa'daki eğitimlerinden dönen veya söz konusu okullarda yetişen talebelerin materyalizme yönelmeleri âlimlerin dikkatini çekmiştir. Bunun yanında entelektüel alandaki neşriyatta da maddeci fikirlerin neşv-ü nemâ bulması da gözden kaçırılmamalıdır. Bütün bunlardan dolayı Osmanlı entelektüellerinin bir kısmı için materyalizmle mücadele kaçınılmaz olmuştur. Esasen kelâm ilminin amacı, İslâm inançlarına yönelik her türlü eleştiri ve hücumlara karşı reaksiyon göstermektir. Dolayısıyla bu dönemde de kelâmcıların İslâm'a yönelen materyalizm tehditlerine karşı tepki vermesi tabiidir. Bunun için Osmanlı'da materyalizm savunucularının en önemli kaynak metni olan L. Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* adlı eseri, dönemin önemli isimleri tarafından muhatap alınarak eleştirilerin merkezine oturtulması anlaşılabilir bir durumdur. Dolayısıyla kelâmın yenilenmesi ve kelâmî arayışların merkezinde maddeci görüşlerin yer aldığını söylemek hatalı olmasa gerektir. Esasen materyalizmin, kelâm ve İslâm inançlarının temel konusu olan ulûhiyyeti hedef alması sebebiyle ona yapılan eleştiriler anlaşılabilir. Zaten şahit olunan telifler de bunu doğrular mahiyettedir. Bu çerçevede Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* adlı eserine İsmail Ferid,

Emin Feyzî, Harputîzâde Mustafa Efendi müstakil reddiyeler yazmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fennî Ertuğrul vb. birçok âlim de genel olarak materyalizmi eleştiren kitaplar yazmıştır. Bunun yanında eserlerinde bir bölüm halinde bu eleştiriye sürdürenler de olmuştur. Ayrıca bu dönemde yazılan eleştiriler bazen bir kitabı bazen de bütün inkârcı akımları kapsamaktadır.

### 1. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)

Son dönem Osmanlı kelâmcılarından inkârcı akımlara karşı tavır alan ve materyalizm eleştirilerini ilmî ve felsefî bir düzeyde gerçekleştiren en önemli şahıslardan biri Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Çok yönlü bir aydın olan Filibeli, materyalizm, pozitivism ve evrimci düşünce gibi Allah'ın varlığını inkâra götüren ve inkâr eden düşüncelere karşı eserler yazmıştır. Bunlardan en önemlisi *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eseridir.<sup>497</sup> İsbât-ı vâcib mahiyetinde yazılan ve materyalizm eleştirilerini de içeren diğer eseri *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*'dür.<sup>498</sup> Ayrıca küçük bir akaid risalesi hüviyetinde yazılmış olan *Üss-i İslâm* adlı eseri de inkârcı akımlara karşı önemli kaynaklardandır.<sup>499</sup>

<sup>497</sup> Filibeli bu eserinde genel olarak materyalist düşünceyi eleştirse de özel olarak Celâl Nûrî İleri'nin *Mesail-i Fikriyye* adlı eserini muhatap alarak materyalizm eleştirisi yapmıştır. Filibeli, Celâl Nûrî'yi; materyalist öğretileri tekrar etmesi, İslâm ile materyalizmi eşitleyip İslâm'ın içeriğini boşaltarak materyalist doktrinleri İslâm'ın hakikatleri olarak sunması, din ile bilim arasında sağlıklı bir ilişki kuramaması, bilimsel verilerle varsayımları karıştırmaması, bir taraftan metafizik düşünce yerilirken ortaya konulan görüşlerde metafizik benzeri bir söylem üretilmesi gibi konularda sert bir şekilde eleştirmiştir.

<sup>498</sup> Filibeli'nin kendi deyişiyle; "eser, esas itibarıyla "Vâcibü'l-vücûd'u, Nâ-mütenahi'yi" ispat maksadıyla yazılmıştır. Sonra da bir "Metafizik" kitabı işlevini görebilir, bundan başka materyalist düşünce ve küfür yolunda olanların göstermek istedikleri sebeplerle delillerin bilim ve felsefe açısından kıymet ve değerini açık bir şekilde muhakeme ve tenkit imkânını verir. Ayrıca mevcut bilimlerin son fikirlerini ve bunlardan sahipsiz çıkan neticelerle şahsi düşünceleri desteklemek amacıyla haksız yere çıkarılan yanlış sonuçları "sırf fen ve hakikat namına medenî âlemin en büyük ulemasının içtihatları ve fikirleri gereğince" ortaya koyar. Konuların birbiriyle bağlantıları sebebiyle birçok felsefî anlayışın eleştiri süzgecinden geçirilmesinden dolayı eser, kısmen felsefe tarihi kitabı vazifesini de ifâ eder." Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 1.

<sup>499</sup> Eser 82 sayfa olup genel olarak kelâm konularını içerir. Önce din, inanç, dinin lüzumu, din-bilim ilişkisi ve buna dair pozitivismin iddiaları enfes bir şekilde tartışılır. Daha sonra Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ele alınıp ispata çalışılan eserde diğer iman esasları özetlenir. Melekler, kitaplar ve ahiret bahislerine kısa değinen Filibeli, kaza-kader, hayır-şer, nübüvvet konusunda da yeni bir söylem geliştirme çabası öne çıkmaktadır. Eserin sonuç bölümünde dinin-hayatın sabite ve değişkenleri olduğu, diğer dinlerde meydana gelen bazı uygulama ve tahriflerin Müslümanlar için de dikkat edilmesi gereken bir problem olduğu, şeriat-tarikat ayrımıyla ortaya konulmaktadır. Eserin sadeleştirilmiş baskısı için bkz. Şehberderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin (Ankara: TDV Yayınları, 1997).



Filibeli'nin materyalizm eleştirisi burada incelenirken *Mâddiyyûn Mesleki Dalâleti* adlı eseri referans alınmakla birlikte diğer eserlerine de değinilecektir. Filibeli bu eserinde, Celâl Nûrî İleri'nin *Târîh-i İstikbâl* adıyla Büchner'in fikirlerinin savunuculuğunu yaptığı eserine kaba ve kibir dolu üslubu, tutarsız ve çelişkili fikirlerinden dolayı iğneleyici bir tarzda eleştiriler yöneltir. Bu eleştiriler hem Celâl Nûrî'nin fikirlerine hem de onun şahsında Büchner ve materyalist düşünceye yöneliktir.

Ahmed Hilmi, maddecileri eleştirisinde objektif olduğunu ve Batılı bilim adamlarını dayanak noktası yaptığını söylemektedir.<sup>500</sup> Bundan dolayı mütefekkirimizin materyalizme dair kanaatleri ortaya konulduktan sonra bunlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Filibeli'ye göre materyalizm şudur:

Maddenin oluşturuçu öğeleri olan atomlara, kâh eterde meydana gelmiş yoğunlaşmış noktacılar, düğümler; kâh eterin sıvılaşmasıyla esas niteliklerini kaybetmesinden hâsıl olan varsayımsal mevcudiyet ve kâh eterde meydana gelen delikler nazarıyla bakılıyor. İşte bu suretle her asırda sayısız varsayım gömlekleri giyerek ya varsayımsal veya meçhul bir mevcudiyet gösterebilen bir hayalet, gayesel ve anlaşılması mümkün olan ve artık insan zihnini başka bir hakikat araştırmasından vareste kılan yegâne hakikat gibi gösterilmek isteniliyor. Madde denilen hayalet, hakikat tahtına oturtuluyor. Lakin asıl gücenmeye ve üzölmeye değer olan şurası ki; bu budalaca iş bilime iftira edilerek yapılmak isteniyor. Araştırma ve incelemenin gereksiniminden dolayı bilimin müracaat ettiği varsayımlar, zanlar, inceleme ve çalışma amilleri birer hakikat, birer kesinlik gibi hikmet meydanına naklolunarak baştanbaşa a priori fikirlere dayanan yeni ve en şedit dogmatizmayı ilan eden bir metafizik yapıyor. Fikr-i beşerden vâcibu'l-vücûd, yüce değerler ve ahlâkî erdemler, nihayetinde hürriyet ve estetik kovularak bunların yerine cebir ve zaruret, kapılmaz bir hayalcilik, bir mekaniklik, ruh ve hissiyatı öldüren bir zulmet ve yeni bir put ikame edilmek isteniyor. Bu latif ameliye –hey gidi acıklı ironi- insanın mutluluğu ve hakikatin büyüklüğü adına yapılmak iddiası öne sürölüyor! İnsanlığa karşı bu kadar ihanetin vicdanla yapıldığına biz asla inanamıyoruz. Ve materyalistlere acımak mı yoksa kızmak mı gerektiğini kestirmekten aciz kalıyoruz. Bu meslek belki bir iyi niyetin ve fakat herhalde fikir ve muhakeme dalaletinin ürünüdür. Bilime bağıllık iddiası sahte ve sathi bir bağıdır.<sup>501</sup>

Materyalizme dair ortaya koyduğu bu tespitlerle Filibeli bu akımın zaafalarını açık bir şekilde ifade etmektedir. Materyalizmin tarihi köklerini Domokritos, Leucippus, cüz-i ferd nazariyesine bağıli tabiatçılar ve sofistlerden Prtagoras'a dayandığını belirten Filibeli, tarihte ilk materyalist felsefe ekölünün Eski Yunan'da ortaya çıktığını söylemektedir. Tarihi süreç içinde Demokritos'un mekanik atomculuk nazariyelerine bağıli kalan, fakat zekâ, vicdan ve duygudan

<sup>500</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 5.

<sup>501</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 87-88.

mahrum olup maddenin yanında varlıklara şekil veren ve olayları düzenleyen, maddede mündemiç dinamik bir kuvvet kabul eden Lampakos'lu Straton da önemli maddecilerdendir.

Sonraki dönemde Louis Büchner, Ernst Haeckel, Félix-Alexandre Le Dantec, Offray de La Mettrie ve Baron d'Holbach da maddeci düşüncenin öncülerinden bazılarıdır. Filibeli'ye göre tabiat filozoflarından itibaren başlayan maddeci düşünce, benzer iddialar ekseninde var olagelmiş ve eskiden beri söylenenleri tekrar etmiştir.<sup>502</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi, materyalizmin tutarsızlığı, dogmatikliği ve çelişkilerine rağmen özellikle modern dönemde yaygınlık kazanmasını irdeleyerek bunun sebepleri üzerinde durmaktadır. Ona göre inkârcı düşünce akımlarının en geniş yayılmasına milâdi XVII. asırda şahit olunmaktadır. Çünkü inkârcı felsefenin bu derece yayılmasının sebebi, büyük Fransız Devrimi'ni doğurmuş olan taassup ve baskıcı yönetimin şiddetine karşı oluşan tepkidir. Ayrıca aşırı derecelere varan zulüm ve baskıdan vicdanlarda öyle bir nefret uyanmıştı ki, şekilci bir din anlayışına karşı olması gereken nefret ve kaçış; hakikatlere ve tanrı düşüncesine kadar genişlemiş ve yavaş yavaş inkârcı düşünceyle hürriyet aşkı ve ilerleme arzusu birbirlerinden ayrılması imkânsız olan şeyler zannedilmeye kadar varmıştır.<sup>503</sup> Böylece din-bilim arasındaki sorunlu ilişki her ikisinin doğal mecrasında akışını engellemiştir. Neticede dokunulmazlık kazanan bilim aracılığıyla materyalistler, kendilerine büyük bir alan açarken toplumların sosyo-psikolojilerinden de istifade etmiştir.

Filibeli'ye göre materyalist düşüncenin Osmanlı toplumunda yayılmasının temel sebebi, ülkede fikrî ve ilmî bir boşluğun olmasıdır. Ciddi bir bilgi birikimleri olmadığı gibi Batı'daki bilim ve felsefenin gelişim seyrinden habersiz olanlar Batı'dan gelen eserlere kutsal bir kitap gibi sarılmıştır. Bunun yanında bu boşluğun istismar edilmesi de etkili olmuştur. Filibeli, bu istismarın donkişotvari bir

---

<sup>502</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 6, 21; Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 178-179.

<sup>503</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 16-17.

tuhaflıkla mukaddesata, tecrübeler ve fikirlere karşı bir hakaret ve tahripile sonuçlandığını ifade etmektedir.<sup>504</sup>

Materyalist düşüncenin her toplumda aynı saiklerle neşv-ü nema bulmadığı görülmektedir. Batı'da daha çok din-bilim gerilimi bu akımı beslerken, Osmanlı-İslâm dünyasında bilimsel ve felsefî birikimin yetersizliğinden fırsat bularak Batı'daki her gelişmeyi ulvi bir değer addeden muhteris duygu sahiplerinin çalışmalarıyla yayıldığını söylemek mümkündür. Materyalistlerin, insanları kendi düşüncelerine meylettirebilmek için öne sürdükleri tezleri Filibeli şöyle özetlemektedir:

a. Tecrübe dışında kalan fikirler vehim ve hayalden ibarettir. b. Filozoflar (daha doğrusu filozofların büyük bir kısmı) çözümlenemeyecek olanı çözümlenemeyecek ile uğraştıklarından onların fikirlerinde hakiki ve bilimsel bir değer yoktur. Bu manadaki bir felsefe, boş bir şeydir. c. Lakin bugün felsefeden sayılan mantık, psikoloji, estetik, ahlakîyat, hukuk ve tarih felsefesi, felsefeden ayrı çalışma alanlarıdır. d. Makbul olan felsefe; halledilmiş meseleler ile keşfi gerçekten mümkün olan meseleler arasındaki birleşim hattı olanıdır.<sup>505</sup>

Şehbenderzâde, materyalist düşünürlerin insanları ikna etmedeki tezlerini ortaya koyduktan sonra, onların genellikle mevcudu tasfiye ile işe başladıklarını söyler. Bugün bilimin kıymeti ve gerekliliği inkâr edilmez. Ona göre bilim ve tecrübe öne sürülerek tecrübe dışı olan insanlığın yüce duyguları ve fitratın samimi keşifleriyle meşgul olan yönelimler, gereksiz ve zararlı gösterilmektedir. Bu ilk tasfiyeden sonra maddecilerin tavrı şöyle gelişmektedir:

'Keşfedilmesi mümkün meseleler ile keşfedilmişler arasında birleşim hattı olan' makbul bir felsefe bulunduğu ortaya konulur ve bilim bol bol övülür. Bu makbul felsefenin her ilkesi ve fikrinin bilime uygun ve tecrübelerle mutabık olduğu iddia edilir. Böylece 'bilim' kelimeciğiyle ifade olunan müthiş bir keşifler ve tecrübeler dizisinin genel sonuçlarına az çok vakıf olmayanlar ve özellikle büsbütün yabancı kalanlar, nihai bilmecedan, başka bir deyişle 'Cenab-ı Hak'tan bahse lüzum görmeyen ve daha doğrusu Vacibu'l-vücûd'u terk ile varlıkları açıklayan' makbul bir felsefeye, yani materyalizm mesleğine çekilmek istenir.<sup>506</sup>

Filibeli'ye göre materyalistler insanlığın büyük endişelerini öne sürerek metafizik felsefenin zayıf noktalarını vurgularken bilimsel literatüre uzak kalmış ve düşünsel birikimi zayıf olanları şaşırtacak şekilde kesin bir üslup kullanırlar. Hatta

<sup>504</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 97.

<sup>505</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 29-30.

<sup>506</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 30-31.

onlar büyük düşünürleri tahkir edip küçük düşürmekten çekinmezler. Öyle ki bu tavır neredeyse bütün materyalistlerde gözlemlenmektedir.<sup>507</sup>

Materyalistlerin temel yaklaşımı olan felsefeyi metafizikten arındırıp bilimi baş tacı etmek aslında tutarlı bir görüş olarak gözükmektedir. Fakat söylemlerinin aksine materyalistler, bilimsel metotlara bağlı kalmayıp kendilerinin ürettiği vehimleri ve varsayımları dogmatikleştirerek bilimsel bir hakikat olarak sunmaktadır.

Filibeli, onların en dikkat çeken çelişkilerinden birinin metafiziği reddetmelerine rağmen, deney ve tecrübe alanına dâhil olmayan hususlarda maddeci görüşü esas alan bir çeşit metafizik yapıları olduğunu söyler. Ona göre maddeci görüşün yerli mümessilleri de kesin ve açık olmayan konuları en aşırı kesinlik ve kanaatle ileri sürmektedir. Aslında bu tavır maddeci düşüncenin öncüleri olan Batılı filozoflarda bulunmaktadır. Zaten materyalist düşünürlerin dogmatik yaklaşımları ve kendi zanlarına tabiri caizse iman eden üslupları o kadar ileri dereceye varan bir inanç ve kanaattir ki, bilime nispet edilmesi imkânsız olarak en kuvvetli sofuluk ve taassup derecesini bulmaktadır.<sup>508</sup>

Filibeli, materyalizm düşüncesine ‘dalâlet-sapkınlık mesleği’ adını verdiğini çünkü materyalizmin hissî ve fikrî bir dalâletin ürünü olduğunu söyler. Zira materyalistler bir taraftan kendilerinin bilime dayanma iddiasını sürdürüp metafiziğin bir cinnet hali olduğunu iddia ederken diğer taraftan –kendilerine muhalif olan- bilimi ve bilim insanlarını aşağılayarak en sabit fikirlerle temelsiz ve menfî bir metafizik meydana getirmektedir.<sup>509</sup> Büchner başta olmak üzere bütün materyalistlerin, “sadece bilim” diyerek metafiziği göz ardı etmeleri ve bilimin sınırlarını aşarak varlığın kaynağına dair kesinlik seviyesindeki iddiaları büyük bir tutarsızlıktır. Materyalizmin Osmanlı’daki savunucularından olan ve Filibeli’nin sert bir şekilde eleştirdiği Celâl Nûrî İleri’nin de benzer şekilde bir taraftan geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan “ilke” ararken diğer taraftan metafiziği delice bir uğraş olarak kabul ettiği tutarsızlık burada akla gelmektedir.<sup>510</sup>

---

<sup>507</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 31.

<sup>508</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 7-8.

<sup>509</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 92-93.

<sup>510</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 18.

Materyalistlerin hakikate ulaşmak için bilimin yegâne yol olduğu iddiasını ele alan Filibeli, bilim, felsefe-metafizik, varsayım-teori kavramlarını açıklar ve bunların konularını tasnif ederek maddeci görüşleri reddeder. Bilimi yegâne hakikat gören, gaybî hakikatlerde dinin bilgi vasıtası olduğunu kabul eden, buna mukabil tecrübeye dayanmayan fikirleri abuk sabuk addeden Celâl Nûrî'yi büyük bir çelişki içinde gören ve ağır bir şekilde eleştiren Filibeli'ye göre bilim; duyu, tecrübe ve olgulara dayalı olarak nasıl sorusuna cevap bulmaya çalışan bir değerdir.<sup>511</sup> Bilim, tecrübe dairesi dışına çıkıp ezelî ve ebedîliğe dair bir hüküm ortaya koyamaz. Zira bilim, hâdiseler arasındaki ilgi ve münasebeti araştırır. Ayrıca tecrübe ve gözlemden hâsıl olan sonuçları açıklamak için teoriler üretir.<sup>512</sup>

Teoriler bilimin ilerlemesi ve izahı için bir araçtır. Esasen teoriler bilim alanından dışarıya çıkmadıkça gerekli ve kıymetlidir. Hatta varsayımlar hakikate aykırı olsa da değerlidir. Çünkü bilim dediğimiz şey sadece deney ve gözlem üzerinde ilerleyemez. Bilim her ne kadar deney ve gözleme dayalı kesin hakikatlere bağlı kalsa da, bir takım varsayım ve iddialarda da bulunabilir. Ancak felsefe-metafizik ise makulata dair insan zihninin üretimleridir ve bu anlamda aklın bütün sonuçları denktir. Problem ve çatışmanın kaynağı ise bu varsayımları -ki bilimin gelişmesiyle doğrulanabilmeleri ve yanlışlanabilmeleri mümkündür- hakikat olarak kabul edip Allah'ın varlığını inkâr etmektir.

Bilimin varsayımlardan tamamen soyutlanması imkân dışı olduğu gibi, varsayımların değişmesi de bir vakıadır. Mesela birkaç yıl önce “*eter*”in yokluğuna hükmedilirken bugün varlığına dair varsayımlar ileri sürülüyor. Esasen her iki varsayımın epistemolojik değeri aynıdır.<sup>513</sup>

Materyalistlerin en önemli çelişkisi yarın değişmesi muhtemel varsayımlarla, insan fitratında var olan samimi duyguları ve hakikatleri taassupla inkâra çalışmalarıdır.<sup>514</sup> Filibeli materyalistlerin, varsayımlardan başlayıp metafizik

---

<sup>511</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 22-25.

<sup>512</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 74, 78.

<sup>513</sup> Atomum parçalanması 20. asra kadar kesin bilimsel bir hakikat kabul edilmekteydi. Hâlbuki bu fikir bilimsel sonuç değil, bilimsel bir varsayımды. Dolayısıyla varsayımların epistemik değeri denk kabul edilmelidir.

<sup>514</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 52-53, 78.

ilkeleri ortaya koymaları ve bunları kesin hüküm olarak kabul etmelerini şöyle değerlendirir:

Bilim erbabı, bilim ve tecrübe dairesi dışına çıkmadıkça bu kadar sınırlı bir tecrübe ile ebediliğe, ezeliğe ve sonsuz âlemlere ait genel hükümler ve felsefi ilkeler yaratmasına müsaade etmiyor. Gerek materyalistler ve gerekse pozitivistlerle evrim felsefesi erbabı, bu sınırı aştıkları için yeni bir metafizik meydana getiriyorlar. Tecrübe dairesi dışında kalan bu genellemelerin değeri apriori ve metafiziksel fikirler cinsine mahsus olan değerden başka bir şey olamaz. Demek ki böyle tecrübe dışı fikirlerin değeri akli kaideler, mantıksal ilkeler ve insanın müşterek hisleri ile tartılır. Böyle bir tartımda materyalistlerin fikirleri, rakip fikirlerden daha değersiz görünüyor. Vâcibu'l-vücûd'u 'bilime mahsus kesin bir tecrübe metodu ile' ispat mümkün olmasa bile onun olumsuzlanması ve inkârı daha büyük bir imkânsızlıkla imkânsızdır.<sup>515</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi bilim, varsayım ve metafiziğin alanlarının ve değerlerinin tutarlı ve sağlam tasnifini yukarıdaki değerlendirmesinde ortaya koyduktan sonra bilimin, hakikatin bilgisini değil, sadece eşyanın nasıl olduğunu ortaya koyabileceğini ve değişime açık olduğunu önemli bir tespit olarak vurgular. Bu kanaatini de Henri Poincare, Pierre Le Roy, Emile Boutroux gibi Batılı bilim adamlarına referansla açıklar.<sup>516</sup>

Bilim, varsayımlar ve vehimlerin birbirinden ayrılması temeline dayalı olarak materyalistlerin görüşlerini eleştiren Şehbenderzâde, dinin terakkiye mani olduğu iddiasına da karşı çıkar. Ona göre terakki ve ilerlemenin birçok etkeni vardır. Dindarlıkla bilinen İngiliz ve Rus milletlerinin ortaya koyduğu başarılar bile bu iddiaları çürütür. Ayrıca bilim ve fennin teşvik edicisi ve seveni olduğunu söyleyemediğimiz Hıristiyanlık bile mensuplarında bir motivasyon kaynağıdır.<sup>517</sup>

Materyalistlerin son dönem önderlerinden olan Büchner'in "din-kilise bilim-felsefe çatışması bilim-felsefenin üstünlüğüyle halen devam ediyor" iddiasına Filibeli, Avrupalı ilahiyatçıların materyalist görüşlere karşı eleştirileri ve burhanları olsa da materyalizme asıl darbeyi papazlar değil, hakiki ve garazsız bilim

<sup>515</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 73-74.

<sup>516</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 94-95; Henry Poincare'nin *Bilim ve Varsayım ile Bilimin Değeri* adlı eserlerinden Filibeli'nin yaptığı alıntı dikkat çekicidir. "Bilim bir sürü varsayımlara dayanıyor. Bu varsayımlar hâdiseleri açıklmaya vesile olduğu için gerekli ve zorunlu sayılıyor. Lakin hiçbir bilim insanı bulunmaz ki, bu varsayımların sırf hakikat olduğunu iddia etmiş olsun. Bilimin büyük bir değeri vardır. Lakin bu değer ne kadar büyük olursa olsun görece bir değerdir. Ve hiçbir ciddi bilim insanı tasavvur edilmez ki, bilimin değerine başka bir mana versin. Bilime mutlak ve kesin bir mana verenler, bilime mensup olmayanlar, bilimsel bir zihniyet meydana getiremeyenler ya da 'bilim' yüce kelimesini bazı fikirleri kabul ettirmek için avama karşı istihdama kalkışan sahte bilim insanları veya müfrit dogmatiklerdir." Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 22-23.

<sup>517</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 12-13.

adamları vurmuştur demektedir. Fakat bu bilim adamları herhangi bir inancı savunmak için değil, sırf bilim adına bu eleştirilerde bulunmuşlardır. Ayrıca bilimsel çalışmalar ilerledikçe maddecilerin fikirleri bir bir iptal olurken günümüzde Büchner'in ileri sürdüğü fikirlerin bir garantisi de yoktur.<sup>518</sup>

Filibeli'nin materyalizm eleştirileri bağlamında ele aldığı en önemli konulardan biri de İslâm'ın materyalizmle eşdeğer veya materyalizmin İslâm'la tamamen örtüştüğü iddialarıdır.<sup>519</sup> O, bunu dile getiren Celâl Nûrî'nin iddialarını şöyle sıralamaktadır:

a. Materyalizm mesleği bilim ve tecrübeye dayalı bir hakikat mezhebidir. Bilim ise sırf hakikattir. b. Her ne bu hakiki mezhebe aykırıdır, hak değildir ve hurafedir. c. İslâm dini bir hak dindir. Bu yüzden materyalizm mesleğine aykırı olamaz, eğer aykırı farz edilirse Hak din olmaması lazım gelir, hâlbuki Hak dindir; öyleyse materyalistlerin mezhebine uygundur veya onun aynıdır. d. Bunun aksini zannedenler, İslâmiyet'in ruhunu anlamayanlardır.<sup>520</sup>

Celâl Nûrî'nin bu yaklaşımını çelişkili gören Filibeli, onun İslâm'ın yüceltilmesine dair bir arzusu olsa da, fikirlerinde İslâm'ın ne olduğuna dair düşüncelerinin pek anlaşılmadığı ve açık olmadığını söylemektedir. Aslında İslâm'ın ruhuna değil de gelişim devirlerinde aldığı şekillere yönelik eleştirileri yaralayıcı ve kaba olsa da çoğunun haklı olduğunu belirten Filibeli, Celâl Nûrî'nin tasfiye etmek istediği şeyin neye tekabül ettiğinin tam olarak anlaşılmadığını, ancak tasfiye işleminin tatbiki sonucunda İslâmiyet'in "müstear isim almış materyalizm mesleğinden ibaret" kalacağı hissiyatının doğduğunu belirtmektedir. Elbette bu anlayışın tabii neticesi, İslâmiyet'in manasını bugüne kadar hiç kimsenin doğru bir şekilde anlamamış olduğu iddiasıdır.

Doğuşundan bugüne kadar İslâm'ın ruhuna aykırı ve ruhuyla çelişen bazı fikirler ve uygulamaların varlığını kabul eden Filibeli çok yerinde olarak şu soruyu sorar: "Hz. Peygamber'den bugüne İslâm'ın ruhunu Büchner ve talebelerinden başka doğru anlayanın çıkmadığını iddia etmek ne kadar doğru ve mümkündür?" Filibeli'nin bu soruya cevabı elbette olumsuzdur. Çünkü o, bu yaklaşımın

---

<sup>518</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 38-39, 52-53.

<sup>519</sup> Son birkaç asırda benzer iddialara sıkça rastlamaktayız. İslâm ve Sosyalizm, İslâmi Sol, İslâm ve Demokrasi gibi dinin birtakım fikir ve ideolojilere hapsedme tartışmalarının halen devam ettiği de söylenebilir. İlgili tartışmalar ve eleştirisi için örnek olarak bkz. *İslâm'ın Sol Yorumu*, İslâmiyat Dergisi, 5/2 (Ankara 2002).

<sup>520</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 10-11, 139-137, 139.

neticesinde İslâm dini yerine -bu ismi muhafaza etmek üzere- materyalizm düşüncesinin ikame olunacağını farkındadır.

Filibeli'ye göre Celâl Nûrî, gelgitleri olsa da eserinde baştan sona kadar küfür ve inkârdan ibaret olan bir mesleği Müslümanlara kabul ettirmek ve bu mesleği İslâm'ın bir hakikati gibi göstermek için fikri jimnastik yapmaktadır.<sup>521</sup>

Buraya kadar materyalizme dair genel eleştirilerini ele aldığımız Filibeli'ye göre materyalistler, açık olmayan ve apriori fikirler öne sürmekte, tecrübe alanının dışına çıkarak yeni bir metafizik ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Filibeli bu metafiziğin hem bilim dışı olduğunu, hem de aklın ilkeleri ve mantıksal kurallarına istinat etmediğini belirterek maddeci düşüncenin genel prensiplerini şu şekilde özetler:

1. Madde ve kuvvet bizatihi mevcuttur ve bunlar ezeli ve ebedidir. 2. Tecrübe sadece duylara münhasırdır ve tabiat hâdiseleri ile tabiattaki kanunlar zorunludur. 3. Hayat ihtiyaridir ve kâinat kendi kaide ve amilleriyle açıklanabildiğinden Vâcibu'l-vücûd fikrine ihtiyaç yoktur. 4. Ruh, beyne/dimağa ve mevcut kuvvetlere indirgenmelidir. Dolayısıyla insanın özgürlüğü bir vehim ve zandan ibarettir.<sup>522</sup>

Filibeli'ye göre materyalistler ortaya koydukları prensiplerle bilimden asla ayrılmadıklarını ve bütün ilke ve hükümlerinin bilime uygun olduğu iddiasını sürdürmektedirler. Ancak onların fikirleri hakikate aykırıdır. Zaten tecrübe metodunun ne olduğunu ve apriori fikirlerin bilim olmadığını bilenler için materyalizmin tutarsızlığı ortadadır.<sup>523</sup>

Yukarıda maddeler halinde yazılmış olan materyalistlerin iddialarına Şehbendârzade'nin itiraz ve cevapları ele alınacak olursa, onların en önemli iddiasının maddenin ezeli ve ebediliği olduğu görülebilir. Büchner'in fikirlerinin sözcülüğünü ve savunuculuğunu yapan Celâl Nûrî'ye göre; maddenin ezeliği ve ebediliği bağlamında madde fikrinin diğer bilim alanlarında olduğu gibi birçok değişikliğe uğramış ve maddeye dair farklı anlayış şekilleri ortaya çıkmıştır. Önceden madde kavramı tam olarak anlaşılmadığı gibi; sadece renk, şekil, ağırlık ve katılık gibi harici özellikleri ifade eden bir nesne olarak kabul ediliyordu. Ancak XIX. asırda bilimin ilerlemesiyle maddenin önemi çok fazla artmıştır.

---

<sup>521</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 9-10, 99-100, 108. Son dönemlerde mahiyeti farklı olsa da 'uydurulan din-indirilen din' tasnifinin benzer bir psikolojinin eseri olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>522</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 72-73.

<sup>523</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 73.



Gökyüzündeki boşluklar ile cisimlerin zerreciklerinin arasındaki küçük boşlukları dolduran “eter”in madde olmadığı düşünülüyordu. Hatta gazların dahi maddesel olduğunun kabulü pek yakın dönemdedir. Ayrıca maddenin fizikî, kimyevî, manyetik, elektrik ve kinetik yönlerinin bulunduğu yeni bilimsel gelişmelerle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla maddenin her yerde hazır ve nazır olduğunu bize gösteren bu neticelerin özeti güneş sisteminin gelecekteki sakinlerinin bütün hayatî ve fikrî evrimleri, aslında embriyon halinde bu sistemi meydana getiren nebülozda mündemiçtir. Yani önceden madde kavramından soyutlanan sayısız nitelermelerin artık onun bir parçası olduğu görülmektedir.<sup>524</sup>

Filibeli, maddecilerin maddeye dair ezeliyet ve ebediyet bir başka ifadeyle maddenin her yerde hazır ve nazır olduğu iddialarını safсата olarak kabul eder. Bunu birkaç gerekçe ile de açıklar. Birincisi; bilimin gayesi kâinatın kanunlarının keşfedilmesi olmasına karşın, bu kanunların anlamsız soyutlama ve zihinsel vehimlerden arındırılarak hakiki bir gayeye, özsel bir varlığa bağlanması zorunludur. Bu bağ kurulmadığında bu kanunlar zan ile hezeyan seviyesine inecek ve düşünce alanını karanlık ve belirsizlik kaplayacaktır. Esasen maddecilerin boşluk diye tarif ettikleri, bizim Vâcibu’l-vücûd diye ifade ettiğimiz hakikattir. Vâcibu’l-vücûd’un yani gayesel hakikatin aradan çıkarılması, güneşin bütün varlıkların fark edilmesine vesile olan ışığının ortadan kalkmasıyla meydana gelecek körlüğe benzemektedir.

Filibeli’nin ikinci gerekçesi ise maddecilerin mezkûr iddialarının aşırısı ve gülünç metafizikî bir fikir olmasıdır. Zira maddeciler bu büyük genellemeyi yapabilmek için mevcudatı hangi nitelikleriyle gözlemlemekte ve zapt etmektedir? Henüz mevcudiyetinin hakikatine dair kimsenin bilgi edinemediği maddeyi, müşahedesi mümkün olan sınırlı bir alanda görmekle, bütün tabiata genelleme yapmayı hangi bilimsel yöntem sağlamaktadır? Aslında maddeciler bir zerreden yola çıkarak sonsuza dair hüküm vererek metafizik bir yorum yapmaktadır.<sup>525</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi bir taraftan bütün hakikat deney ve gözleme indirgenip dinler ve metafizik, safсата ve hiçliğe mahkûm edilirken kendi söylemlerinde benzer iddialar öne sürmeleri öncelikle metodik bir çelişkidir.

<sup>524</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 47-48

<sup>525</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 50.

Filibeli'nin üçüncü gerekçesi ise, Büchner'in bu metafizik iddialarını öne sürerken hala bilimden ayrılmadığı ve bilime dayandığını söylemesine karşın, bilim adamlarının, günümüz biliminin böyle bir hüküm vermekten uzak olduğunu söylemeleridir. Fransa Enstitü üyelerinden *Henry Léauté* (1847-1916)'nin gözetiminde yazılan *Genel Kimya Rehberi* adlı eserde “bugünkü insan bilgisine göre son tahlilde indirgenemeyen üç fikir kalır: mekân, zaman, enerji” denilmektedir. Dolayısıyla madde, indirgenemeyen temel fikirlere olmadığı gibi, madde kavramına ihtiyaç duymadan tasavvur edilen kavramlar bulunmaktadır. Ve bu kavramlar her kavramın tasavvur edilme sebebi olan kavramlardır. Ayrıca bu bağlamda yeni bilimlerden olan “enerjetik”e göre olayların izahı için madde fikrine ihtiyaç duyulmadığı gibi, bu kavramın öne sürülmesi birçok muğlâklık ve karışıklıklara yol açmaktadır. Leibzig Üniversitesi profesörlerinden Doktor Ostwald şöyle söylemektedir:

Madde fikri ve terimi enerji tezi meçhul olduğu zamanda yaratılmıştır. Maddeyi tarif etmek ve anlatmak için ortaya konulan özellikler ve nitelikler hep enerjinin şekilleri ve nitelikleridir. Bu nitelikler ve özellikler, onların hakiki sahibi olan enerjiye iade olunduğunda madde adı verilecek bir şey ortada kalmaz!<sup>526</sup>

Filibeli'nin bilim, felsefe ve teori tasnifi yaparak ifade ettiği dördüncü itirazı ise şöyledir. Bir önceki maddede ifade edildiği üzere bilimsel değişiklikler ve gelişmeler neticesinde bilimin dün hakikat kabul ettikleri bugün geçersiz sayılmaktadır ki bunlar maddecilerin de kabulüdür. Maddecilerden Büchner'in bugün sabit bir hakikat gibi ortaya attığı akıl yürütmelerinin yarın çürütülmeyeceği ve yanlışlanamayacağını bir kanıtı var mıdır? Ayrıca bugünün bilimsel sonuçları bilimdir de dünkü bilimin sonuçları vehim ve hezeyan olarak mı kabul edilmelidir? Tam aksine bilimin bu şaibelerden kurtarılması gerekir ki aslında değişen ve iptal edilen şeyler bilim değil, bir takım varsayımlardır. Çünkü bilim ilerlemesi için bunlara ihtiyaç duymaktadır. Bilimsel bir varsayım olarak dün eter'in yokluğuna, bugün varlığına hükmedilirken yarın bu varsayım da değişebilir. Dolayısıyla bu varsayımların epistemolojik değeri denk kabul edilmelidir. Problemin kaynağı da bu bilgi seviyesine rağmen, insan fitratının kalben tasdiki ve samimiyeti ile her zaman sabit olan hakikatleri eleştirmek ve yok saymaktır.<sup>527</sup>

---

<sup>526</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 51-52.

<sup>527</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 52-53.

Filibeli Ahmed Hilmi, Büchner'in iddialarını ele alarak beşinci gerekçesini söyler. Büchner'in iddiasına göre materyalistlerin ebedilik ve sonsuzluk kavramlarını ispat etme iddiaları olmadığı gibi, onlar zaman ve mekân tasavvurunu imkânsız görürler. Materyalistler için daha imkânsız olan şey ise kâinata bir sınıır düşünülmesi ve göklerde tanrı veya tanrılar kabul edilmesidir. Çünkü jeoloji biliminin verileri bize kâinatın zannedildiğinden eski olduğunu gösterdiği gibi, materyalist teoriye göre mevcudat bizatihi vardır ve değişmez kanunlarla sabittir.<sup>528</sup> Ancak Filibeli'ye göre materyalist söylemler tutarsız ve hezeyanlarla dolu olduğu gibi akıl ve mantık ilkelerine de aykırılık teşkil etmektedir. Öte yandan maddeciler ebedilik ve sonsuzluk kavramlarıyla ilgilenmiyorken, eserlerinde mevcudatın bizatihi var olduğunu iddia etmeleri büyük bir çelişki içinde olduklarının ispatıdır.<sup>529</sup>

Kâinatın ve hareketin ebediliği iddialarını ise Filibeli; Rudolf Clausius'un (1822-1888) geliştirdiği antropi teorisinin ayrıntılarını verdikten sonra cevaplar. Ona göre kâinatın ve hareketinin ebedî olacağı iddiasının aksine kâinat sürekli ölüm denilen bir sona doğru gittiği ve uzun bir zaman sonra bu sınıra ulaşacağı bilimsel çalışmalar neticesinde ortaya konulmuştur.<sup>530</sup>

Materyalistlerin madde ve kuvvetin ezeliği ve ebediliğine dair bir diğer iddiasına göre güneş sisteminin kökeninin incelenmesi ile kâinattaki hareketlerin önceden dağınık halde bulunan maddelerin birleşmesinden meydana geldiği doğrulanmıştır. Hatta Descartes'ın "bana madde ve hareket veriniz, ben size kâinatı tekrar yapayım" sözü bilim adamlarına ilham vermiştir. Ancak Filibeli'ye göre Descartes'ın bu ifadesi maddecilerin iddialarının aksine tanrının varlığına inananlar için delildir. Çünkü sınırlı bir varlık olan insanın bunu yapacağına inanılıyorsa yüce Allah kâinatı yaratmayı niçin yapamasın? Ayrıca kendisine madde ve kuvvet verilmesiyle kâinatı yaratacağını söyleyen Descartes'ın sözünden madde ve kuvvetin kâinatı tek başına yaratacağı hükmü çıkarılamaz. Çünkü nihayetinde bu

---

<sup>528</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 59-60.

<sup>529</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 61.

<sup>530</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 92.

iddiada madde, kuvvet ve bir de irade söz konusudur. Dolayısıyla Descartes'ın bu sözünden madde ve kuvvetin ezeli ve ebediliğine delil oluşturulamaz.<sup>531</sup>

Maddecilerin, madde ve kuvvetin ezeliği ve ebediliğine dair iddialarından bir diğeri “madde ve enerjinin korunumu kanunu”na dayandırılmaktadır. Filibeli'ye göre bu iddia çok problemlidir. Çünkü bir şeyin yok edilememesinden, onun ne yaratılmamış olduğuna ne de bizatihi var olduğuna hükmedilir. Bilimsel bazı deneyler, madde ve kuvvetin dönüşüm geçirmesi ve niceliğini korumasını ispat edebilir. Ancak bu deneyimler ezellik ve ebedilik, bir başka ifadeyle metafiziğe dair bir delil oluşturamaz. Bilimsel alanın dışına çıkılarak bilim adına ortaya konulan metafiziğe dair varsayımlar, bilim değildir. Bu eleştirilerine ilaveten Filibeli'ye göre, günümüz araçlarıyla madde ve kuvvetin yok edilememesi, tasavvur açısından, yani aklen bunun imkânsız olduğunu ortaya koyamaz. Filibeli

A. Etard adlı Fransız kimyacısını kaynak göstererek şu bilgileri verir:

Malum olduğu üzere ısı ölçümlerindeki sıfır derecesi, buzun erimesinden alınmış itibari bir şeydir. En mükemmel halde bir gaz varsayılsa, bu gaz her soğuma derecesinde hacminin 273'te biri nispetinde küçülmektedir. Yani 273'te 1 derecesini kaybediyor. Varsaydığımız bu gaz 273 soğukluk derecesine ulaştırılabilirse, maddiyeti yok olacaktır. Bu sonuca bilfiil ulaşılammaktadır. Fakat mevcut gazların tümünün tecrübesi mümkün olan ısı derecelerinde, her bir alçalma derecesinde hacimlerinin 273'te birini kaybettikleri bilfiil ve tecrübeyle sabittir.<sup>532</sup>

Filibeli bu ifadelerden şu sonuca varmaktadır:

Henüz maddeyi yok edecek vasıtalara malik olmamakla ve bilim için enerjinin ve maddenin korunumu kanunun önemini ve gerekliliğini takdir etmekle beraber, maddenin mahv ve yok edilmesi tasavvuru, bilimsel olmayan, ihtimal dışı ve imkânsız bir tasavvur değildir. Buradan çıkan netice bilim ve tecrübe dairesinde kalındıkça enerjinin ve maddenin korunumu kanununun belki doğruluğu ve her halde gerekliliği teslim edilmiş ise de gayri meşru bir genelleme ile bunu apriori bir şekilde bütün kâinata genellemek ve bununla bir felsefi meslek kurmak doğru olmadığı gibi böyle apriori fikirlerin ve genellemelerin sırf bilim olduğunu iddia etmek tamamen safsatadır.<sup>533</sup>

Materyalizm ve onun hakikati bilim ve deneye indirgemesinin yanı sıra madde ile kuvvetin ezeli ve ebediliği iddialarına Filibeli'nin eleştirileri ve cevapları yukarıda ele alındı. Filibeli maddecilere, iddialarının tutarsızlığı ve çelişkilerini ortaya koyarak ve aynı zamanda Batılı bilim adamlarından da istifade ederek cevap vermiştir. O bu tenkitlerinde bilim, varsayım ve metafiziğin alanına dair ufuk açıcı yorumlarıyla makul ve önemli izahlar getirmiştir.

<sup>531</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 64-66.

<sup>532</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 76.

<sup>533</sup> Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 77.

## 2. İsmail Ferid (1852-?)

Osmanlı'nın son döneminde Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* adlı eserine yazılan reddiyelerden biri de İsmail Ferid'in *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn* adlı eseridir.<sup>534</sup> *Mâdde ve Kuvvet*'in Türkçe'ye tam tercümesi yapılmadan önce İsmail Ferid'in eseri İzmir'de 1895'te basılmıştır. *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*'u sadeleştirenlere göre bu eserde müellif, Büchner'in doğa bilimlerinin bulgularına dayanmanın ötesinde, bilimsel araştırmanın sınırlarının dışına taşan meta bilimsel ve metafiziksel argümanlarını cedel üslubuyla çürütmeye çalışmaktadır. Bunun yanında eser modern bilimin sonuçlarını metafiziğin spekülâtif argümanları düzeyinde ele alan tartışmalı eleştirel üslubuyla da dikkat çekmektedir.<sup>535</sup>

İsmail Ferid soru-cevap şeklinde telif ettiği söz konusu eserinde öncelikle kitabın yazılış maksadı, hedefi ve yöntemini açıklamaktadır. Kitap, materyalizmi savunan temsili bir kişinin Büchner'den yaptığı uzunca bir özetle başlamaktadır. Burada yerüzü, gökyüzü ve kâinatın kısa bir tasvirinden sonra insanın ve evrenin kaynağına dair Büchner'in görüşleri açıklanmaktadır. Buna göre âlemin kaynağı "şekilsiz madde"dir.<sup>536</sup> "Şekilsiz madde"nin sınırı belirlenemeyeceğinden dolayı da "sonsuz derecede küçük" olarak tarif edilmektedir. Bu iddia aynı zamanda teleskop örneğiyle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca şekilsiz maddenin bir araya gelmeden önce müstakil olması ve aralarında fasıla bulunmasının zarureti ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde sonsuz küçük parçaların sonsuz uzayda olması gerekir. Bunun yanında bu parçaların sahip oldukları çekim kuvveti sayesinde bir araya geldikleri, yine içlerinden birinin sehven/hatalı davranışından dolayı ahengin

<sup>534</sup> İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn* (İzmir: Ahmed Celadet ve Şurekası Matbaası, 1312/1895).

<sup>535</sup> İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, sad. Ali Utku-Abazar Sephiri (Konya: Çizgi Felsefe Yayınları, 2012), 7; Klasik dinî birikimi olup Fransızca ve diğer Batı dillerine vukufiyeti olmayan İsmail Ferid, *Madde ve Kuvvet*'in şöhretinden rahatsızlık hissetmesi ve bir kısım gençlerin matematik, kimya, fizik, astronomi vb ilimlere sahip olup ilm-i hal seviyesinde dahi din bilgisinden uzak olmalarından dolayı bu eserini telif etmiştir. İsmail Ferid, *Madde ve Kuvvet*'in fikir ve delillerine ikna olmuş biriyle tartışır. Ona eseri kendisine özetleyip ve kendisinin de bunlara cevaplar vererek diyalog üslubunda bu eserini tamamlamıştır. Eserin diyalog şeklindeki yazım usulü ve serüveni için bkz: Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 5-7.

<sup>536</sup> "Âlem şu anki şekli almadan önce bilemediğimiz bir şekilde, ondan önce başka bir şekilde olup nihayetinde bir başlangıcı vardır ve şekilsiz madde olmasından ibarettir. Şekilsiz bir madde göremezsek de böyle kabul etmeliyiz. Çünkü bizim gördüğümüz bütün maddeler birkaç maddenin toplanmasıdır ve bir araya gelmek zorundadırlar. Eğer maddeler bir araya gelmeseler biz onları göremeyiz. Buna bağlı olarak görmemize nispetle maddelerin bir araya gelmemiş halini şekilsiz madde olarak adlandırmalıyız." Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 9-10.

bozulmasıyla güneş, ay, yıldızlar yani kâinat oluşmuştur. İşte bugün gördüğümüz gökyüzü sabit değil, sonsuz uzaydır. Üzerinde yaşadığımız dünya da güneşin etrafında ve kendi ekseninde dönüp uzun bir zaman sürecinde meydana gelmiştir.<sup>537</sup>

Büchner'in görüşlerini özetleyen kişiye İsmail Ferid, bu iddiaların hepsinin hayalden ibaret olduğunu, dolayısıyla ne isbât-ı vâcib ne de inkâr-ı vâcib için bir değerinin olmadığını söyler.<sup>538</sup> Zira ona göre astronomiye dayalı çoğu hükümler varsayımdan ibarettir. Varsayımın da bilimsel hüküm olarak sunulması doğru değildir.<sup>539</sup>

İsmail Ferid'e göre bu iddialar birkaç maddede eleştirilebilir. Birincisi âlemin başlangıcına dair "zerrelerden, yani bileşik olmayan maddelerden ibaret idi" iddiası bilimsel bir hükümse yanlıştır. Çünkü başlangıç herkes için meçhul olup ne geometri ne de matematik tarafından ispat edilmiştir. Zaten âlemin başlangıcı bilinebilecek olsaydı eski filozoflar tarafından heyula olarak da adlandırılmazdı. İkinci olarak bu zerrelerin bizatihi mevcut oldukları kastediliyorsa bunun sonucu zerreleri ortaya koyana ve icat edene götürür:

Zira zerrelerin her birinin çekim kuvveti derecesi, birbirinin eşi ve benzeri ise, bunların her biri diğeriyle uyumlu birer mevzide bulunmuş olur. Yani bir zerre ile diğer zerre arasında sözgelimi mutlaka birer metre fasıla bulunmak gerekeceği için bu suretle zerrelerin dönüşü sırasında tasavvur ettiğimiz sehvin gerçekleşmesine imkân bulunmayacağı bir yana, bu uyumun bir ortaya koyucu tarafından tayin ve tahsis olunduğuna da delalet eder.<sup>540</sup>

Üçüncü olarak çekim kuvvetlerinin denk olmaması durumunda, çekim kuvveti çok olanın az olan maddeyi çekip kendine eklemesinde maddeciler, âlemin ortaya çıkışı için bir zaman tayin ediyor. Fakat ezelde gerçekleşmesi gereken bu tasavvur için tarih konulamaz. Çekim kuvvetlerinin denkliği kabul edildiğinde ise zerreler arasındaki denklik sebebiyle bir dönme ve hareket meydana gelmeyecektir.<sup>541</sup>

İsmail Ferid bu eleştirileri yaptıktan sonra dikkat çekici olarak dönemin düşünürlerinden farklı bir yaklaşımla güneşin dünyadan büyük olmadığı, dünyanın

---

<sup>537</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 11-15.

<sup>538</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 20-21.

<sup>539</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 21.

<sup>540</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 22.

<sup>541</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 22.

<sup>541</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 23

derinliklerinde mağma olmadığı, dünyanın ne kendi ekseninde ne de güneşin etrafında dönmediği iddiasında bulunur. O adeta Rönesans sonrası astronomi alanındaki gelişmeleri ve ilerlemeleri yok sayan bir tavır sergiler.<sup>542</sup> Doğrusu onun bu tavrı anlaşılabilir değildir. Başka bir eserinde ise benzer iddiaları savunmakla birlikte, izah edemediği astronomi konularını uzmanlarının araştırması gerektiğini söyleyerek daha makul bir noktaya gelir.<sup>543</sup>

Materyalist düşünceyi savunan temsili kişinin bir diğer eleştirisi de İsmail Ferid'in savunduğu tezlerin eski ve yeni astronomi yaklaşımlarına muhalif olduğudur. İsmail Ferid, iddialarının eski ve yeni astronomi anlayışlarından farklı olmasının doğrudan ayrılmak anlamına gelmediğini belirtir. Çünkü ona göre iddialarının yanlışlanabilmesi için geometrinin ilke olarak kabul edilmesi gerekir. Ayrıca o, kendi yaklaşımının ne klasik ne de yeni astronomi hayallerinden değil, Kur'an'ın verdiği haberlere dayandığını belirtmektedir.<sup>544</sup> Ona göre her iki yaklaşımın ihtilaf etmesi, âlemin meydana gelişini bilmediklerini gösterir. Her iki görüşten birinin varsayımlarına dayalı bir tabiat tasavvuru oluşturulmasının sonucunda her ikisinin de yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>545</sup>

Klasik astronomi teorileriyle İslâm âlimlerinin görüşlerinin benzer olduğu itirazına ise İsmail Ferid, âlimlerin filozofların görüşlerine değil, Kur'an'a dayanarak düşüncelerini ortaya koyduklarını belirtir ve Fahreddin er-Râzî ile Ebüssuûd Efendi'nin tefsirlerini delil getirerek iddiaların aksini ispat etmeye çalışır.<sup>546</sup>

Büchner'in madde ve kuvvetin ayrılmazlığına dair; "madde kuvvetsiz olamaz, kuvvet de maddesiz olamaz. Bütün maddeler temel gizil kuvvet olan çekim kuvvetine sahip olduğu gibi hareketten de bağımsız değildir. İsmail Ferid hareketin bazı cisimlerde ısıya, bazılarında ışığa, bazılarında kimyasal bileşime, bazılarında elektrik, bazılarında ağırlık, bazılarında manyetizme, bazılarında başka kuvvete

---

<sup>542</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 28, 55; Ali Utku-Abazar Sepehri, "İsmail Ferid'in İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn'u: Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ine Reddiye", *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, sad. Ali Utku-Abazar Sepehri (Konya: Çizgi Felsefe Yayınları, 2012), 16.

<sup>543</sup> İsmail Ferid, *Kütüb-i İlm-i Hey'et'te Noksan Görünen Mebahisi Havi Bir Risaledir* (İstanbul: Asır Matbaası, 1322), 3-4.

<sup>544</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 44.

<sup>545</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 50-51.

<sup>546</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 52-54.

dönüştüğü” görüşünü eleştirir. Ona göre bu yaklaşım mevcut bilime aykırıdır. Çünkü materyalistlerin iddiasına göre güneşle dünya arasında 38 milyon saat mesafe ve arada cisimsellikten uzak soyut uzay vardır. O halde güneşten dünyaya gelen ışık kuvvet türünden olmalıdır. Aynı şekilde ısı da maddesiz bir kuvvet olarak güneşten dünyaya gelmektedir. Çünkü maddenin yapılan tanımına göre kendisi diğer bir maddeye katıldığında diğer maddenin kadri kıymeti artmalıdır. Ancak şahit oluyoruz ki ışığın cisme katılmasından cisimde bir artma olmadığı açıktır.<sup>547</sup>

Kuvvetin ebedîliği iddialarına ise İsmail Ferid, bunun mümkün olmadığını ısı ve ışık üzerinden iki şekilde temellendirmeye çalışır. Zira ona göre ısı ve ışık ne ezeli ne de ebedîdir. Bu konuda o şöyle düşünür:

Bir mekândan diğer mekâna yüz defa gelip giderek titreşmiş olan bir ‘zerre’ birinci defa gidişinde bir ışık ortaya çıkarıyor ise, işbu ışık birinci defa geri dönüşünde ortaya çıkardığı ışıktan başkası olur ve işbu birinci geri dönüş vasıtasıyla hâsıl olan ışık da ikinci geliş vasıtasıyla olan ışıktan başkası olur. Böylece her bir gidişin ışığı her bir geri dönüşün ışığından başkası olur ki bu da ezeliğe aykırıdır. Çünkü ezeli olmak ‘başkası tarafından öncelenmemiş olmak’ demektir.<sup>548</sup>

İkinci olarak İsmail Ferid şu sorularla iddiasını neticelendirir. Maddecilere göre âlemin bugünkü şekle gelmeden önce zerrelere ibaret olduğu şeklindeki teorilerini kabul edip o ilk şekli düşünelim. Şu zerrelere o zaman ışıkları var mıydı, yok muydu? Eğer varsa, âlemin o zaman oluşmuş ve bileşmiş olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü maddecilere göre ışık cisimlerin titreşiminden ibaret olup, titreşim de cisimlerin bileşim ve oluşumu gerçekleşmesinden sonra mümkün olur. O zaman ya ‘âlem bu şekle gelmeden önce zerrelere ibaret idi’ iddiası veya ‘âlem zerrelere ibaret bulunduğu esnada da bileşmiş idi’ gibi hatalı bir iddiada bulunulur ki her iki durumda da kuvvetin ebedîliği tezi çöker. Bunların aksine ‘o zaman ışık yoktu’ denirse ışığın ezeli olmadığı itiraf edilmiş olur. Ayrıca bir kuvvet türü olarak hareket için de ezellik söz konusu değildir. Zira her ne kadar maddeler hareketsiz düşünülebilirse de hareketler maddesiz düşünülemeyeceğinden dolayı, hareketin bizatihi mevcut olamayacağı ve bu takdirde kendi kendine mahsus bir varlığı olmayıp sırf zihinde tasarlanmasından ibaret bulunan hareket gibi bir hayalin ezellik ve ebedîlik gibi sıfatlarla tarif edilemeyeceği kural olarak kesindir.<sup>549</sup>

<sup>547</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 92-93.

<sup>548</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 105-106.

<sup>549</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 105-107. Ayrıca hareketin ezeli olmadığına dair bkz. a.mlf, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 119.



Büchner'in maddenin ezeliği bağlamında maddenin hiçbir şekilde yok olmadığı, şekilden şekile dönüştüğü, artıp eksilmediği, bunun tecrübeye dayalı, tabiat araştırmacılarının fikirlerinin özeti mahiyetinde ve tabii bilgilerden ortaya çıkan felsefi bir sonuç olduğu iddiasına karşı İsmail Ferid, öncelikle bu iddianın ispatlanması gerektiğini söyler. Maddenin ilk şekli olan zerrelere bir araya toplanıp ateş küresinin oluştuğu, bunlardan bir parçanın eğrilip kırılmasının neticesinde birçok kürelerin meydana geldiği ve bunlardan birinin zamanla kabuk bağlayıp toprak olduğu ve üzerinde insan neslinin türediği gibi maddecilerin iddialarını kim tecrübe etmiştir? Bu iddiaların hangisi tecrübeye dayalıdır?<sup>550</sup> Bu sorularında ısrar eden İsmail Ferid hayali, ispatlanmamış ve varsayıma dayalı olan fikirlerin geçerliliğinin olamayacağını belirtir.

Bu minvalde “âlemin yoktan yaratılmadığı gibi yok olmayacağını, tartılabilen bir unsur, imha edilip ortadan kaldırılamadığı gibi yeniden öyle bir unsur da icat olunamayacağına” dayandıran Büchner ve takipçilerine şöyle cevap verir. Bazı basit unsurları birleştirmek icat olmadığı gibi bazı bileşikleri ayırtmak da icat edilmiş değildir. Bu durum apaçık ortada olduğu halde buna binaen âlemin yokluktan gelip yokluğa gidemez olduğu sonucunu çıkarmak tutarlı değildir. Ayrıca âlemin yokluktan gelmediğine dair öne sürülen ‘âlem yoktan varlığa gelmiş ise, âlemin yaratıcısı âlemi ihdas etmeden önce fâil olmaksızın var olmuş olur ki bu da imkân dışıdır’ iddiasına İsmail Ferid iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. Birincisi şudur:

Önceki filozofların görüşü olan âlem on akıl dolayısıyla Zât-i Bârî'den sudûr etmiş olduğundan ve Zât-ı Bârî ezeli olduğundan âlem de ezeldir. Fakat Zât-ı Bârî'nin âleme takaddümü zât-i takaddümdür. Yani elin hareketine bağlı olan anahtarın hareketi gibi ki, her ne kadar gerek elin ve gerek anahtarın hareketleri bir zamanda gerçekleşirse elin hareketi anahtarın hareketine mukaddem olduğu açıktır. İşte Zât-ı Bârî'nin âleme takaddümü bu türden bir takaddüm olmakla Zât-ı Bârî ezelden beri fâil olmak üzere bulunmuş olur.<sup>551</sup>

İsmail Ferid ikinci olarak Ehl-i Sünnet akidesinin bir ilkesi olan Allah'ın fâil-i muhtar olduğu, dilediğini dilediği zamanda yaratmaya kâdir olduğu ve fiillerinden hesaba çekilemeyeceği, çünkü eşi ve benzeri olmadığı temel kaidelerini delil olarak getirir.<sup>552</sup>

<sup>550</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 109.

<sup>551</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 111.

<sup>552</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 110-111.

Materyalistlerin ‘âlemin yoktan yaratıldığı ispat olunmalıdır ki yaratıcının varlığına hükmedilebilsin. Fakat yoktan bir şeyin meydana geldiği sabit değildir’ iddialarını ise antropomorfik zihnin telakkileri olarak değerlendirip şöyle cevaplandırır. ‘Yoktan bir şeyin meydana geldiği sabit değildir’ demek insan türü yoktan bir şeyi meydana getiremediği için insan türü nezdinde ‘bir şeyin yoktan varlığa geldiği tecrübeyle sabit değildir’ demektir. Mademki insan türü bir şeyi yoktan varlığa getiremiyor, o halde hiçbir şeyin aslında yoktan varlığa gelmesi mümkün değildir. Eğer mümkün olsaydı insan türü de bir şeyi yoktan varlığa getirebilirdi demek olup bu kıyas insanın güç ve kudretini Allah’ın güç ve kudretiyle eşdeğer kabul etmektir. Hâlbuki Allah’ın sonsuz güç ve kudreti ile insanın gücünün kıyaslanması tutarsızlıktır. Ayrıca karıncaların kendilerine mahsus bir bilişleri ve kudretleri bulunduğu halde, bu ilim ve kudretlerinin insanın ilim ve kudretinden farklı olduğu açık olduğundan şu halde karıncaların ‘insanlar gemi yapamazlar’ demeleri ne kadar yanlış ise insanların da ‘Allah yoktan bir şey icat edemez’ demeleri o kadar yanlıştır.<sup>553</sup>

Maddeci düşüncenin bir diğer iddiası da maddenin ebedî olduğudur. İsmail Ferid maddenin hem hâdis hem de fâni olduğunu klasik burhân-ı tatbîkî deliliyle ortaya koyar.<sup>554</sup> Burhân-ı tatbîkî delilinin yeterli bulunmaması durumunda ise şöyle bir delil getirilebileceğini belirtir. Maddeciler bütün gök cisimleri ve yıldızların sonsuz soyut uzayda sonsuz surette yayıldığını söyleyerek iki türlü sonsuz ispat etmişlerdir. Birincisi varlıklardan kabul edilen gök cisimleri, diğeri yokluktan sayılan madde ve kuvveti olmayan soyut uzaydır. Ancak bunların biri sonlu, diğeri sonsuz olmalıdır. Çünkü makulat çerçevesinde meseleyi ele aldığımızda herkes kabul eder ki iki şeyden biri diğeri kuşatırken diğeri birini kuşatamaz. Dolayısıyla hangi ihtimalden devam edersek edelim zorunlu bir yaratıcı fikrine ulaşırız.<sup>555</sup>

Materyalist görüşün iddialarından biri de tabiatın bizzat kendisinin âlemi meydana getirdiğidir. Bu iddiaya İsmail Ferid, bilfiil olarak biliriz ki meydana getirilmiş ve oluşturulmuş her şeyin bir yapıcısı vardır. Kendi kendine oluşmuş bir

---

<sup>553</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 117-118.

<sup>554</sup> Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 571.

<sup>555</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 63-64.

gemi veya bir ev mevcut değildir. Aksine bunları yapan birisi her zaman aranmış ve sorulmuştur. Âlem de meydana getirilmiş olduğundan bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu açıktır. Ayrıca tabiat kavramı güneş, dünya, evren var olduktan sonra oluşmuştur. Dolayısıyla âlemin meydana gelişinden önce mevcut olmayan ‘tabiat’ zaten mevcut olamıyor ki, kendisi bir âlem meydana getirebilsin.<sup>556</sup>

İsmail Ferid’in muhatabının bir diğer iddiası da şudur: “Allah’ı göremiyorsak o ne madde ne de kuvvettir. Dolayısıyla da yoktur.” Bu iddiaya o taaccüple mukabelede bulunur ve şu sorular üzerinden eleştirisini yöneltir:

Siz Zât-ı Bârî’yi teleskopla mı görmek istiyorsunuz? Dünyada ne varsa hepsini görüyor musunuz? Katı bir cisim olmasına, duyu ve gözlem imkânı bulunmasına rağmen şeffaf bir cam yol güzergâhınızda perde yapılırsa onu görebilir misiniz? Ayrıca varlıkları maddî olan, özellikleri itibariyle farklı olan ısı ve ışık gibi kuvvetlerin kendisini göremezken Zât-ı Bârî’nin görülmesi gerektiği iddiası akla ziyan bir tavidir. Buna ilaveten Zât-ı Bârî’nin görülmesi Kur’an’ın ifadesiyle imkân dışıdır. Çünkü bizim gözlerimiz, bileşik ve maddiyatı görmeye mahsus olduğundan, varlığı cevher ve araz cinsinden olmayıp zaman üstü olan Zât-ı Bârî’yi göremez.<sup>557</sup>

### 3. Emin Feyzi (1862-1929)

Materyalist düşünceye küçük ama değerli bir eseriyle cevap vermeye çalışan ve kelâmcı olarak nitelenebilecek isimlerden birisi de Emin Feyzi’dir. O ilginç ve bir o kadar hüznü hayat hikâyesi içerisinde *İlim ve İrade* adlı eserini kaleme almıştır. Allah’ın varlığını ispat ve materyalizm başta olmak üzere inkârcı akımlara karşı reddiye babında sade bir üslupla kitabını telif etmiştir. Dindar bir kişiliğe sahip olan Emin Feyzi eserinde güçlü muhakemelerin yanında iknâî delillerle de inkârcılara mukabelede bulunmuştur. Hatıratında “maddiyyûn mesleğini aklî ve bilimsel delillerle red ve iptal yolunda *İlim ve İrade* namıyla bir kitap telif ederek bu eserle hakîki diyânet ve ilahi sıfatları ispat etmeye muvaffak oldum” demiştir.<sup>558</sup>

Emin Feyzi klasik kaynakların bugünün ihtiyacına cevap vermediği kanaatindedir. Ona göre çağdaş inkârcı akımlara karşı yeterli bir birikimin olmaması ve aydınların cehalet içerisinde bulunmasından dolayı toplum inkârcı düşüncelere kolayca kapılmaktadır. O, Osmanlı toplumunun bilgisizliğini, aydınların Batı’dan tercüme edilen eserlere sarılmasını ve körü körüne materyalist

<sup>556</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 126-127.

<sup>557</sup> Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, 134-136.

<sup>558</sup> Emin Feyzi, *Eser-i Hayât-ı Feyzî: Esef-i Zamân-ı Mâzî* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1340), 94.

düşünceyi taklit etmelerini yadırgamaktadır. Ayrıca yerli aydınların Batılılar'ı doğru bir şekilde anlamaktan bile aciz olduklarını ve aynı zamanda mahcup duruma düştüklerini belirtmektedir.<sup>559</sup>

Müellifimize göre inkârcı akım mensupları ideolojik saiklerle bilimle meşgul olurken veya bilimsel çalışmalarında dinî esaslar ile ilmî keşifler arasında zahiren bir çatışma söz konusu olduğunda, dini gözden düşürmek için bunu yaymakta ve bu yaptıklarını büyük bir başarı olarak görmektedir.<sup>560</sup> Ancak materyalistlerin bu iddialarını hiçbir zaman ispat edemeyeceklerini ve hedefledikleri sonucun gerçekleşmeyeceğini vurgulayan Emin Feyzi, Allah'ın varlığına inanmayanların, ahmak, aptal, cahil, inat, basiretsiz, deli, vicdansız kimseler olduğunu, en nihayetinde vicdanın galip gelerek ilim ve irade sahibi bir yaratıcıyı itiraf edeceklerini söylemektedir.<sup>561</sup> Emin Feyzi'nin Allah'ın varlığının kabul edilmesinin gerekliliği yanında deist bir tanrı telakkisini nefyetmek için Yaratıcı'nın ilim ve irade sıfatına vurgu yapmaktadır. Çünkü ilâh sadece yaratıp kenara çekilmemiş, hem her an yaratma halinde hem de ilim, irade ve kudretiyle mutlak hükümandır.

Emin Feyzi eserinde pozitivism ve evrimci düşünceyi eleştirirken de en fazla maddecilere cevap vermeye çalışır. O maddeci düşünceyi izah ederek eleştirilerine başlar. Ona göre materyalizm düşüncesinin özeti şudur:

Kâinat ilim ve iradeye sahip bir yaratıcının eseri değildir. Kâinatın özü, kaynağı her şeyiyle birlikte maddeden ibarettir. Madde; çekme, itme, sıcaklık ve elektrik gibi kuvvetleriyle meydana gelmiştir. Madde ve eşya ne kadar değişim gösterirse göstereceği en sonunda maddî özelliğini sürdürmektedir. Madde kuvvetiyle birlikte değişmez yasalara sahiptir. İnsan ne kadar mükemmelleşmiş olsa da ruhu ve bedeniyle her şeyiyle maddeden oluşmuştur. İnsan ruhu da maddenin bir eseridir. Dinler insanların ürettiği fikirlerdir ve gerçeklikleri yoktur.<sup>562</sup>

Emin Feyzi, materyalizmi özetledikten sonra o dönemde bilim adamlarının ileri sürdüğü âlemin başlangıçta parlak buluttan/gazdan ibaret olduğu, bu bulut parçalarının farklı büyüklükte olması ve çekim kanunu gereğince bir araya geldiği, küre şeklini aldığı, böylece hareketin oluşması neticesinde ışık ve ısı yaymanın

---

<sup>559</sup> Emin Feyzi, *İlim ve İrade* (İstanbul: Necm-i istikbal Matbaası, 1342), 121-123.

<sup>560</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 61.

<sup>561</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 51, 88.

<sup>562</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 8-9.

gerçekleştiği ve bunun gezegenler âlemini oluşturduğuna dair nazariyelerinin hepsinin doğruluğunu varsayarak eleştirilerini sıralar.<sup>563</sup>

Ona göre maddecilerin bilinen en küçük parça kabul ettikleri şeyin nihâî madde olmadığı ve maddenin son şekline ulaşamadığı yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya çıkmıştır.

Eğer maddenin itme ve çekme özellikleri ve kâinatı kendiliğinden meydana getirmiş olduğu kabul edilirse şu üç neticeden biri kabul edilmelidir: a. Çekme gücünün galip gelmesinden dolayı maddenin yoğunlaşması ve kütle haline gelmesi. b. İtme gücünün üstün gelmesiyle parçaların sonsuza dek yayılması. c. İtme ve çekme kuvvetinin denkliği kabul edilirse bunlar birbirini etkisizleştireceğinden kâinata bir denge ve sükûnet hâkim olması. Dolayısıyla kendi irade ve kudretiyle maddenin yaratması değil, maddenin ötesinde bir varlığın etkisiyle bu denge ve uyum mümkün olacaktır. O da yüce bir varlık olan ilim ve irade sahibi Allah'tır. Materyalistler bu hakikatin bilincinde olmadıklarından dolayı, daima varlığın başlangıcında hayali bir unsur nebûloz/sehâb-ı muzî/ışık saçan bulutlardan bahsederler. Aslında böyle maddî bir şey tasavvur etmelerinin sebebi varlığın kaynağını izah edemediklerinden dolayıdır. Emin Feyzi'ye göre bu hususta aklın bir sınırı olduğunu ve varlığın meydana gelişinde ilim ve irade sahibi bir tanrıyı kabul eden kimse, varlığın başlangıcına dair insanın bütün suallerine cevap bulmuştur. Ancak söz konusu durum materyalist bir düşünür için tam aksidir. Zira o varlığın başlangıcına dair bütün suallere cevap vermek, maddenin kâinatı nasıl meydana getirdiğini izah etmek zorundadır.<sup>564</sup>

Emin Feyzi'nin haklı eleştirisinde olduğu gibi materyalistler, ilgili sorulara tatmin edici bir cevap verememiştir. Hatta tanrının varlığını itiraf etmekten geri durmaları ise önyargılı, ideolojik ve inatçı tavırlarından dolayıdır.<sup>565</sup> Ayrıca materyalistlere merak uyandıran şu soruyu yöneltmek gerekir. "Nebülozdaki atomların farklı büyüklükleri nasıl ve hangi kanunla oluşmuştur?" Materyalistler bu ve benzeri sorularla ilgilenmeseler dahi vicdanlarının bu ağır sorular altında ezilmesi muhakkaktır. Çünkü bir taraftan maddenin çekim, itme, ışık ve ısı

---

<sup>563</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 10 vd.

<sup>564</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 11-13.

<sup>565</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 50-51.

kuvvetleriyle kâinatı meydana getirdiğini, aynı zamanda bu kuvvetlerin kör, sağır ve serseri olduğunu iddia etmek; kâinatın kör, sağır ve serseri kuvvetlerle meydana geldiğini kabul etmektir ki bunu akıl ve mantık kabul etmez. Bunun aksine âlemde şahit olduğumuz ilim bir şeyin gereğini ortaya koymakta, irade de bunu teşvik etmektedir.<sup>566</sup>

Materyalistlerin kâinattaki ahenk ve düzeni tesadüf olarak açıklamalarını bir mahcubiyet olarak değerlendiren Emin Feyzi'ye göre, bir taraftan kâinatın değişmez tabiat kanunlarıyla işleyişini sürdürdüğünü iddia edip sonra da kâinatın oluşumunu ve devamlılığında tesadüften bahsetmek; rasyonel düşüncüyü yok saymak olduğu gibi, basiretsiz de bir yaklaşımdır.<sup>567</sup>

Emin Feyzi, David Hume'un; "yüce âlemlerin usul ve kanunları yaratılış bakımından insanın eylemeleriyle kıyaslanamaz" sözüyle kâinatın yaratıcısını inkâr edenlerin, varlığın kaynağına dair hangi deneyleri yaptıklarını ve ne tür deneyimlere sahip olduklarını sorgular. Zira materyalistler herhangi bir deney ve gözlem ürünü olmadan birtakım bilgi kırıntılarıyla kâinat ve tanrı hakkında aklî kıyaslarda bulunmakta ve genelleme yapmaktadırlar. Hâlbuki bir otomobil ile hayvanın birbiriyle kıyaslanması bile şüphe edilmez şekilde bizi Kâdir-i Mutlak bir yaratıcıya ulaştıracaktır.<sup>568</sup>

Emin Feyzi materyalistlere cevap vermesinin yanında Kur'an-ı Kerim ve muharref kitaplarda geçen "yedi kat gökler"<sup>569</sup> ifadesinin bir sınırlama içerdiği iddialarına da ilgili ayetin hasretme ve sınırlandırma ifade etmediğini, nazil olduğu lisanda böyle bir kullanımının olduğunu, ayetten maksadın yüce varlıklara işaret etmek olduğunu ve Allah'ın ilim ve kudretinin sonsuz olduğu gibi, yarattıklarının sayısının da ancak kendi ilmiyle bilinebileceği kanaatindedir.<sup>570</sup>

Emin Feyzi'ye göre materyalistler tanrının varlığını inkâra dair ne kadar teori geliştirirlerse geliştirsinler, bu emellerine ulaşamayacaklardır. Zira matematik hükümleri üzerine bina edilmeden hiçbir teori kesinlik kazanamaz. Maddeciler tabii bilimlerle ortaya konulan sonuçları idrak edemediklerinden dolayı ilim ve

---

<sup>566</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 16.

<sup>567</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 17.

<sup>568</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 20.

<sup>569</sup> Mülk, 67/3.

<sup>570</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 21-22.

irade sahibi bir Yaratıcı'yı inkârda haklı sayılamazlar. Çünkü onlar sadece zan ve vehimle karar vermektedir.<sup>571</sup> Ona göre akl-ı selimle düşünen ve dosdoğru fikir sahibi olan herkes kabul eder ki, bütün varlık olayları Allah'ın kudretinin eseridir. O'nun "kûn" emriyle her şey meydana gelmiş ve âlemin işleyişi devam etmiştir. Bu âlemin işleyişi ayette buyrulduğu üzere bir sebepler kanununa bağlanmıştır ki bunun fâili de Allah'tır.<sup>572</sup>

Louis Büchner'in iddialarına ayrı bir önem atfeden Emin Feyzi, onun görüşlerini sıralayarak polemik tarzında eleştiriler yöneltir. Elektrikle manyetizma arasındaki ilişkiyi keşfetmesiyle meşhur Hans Oersted'in (1851) "kâinat ebedî ve ezelî bir zekânın tesiri altındadır. Bu zekâ değişmez kanunlarıyla kainatı idare ediyor" görüşüne itiraz eden Büchner'i, zeka sahibi olmayan bir tanrı tasavvurunu savunmakla eleştirir.

Ona göre Büchner'in dimağının sahih bir inançla ünsiyetinin olmamasından dolayı din ile felsefeyi bir arada düşünememektedir. Yine Büchner'in "Allah eğer varsa kâinattaki kanunların bazılarını kaldırıp bazılarını keyfine göre değiştirmelidir ki her şeye gücü yettiği anlaşılsın. Fakat kâinatta tam olarak bunun zıddı bir durum hüküm sürmekte ve düzen ve intizam hâkim olmaktadır" iddiasına Emin Feyzi; Allah'ın maddecilere karşı kudretini ispat için kâinatı çocuk oyuncağına döndürmek ve kanunları değiştirmekten başka bir çaresi olmadığı zannediliyor. Anlaşıyor ki maddeciler insan biçimci tanrı telakkisine sahipler ki bir kral gibi istediğini yapabilsin. Dün evet dediğine bugün hayır desin. Ancak onlar böyle bir idareciyi despotlukla itham edecekleri gibi Allah'ın böyle bir şey yapması durumunda da bundan memnun olmayacaklardır. Bununla birlikte Cenâb-ı Hak dilediği zaman hârikulâde fiiller yaratmakta ve dilediğini yapma kudretine sahip olduğunu göstermektedir.

Maddecilerin "âlem henüz kemale ermemiş olup birçok kusuru ve eksiği vardır ki yer ve gökte meydana gelen olaylarla bu kusurlar giderilmektedir" hayali iddialarına spiritüalizmden kaynak göstermektedirler. Fakat maddecilerin bu vehimlerine göre kudreti sınırlı olan ve kenara çekilen bir ilâh olması gerekir ki

---

<sup>571</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 15, 25.

<sup>572</sup> Kehf, 18/84.

yine bu durumda onu ataletle itham edeceklerdir. Ancak ilim ve irade sahibi bir ilâh tasavvuru bu iddiaları nefyeder.<sup>573</sup>

Büchner ve arkadaşlarının Descartes'ın 'madde ile kuvveti bana verin, sizin için bir dünya yaratayım' sözünü varlığın esasının madde ve kuvvetten ibret olduğu ve kendileri için büyük bir delil kabul etmelerini eleştiren Emin Feyzi, bu sözün onların zannettiklerinin aksine aleyhlerine sonuçlandığını söyler. Çünkü Descartes madde ve kuvvetten bir dünya yaratacağım derken kendi bilgi ve iradesini de yaratmaya dâhil etmesi madde ve kuvvetin tek başına bir anlam taşımadığını gösterir.<sup>574</sup>

Maddecilerin yaratılış sebebine dair itirazlarına gelince; Emin Feyzi, Allah'ın kendi varlığını delil olmaksızın bildirmek üzere eşyayı yarattığını, yerle göklerin hepsini insanın hizmetine ve temasına sunduğunu, ayrıca emrine itaat edenleri mükâfatlandırmak, isyan edenleri korkutmak için faydalı ve zararlı birçok şeyi yarattığını söyler. Bütün eleştirilere rağmen kâinatta yaratılan her şeyin sebebinin insan olduğunu kabul etmekte ısrar eden Emin Feyzi, Allah'ın kâinattaki bu güzelliklerden insanı mahrum bırakmasının mümkün olduğu, insana verdiği akıl ve konuşma yetisiyle onu üstün tutmasına rağmen isyankâr olup inat etmesinin vicdanen karşılığı olamayacağını belirtir.<sup>575</sup>

Emin Feyzi, Büchner'in, yılan, akrep gibi zararlı haşerelerin ve hastalıkların varlığını bir yaratılış hatası olarak görmesine karşı da eşyanın bilinmesi ve kıymetinin anlaşılmasının zıtlıklarla mümkün olduğunu söyler.<sup>576</sup> Bunun yanında Büchner'in gözle ilgili kusurlar olduğunu ve aslında insanda her yönü görmesi için birkaç göz olması gerektiğine dair anlamsız iddiasını da tenkit eder. Zira bozuk olmayan gözlerin, sahibini memnun edeceği, yaşlılıkla birlikte görme kaybı olursa da bunun diğer organlarda da söz konusu olduğu, gözün mesala burundan farklı olarak bir saatlik mesafeye dair bilgi verirken, burnun o mesafedeki bir yer hakkında bir koku alamayacağı, hatta gözün maddî özelliklerinin yanında, duyuların ve duyguların aynası olmasına vurgu yapar. Ayrıca gözlerin insanın

---

<sup>573</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 26-28.

<sup>574</sup> Benzer iddia için bkz. Filibeli, *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 156-157.

<sup>575</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 29-30.

<sup>576</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 44.



karakterini, kişiliğini ve muhatapları üzerindeki etkisi dolayısıyla maddecilerin bu hal ve sırlardan habersiz olduklarını söyler. Maddecilerin diğer organlarda da eksikler olduğunu, zira “bacaklarımız niçin geyikler kadar hızlı değil?”, “adalelerimiz niçin aslan kadar kuvvetli değil?” gibi sözlerini haddini aşmak olarak gören Emin Feyzi’ye göre, aslında maddeciler sonsuz bir kuvvete sahip olup ebedî ömür sahibi olmak arzularını bu sözlerle ortaya koymaktadır.<sup>577</sup>

Emin Feyzi, Büchner’in kâinatın bir seferde değil de altı günde yaratılmasını sorgulamasına, kutsal kitaplardaki günlerle bizim zihnimizdeki günlerin aynı olarak değerlendirilemeyeceği, ayrıca ilim ve irade sahibi bir Yaratıcı’nın hikmete bağlı olarak yaratmasından dolayı insanın bunu bilemeyeceği şeklinde izahlar getirir. Buna ilave olarak yerkürenin yaratılmasından çok sonra insan yaratıldığı için Allah’ın kendi mevcudiyeti ve azametini saklamasının anlamını maddecilerin sorgulamasına da Kur’an-ı Kerim, hadisler ve tasavvuf literatüründen istifadeyle cevap verir. Ona göre insanlığın babası Hz. Âdem Kur’an’da halife olarak vasıflandırılmış, bunun dışında daha önce birçok neslin ortaya çıktığı özellikle mutasavvıflar tarafından önre sürülmüştür. Dolayısıyla yaşadığımız dünyada olmasa bile başka âlemlerde yaratıcıyı tanıyan ve ulûhiyeti idrak eden varlıkların olması mümkündür. Yüce Allah’ı sadece dünya ile sınırlandırmak yanlış olduğu gibi tutarlı da değildir. Emin Feyzi burada önemli bir uyarıda da bulunur:

Şimdi Cenab-ı Hakk’ın kendini ‘kenz-i mahfi’ olarak vasıflandırması tarafı kalır ki, o da mahlûkatı yokluk çölünden varlık pazarına çıkarmasaydı gizli kalacağını anlatmak manasıyla tefsir olunmalıdır. Çünkü her mahlûkun görünür kılınmasının sonradan meydana gelmiş olduğu unutulmamalıdır.<sup>578</sup>

Materyalistlerin bir diğer eleştirisi; ilk çağlarda Demokritos’ten itibaren maddeci düşünürlerin birçok keşifte bulunup insanlığa hizmet ettikleri fakat din adamlarının ise bunun tersine insanlığa bir katkılarının olmadığıdır. Emin Feyzi bu ithamlara karşı bilime katkısı olan medeniyetleri saydıktan sonra hem İslâm tarihinde fizik, matematik, tıp ve astronomi gibi alanlarda büyük eserler telif eden filozofları, hem de Batı’da bilim ve teknikte icatlarıyla bilinen filozofları örnek

---

<sup>577</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 36-40.

<sup>578</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 31-32.

göstererek maddecilerin haksız ithamlarda bulduklarını ve iddialarının hiçbir gerçekliğinin olmadığını belirtir.<sup>579</sup>

#### 4. Harputîzâde Mustafa Efendi (1867-1920)

Osmanlı'nın son dönemindeki materyalizm eleştirilerine medreseden katılan ilk âlim Akşehir ulemasından Harputîzâde Mustafa Efendi'dir. Harputîzâde *Mâdde ve Kuvvet* adlı esere müstakil eser yazarak cevap vermeye çalışmıştır. Ahmed Nebil ile Baha Tevfik'in yaptıkları tercüme tamamlamadan *Madde ve Kuvvet*'in sadece birinci cildini dikkate alarak eserini telif etmiş olan Harputîzâde, eserine *Red ve İspat* adını vermiştir. Kitapta ilk olarak Büchner'in iddia ve çelişkilerini ele alan Harputîzâde, devamında materyalizm eleştirilerini ve itirazlarını dile getirip, üçüncü kısımda ise bilim, ilerleme, ahlak, medeniyet bağlamında İslâm'ın yüceliğini izah etmektedir.<sup>580</sup>

Harputîzâde'nin eserinde, aldığı eğitimin doğal sonucu olarak klasik mantık öğretilerine dayalı bir eleştiri ve cevap verme çabası gözükmektedir. *Madde ve Kuvvet*'in maksadının “*Allah inancını tamamen red ve inkâr eylemek*” olduğu ve mütercimlerin ise eserin bu amacını yumuşatma çabasının farkında olan Harputîzâde'ye göre bu esere reddiye yazmak dinin yücelik ve safiyetinin anlaşılması için gereklidir. Her ne kadar mütercimler tarafından eserin İslâm inancını hedef almadığı ve âlimler tarafından bu esere reddiye yazılacağı söylenmiş ise de müellife göre mezkûr eserin İslâm dinini hedef aldığı ortadadır. Bundan dolayı Harputîzâde'nin bu reddiyeyi telif etmeyi dinî bir görev addettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>581</sup>

Harputîzâde *Mâdde ve Kuvvet* adlı eseri temelde mantık biliminin prensipleri çerçevesinde analiz etmiştir. Ona göre bu eser akıl ve mantıkla uzlaştırılmaz. Çünkü Büchner, iddialarını ispatlamak için aklî ve mantıkî deliller getirememiştir. Onun eseri sadece eşyanın tabiatı ve özelliklerini anlatan bir hüviyete sahiptir. Bunun için eser bilimsel olmaktan uzaktır.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 45-52.

<sup>580</sup> Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât* (Dersaadet, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1330). 4-9.

<sup>581</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 10-11.

<sup>582</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 4, 6.

Büchner'in delil babında sadece bazı filozoflardan alıntılar yapmasını ilmî bulmayan Harputîzâde'ye göre, bir iddianın ispatı için akıl, mantık ve bilimsel verileri delil getirmek gerekir. Eğer bu sayılanlardan herhangi bir delil getirilemiyorsa o iddiaların geçerliliği tartışmalı hale gelir. Filozoflardan yapılan alıntılar da sadece bir iddianın izahı ekseninde değerlendirilebilir. Bunun ötesinde bütün bir iddiayı alıntılara dayandırmak davanın ispatı için yeterli değildir.<sup>583</sup>

Harputîzâde'nin esere yaptığı ikinci temel eleştiri, Büchner'in çıkarsama ve delillendirme vasıtası olarak eksik araç ve gereçler kullanmasıdır. Çünkü sorunlu araçlardan yola çıkarak sağlam neticelere ulaşamaz. Ona göre, Büchner yetersiz tecrübe ile varılan sorunlu çıkarımları da delil olarak sunmaktadır. Ayrıca hakikati bilinmeyen maddeye dair varsayımları bilimsel sonuçlarmış gibi sunması Büchner'in eserinin bilimsel bir içeriği olmadığını en önemli delildir. Bunun yanında eser tutarsızlıklarla ve bayağı bilgilerle dolu olsa da kamuoyu önünde tenkit edilip reddedilmemesi avam nezdinde ona değer katabilir. Bundan dolayı Harputîzâde'ye göre eser dikkate alınıp eleştirilmelidir.<sup>584</sup>

Müellif eserinin telif sebebini ifade ettikten sonra materyalistlerle aralarında ana tartışma konusu olan maddenin, mahiyetine dair bile farklı görüşler olduğunu söyleyerek izaha başlar. Zira ona göre madde; bölünemeyen parça, cevher-i ferd iken maddecilerin, maddenin neliğine dair izahları ise çelişkilidir ve aralarında üç temel fark vardır: Birincisi Harputîzâde'ye göre madde fikri belli iken maddeciler için belirlenmemiş ve kesinleşmemiştir. Zira Büchner'in eserinde; “Madde ve kuvvet henüz esasına ve cevherine dair kesin bir şey bilemediğimiz bir cevherin iki farklı yönüdür. Teoride zorunlu olan atom fikri pratikte zayıf ve manasız kalır. Atomlar bölünemezdir ve böyle varsayımları zorunludur. Halen madde tek bir unsurdan mı yoksa kimyaca tanınan altmış yetmiş muhtelif cisimden mi oluştuğu belli değildir” gibi yargılar görülebilmektedir.

Müellife göre bu kadar belirsizlik ve çelişkiler üzerine büyük iddialar kurulması ve hükümler verilmesi ciddi bir tutarsızlıktır. Bundan dolayı o, akıl ve mantık dairesinde materyalistlerle tartışmanın çok zor olduğunu ifade etmektedir. İkinci fark ise; materyalistlerin iddiaları tümel olmasına karşın bunu

---

<sup>583</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 5.

<sup>584</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 5-6.

ispatlayamamalarıdır. Başka bir ifadeyle onlar “her madde kuvveti müstelzimdir” tümel iddialarıyla çelişecek şekilde bazı maddelerin kuvveti kaybettiğini söyleyebilmektedir. Harputîzâde ise, kendisinin tekil iddiaları olduğunu, bununla beraber onları tümel olarak ispatladığını söyler. Üçüncü farka gelince; Büchner eserinde hem maddenin özdeşliğini, hem de başkalığını ileri sürmektedir. Ona göre ise âlemdeki bütün maddeler aynı mahiyet ve hakikate sahiptir. Bu minvalde Harputîzâde’ye göre, materyalistlerle tartışmanın ilmî zemini olmadığı gibi, onların iddialarının ciddiye alınabilecek bir seviyesi de yoktur.<sup>585</sup>

Maddecilerin en önemli iddiası madde ve kuvvetin birbirinden ayrılmadığıdır. Bu iddialarıyla kâinatı meydana getiren amiller ve onların kendince ezeli olması ve dolayısıyla sonsuzluğu, bir başka ifadeyle maddenin haricinde tanrının anlamsızlığı ortaya çıkacaktır. Neticede bütün din mensuplarının kabul ettikleri yaratıcı inancı iptal edilecektir.<sup>586</sup>

Harputîzâde, maddenin kuvveti gerektirdiği kabulünün, onların iddialarının başlangıcını oluşturduğu için bunun üzerinde durmaktadır. O öncelikle meseleyi mantık çerçevesinde sistemleştirerek ele alır. Önce madde ile kuvvet ayrılmazdır iddiasını ‘*madde kuvveti gerektirir*’ şeklinde formüle eder. Ona göre: a. Bütün maddeler bütün kuvvetleri gerektirir. b. Bütün maddeler bazı kuvvetleri gerektirir. c. Bazı maddeler bütün kuvveti gerektirir. d. Bazı maddeler bazı kuvvetleri gerektirir, ihtimallerini sıralar ve bunları tartışır. C ve D maddeleri hâricî etkenin varlığını ortadan kaldırmadığı için geçersizdir. A maddesini Büchner eserinde “bazı maddeler bazı kuvvetlerden mahrumdurlar” diyerek iptal etmiştir. B maddesinde ise bazı kuvvetlerle maksat faaliyet anlamında değildir. Çünkü maddeciler faaliyetsiz kuvvetin olabileceğini itiraf etmektedir. Faaliyetsiz kuvvetin sadece bil-kuvve veya istidat anlamına gelmesi de harici bir etkeni gerektireceğinden dolayı maddecilerin iddiasına hizmet etmeyecektir. Bundan dolayı bu ihtimal de açığa düşmektedir.<sup>587</sup>

Harputîzâde’ye göre maddecilerin, görüşlerinin tutarlı bir yönü olmadığı gibi, onların iddialarında akıl ve mantık kurallarına uygun bir delil yoktur. Ancak

---

<sup>585</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 20-27.

<sup>586</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 31-32.

<sup>587</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 33-34.

bütün bu çelişkilerine rağmen maddecilerin görüşlerine nasıl dayanak buldukları ve fikirlerini nasıl devam ettirdiklerini sorgulayan Harputîzâde bu konuda üç neden olduğunu açıklar.

Birincisi, maddecilerin muhaliflerinin inanç ve düşüncelerine dair şüphe ve sorgulamalarıdır. Muhaliflerden ikna edici cevapların gelip gelmediğine bakılmaksızın bu sorular canlı tutularak iddialar sürdürülmektedir. Bundan dolayı da Harputîzâde eserin bir kısmını bu soruları cevaplandırmaya ayırmıştır.<sup>588</sup>

İkinci olarak materyalistlerin yaptıkları keşifler neticesinde madde ve kuvvet dışında bir etkene rastlamamaları söylemidir. Yani yaptıkları deney, gözlem ve araştırmalarda hiçbir harici müessire rastlamadıklarından ötürü bir tanrı fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bu söylemlerine karşı Harputîzâde, Büchner'in eserinde geçen "atom fikrinin teoride zorunlu olsa da pratikte zayıf ve anlamsız kaldığı ve atomun görülemeyeceği" yargısına dayanarak onları eleştirir. Zira varlığını kabul ettikleri atomun görülmesini imkânsız kabul edip tanrının varlığını görmediklerinden ötürü imkân dışı kabul etmeleri anlamsız ve tutarsızdır. Çünkü bir şeyin bilinmemesi ve bulunmaması onun olmadığı anlamına gelmemektedir. Hâlbuki maddecilerin atoma dair yargılarını tanrı hakkında da ifade etmeleri daha tutarlı olacaktır.<sup>589</sup>

Maddecilerin iddialarının üçüncü dayanak noktası ise araç gereçlerle yapılan deney ve gözlemlerin klasik filozoflara aykırı düşmesidir. Bilim ve tekniğin gelişmesiyle yapılan incelemeler, tabiatıyla asırlar önceki bilimsel bulgulardan farklılaşacaktır. Bu yeni bulguların klasik filozofların görüşlerine göre daha doğru olması da mümkündür. Ancak söz konusu bulgular kâinatın halleri ve özelliklerine dair tikel bilgilerdir. Yani kâinatın işleyişinin nasıl olduğu sorusuna ve keyfiyetine cevap mahiyetindedir.

Materyalistlerin araçları, bilgileri, keşifleri ve tecrübeleri ancak mevcut varlıklara ve tikellere ait olup tümel ve akliyata dair hiçbir öneme sahip değildir. Bütün bu eksiklikler karşısında metafiziğe dair çıkarım yapmaları ise baştan sona

---

<sup>588</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 42-66.

<sup>589</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 35-36.

hatalıdır. Aslında bu bilgiler tümele ve aklîyata dair bir önemi olmadığı gibi harici bir müessirin varlığını inkâra götürecektir bir delil de olamaz.<sup>590</sup>

Harputîzâde, maddecilerin ilk sebebe dair bilgisiz olduklarını itiraf etmelerine rağmen onu yok saymalarını da eleştirir. Hatta onları sadece gördükleri şeyleri itibara almaları yönünden hayvana benzetir. Nasıl ki ortada bir kapı olup yanında keser ve diğer aletler olduğunda bu aletlerin fâil olduğu düşünülüyor ve gerçek fâil ve müessir kabul edilmiyorsa kâinat için de aynı durumun geçerli olduğunu söyleyen Harputîzâde'ye göre, kâinatta sebepler, şartlar, haller ve müessirin ne olduğu materyalistler tarafından karıştırılmaktadır.<sup>591</sup> Böylece harici bir varlığın kabulü inkâr edilmektedir. Ancak bu inkârı delillendirebilecek geçerli bir delilleri de yoktur.<sup>592</sup>

Harputîzâde, Büchner'in eserinde birbiriyle tamamen zıt fikirler olduğunu söylemektedir. Mesela bir sayfada "madde ve kuvvet ancak fikirde ayrılabilir" derken bir sonraki sayfada "madde ve kuvvet fikirleri yekdiğerinden ayrılmaz" demektedir. Bunun gibi onlarca çelişkili ifadeleri eserinde derleyerek tenkit eden Harputîzâde, maddecilerden izahat beklediğini söylemektedir.<sup>593</sup>

Harputîzâde'nin Büchner'e dair yaptığı en önemli eleştiri, pozitif bilimin verileri kullanılarak metafizik hakkına hüküm verme teşebbüsünde bulunması yönündedir. Zira deney ve gözlemin dışında kalan şeylere dair bilime dayanarak yargılarda bulunması öncelikle bilimsel bir tutum değildir. Zaten bilim adına

---

<sup>590</sup> "Büchner'in sözlerinin açıklığından anlaşılacağı üzere, aletlerinin eksik olduğunu, malumatlarının sabit olmadığını, bazı şeylerin hiçbir vasıta ile keşfinin mümkün olmadığını ve temel parçacıkların bir unsurdan mı, yoksa birçok unsurlardan mı oluştuğunun belirlenmiş olmadığını ve bazı şeyleri tamamıyla görmekten aciz olduklarını ve ilimlerinin ancak tecrübe ve aletlere dayalı olduğunu itiraf ve takrir ettikleri halde, sonsuz şeyler hakkında genel ve kesin hüküm çıkarılmasını nasıl iddia edebilirler? İkinci olarak sizin ilim ve keşiflerinizde çıkarsama vasıtanız ve dayanağınız olan tecrübe, alet ve araçlarınızın eksik olmadığı varsayılsa ve teslim olunsa bile, bunun gibi sırf ilmi ve aklî olan yüksek ve kesin meselelerde tecrübe ve aletleriniz çıkarsama ve delillendirme vasıtası olabilecek mahiyete sahip değildir. Çünkü örneğin tecrübe yalnız tecrübe edene ve ancak tecrübe olunan şeyler hakkında bir bilgi ifade edebilir." Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 77.

<sup>591</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 38-41.

<sup>592</sup> Materyalistlere sorduğu eleştirel sorular için bkz. Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 138-141.

<sup>593</sup> Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 67-68. Bir diğer çelişkili ifadeleri de şöyledir. "Bilgilerimiz sabit ve belirli değildir. Halen Maddenin bir tek unsurdan mı yoksa kimyaca tanınan 60 70 basit cisimden mi teşekkül ettiği belli değildir." Bu ifadelerin tam zıddı olmak üzere şu cümleler de ona aittir. "Her türlü incelemelerimiz, tecrübelerimiz ve gözlemlerimizle maddenin nihayetsiz olduğunu, başlangıcı ve sonu olmadığını ancak biz keşfedebiliyoruz. Ve tecrübi ilimlerimizle düşüncelerimizi açıklayabiliyoruz. Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 76.

bilimin sınırlarını aşarak iddialarda bulunmaya dair benzer eleştiriler Filibeli gibi diğer münevverler tarafından da yapılmıştır.

### 5. İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

Çok yönlü bir münevver olan İsmail Fenni Ertuğrul'un maddeci düşünceyi eleştiren en önemli müelliflerden birisi olduğu söylenebilir. Osmanlı'nın son döneminde maddeci düşünceyi eleştiren en hacimli eserin ona ait olması da bu kanaati desteklemektedir. *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* adıyla telif edilen eseri 1928 yılında basılmıştır. İsmail Fenni'nin birikimini yansıtan bu eser, maddeci düşüncenin popülerleşmesine karşı kıymetli bir kaynak olmuştur.

Müellif, eseri yazma sebebini açıklarken Büchner'in eserinin nasıl bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koymaktadır. O bu reddiyeyi yazma nedenini şöyle izah eder:

Gençlikte arkadaşlarımdan bir ikisinin itikadat-ı diniyye hususunda düçar-ı şek ve tereddüt olduklarını anladığımdan bunun sebebini kendilerinden sormuş ve bunun Almanyalı Dr. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* unvanlı eserinin mütalaasından neşet ettiğine muttali olmuş idim. Bu eseri birkaç defa okumuş isem de öyle akl-ı selim sahibi bir müslümanın itikadını bozduracak derecede bir kuvveti haiz bulmadım. Çünkü müellifin bunda tuttuğu yol sabit olmaktan pek uzak bazı faraziyeleri ve usul-i tecrübiyenin katiyen kabil-i tatbik olmadığı bir takım nazariyeleri hakayık-ı ilmiye suretinde göstermekten ve bir akl-ı selimin hiçbir vakitte kabul edemeyeceği birkaç bâtil fikirleri ve bunların meyanında sürmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Muahharen Avrupa meşahir uleması tarafından neşr olunan bazı asarın mütalaası dahi bu fikr-i acizanemi bir kat daha teyit etmiştir.<sup>594</sup>

İsmail Fenni, Büchner'in eserinin ilmî bir kıymeti olmamakla beraber Müslüman ahalinin itikadını korumak için eleştirilmesini gerekli görmüştür. İsmail Fenni daha önce zikredilen âlimlerle benzer yaklaşımlar içerisinde. Diğer bir ifadeyle İsmail Fenni Ertuğrul'un Filibeli, İsmail Ferid, Emin Feyzi ve Harputîzâde gibi düşünürlerin *Madde ve Kuvvet* isimli eserin bilimsel açıdan bir kıymeti harbiyesinin olmadığı ve çoğunlukla varsayımlara dayandığı hususundaki görüşlerini paylaştığı söylenebilir.

Müellifin bu hacimli eserinin muhteva olarak benzerlerinden daha seviyeli ve nitelikli olduğunu ifade etmek bir hakkın teslimi bakımından önemlidir. Zira İsmail Fenni, Büchner'in temsil ettiği materyalizm eleştirilerini, polemik tarzından uzak felsefî bir çerçevede ele almıştır. O aynı zamanda anti-materyalist fikir ve eleştirilerinde İslâm âlimlerinden olduğu kadar Batılı bilim adamlarından da

<sup>594</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 3.

istifade etmiş ve onların fikirlerini belli bir sistem içerisinde sentezleyerek kendi düşüncesini açıklamak ve kanıtlamak için kullanmıştır.<sup>595</sup>

İsmail Fenni'nin *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eseri sadece bir reddiye değil aynı zamanda isbât-ı vâcibe dair değerli bilgiler ve çıkarımları ihtiva eden bir çalışma hüviyetindedir. Esasen müellif Büchner'e reddiyeden önce isbât-ı vacib, ruh ve vahdet-i vücûda dair izahatlarda bulunmuştur. İslâm kelâmcılarından başlayarak Batılı filozof ve bilim adamlarından da faydalanarak görüşlerini temellendirmiştir. Eserin devamında materyalizm, monizm, evrimcilik ve pozitivistliği eleştirmiştir. Müellif eserinde önce Büchner'den nakiller yapıp akabinde eleştirilerini sıralamayı tercih ettiği bir metod takip etmiştir.

Materyalizm, birçok farklı türü olsa da odağında Allah'ın varlığını inkâr düşüncesi bulunan bir akımdır. İsmail Fenni'ye göre maddeciliği bu fikre götüren en önemli şey, madde ile kuvvetin zorunlu birlikteliği ve bunların ezeli ve ebedî olduğu yolundaki iddiasıdır. Materyalizm kuvvetsiz madde ve maddesiz kuvvet olmadığını ileri sürmektedir.<sup>596</sup> Ayrıca âlem harici bir varlık tarafından yaratılmadığı gibi, hiçbir şey de yoktan yaratılmamış ve yok olmayacaktır.<sup>597</sup> Bu iddialara karşı İsmail Fenni'nin ilk itirazı, maddeye dair bilimsel fikirlerin değişmiş olmasıdır.

Büchner iddialarını her ne kadar bir takım bilimsel bilgilere dayalı olarak ortaya koyduğunu ifade etse de artık madde kuvvetin yoğunlaşmış şekilden başka bir şey olarak kabul edilmemektedir. Mahiyetinin hiçbir şekilde başkalaşmayacağı ve ebedî bir varlık olduğunu iddia ettiği basit cisimler, atomun bâkî olmayıp yavaş bir şekilde de olsa devamlı dağılan ve özelliklerini yitiren bir mahiyeti olduğunu açığa çıkarmıştır. Ayrıca atom parçalanıyorsa da özelliklerini tamamen kaybetmiyor itirazına karşı, maddenin ölçülebilirlik ve hissedilebilirlik olduğu ilkesi gereğince cevap veren İsmail Fenni, madde keyfiyetini kaybettiğinde veya özellikleri zayi olduğunda artık o madde değil kuvvettir demektedir. Zaten kuvvetin mahiyeti de meçhuldür. Dolayısıyla tecrübe ve deney dışında kalan bir şey

---

<sup>595</sup> Yusuf Daşdemir, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 123.

<sup>596</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 387, 385.

<sup>597</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 388.



hakkında hüküm veren ve her iddialarının bilime dayandığını söyleyen maddeciler için bu durum açık bir çelişkidir. Buna ilave olarak müellif, kuvvetin maddeden ayrı olabileceğine dair H. Poincare ile Gustave Le Bon'u referans gösterir.<sup>598</sup> Ayrıca bilimsel bilgi ile âlemin menşei ve metafiziğe dair hüküm verilemeyeceğini Mösyö Elme Marie Caro'nun görüşlerini kaynak göstererek izah eder.<sup>599</sup>

İsmail Fenni, maddenin kendiliğinden ışık, hararet ve elektrik gibi muhtelif suretler kazanamayacağını, ancak ilim ve irade sahibi bir yaratıcıyla bunların mümkün olabileceğini söyler. Çünkü pek çok zerrelere oluşan madde ve esirden böyle eşsiz bir yaratmanın ortaya çıkması mümkün değildir. Zaten tecrübe ve hakikate aykırı olan şey, maddecilerin varlıklar âleminin yaratıcı olmadan meydana geldiğini iddia etmeleridir.<sup>600</sup>

Maddenin ezeli ve ebediliği iddiasına gelince İsmail Fenni'ye göre bunları bilim ve deneyle açıklamaya çalışmak anlamsız ve imkânsızdır. Maddenin ezeli ve ebediliği iddiası teorik bir hükümdür. Zaten deney yöntemi olayın doğrudan sebebinin ve nasıl sorusunu açıklamaya çalışmaktan ibarettir. Evrenin menşei ve ilk illetleri deneyle açıklanamaz. İsmail Fenni'ye göre her ne kadar mevcut bilim "yoktan var, vardan yok olamaz" sözünü deneysel açıdan doğru kabul etse de bu ancak evrenin incelenebilen kısımlarına ve inceleme araçlarının eldeki durumuna göre söylenebilir. Dolayısıyla bilim ve tecrübeye dayalı olarak ezeli ve ebedilik hakkında susmak bilim açısından daha tutarlıdır. Bir şeyin yok olamamasından onun başlangıcının olmadığını neticesini çıkarmak da mantıklı değildir.<sup>601</sup>

Bilimin sınırlarına dikkat çeken eleştirisinden sonra, İsmail Fenni'ye göre maddeciler âlemdeki ahenk, uyum ve mükemmelliğin kaynağını eşit kabul ettikleri madde, atom, esir ve zerreciklere vermektedir. Hâlbuki bu gaye ve hikmete uygun yaratılma, filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Zaten aksi düşünüldüğünde kaos ve düzensizliğin hükümranlığı akla gelmektedir. Ancak kâinatın ahengi ve maddenin yapısı düşünüldüğünde Allah fikrinin en tutarlı yol olduğu anlaşılmaktadır. İsmail Fenni bu noktada yaratılışa dair ihtimalleri sıralar ve vahdet-

---

<sup>598</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 389.

<sup>599</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 391.

<sup>600</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 392.

<sup>601</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 391-392.

i vücûd teorisini savunur. Ona göre madde, esir, kuvvet yani bütün kâinat Allah'ın ta'ayyün ve tezahürlerinden ibarettir. Hakikati bilinmeyen şey ancak Allah'ın zatıdır.

Maddeciler, künhüne vakıf olamadığımız şeyin tezahürünün zaruri ve tesadüfi olduğunu söylemektedir. Biz ise inkârını imkânsız gördüğümüz gayelilik ve hikmete dayanan evrenin, ilim ve irade sahibi bir yaratıcının dilemesi ve yaratmasıyla meydana geldiğine kaniyiz.<sup>602</sup> Her ne kadar eski filozoflardan bazıları, âlemin kıdemini ispat etmek için “Âlemin vücudunu 'ademine tercih edecek bir müreccih yok muydu? Yahut onun kudreti buna kâfi değil miydi? Veyahut âlemin hudusunu takdirinde cenab-ı Allah'ın iradesi dahi hâdis olmak lazım gelmez mi?” gibi iddiaları varsa da bunlar İsmail Fenni'ye göre safsatadır. Çünkü evrenin yaratılmasını tercih eden bir varlık vardır ki o da Allah'tır. Ayrıca Allah'ın yaratma sıfatı diğer sıfatları gibi ezeli ve ebedîdir. Yaratma sıfatını izhar için bir şeye ihtiyacı yoktur. İsteddiği anda bunu gösterme gücüne sahiptir. Aksi halde iradesinde bir noksanlık söz konusu olurdu ki bu da muhaldir. Dolayısıyla ezeli ve ebedîlik, sıfatlarında ve zatındadır. Yarattığı şeylerin ezeli ve ebedîliği olması gerekli değildir. Böylece yaratılan şey yaratıcısından önce olamayacağı gibi, maddenin ezeliği söz konusu değildir.<sup>603</sup>

Maddeci iddialardan bir diğeri de maddenin ebedîliğidir. Büchner'e göre madde ölümsüz ve onun imhası imkânsızdır. Ne kadar küçük olursa olsun âlemde hiçbir toz tanesi kaybolmaz ve ona ilave edilemez. İsmail Fenni bu iddiaları baştan reddeder. Çünkü deney ve gözlemin verdiği bilgilere göre madde şekil değiştirmekle beraber, onun ağırlık ve kemiyetinde bir değişiklik söz konusu değildir. Bundan çıkan akli netice de “maddenin mevcut bilimsel bilgilerle imha edilemediğidir”. Ancak maddeciler “maddenin imhası imkânsızdır” sonucunu bilimsel bir kanun olarak öne sürdüler. Ancak daha sonraki bilimsel gelişmelerle bu kabulleri değişmiş ve Büchner'in iddiaları geçersiz kalmıştır.<sup>604</sup> İsmail Fenni burada bilimsel bilginin niteliğini, sınırını ve nasıl istismar edilebileceğini şöyle tartışır:

---

<sup>602</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 393-394.

<sup>603</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 398.

<sup>604</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 401-402.

Görülüyor ki insanların usûl-i tecrübe gibi sağlam bir esasa müstenid olan ilimlerde bile bazı şeyler sabit kalamıyor. Vesait-i tetkikanın gündün güne tekmili sayesinde evvelden malum olmayan bazı şeylere kesb-i ittila ediliyor. Ve bunun neticesi olarak fikirler değişiyor. Vesaitimizin noksan ve mahdut olduğu malum olmasına nazaran mahsusat ve mücerrebatta bile istihsal edilen ilm-i tecrübiyenin verdiği salahiyet katiyyen tecavüz edilmemek lazım gelirken Büchner gibi erbab-ı cüret işte böyle usul-i tecrübiyenin tatbikine katiyyen müsait olmayan menşe, gaye, cevherler, ille ula gibi mesaili bile ilmî bir surette hal ve kat' etmek davasındas bulunurlar. Ve cüretlerini maddeye sermediyet ve kudret-i mutlaka vererek cenab-ı Allah'ı inkâr derecesine kadar ileri götürürler. Lakin 'ulum-i müsbete' yaldızıyla temeviyye ettikleri efkâr-ı Batı'la, nikat basır olan ehl-i irfanı iğfal edemezse de ukul-i zaifa üzerinde tesirat-ı meşûmesini hayli zaman icra ettikten sonra bir gün böyle düşar-ı izmihlal olur.<sup>605</sup>

İsmail Fenni, maddenin sonsuzluğu iddialarını bilimin sınırlarını hatırlatarak eleştirdikten sonra bunlara üç gerekçe daha ilave eder. Ona göre maddenin sonsuz olamayacağı, zira bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu bilim adamları tarafından söylenmektedir.<sup>606</sup> Ayrıca madde sonsuz olunca onun bir şekli olması zaruridir. Fakat Büchner eserinde şekilsiz maddenin akla aykırı ve idrakinin imkânsız olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla söz konusu iddialarına karşı bu ifadesi açık bir çelişkidir. Bu yüzden değişmesi ve imhası mümkün olan maddenin ezelf ve ebedîliğinden bahsetmenin imkânı yoktur.<sup>607</sup>

Maddecilerin bir diğer varsayımı kuvvetin ebedîliğidir. Yukarıda geçtiği üzere materyalistler madde ile kuvvetin birlikteliği ve bu ikisine tanrının yerine ikame olacak bir ezelflik ve ebedîlik atfetmişlerdir. Kuvvetin ebedîliği yanında onun sonradan ortaya çıkarılamayacağı, imha edilemeyeceği, bâkî olduğu, başlangıç ve sonunun olmadığı, illet ve malulün bir birine bağlı olarak iptidasız ve nihayetsiz bir silsile teşkil ettiği Büchner ve diğer maddeciler tarafından ileri sürülmüştür. İsmail Fenni, maddeye dair varsayımlara yaptığı eleştirilerin benzerini burada da kullanmış ve Gustave Le Bon, Elme Marie Caro ve Oliver Lodge gibi bilim adamlarına referansla görüşlerini teyit etmiştir.<sup>608</sup>

---

<sup>605</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 402.

<sup>606</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 414.

<sup>607</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 403-404.

<sup>608</sup> "Tecrübenin bize bir harekât-ı mütekaddime silsilesinin diğer bir harekât-ı müteahhire silsilesine tahavvül ederek devam etmekte olduğundan başka bir şey bildirmediği, kuvvetin yalnız asarı görülüp kendisine hiçbir yerde tesadüf edilemediği, maddiyyunun bir mana-yı mücerretten ibaret olan bu kuvveti maddenin bir hasse-i zatiyyesi addetmekle salahiyetleri olmadığını, onun mevcudiyeti, menşei, sermediyeti ve maddenin lazım-i mefarıkı olması hakkında söylenen sözlerin sırf aklî yani tecrübeye gayr-ı müstenid olduğu, maziye doğru ne kadar ricat edilse silsile-i hâdisatın aslına yetişmek mümkün olmadığı, kavanin-i tabiiyenin vahdeti kabul edilse bile bunun bir hâlik farzına münafi olamayacağı anlaşılmakta ve şu halde Büchner tarafından

Son dönemde yapılan bilimsel çalışmalara göre Büchner'in iddialarının sadece deneye değil, aynı zamanda gerçeğe de büsbütün aykırı olduğunu söyleyen İsmail Fenni'ye göre kuvvetin ebedî olma ihtimali yoktur. Bazı bilim adamları onun yok olmaya meyilli olduğunu açıklamışlardır.

Bunun yanında kuvvetin mahiyetine vakıf olunamamasından ötürü başlangıcıyla sonunun olup olmadığı ve kütesinin azalıp artmadığı bilinmemektedir. Bu hususta deneye dayalı olarak söylenecek söz sadece eldeki imkânlarla onun artıp azalmasını öğrenmeye imkânımız olmadığıdır. Ayrıca olaylar silsilesinin ezeli ve ebedî olduğu iddiası da tamamen deneyin dışında kalmaktadır. Bu konuda ancak akli hükümler verilebilir ki bu da illet-malül silsilesinin ezele doğru sonsuz olmasının imkânsızlığıdır. Dolayısıyla “kuvvetsiz madde ve maddesiz kuvvet olmaz”, “kuvvet ve madde ebedîdir” önermelerinin yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Vücûp ve beka sıfatlarının hakiki sahibi olan Allah'tan bu vasıfları gasb edip madde ve kuvvete vermek ateizm gayretinden başka bir şey değildir. Kuvvet de onun ezeli sıfatıdır. Ancak beşerin Allah'ın zat ve sıfatlarının mahiyetini kavramaktan aciz kaldığını itiraf etmesi gerekir.<sup>609</sup>

Maddenin sonsuz olduğu iddiası materyalist paradigmanın bir diğer başlıklarından biridir. Bir başka ifadeyle onların varsayımlarını tamamlayan bir unsurdur. Ancak maddecilerin diğer faraziyelerine olduğu gibi buna da eleştirilerini yönelten İsmail Fenni, Büchner'in bu husustaki cümlelerinde, mantık kurallarına tâbi olmayıp mugalata yapan bir müellifin karşımıza çıktığını söylemektedir. Zira Büchner tecrübeye dayanmayan iddialarında vehim ve hayallere tâbi olmakta, yalan ve safsata üretmektedir.<sup>610</sup> Maddenin sonsuzluğu iddialarına karşı İsmail Fenni, bilim adamlarından referansla Büchner'e ciddi tenkitler yöneltmiştir:

Şimdiye kadar keşfedilen ecrâm-ı semaviyyenin adedi milyonlara değil trilyonlara baliğ olsa, bu maddenin la-yetenahiliğine delil teşkil edemez. Çünkü bugün kabul edilen kavli-i mutebere göre bil-fiil gayr-ı mütenahi muhaldir. Yeni intikadiyye mezhebinin müessisi olan Bernard Renouvier bunu 'Yeni Monadoloji' namındaki eserinin 35. sahifesinde ispat etmiştir. Zaten maddenin kabil-i imha olduğunun ahiren ispat edilmesi onun la-yetenahiliğini iddiaya imkân bırakmamıştır. Descartes ve Spinoza'ya göre la-yetenahi bir cevher varsa da bu zat-ı ilahiyeden ibarettir.<sup>611</sup>

---

serdedilen davaların hiçbir hakikat-i müsbeteye müstenit olmadığı tebeyyün etmektedir.” İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 410.

<sup>609</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 411.

<sup>610</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 413.

<sup>611</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 414.

Materyalistlerin en önemli iddialarından bir diğeri de tabiat kanunlarının değişmezliğidir. Büchner tabiatın harici bir varlık tarafından idare edildiği görüşünü ilkel ve çocukça bulur. Ona göre tabiat kanunları eşyanın tabiatındaki müşterek fiillerin zaruri ifadesidir. Yani tabiat dışında bir kanun koyucunun emirleri değildir. Bu iddialarıyla o hem ateist bir telakkiye yaklaşmakta, hem de mucize inancını reddetmeye çalışmaktadır. İsmail Fenni'nin eseri telif etme amacı da zaten Büchner'in bu görüşlerini reddetmeye yöneliktir. Bu amacını eserinde defaatle belirten müellife göre bu iddialar için deney ve tecrübe yetkin değildir. Hatta önceden değişmez kabul edilen bazı kanunların sonraki araştırmalarla sarsıntıya uğradığı görülmektedir. Bütün bunların yanında kanunların değişmediği varsayımı doğru kabul edilse dahi bunun yaratıcının mevcudiyetiyle uzlaştırılmasının imkânsız olmadığı bilim adamlarının fikirlerinden kolaylıkla anlaşılabilir.<sup>612</sup>

Maddecilerin iddialarının aksine akıl ve mantık hükümleri bize, muhasipsiz hesabın, tedbirsiz düzenin, illetsiz malülün, müessirsiz eserin olamayacağını göstermektedir. Aklın bu ilkeleri aynı zamanda Müslümanların inancını ifade etmektedir. Zira tabiattaki kanunlar adetullah olarak adlandırılır. Adetullah da Allah'ın kudret ve iradesine tâbidir. Dolayısıyla bu kanunların değişmezliği onun hikmetine mebni olduğu gibi, mucizelerle delinmesi de onun kudret ve iradesine bağlıdır.<sup>613</sup>

Esasen İsmail Fenni bu görüşleriyle “tabiat kanunları” anlayışına karşı değildir. Çünkü kanun fikrinin inkârının, kâinatı başıboş bırakmak anlamına geldiği gibi, mutlak ilim ve irade sahibi bir tanrı fikriyle telif edilmesi problem doğuracaktır. Ancak o, bu kanunların varlığını kabul ederken onların kendi kendine oluştuğu ve işleyişe sahip olduğu fikrine karşı çıkararak, kanunların Allah'ın eşya üzerindeki hükümlerliğini gösteren âdetleri olarak ifade etmektedir. Ayrıca kanun fikrinin ve kanunların varlığının ilmî olarak kanıtlanmasının Allah'ın varlığını inkâr etme şeklinde değerlendirilmesini de tenkit eder. Çünkü ona göre tabiattaki her bir kanun, mutlaka bir idare edicinin varlığını gerektirir.<sup>614</sup>

---

<sup>612</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 330-380.

<sup>613</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 445.

<sup>614</sup> Daşdemir, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*, 57.

İsmail Fenni'nin Büchner'in eserine yaptığı eleştiriler aslında epey bir yekün teşkil eder. Ancak tezin hacmi açısından burada temel konulara değinilmekle iktifa edilmiştir. Maddeci düşüncenin o dönemdeki en önemli eserine karşı en hacimli ve nitelikli eleştiriyi İsmail Fenni'nin yaptığını belirtmek hakkı sahibine teslim olarak kabul edilmelidir.

İsmail Fenni materyalizmi eleştirirken akla, mantıkî tutarlılığa ve ilmî delillere önem verir. Onun aynı zamanda, dönemin bilimsel gelişmelerini de ihmal etmediğini söylemek de mümkündür. Her ne kadar bu metafizik konular bilim ve felsefe zemininde ele alınıyorsa da, o zaman zaman bunların dışına çıkarak ayet ve hadisleri de delil gösterir. Çünkü o, salt felsefe yapma çabasında değildir. Zira onun asıl hedef kitlesi Osmanlı-İslâm toplumunun itikadını korumaktır. Dolayısıyla İsmail Fenni değerlendirilirken bu husus gözden kaçırılmamalıdır.

Son dönem Osmanlı âlimlerinin karakteristik özelliklerinden birinin materyalizme dair eleştirileri olduğunu ifade etmiştik. Filibeli, İsmail Fenni, Emin Feyzi, İsmail Ferid ve Harputîzâde yukarıdaki sayfalarda ele alındığı üzere müstakil reddiyeler yazmışlardır.

Maddeciliği veya münhasıran Büchner'i müstakil olarak tenkit eden kitapların yanında eserlerinde maddeciliği eleştiren birçok âlimden bahsetmek mümkündür.<sup>615</sup> Mesela Mustafa Sabri Efendi, Ferid Kam, Şemseddin Günaltay, Said Nursi bunlardan bazılarıdır.<sup>616</sup>

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in erken yıllarına tekabül eden tarihlerde materyalizm tenkitlerinin yanında pozitivism ve evrimciliğe dair eleştiriler de mevcuttur. Bu akımların hepsi genel manada dini, özel anlamda İslâm inancını hedef almıştır. Bir başka ifadeyle bu akımların Osmanlı'ya aktarılma süreci, aynı zamanda Müslümanların itikadî ilkelerini sarsan ve ortadan kaldırmaya çalışan bir işlev görmüştür. Bu yüzden bu yaklaşımlar inkârcı akımlar olarak telakki

---

<sup>615</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet Akgün, *Türkiye'de Klasik Materyalizm Eleştirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2014); Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2008); Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).

<sup>616</sup> Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, 2/395 vd; Ayrıca bkz. Bayram, *Son Devir Osmanlı' Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*; Ferid Kam, *Dini Felsefi Musahabeler* (İstanbul, 1329); Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä, İsbat-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri* (Şehzadebaşı Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341-1339).

edilmiş ve eleştirilmiştir. Her ne kadar *Mâdde ve Kuvvet* adlı eserin Osmanlı'ya tercüme edilmesinden dolayı materyalizme dair eleştiriler nicelik ve nitelik olarak fazla ise de pozitivism ve evrimcilik de tenkit edilmiştir. Ancak bu iki akıma dair eleştiriler daha cılız kalmıştır. Şimdi bunlar sırasıyla ele alınacaktır.

### **B. Pozitivism Eleştirisi**

Batı'da din, bilim ve felsefeyi etkileyen düşünce akımlarından biri de pozitivismdir. Osmanlı'da isbatiyye, hakikiyye, felsefe-i ilmiyye olarak adlandırılan bu akımın, son dönem âlimlerinin bigâne kalamadığı önemli bir etkisi vardır. Çünkü pozitivismin öne sürdüğü ilkelerin İslâm'ın temel kabulleriyle çatışması dinî düşüncenin epistemolojik zeminini sarsmaktadır.

Bu ekole göre pozitif bilimler ve deney dışında hiçbir bilginin geçerliliği yoktur. Pozitivismin karakterini aklı yüce bir amaçla ilgilenmekten men etmeye olan meyil ve metafizik aleyhinde bulunmak oluşturmaktadır. Bundan dolayı Osmanlı'nın son dönemindeki âlimler ve aydınlar pozitivist felsefeyi tetkik edip eleştirme ihtiyacı hissetmiştir.

Pozitivist düşüncenin Osmanlı'da bir takım kuruluşlar ve fikir adamları tarafından savunulduğu da bilinmektedir.<sup>617</sup> İşte bu hususu İsmail Fenni şöyle açıklamaktadır:

Maddiyye mezhebinin butlanını ispat ettikten sonra bize vahdetiyye ve isbatiyye mezheplerinden dahi bahse lüzum gösteren bir sebep vardır. O da şudur: Müslim namını taşıyan ve bu namı feda etmeye razı olmayacakları anlaşılan bazı kimselerin 'en yeni terakkiyat-ı fenniyyeye müstenid mezheb-i felsefî vahdetiyye mezhebidir. Tabii bu en doğru addolunmaya layık bir mezheptir. Yahut ben felsefe-i müsbete taraftarıyım' dedikleri işitiliyor. Bunlar vahdetiyye mezhebinin yeniliğini ve erbab-ı fenden bir takımın buna temayülünü ve felsefe-i müsbetenin dahi yalnız hakayık-ı müsbeteyi kabul ettiğini kütüb-i ecnebiyyede görmüş, lakin bunların mahiyetlerini layıkıyla tetkik etmemişlerdir. Bu babı ilaveden maksadımız bir Müslümanın terk-i din etmeksizin bu mezheplere intisap edemeyeceğinin ve bunların intisaba değer bir meziyeti dahi olmadığını göstermektir.<sup>618</sup>

Pozitivism her ne kadar *Madde ve Kuvvet*'in oluşturduğu etki kadar olmasa da kayda değer bir akım olarak Osmanlı düşün dünyasında bilinmekteydi. Dolayısıyla pozitivismin bilim ve felsefe alanındaki yaklaşımlarının dinî alana müdahalesi ona karşı eleştiri ortamını doğurmuştur. Bu eleştirilerde öne çıkan iki kişi İsmail Fenni Ertuğrul ve Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Bunların dışında pozitivist

<sup>617</sup> Korlaelçi, *Pozitivismin Türkiye'ye Girişi*, 143 vd.

<sup>618</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 678.

düşünceye kısmi eleştiriler varsa da bütüncül bir eleştiriye söz konusu bu iki âlimin eserlerinde rastlanmaktadır. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

### 1. İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni maddeciliğe reddiye amacıyla yazdığı *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eserinin son bölümünde pozitivism konusuna da yer ayırmıştır. Burada önce pozitivismin ne olduğunu ortaya koymuş, akabinde Batı'da bu akıma yapılan eleştirileri derlemiştir.<sup>619</sup> En sonunda da pozitivism'e kendi eleştirilerini sıralamıştır.

Son dönem âlimlerimizin inkârcı akımlara yaptıkları reddiyelerdeki en önemli kaynaklarının Batılı bilim adamları ve filozoflar oluşturduğunu söylemek gerekir. Bu durum Batı düşüncesinin muhteva ve yönelimlerini doğru bir şekilde analiz etmek için önemli bir veridir. Zaten İslâm düşünce tarihinde yabancı kültür ve felsefenin bir bütün olarak dışlandığını söylemek haksızlık olur. Tarih boyunca yapılan, seçmeci tavır ve yabancı fikriyatı yine yabancı başka fikriyatla eleştirmek olmuştur. Bu bağlamda son asırlarda yapılan da, bu metodun takibi sayılabilir.

Positivism'in eleştirisinde İsmail Fenni iki konu belirlemiştir. Birincisi pozitivist iddialardaki çelişkilerdir. Diğeri ise din-bilim ilişkisinde varsayılan gerilimin İslâm açısından izahını yapmaktır. Bunların yanında müellif, Auguste Comte'un aslında yeni bir şey üretmediğini, başkalarının nazariyelerinin üzerine fikir inşa ettiğini Batılı kaynaklara dayanarak ima etmektedir.<sup>620</sup>

Comte bir muhterî değildir. Esas itihaz ettiği fikirler zaten mevcut idi. Ravisson, Comte'un vaz' ettiği mezhebin iki menşei olup bunların birisi Saint Simon nazariyeleri ve diğeri dahi mebhâsu'l-kıhf (kafatası bilimi) ve bil hasa V. Broussais'in nazariyeleri olduğunu beyan ediyor. Mumaileyh efkâr-ı mevcudeyi tensik ve kuvve-i ilmiyye ve kalemiyyesiyle te'yid ve tedvin ederek felsefe-i müsbete mezhebinin vücuda getirdi. Çünkü mukaddema İngiltere hukemasından F. Bacon usul-i tecrübeyi tesis etmiş ve bu usulün on sekizinci asırda büyük bir tesiri görülmüştü. Sonra da yine İngiltere ulemasından J. Locke ilm-i beşerin yegâne membaı tecrübeye olduğunu ve Fransa hukemasından E. Condillac dahi bu membaın suver-i muhtelifede tebdil-i şekl eden ihsastan ibaret olduğunu, diğeri taraftan İskoçyalı filozof D. Hume'un bizce yalnız bir hâdisenin diğeri takip ettiği malum olup lakin sonraki hâdisenin evvelkinden husule geldiği bilinmediğini binaen aleyh illetlerin mevcut olup olmadığını meçhul bulduğunu iddia etmişlerdi.<sup>621</sup>

<sup>619</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 662-676.

<sup>620</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 669.

<sup>621</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 669.



İsmail Fenni, Comte'un düşüncesinin orijinal olmadığını yukarıda görüleceği üzere ortaya koyar. Pozitivizmin kaynağının genel anlamda duyumcu felsefe olduğunu söyleyen ve duyumcu felsefenin kritiğini yapan müellif, bu ekole en esaslı eleştirinin İmmanuel Kant tarafından yapıldığını belirtir. Kant'ın görüşlerini özetleyen müellif, duyular fülle ilgili bilgileri vermelerine karşın, olayların sebep ve gayelerine dair bir izahta bulunamaz. Bunun yanında akıl olmadan deneysel bilgilerden bir bilim inşa edilemez. Mesela duyularımıza göre güneş, dünyanın etrafında dönerken aklımız bize -ve gerçekte- dünyanın güneş etrafında dönmekte olduğunu öğretir. Gerek duyumculuğun ve gerekse pozitivist telakkinin yetersizliğini vurguladıktan sonra İsmail Fenni, Comte'un düştüğü çelişkileri sıralamaktadır.

Yukarıda anlatılanlar dikkate alındığında pozitivistlerin birinci ve temel tutarsızlığı metafizik tasavvurları reddetmeleridir. Fakat onlar metafiziği kullanmaktan veya metafizik alanda fikir yürütmekten de geri kalmamışlardır. Mesela A. Comte "mana-yı hakikisi itibariyle insan hakikat halde bir mefhum-i mücerretten ibarettir. Hakiki olan ancak beşeriyettir" demiştir. Bu yargı tamamen metafizikîdir.

İkinci olarak Comte, bilim ve felsefenin temel prensibini maddî-manevî ve sosyal olayları değişmez kanunlara tâbi kılmak olarak açıklamaktadır. Böylece o determinizmi savunduğu gibi insanlığın kemale doğru ilerlediğini ve bunun için de gayret etmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak bu sözler de çelişkilidir. Zira her şey değişmez kanunlara tâbi olduktan sonra insanın gayretine başvurulması abestir. Ayrıca değişmez kanunları bütün hâdisata genelleştirmesi de zorunlu kanunların varlığını ikrar etmektir. Hâlbuki zorunluluk metafizik bir ilkedir. Comte'un bu fikirleri, onun metafiziği reddetmesine rağmen aklın ve metafiziğin alanına dâhil olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla dinî ve metafizik düşünceyi mezara gömmek isteyen Comte başarılı olamamıştır.<sup>622</sup>

Pozitivizmin üçüncü çelişkisi de din, inanç ve tâbiatüstü tasavvurların terk edilip duyulur âlemin incelenmesiyle yetinilmesi gerektiği söylemidir. Yani Allah'ın varlığı ne inkâr ne de tasdik edilmektedir. Ancak öte yandan tarihi

---

<sup>622</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 671-672.

dönemlere ayırıp Allah inancının çocukluk hali, sonsuzluk, mutlak kemal, ezellilik, ebedilik ve zorunluluk gibi metafiziksel düşünceler de gençlik döneminin tutumu olarak kabul edilmektedir. Olgunluk devri kabul edilen pozitivist dönemde ise inanç ile metafizik gibi düşüncelerden uzak durulması ve sadece hâdisatın araştırılmasıyla meşgul olunması istenmektedir. Bu yaklaşımı başlı başına tutarsızlık olarak gören İsmail Fenni'ye göre, Comte'un ömrünün sonlarına doğru insanlığı ilâh edinen bir pozitivist din icat etmesi daha büyük bir çelişkidir.<sup>623</sup> Aslında bu görüşleriyle Comte akla olan güvensizliğini ortaya koyduğu gibi, İsmail Fenni'ye göre akıl, aynı zamanda ondan intikam almış ve onu bir din edinmeye mecbur bırakmıştır. Neticede Comte bir din edinme zorunluluğunu hissetmiştir. Fakat o düşüğü çelişkiler yumağında daha da bocalayarak yaratılmış bir tanrı edinmiştir. Onun insanlık tanrısı acizlik ve ihtiyaçlar bütününden başka bir şey değildir. Dolayısıyla yüce bir varlık olan Allah'a teslimiyet yerine başka bir varlığa inanmayı akıl kabul edemez.<sup>624</sup> Sonuçta pozitivism akla, metafiziğe ve dine mesafe koymuş hatta onu inkâra kadar götürmüştür. Ancak Comte'un hayatının bütününe baktığımızda söz konusu iddialarına karşı, o birçok tenakuza düşmüştür.

Pozitivizmin eleştirilen yönlerinden biri de din bilim arasında ürettikleri gerilimdir. İsmail Fenni dinin bilimle çelişip-çatıştığı fikrine itiraz eder. Bu bağlamda o, din, felsefe ve bilimin sınırlarına dair bugün için de geçerliliğini koruyan çözümlerinde bulunur:

Asar-ı garbiyyeden edilecek istifade ulum ve fûnun cihetindedir. Akaid-i diniyye hususunda onlara ihtiyacımız yoktur. İlim ve fen bundan sonra mebde-i tetkikat olmak üzere tecrübeden başka bir şeyi kabul etmeyecektir. Bu veçhile onun usul-i tetkik ve daire-i salahiyeti taayyün etmiştir. Vakıan bu usulün haiz olduğu kıymet ve ehemmiyet kabil-i inkâr değildir. Çünkü tamamıyla şayan-ı vusûk malumat istihsali ancak bu sayede mümkündür. Lakin usul-i tecrübe bizzarure yalnız hâdisat-ı tabiiyyeye kabil tatbiktir. Hâlbuki insanın pek mühim bir takım ihtiyacat-ı maneviyyesi dahi vardır. Bunlara müteallik mesailde vasita-i tetkik ve tefahhus yalnız akıl ve vicdandır.

Maddiyyun gibi usul-i tecrübiyyeyi bu gibi mesaile tatbik kalkışmak bu usulün daire-i salahiyetini tecavüz etmek demek olduğu gibi felsefe-i müsbete taraftarlarının yapmakta oldukları veçhile bu mesaili büsbütün terk etmek dahi fitrat-ı beşeriyeye karşı bir teşebbüs olduktan başka pek ziyade hatarnâktir. Çünkü imansız gitme ihtimali vardır. Binaen aleyh hâdisat-ı tabiiyyede usul-i tecrübiyyeden ve mesail-i ma-ba'de't-tabiada dahi sırf muhakemat-ı akliyyeden istifade edilmek lüzumu bedihîdir. Ancak akl-ı beşerin keşf-i hakayık-ı lahutiyeye hususundaki iktidarı ne kadar mahdud olduğu kütüb-i felsefiyyede görülen nihayetsiz ihtilafat ile

<sup>623</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 675.

<sup>624</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 676.

sabit olduğundan akaid-i asliyye-i İslâmiyyeye taalluk eden hususatta vahye müstenit olan kitap ve sünneti terk edip de münhasıran akla emniyet ve itimat etmek katiyyen muvafık-ı hikmet ve maslahat olamaz.

Mesail-i ma-ba'de't-tabiiyyede akaid-i İslâmiyyeye muğayir olarak dermeyan olunan efkâr ve mütalaat her kim tarafından beyan edilmiş olsa bunlara kapılmamalıdır. Zira bu hususta usul-i tecrübiyyeye istinat etmek muhaldir. Hatta ulum-i tecrübiyyede dahi kabul edilmiş bir takım faraziyeler vardır. Bunlar dahi hakayık-ı müsbete ve katiyye suretinde telakki olunmamalıdır. İşte meslek-i kavim budur.<sup>625</sup>

İsmail Fenni akıl, felsefe ve deneyin sınırlarına dair açıklamalarının yanında vahyi de yanlış konumlandırma ve okumalardan sakındırır. Ona göre evrenle ilgili ayetler Allah'ın varlığına, birliğine dikkatleri çekmek ve onun kudretine celb etmek için nazil olmuştur. Kur'an'da bizim arayacağımız şey akaid-i diniyye ve kavaid-i ahlakiyyedir.<sup>626</sup> Bazılarının zannettiğinin aksine Kur'an astronomi ve jeoloji biliminin öğretilmesi için değildir.<sup>627</sup> Bu çerçevede o, Kur'an'ın bir doğa kitabı olmadığını, din ile bilimin bilgi elde etme metodlarının farklı olduğunu vurgular. Bunun yanında Kur'an ayetlerinin ve Peygamber'in hâdislerinin bilimi, araştırmayı, tefekkürü teşvik ettiğini söyleyen İsmail Fenni, aynı zamanda hikmetin müminin kaybolmuş malı olarak görüldüğünü kaydeder.

İsmail Fenni eserinde, tabiata ve evrene dair birçok ayet-i kerimenin mevcut astronomi ve bilimsel bulgularla nasıl örtüştüğünü izahtan da kaçınmamıştır.<sup>628</sup> Bu durum belki de dönemin sosyo-psikolojisi ile açıklanabilir. Kur'an'ın bilimle çatıştığı, İslâm'ın bilime karşı olduğu gibi bugün bile söz konusu edilen hezeyanlar ileri sürülmüştür. Dolayısıyla İsmail Fenni dinin bilimle çatışmasının aksine, bilimin verilerinin Müslümanın inancını tahkim edeceğini söyleyerek din-bilim ilişkisine dair önemli tespitlerde bulunmuştur.<sup>629</sup>

Din-bilim ilişkisi sadece İslâm'ın değil, bütün dinlerin problemidir. Özellikle Batı'da onbeşinci asırdan itibaren Kilise'nin bilim karşısındaki mağlubiyeti aslında Hıristiyanlığa dair bir sorundur. Oradaki çatışma İslâm dünyasına da tercümeler yoluyla nakledilmiştir. Bu yüzden Batı'daki din aleyhtarlığının Hıristiyanlık özelinde olduğunu belirten İsmail Fenni'ye göre,

---

<sup>625</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 678-679.

<sup>626</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 686.

<sup>627</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 679.

<sup>628</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 681-686.

<sup>629</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 686.

mevcut Hıristiyanlığın da tahrif edilmesi, ilk günah ve teslis inancının kabul edilmesinde aklın haklı olarak zorlanması bu din karşıtlığının temelini oluşturmuştur.<sup>630</sup>

Tahrif edilmiş inançlar insanları aklen ikna etmede zorladığı gibi, adalet duygularının sarsılmasına da sebep olmuştur. Hıristiyanlığın bu kabulleriyle İslâm inanç esasları karşılaştırıldığında pozitivistlerin dine yaptıkları eleştirilerin İslâm dinine umumileştirilmesi mümkün değildir. İslâm'ın ulûhiyyet telakkisi Hıristiyanlıktan apayıdır. İsmail Fenni İslâm'ın tevhit inancını ve Hıristiyanlığın telakkilerini kıyaslayarak aradaki farklılıkları maddeler halinde sıralamaktadır:

Pozitivistlerin bu tenkidatının din-i mübinimize kabil-i tatbik olmadığını meydandır. Çünkü evvela akaid-i İslâmiyye göre cenab-ı hak mekândan, doğmadan, doğurmadan münezzehtir. Saniyen her ne kadar Adem ve Havva'yı şeytan izlal ederek onların cennetten çıkarılmalarına sebep olmuş ise de bu zelleği müteakiben hazreti Adem'in tövbe ve istiğfar etmesi üzerine, cenab-ı Allah şan-ı uluhiyyetine layık olduğu vech ile onun tövbesini kabul ile hatasını affetmiştir. Salisen Hazreti İsa cenab-ı hakkın oğlu değil ulu'l-azm peygamberlerden birisidir. Onu Yahudiler katl ve salb etmeyip cenab-ı Allah semaya ref' etmiştir. Hıristiyanların içinde dahi bu son itikatta bulunan mezhep vardır. Lakin kilise tarafından bu mezhep rafizi addolunmuştur. Rabian İslâmiyet aklın istimalini menetmek şöyle dursun, ayat-ı rabbaniyede tefekkürü ibadetten addeder.

Hadîs-i şerifte 'Hikmet müminin yitiğidir' buyurulmuş olduğundan Müslümanlar nerede bir hikmet bulursa onu alırlar. Hatta şeriat-ı İslâmiyyede akıl asıldır. Delail-i akliyyeyi terk, delail-i nakliyyenin nakzini iktiza eder. Delil-i kat-i akliye münakız olan her zahiru'l-mana nassın vucub-i te'vili kaide-i küllidir. Bu kabilden bir ayet-i celilenin mana-yı mütebadiri bir hakikat-ı katiyyeye muarız olsa te'vil edilir. Hamisen hamdolsun ulema-yı İslâm öyle bir takım hastaları sihirbazlıkla itham edip yakmak gibi mezalimi hiçbir vakit irtikâp etmemişlerdir. Hakiki rafiziler hakkında bile bu gibi fecayi-i tecviz etmek şöyle dursun bir kimsenin küfrüne delalet edecek birçok ahvaline mukabil imanına delalet eden bir fiil görüldüğü halde onun tekfirinden içtinap ve herkes hakkında hüsn-ü zan olunmasını emr ve tavsiyeden hali kalmamışlardır. Sadisen İslâmiyet ulum ve fününun keşfiyet ve terakkiyatına mani olmadıktan başka bidayet-i te'sisten daha iki asır geçmeksizin ilmi ve felsefi kütüb-i Yunaniyye lisan-ı Arabiyyeye tercüme edilmiştir. Ulum ve fünün ve sınavî memalik-i İslâmiyyede o kadar terakki etmiştir ki halife Harun Reşid'in Fransa kralı Şarلمان'a hediye olarak gönderdiği bir saat görenleri hayrette bırakmış ve Memun zamanında Avrupa'dan talebe gelip Bağdat, Şam, Mısır, İskenderiyye'de tahsil-i ilm etmişlerdir.<sup>631</sup>

Yukarıda görüleceği üzere İsmail Fenni, pozitivistlerin din bilim gerilimine dair yaklaşımını Hıristiyanlığa hasretmekte ve bu dinin muharref olduğunu vurgulamaktadır. Böylece İslâm'ı pozitivistlerin hücumlarından korumaya çalışmaktadır. Bu yöntemle bilimin dinin karşısındaki konumunun Hıristiyanlığın aksine İslâm'la makul bir çerçeveye sahip olacağını ortaya koymaktadır. Bu açıdan

<sup>630</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 686.

<sup>631</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 690.

İsmail Fenni'nin Hıristiyanlık öğretilerinin pozitivistlerin iddiaları karşısında haksız ve tutarsız olduğunu ima ettiği söylenebilir. İsmail Fenni bu bağlamda dinin otantikliği meselesine de değinir. Hıristiyanlığın tahrif edildiğini, ancak İslâm'ın bu çeşit bir değişimden korunduğunu ayeti delil getirerek vurgular.<sup>632</sup>

Netice olarak müellifimiz pozitivistlerin birçok tutarsızlıklar içerdiğini, din-bilim ilişkisinin en azından İslâm ekseninde doğru bir zeminde inşa edilebileceğini savunur. Söz konusu ilişkide çözüm olarak bilim, akıl ve dinin sınırlarının makul bir çerçevede kabul edilmesini öne sürer. Zira pozitivistlerin yaptığı gibi akıl ve dini dışlayıp sadece deneyi kabul etmek insan tabiatına aykırı düşer. Zaten Comte'un hayatı bu gerçekliği trajik bir şekilde göstermektedir.

## 2. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)

Pozitivism akımına nitelikli eleştiri getirenlerden birisi de Filibeli Ahmed Hilmi'dir. O birçok eserinde pozitivist telakkiyi ele alır ve tenkit eder. Filibeli, İsmail Fenni'nin aksine pozitivist olumlu yönlerine de değinir.<sup>633</sup> Filibeli'nin eleştirileriyle İsmail Fenni'nin eleştirilerinin birçok noktada kesiştiği de söylenebilir. Filibeli'nin açıklamalarında ayet ve hâdislere atıf pek yoktur. O daha çok ortak kabuller olan, akıl, felsefe, mantık ve bilimsel sonuçlarla eleştirilerini yapmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi pozitivismi ve Comte'un düşüncelerini tenkit etmeden önce onun hayat hikâyesini özetlemiş ve akabinde bu düşünce akımını kritik etmiştir. Filibeli'nin, Comte'un hayatı ile düşünce serüveni arasında kayda değer bir etkileşim olduğunu varsayarak bu sıralamayı izlediğini söylemek mümkündür.<sup>634</sup>

Filibeli'ye göre Comte'un önemli iki düşüncesi vardır. Bunlar; “tarihin dönemlendirilmesi ve bilimlerin sınıflandırılması”dır. Comte'un tarihi tasnifinin yani üç hal kanununun olumlu tarafları olmakla birlikte problemleri olduğunu söyler. Çünkü bu tasnifle evveliyât, aşkın varlık, metafizik gibi konular bilim dışı kabul edilmiştir. Yani insanın ilgi ve öğrenme ihtiyacı haricinde konumlandırılmıştır. Filibeli söz konusu mevzuların, bilimin konusundan

---

<sup>632</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 695-696.

<sup>633</sup> Filibeli, *Uss-i İslâm*, 13 vd; Filibeli'nin pozitivismden etkilendiğine dair yaklaşımı için bkz. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 110-118.

<sup>634</sup> Uludağ, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm*, 166.

ayrıştırılmasını haklı bulmakla birlikte, insanın bunlara yönelik ilgi ve arayışlarının yok sayılmasını ise sert bir şekilde eleştirir.<sup>635</sup> Çünkü insanın sadece deney alanında kalmasının imkânı yoktur. İnsan sadece nasıl sorusunu değil, niçin sorusunu da sorar.<sup>636</sup>

Comte'un fikir kaynağının antik Yunan'a kadar götürülebileceğini söyleyen Filibeli'ye göre materyalizm ve duyumculuk akımları, pozitivistin en önemli fikri dayanaklarını oluşturur.<sup>637</sup> Her ne kadar Filibeli, materyalizmi pozitivistin babası olarak ifade etse de Comte'un materyalizme karşı olduğunu ve onu da metafizik bir felsefe olarak telakki ettiğini belirtir.<sup>638</sup> Filibeli'ye göre Comte, dini kabul etmediği gibi inkâr da etmemektedir. Bununla birlikte o dine karşı ilgisiz, alaycı ve istihzâ bir tutum takınır.<sup>639</sup> Comte'un en önemli düşüncesi olan tarihi tasnifi, yani "üç hal kanunu" bunu imlemektedir. Ayrıca Comte'un "fen, hıdemât-ı muvakkatasından dolayı teşekkür ettikten sonra Allah'ı ta'zimâtla hududuna kadar sevk etti" gibi sözleri inkârcılıkla suçlanmasına sebep olmuştur.<sup>640</sup>

Filibeli, pozitivist düşünce ile Comte'un hayatını karşılaştırarak tutarsızlığı ortaya çıkarır. Zira yaptığı tasnifle bilimsel alanı belirleyen Comte bile kendi belirlediği sınırlarda kalamamıştır.<sup>641</sup> Bu bağlamda Filibeli bilimin sınırları şöyle açıklamıştır:

Bilim bir şeyin nasıl olduğunu tetkik eder. Şu halde fennin iştilal edeceği zemin-i mesa'i, yalnız hâdisat ve şununat sahasıdır. Benaberîn fen, hiçbir vakit tecrübe ve tetkik vadisinden çıkamaz. Çıkarırsa artık ona fen namı verilemez. Demek ki fennin kendisine has bir meydanı vardır ki bu da meydan-ı hâdisattır. Fen bu meydana kaldıkça hâkimdir, muta'dır, sahihtir. Zira beşeriyetçe icrası mümkün olan tecrübe ve tetkik üzerine müessesdir. Gerçi fende bizatihi tecrübe ve tetkiki gayr-ı mümkün nazariyeler, faraziyeler de vardır. Şu kadarki bunlar hiç olmazsa asar ve netayicinde tecrübesi mümkün olan mebahisi ihtiva edebilir. Mesela: cüz-i ferd, muhafaza-i kudret ve madde nazariyeleri gibi. Hiçbir suretle tecrübe ve tetkiki mümkün olmayan mebahis, fennin haricinde kalır. Eğer fen bu gibi mebahis hakkında hüküm vermeye kalkışırsa, haddinin haricine, meydanının fevkine çıkmış olur. Ve ehemmiyeti kalmaz. Mesela bir kimse 'fennen melaike yoktur' dese, eğer bu sözleyle, 'fennen ve bi't-tecrübe melaikenin mevcudiyeti kabil-i tetkik değildir' demek istiyorsa sözü doğrudur. Lakin tecrübe ile ispatı mümkün olmadığı için melaikenin mevcudiyetini inkârı kastediyorsa, yalan söylemiş oluyor. Çünkü evvela

<sup>635</sup> Filibeli dinin sınırlarının aşılmasını da çok problemli görür. Bu durumdan da en başta dinin zarar göreceğini belirtir. Bkz. Filibeli, *Uss-i İslâm*, 16-20.

<sup>636</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 24-25.

<sup>637</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 32.

<sup>638</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 33.

<sup>639</sup> Filibeli, *Uss-i İslâm*, 11.

<sup>640</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 35.

<sup>641</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 35; A.mlf., *Uss-i İslâm*, 7.

kendisi fennin haricine çıkıyor. Tecrübe ve tetkik ile ispatı mümkün olmayan bir şeyi inkâr, ikrar kadar fenne mugayirdir.<sup>642</sup>

Filibeli Comte'un din, metafizik ve bilimsel dönem tasnifini yukarıda değinildiği üzere onun hayatıyla kıyaslayarak eleştirir. Zira Comte önceleri insanlığın artık bilimle huzur bulacağını, tabiatüstüne ihtiyacı kalmadığını iddia etmişti. Ancak o, ömrünün sonlarına doğru putperest bir inanç sistemi ileri sürmüş, "insanlık dini" adıyla bir metafizik sistem ortaya koymuştur. Filibeli'ye göre bu çok dramatik bir göstergedir. Zira bu durum insanların bilim kisvesi altında dahi olsa aklî sapkınlıklarla samimi ihtiyaçlardan müstağni kalamayacaklarının delilidir.<sup>643</sup>

Comte'un tasnifini bir başka açıdan kritik eden Filibeli'ye göre Comte'un bu düşüncesindeki tasnif, tarihi olarak doğru olsa da felsefe açısından bir kesinlik barındırmamaktadır. Çünkü teoloji, metafizik ve bilim ayrı ayrı alanlardır ve birinin varlığı ötekinin varlığının ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Ayrıca hem dindar, hem filozof hem de bilimle meşgul olan insanlar mevcuttur.<sup>644</sup>

Filibeli'nin Comte'a yaptığı ikinci eleştiri ilimler tasnifine dairdir. Comte'a göre bütün bilimlerin temeli matematiktir. İnsanlar en fazla buna değer vermiştir. Sonra astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyoloji gelir. Filibeli'ye göre bu ayırım tarihi olarak doğrulansa da birçok eleştiri almıştır. Aynı zamanda Comte'un bu bilimler hiyerarşisi, Spencer tarafından bütün bilimlere uygulanan evrimci bir yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Zaten bu ilimler birbirini doğuran evrimci bir silsileyle izah edilmektedir. Yani buna göre matematik olmasaydı astronomi, astronomi olmasaydı fizik olamayacaktı. Filibeli buna şöyle itiraz eder:

Eğer bu nazariye yalnız bir nazar-ı târihiyyeden ve 'ulûmun yekdiğeriyle olan irtibât ve ihtiyâç mütekâbilinden 'ibâret kalsaydı, hiçbir şey denilemezdi. Lâkin Comte'nin fikrine göre bu 'ulûm yekdiğerini vâlidir. Daha doğrusu yekdiğerinin şekl-i mütekâmilidirler. Meselâ 'ulûm-i ictimâ'iyeye, 'ulûm-i hayâtiyyenin şekl-i mütekâmili, 'ulûm-i hayâtiyye ise 'ilm-i kimyânın şekl-i mütekâmili, ilâ-âhiredir. Şu hâlde 'ulûm arasındaki fark, bir kemmiyyet tevâfütünden 'ibâret olup keyfiyyet i'tibârıyla hiçbir farkları yoktur, zîrâ şey'-i vâhidin derecât-ı mütefâvitesidirler. İşte görülüyor ki yalnız bu tasnîf-i 'ulûm bahsi, başlı başına bir meslek-i felsefî meydâna getirecek mesâil-i mühimmeyi muhtevîdir.

Eğer Comte, sâha-i 'ulûmdan evveliyyât mebahisini tay etmeseydi, bu tevhîd-i 'ulûm son derece ma'kûl olur ve zîrâ bu tevhîd, fikr-i vâhid-i nâ-mütenâhiye îsâl ederdi. Lâkin Comte'nin mesleğinde böyle bir imkân yoktur. Bu meslek yalnız hâdisâtı ihtivâ eder. Şu hâlde Comte'nin tasnîf-i 'ulûm dolayısıyla meydâna koyduğu nazariye-i tevhîd, meydân-ı hâdisâtı geçmeyeceği için, Mâdiyyûn

<sup>642</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1:20-21.

<sup>643</sup> Filibeli, *Uss-i İslâm*, 7-8.

<sup>644</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 35; a.mlf., *Uss-i İslâm*, 7.

premsiplerine ve meslek-i küfre hizmet edebilir, nasıl ki felsefe-i dehriyyenin son tekâmül ve feverânına “pozitivizm” mesleğinin çok dahil olmuştur. Comte’nin tasnîf-i ‘ulûmunda şâyân-ı dikkat diğer noktalar da vardır. Meselâ: İlm-i ahvâl-i rûh, ‘ulûm-i esâsiyyeden ‘ ‘addedilmemiş ve ‘ulûm-i hayâtiyyenin bir şu‘besi olan “fiziyojî-menâfi‘i-a‘za” ilminin bir mebhâs-ı mahsûsi derecesine indirilmiştir. Şu hâlde ‘ulûm-i ahlâkiyye, târihiyye, edebiyye, hep târih-i tabî‘iyyenin, ‘ilm-i hayvânâtın bir şu‘besi menziline düşüyor. Şu efkârın ise meslek-i mâddiyyûn ve küfre ne derece hizmet edeceği meydândadır.<sup>645</sup>

Filibeli’ye göre, Comte’un ilimler tasnifi ile tarihi dönemlendirme tasnifinin temel paradigması, insanın artık din, inanç ve metafiziğe ihtiyacı olmadığını temellendirmeye matuftur. Ancak bu fikirlerin tutarsızlığına Comte’un hayatı örnek teşkil etmiştir. Zira Comte önceden dini reddetmiş veya ona müstağni kalmışken, sonradan yeni bir din icat etmiştir. Bundan dolayı deney ve tecrübenin konusu olmasa da insan tanrı fikrinden müstağni kalamayacağı gibi tanrının inkârı da tam anlamıyla mümkün olamayacaktır.<sup>646</sup>

### C. Evrimcilik Eleştirisi

Osmanlı’nın son döneminde karşılaşılan inkârcı akımlardan biri de evrimciliktir. Lamarck, Darwin ve Spencer’in öncülük ettiği ve kâinatın meydana gelmesine dair bir izah çabası olan bu akımın, aslında din ve inançla bir çatışması yoktur. Yani metafizik alana dair bir yöneliminden bahsedilemeyebilir. Bu düşüncenin metafizik alana ilgisiz kalmasının, metafiziğin reddine yönelik ilgileri beslediğini söylemek mümkündür. Zira her ne kadar bu akımda ilk varlık, ezeli ve ebedîlik gibi konularda inkârcı bir tutum bulunmuyorsa da, bu konuların tesadüflerle izah çabası inkârcılığa zemin hazırlamaktadır. Bütün bunların yanında maddeciler tarafından bu düşüncelerin bilimsel bir gerçek olarak sunulması ve tanrının inkârında referans alınması, son dönem âlimlerinin tenkitlerini bu akıma da yönlendirmiştir. Burada Emin Feyzi, Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul’un yaptığı tenkitler ele alınacaktır. Zira konunun genişliği ve tezin sınırları açısından bunlarla iktifa edilmiştir.

#### 1. İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni Ertuğrul’a göre isbât-ı vâcib’e muhalefet eden muarızların, dayanaklarından biri tekamüliyye mezhebidir. Tekamüliyye veya evrimcilik akımı,

<sup>645</sup> Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 36.

<sup>646</sup> Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 40.



inkârcı düşünce tarafından kullanılan argümanlar barındırmaktadır. Müellifin *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eserinde söz konusu akımı ele almasının sebebi de, bunun inkârcılar tarafından kullanılmasıdır.<sup>647</sup> Zaten İsmail Fenni evrimciliğin, -özellikle ilk öncülleri için- metafizik bir izah değil, tecrübe ve deney alanıyla ilgili çıkarımları olduğunu vurgular. Daha sonra evrimcilik gerek Spencer ve gerekse materyalistler tarafından, inkârcılığa kaynak gösterilmiştir.

İsmail Fenni isbât-ı vâcib için bu akımı tetkik edip eleştirmeyi gerekli görmüştür. İsmail Fenni'nin, tıpkı Filibeli'de olduğu gibi, evrimci izah tarzını tamamen reddeden bir yaklaşım barındırmadığını söylemek mümkündür.

İsmail Fenniye'ye göre evrim nazariyesi, tabiatta her şeyin basit ve iptidai bir halden başlayıp gayet yavaş bir surette, tedricen, terakki ederek nihayet kemale ulaşmasından ve sonra yine tedricen dağılmasından ibaret bir görüştür. Bu düşünce ilk olarak Lamarck tarafından kurulmuş, Darwin'in katkılarıyla gelişmiş ve Spencer'la birlikte umumileştiren felsefi bir hüviyete kavuşmuştur.<sup>648</sup> Müellif evrimciliği tenkit etmeden önce, öncülerinin görüşlerini tarafsız bir biçimde nakletmiştir. Bunun yanında bu öncülerin arasındaki farklılıklar, bu nazariyenin çelişkileri olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca son dönem Osmanlı'daki inkârcı akımların eleştirilerinde görülen, Batılı bilim adamlarından istifadeyle inkârcı akımları eleştirme yöntemi burada da takip edilmiştir.<sup>649</sup>

İsmail Fenni, evrimci düşüncenin makul ve doğru yönlerini itiraf etmiştir. Ona göre değişim inkâr edilemeyecek bir olgudur. Esasen evrimcilerin öne sürdüğü çevrenin insan ve tabiat üzerindeki etkisi de inkâr edilemez. Ayrıca Darwin ve Lamarck'ın tanrıyı yok saydıkları söylenemez. Ancak evrimci izah tarzında varlığın, tesadüfen meydana geldiği ve mükemmelleştiği öne çıkarılmaktadır. Sonuçta her ne kadar Darwin ve Lamarck tanrıyı inkâr etmiyorsa da teorilerinden bu tür sonuçlara varılmıştır.<sup>650</sup>

İsmail Fenni, evrimci nazariyenin doğru bir adlandırmayla, bilimsel bir gerçek olarak değil, sadece bir varsayım olarak okullarda okutulmasının bir

---

<sup>647</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 77.

<sup>648</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 77.

<sup>649</sup> Bkz. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 81-116.

<sup>650</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 110-111.

mahzuru olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla İsmail Fenni, bilimsel alanın sınırlarında kaldığı müddetçe buna müsaade edilmesini savunmuştur. Ancak pozitivizm ve materyalizmde olduğu gibi onun en temel eleştirisi bilimsel sınırların aşılması, bilimin istismarı, aklın ve inanç değerlerinin yok sayılmasıdır. Ona göre insanın maymunla aynı kökenden geldiği, evrenin kaynağının tesadüflerle izahı, İslâm inançlarıyla telifi mümkün olmayan hipotezlerdir. Bundan dolayı müellif Lamarck'tan başlayarak, Darwin ve Spencer'in görüşlerini tenkit etmiştir.

Lamarck'ın evrimci düşüncesinin temelinde tabiatta canlılar üzerinde tekâmüle doğru götüren bir sistem vardır. Ona göre basit şekillerden karmaşık şekillere kadar yüce Yaratıcının yaptığı plana uygun olarak safha safha meydana gelir. Bu süreç canlıların ihtiyaç, korku ve kullanımına bağlıdır. Yani tekâmül çevreye uyum, ihtiyaçların temini ve kesbedilen alışkanlıklarla oluşur. Mesela bir canlı düşmanlarından kurtulmak için uçma ihtiyacı hisseder. Onlardan kurtulacak yöne doğru harekete gayret eder. Böylece bir takım seyyaleler, organa ihtiyaç olan noktaya gider ve orada kanat hâsıl olur.<sup>651</sup>

İsmail Fenni, Lamarck'ın bu düşüncelerini yanlış bulmakla birlikte çevrenin organlar üzerinde kısmi etkisi olduğunu kabul eder. Ancak bu tesirin iddia edildiği gibi bir türün tamamıyla başka bir türe dönüşecek noktaya varabileceği görüşünü reddeder. Çünkü ona göre bunu akl-ı selimin kabul etmesi mümkün değildir. Zira bir organa uygun şekil verecek, o organı uçmaya uygun şekle getirecek birçok illetin hesap edilmesi gerekir. Zaten Lamarck bile ihtiyacın organları meydana getirmesinin, müşahedeyle ispat edilemeyeceğini itiraf etmiştir. Ayrıca İsmail Fenni, Lamarck'ın bu fikirlerini, sonraki evrimci düşünürlerin geliştirme ihtiyacı hissetmesini bunlardaki eksiklik ve tutarsızlığın göstergesi olarak kabul eder. Bütün bunların yanında İsmail Fenni'ye göre Lamarck'ın bu fikirleri bilimsel dayanaktan da yoksun olması itibarıyla sadece varsayımsal olarak bir anlam ifade edebilir.<sup>652</sup>

Darwin, Lamarck'ın düşüncelerini geliştirerek ileri bir seviyeye taşımıştır. O evrim nazariyesini “tabii seçim ve hayat mücadelesi” kavramlarıyla sistemleştirmiştir. Ona göre canlıların gıda için yaptığı mücadele “türlerin seçimini”, erkeklerin dişiler için yaptıkları kavga da “cinsin seçimini”, ikisi birlikte

<sup>651</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 79.

<sup>652</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 86-87.

“tabii seçimi” oluşturur. Böylece bu rekabetle en güçlü ve en ehliyetlilerin bâkî kalması sağlanmış olur. Bunların aksine ise mücadeleyi kaybedenler mahvolur. Böylece kazanılan hasletler, faydalı değişiklikler veraset yoluyla intikal eder ve bugün mevcut olan canlı türleri de meydana gelir. Darwin ayrıca çok meşhur olan insan maymun ilişkisi konusunda da, insanın maymundan değil, insanın maymunla aynı kökten geldiğini söylemiştir.<sup>653</sup>

İsmail Fenni Darwin’in düşüncelerini özetledikten sonra, onun görüşlerini maddeler halinde eleştirir. O, öncelikle Darwin’in tabii seçim/doğal seleksiyon düşüncesini, insanın tercihi olmadan mücerred tesadüfle savunmasını anlamsız bulur. Zira yapılan hesaplamalara göre aynı özelliklere sahip canlılardan erkek ve dişilerin birbirine tesadüf etmesi on milyarda bir nispetindedir. Bunun yanında tabiat âlimleri yaptıkları gözlemlerde de buna tesadüf etmemiştir.<sup>654</sup>

İkinci olarak Darwin, “sabit ortamlarda değişimin meydana gelmesiyle bazı fertlerde diğerlerinin onlara galip gelmesini sağlayacak arızaların hasıl olması gerekir” iddiasına İsmail Fenni; bunun bizlerin gözlemine konu olması gerektiğini, ancak böyle bir şeyin vuku bulmadığını söyler. Darwin “hayat mücadelesi ve tabii seçim” teorilerini evrim ve değişimin kanunları olarak öne sürmüştü de İsmail Fenni’ye göre, bunlar türlerin tadil ve değişiminden çok muhafazasını sağlamaktadır.<sup>655</sup>

Üçüncü olarak İsmail Fenni’nin Darwin’e eleştirisi, canlılardaki içgüdünün tesadüfi ve tedrici olduğu iddiasıdır. Darwin bu görüşlerine delil olarak arıların kovanlarda, ağaç kovuklarında ve başka yerlerde ördüğü peteklerin geometrik şekillerinin kısmi farklılığını gösterir. İsmail Fenni ise bu basit değişiklikleri canlılarda içgüdünün olmadığına delil kabul etmediği gibi, bunları hikmetin gereği olarak görür.

Ona göre içgüdüler, hayvanların harici hallerdeki değişim karşısında aciz kalmamak için hayatlarını devam ettirme gayesine matuftur. İsmail Fenni’nin bir diğer eleştirisi de içgüdünün bir fiil olduğunu vurgulamasıdır. Zira organlarda meydana gelen değişimler bâkî kaldığından irsî olarak intikali mümkündür. Ancak

---

<sup>653</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 80.

<sup>654</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 87.

<sup>655</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 89.

ömrü boyunca birkaç kez gösterilmiş reflekslerin zürriyetle nesillere aktarımı nasıl mümkün olsun? Bütün bunların yanında içgüdüler tedriciliği kabul etmez. Esasen onların mükemmel olmaları gerekir. Bazı böcekler yumurtalarının yanına bunlardan çıkacak yavruları için besinler bırakmaktadırlar. Çünkü yavrularını göremeyecek ve besleyemeyeceklerdir. Dolayısıyla içgüdülerin pek çoğu var olabilmenin şartı olduğu için tedriciliği kabul etmemektedir.<sup>656</sup>

İsmail Fenni'nin Darwin'e yaptığı dördüncü eleştirisi evrimin organlar arasındaki uyumla gerçekleştiği iddiasıdır. Darwin'e göre her organın şeklini diğer organların şekli belirler. Yani eller, ayaklar ve çeneler aynı zamanda ve aynı surette değişim geçirirler. İsmail Fenni ise bu iddiaların vehim ürünü olduğunu söyler. Zira mevzî olarak meydana gelen bir değişim faydalı olabilirse de diğer organlara uyumsuzluktan ötürü zararlı olacaktır. Bunun yanında bedenün uzuvları arasındaki uygunluğun, hayatın devamlılığının şartı olduğunu dikkate alarak, herhangi bir organda değişim meydana gelinceye kadar geçen sürede o organ eksik kalacağından diğer organlar onun tekâmülüne fırsat vermeyeceklerdir. Dolayısıyla her şeyi düzenleyen bir kaynak kabul edilmediği takdirde, rastlantısal değişim nazariyesiyle organların meydana geldiğini iddia etmek hayalden ibarettir.<sup>657</sup>

İsmail Fenni'nin beşinci eleştirisi türlerin basit şekillerden muhtelif şekillere evrilmelerinden dolayı başlangıçta bir veya birkaç aslın yeterli olduğu iddiasıdır. O, bu hususta Louis Agassiz adlı bilim adamını kaynak gösterir. Bilimsel araştırmalarda, yeryüzündeki yerleşimlerde aşağıya doğru inildikçe basit şekillere tesadüf edilmemektedir. Ancak İsmail Fenni, bu cevabın bir yönüyle güçlü, başka taraflarıyla ise tartışılabilirliğini söyler. Bu tenkit, şekillerin çokluğu/poliformizm anlayışına cevap veremez. Tabiatçılardan bazılarının göre hayatın ilk ortaya çıkışı nasıl açıklanırsa açıklansın, bu bir asıldan meydana gelebileceği gibi, birçok şekillerden de meydana gelebilir. Aynı zamanda bu tabiatçılara göre ilk türlerin meydana gelmesi, doğrudan doğruya tabiatın yaratıcı gücü sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>658</sup>

---

<sup>656</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 89.

<sup>657</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 90.

<sup>658</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 91.

Yukarıda sıralanan eleştirilerden anlaşılacağı üzere İsmail Fenni'nin eleştirilerinde ana vurgu Darwin'in evrenin oluşumu ve varlığını devam ettirmesini rastlantılarla, tesadüflerle izah etmesidir. Her ne kadar Darwin metafiziğe dair çıkarımlarda bulunmamış ve deney alanında kalmaya çalışmış ise de, onun varsayımları materyalistler tarafından kullanılmıştır. Çünkü Darwin'in bilim adına ortaya koyduğu varsayımlarda "gayelilik" düşüncesini görmezden gelen ve nakzeden yönler olması, İsmail Fenni'nin eleştirilerine hedef olmasını doğurmuştur. Zaten onun Darwin eleştirilerindeki amacı kâinatın bir amaca matuf olarak Yüce Yaratıcı tarafından meydana getirildiğini ispat etmektir. Bir başka ifadeyle buna aykırı olan görüşleri tenkit etmektir.

İsmail Fenni'nin evrimci düşünürlerden tenkit ettiği birisi de Spencer'dir. Spencer'in olayları mekanik bir gücün inkişafı olarak görmesi eleştirilmiştir. İsmail Fenni bu eleştirisinde de Batılı bilim adamlarını referans almıştır. Spencer'in varlıkların çoğalması, türlerin sabit olmaması, müteşabihlerin ayrılması gibi ileri sürdüğü kanunların tutarsızlığını ortaya koyan İsmail Fenni'ye göre Spencer metafiziği de tecrübi bilgiden çıkmış bir netice olarak görmektedir. Aynı zamanda Spencer'in bilinen ve bilinmeyen ayrımı da onun maddeci olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Burada İsmail Fenni, Charles Renouvier'in eleştirisini referans alır:

Spencer, cismani ve aklî bil-cümle hâdisatı la-yu'refin (hakikat-ı meçhulenin) suver-i muhtelifesi addeder. Ve bu vechile ulum-i tabiiyyede hâdisa-ı adiyeye aid bir kanuna ulum-i mezkûrenin bilmek iddiasında bulunmadığı bir mevzuyu yani şuur hâdisesini ve bundan başka yine bu ilimlerin bilmediği ve tenkidini kendi salahiyetinden hariç addettiği bizatihi mevcudu, diğer eşyayı husule getiren yahut onlara tahvül eden bir kuvveti ithal eder.

Bu kudema-yı felasifenin fikirlerince âlemi teşkil eden madde ve kuvvete, cevhere avdet etmekten başka bir şey değildir. İhsas ve fikrin bilcümle işkaline tahavvül eden bir kuvvetin yegâne makul manası da budur. Bu maddiye mezhebinin la-yu'ref ünvanıyla setr ve ihfa edilmiş bir nevidir. Zira şuur ve ihsasın eşkâlini husule getirmek hassesini vezaif-i mekanikiyyeye atf eden bir usul-i hikmete daima maddiye namı verile gelmiştir. Maddilikten kurtulmak için madde ve kuvveti la-yu'ref addetmek kâfi değildir.<sup>659</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere İsmail Fenni'nin evrimcilik eleştirisi, bu düşünce akımının tevhit inancına yönelik tenkitlerde kullanılması veya kullanılmaya imkân veren yorumlarıdır. Evrimci düşünce her ne kadar deney ve pozitif bilime dair bir takım iddialar ekseninde gelişmişse de bunun ötesine geçmiş, metafizik ve inanç alanını ilgilendiren varsayımlarda bulunmuştur. Bunlardan en

<sup>659</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 96-97.

meşhur olanı da insanın maymunla aynı kaynaktan geldiği iddiasıdır. İsmail Fenni bu faraziyeyle eleştirir ve bunu gerçek zannedenlerin ancak kendilerinin layık olduğu mertebeyi ifade ettiklerini söyler. Bunun gerekçelerini şöyle izah eder:

İstihaliyyun tarafından insanla maymunun bir asıldan teşa'ub ettikleri iddia olunuyor. Hâlbuki bu karabet-i şedideye rağmen bunların beyinde pek büyük bir fark görülmektedir. Yukarıda beyan olduğu vechile vahşiler terbiye sayesinde Avrupa lisanlarında nutk iratlarına muvaffak oldukları halde, maymunlar nutk-ı papağan kadar olsun taklit edemiyor. Şeker kamışı işlerinde bile vahşiler yerini tutamıyor. Maymun daima sevk-i tabiiye tâbi' bir hayvan kalıyor. Bunun neticesi olarak onun yavrusu pek az bir müddet zarfında kâffe-i ihtiyacını ifaya muktedir oluyor. İnsanın yavrusu ise müddet-i medide bir acz-i külli içinde bulunuyor. Senelerce muhtac-ı muavenet bir halde kalıyor. Lakin nihayet aklını istimale başlayıp kendisinin büsbütün başka bir gaye için yaratılmış bir nev-i mümtaze mensup olduğunu gösteriyor.

Mezayat-ı müktesibeyi hıfz ve intikal ettiren tevarüs kanunu acaba neden dolayı bu hususta ahkâmını icra etmiyor? Maymunun yavrusundaki çeviklik ve sevk-i tabii insan çocuğunda niçin görülüyor? 'İnsanın evladına olan fart-ı şefkati ve onların tağaddi ve himayesine ihtimam ve gayreti bu sevk-i tabiiyi kaybettirmiştir' denilemez. Zira hayvanın dahi yavruları hakkındaki ihtimamı insandan az değildir. Hele koyun, kurt ve güvercin ve doğan gibi yekdiğerlerine düşman olan hayvanların bir asıldan teşa'ub etmiş olmaları cidden istib'ad olunacak ihtimalattandır.<sup>660</sup>

İnsanın maymunla aynı soydan geldiği iddiasının tutarsızlığını ortaya koyduktan sonra İsmail Fenni'ye göre bu iddiayı kabul etmenin makul bir gerekçesi de yoktur. Yani hayvandan biraz farklı olmanın insana kazandıracığı bir değer bulunmamaktadır. Aksine insanın şeref, onur ve izzetinin farkında olarak hayatını idame edecek bir yaklaşımı benimsenmelidir ki yeryüzünde bir değer üretsın. Bu anlayışın karşısında ise sorumsuz, istediğini yapan ve her türlü kötülüğü kendine layık gören bir tavır sahibi olabilir. Muhtemelen bu gerekçelere binaen Amerika'da tekâmül nazariyesi eğitim müfredatından kaldırılmıştır.<sup>661</sup>

İsmail Fenni'nin tekâmülcülük eleştirisinde temas ettiği bir konu da bunun dinle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağıdır. Ona göre kâinatın evrimci bir kanunla okutulması İslâm inançlarına aykırıdır. Zira ona göre evrimci düşünce üzerinde bilim adamlarının bir ittifakı yoktur. Bu düşünceler bilimsel gerçekler değil, varsayımlardan ibarettir.<sup>662</sup> Ancak bu nazariye bilimsel bir hakikat seviyesine çıkarıldığında yaratılışla ilgili ayetlerin te'vil edilebileceğini söyler. Zira bu nazariyelerde asıl olan yaratıcının irade ve kudretine taalluk etmesidir.<sup>663</sup>

<sup>660</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 109.

<sup>661</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 113-114.

<sup>662</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 111.

<sup>663</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 114.

Dolayısıyla İsmail Fenni, din-bilim ilişkisinde ilmin değerini takdir ettiği gibi dinin sınırlarını da muhafaza eden değerli bir tutum sergilemiştir.

## 2. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)

Evrım ve tekâmül olgusu ile bu düşünce üzerine bina edilen inkârcılık arasında fark olduğu kanaatinde olan Filibeli'nin, inkârcı akımlardan addedilen evrimciliğe dair toptancı bir tavır takındığı söylenemez. Ona göre evrim fikri ile hem kevnî hâdiselerde bir maksadın takip edildiği, hem de bir idealin takip olunduğu veya daha açık bir ifadeyle materyalist paradigmayı temellendirecek bir anlayışın kastedilebildiği görülmektedir.<sup>664</sup>

O, meselenin izahı için evrim, tekâmül, istihale kavramlarının ayrı ayrı tahlil edilmesinin gerektiğini düşünür. Filibeli'nin tekâmülcülük eleştirisindeki bu izahı, onun bilimle varsayımların ayrılmasına dair temel yaklaşımını göstermektedir. Hem materyalizm hem de pozitivizm eleştirisinde onun en önemli iddiası din, akıl ve deney alanlarının birbirinden ayrılması ve sınırlarının doğru belirlenmesine dair kanaatine dayanır. Varsayımları da önemseyen ancak kendi epistemolojik değerinde onları kabul eden Filibeli, evrimcilik konusunda da benzer hassasiyeti ortaya koymaktadır. Ona göre tekâmül kavramını idrak düzeyimiz ve imkânımız nispetinde anlamaya çalışırsak bu terimlerle ne kastedildiğini daha iyi anlarız:

Âlemde sabit hiçbir şey yoktur. Mutlak sükûn, insan zihninin belki bir soyutlamasından, belki bir tahayyülünden ibaret varlıkların tamamı, şekillerinin sürekli değişimi ve dönüşümüyle kalıcılığını korur. Değişim ve dönüşüm ise, en genel ve gerçek manada evrim demektir. Âlemin bize açık olan kısımlarında görebildiğimiz harekette, değişim ve dönüşümde, görünüşte ve yenilenmede, “bir an önceki hale nispetle bir an sonra daha fazla kemale doğru yaklaşma” yönlerini de görebiliyoruz. Yerküremizin ve kendimizin tarihi araştırıldığında değişim ve dönüşümde “kemal, terakki, tekemmül”ün ışıklarını buluyoruz. Mesela eritilmiş ateş halindeki küreye nazaran yer yüzeyini, hayatın tecelli yeri olan küreyi, “kemale doğru bir adım atmış” saymamız pek doğrudur. Yarı çıplak gezen ilkel insanların yırtık pırtık hallerine nispetle bugünkü medenilerin elbisesi bir “tekemmül”dür ki “insanlığın evriminin” bir safhası demektir. Basit organizmalara nispetle büyük canlılar bir evrimdir. Kelimelere daha bilimsel bir suretle mana verenlere göre evrimin anlamı “basitten bileşiğe doğru bir seyir”dir.<sup>665</sup>

Tekâmülcülüğün bu anlamıyla makul ve mantıklı olduğunu söyleyen Filibeli, gerçekte bir dönüşümün olduğunu kabul eder. Ancak bu değişim ve dönüşüm olgusunun irade ve kudret sahibi olan Allah'ın ve insandaki ruhun

<sup>664</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 119.

<sup>665</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 120.

inkârıyla sonuçlanacak bir yaklaşımına karşı çıkar. Çünkü bütün varlıkları ve insan zekâsı ile şuurunu açıklamaktan aciz kalarak evrimi tesadüflere veya mahiyeti meçhul olan maddeye bağlamayı büyük bir çelişki görür.<sup>666</sup> Filibeli'ye göre, evrimci düşüncüyü geliştiren Darwin ve Lamarck'ın nazariyeleri aslında doğrudan ruhu ve Allah'ı inkâr etmeyi gerektirmemektedir. Bundan dolayı Filibeli'nin evrimci bilimsel anlayışı toptan reddettiği söylenemez. Filibeli'nin tekâmülcülüğü tenkit etmesinin sebebi, bunun inkârcılığa mesnet teşkil eden yorumlarıdır. Bunların ortaya çıkmasında da evrimci düşüncüyü sistemleştiren Spencer'ın, varlığın bilinmesine dair yaptığı ayırım yatmaktadır:

Evrim felsefesi kurucusu Herbert Spencer'a göre varlığın tamamı; "bilinmesi mümkün olan ve bilinmesi mümkün olmayan" diye iki önemli kısımdan ibaret olup Zât-ı Hak, madde ve kuvvetin hakikati, benzeri evvelî bilgiler, bizim idrâk dairemize girmeyen şeylerdir. Bu yaklaşıma göre genel manasında alınan ruhun dahi bilinmeyen şeyler sırasında olması lazım gelir. Mamafih "Spencer" ruh ile zekâyı aynı şey sayıyor ve onları materyalistlerden fark edilemeyecek bir surette açıklıyor.<sup>667</sup>

Varlığı bilinen-bilinmeyen tasnifiyle tekâmülcülüğü inkârcı bir hüviyete taşıyan Spencer, bu fikirlerini çağın bilimsel bulgularına dayandırdığını iddia etmiştir.<sup>668</sup> Ancak Filibeli, evrimci düşüncenin Yunan düşünürlerine kadar kökleri olduğunu söyler. Bunun yanında Filibeli'ye göre, materyalizme varan tekâmülcü düşünce hiçbir bilimsel araştırma ve deneyle tecrübesi mümkün olmayan faraziyeler üzerine inşa edilmiştir. Zaten Anaximondros'tan bugüne asırlar geçmesine rağmen bu faraziyenin bilimsel bir şekle kavuşturulamamış olması onun bilime dayanmadığının en önemli delilidir.<sup>669</sup>

Filibeli pozitivismle evrimcilik arasında, maneviyatın tecrübe dışında tutulmasının ortak olduğunu söyler.<sup>670</sup> Zaten bunları eleştirmesinin sebebi de inkârcı bir taraflarının olmasıdır. Ancak o, materyalizmden farklı olarak pozitivism ve evrimciliğin bilimsel alanın zorlanarak ve istismar edilerek inkârcı bir teoriye vardırıldığını belirtir. O, söz konusu iki akımın kabul edilmesi gereken bilimsel yönleri olduğunu da ifade etmekten geri kalmamıştır.

---

<sup>666</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 120.

<sup>667</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 121-122.

<sup>668</sup> Filibeli, Spencer'ın dürüst bir filozof olduğunu ve bu fikirlerinden sonraki eserlerinde vazgeçtiğini kaydeder. Bkz. Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 123.

<sup>669</sup> Filibeli, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimaiyyat", *Hikmet*, (sayı: 32, 11 Teşrinisani 1326): 7.

<sup>670</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1:20; A.mlf, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimaiyyat", 7.



### 3. Emin Feyzi (1862-1929)

İnkârcı anlayışın sığındığı limanlardan biri olan evrimci düşünce, maddeci yaklaşımın bir başka şekli olarak kabul edilebilir. Zira materyalistler evrenin kendi kendine var olduğunu ve varlığını devam ettirdiğini öne sürerken, evrimciler de maddenin kendi kendine ve bir takım şartlar ve sebepler yüzünden evrenin bugünkü şeklini aldığını iddia etmektedir. Bu yüzden Emin Feyzi maddeci düşünceyi ele alırken evrimci anlayışı da eleştirmiş ve bu yaklaşımın da hatalı olduğunu belirtmiştir. O, evrimcilerin hayatın başlangıcına dair görüşlerini verdikten sonra<sup>671</sup> ilahi kitaplarda yaratılışa dair ayetlerin<sup>672</sup> hakikati ifade ettiğini ve bilimsel düşüncenin olmadığı bir dönemde bunların en uygun bir üslupla kâinatı anlattığını vurgulamıştır.<sup>673</sup>

Emin Feyzi önce evrimcilerin görüşlerini ortaya koymakta, sonra da birçok yönden eleştirilerini sıralamaktadır. Evrimci düşüncenin öncülerinden olan Lamark çevre, iklim ve hayat düzeniyle organlarda değişimler meydana geldiğini ilk canlıların basit olup organlarının zamanla geliştiğini iddia etmektedir. Ayrıca nesillerin evrimleşerek şimdiki türlerin meydana geldiğini, insanın da aynı şekilde evrimleşmiş bir hayvan olduğunu söylemektedir. Bunun yanında bütün canlıların organlarını meydana getiren şeyin ihtiyaçlar, fiiller ve işlevleri olduğunu, bunun tersine olarak da eylemsizlik durumunda ise ilgili organın gerilemesine ve nihayetinde dumura uğradığını ileri sürmektedir.

Darwin ise çevrenin etkisini önemsemekle birlikte evrimin gerekçelerini “hayat mücadelesi ve doğal seçim teorilerine” bağlamaktadır. ona göre yeryüzündeki besinler yeterli olmadığı için, o besinler üzerindeki mücadeleyi kazananlar beslenip güçlenmiş, gıdasız kalanlar zayıflamış ve neticede güçlü türler hayatını devam ettirmiştir. Bunun neticesinde kuvvetli olanlar hayatlarını devam ettirdikçe organları ve yetileri artmış, güçlü olanların güçlülerle birleşmesinden de türlerin biyolojik yetileri evrimleşmiştir.<sup>674</sup>

---

<sup>671</sup> Evrimcilerin hayatın başlangıcına dair iddiaları için bkz. Feyzi, *İlim ve İrade*, 55-57.

<sup>672</sup> Yaratılışa dair ayetler fihristi için bkz. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 3-5.

<sup>673</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 61.

<sup>674</sup> Feyzi, *İlim ve İrade*, 64-67.

Emin Feyzi'nin evrimcilere dair temel eleştirisi onların birbirlerine yaptıkları tenkitlere dayanmaktadır. Ona göre evrimcilerin birbirine olan itirazları bu düşüncenin tutarsızlığının ana göstergesidir.<sup>675</sup> Bunun yanında o “çevre” ve “faaliyetin-işlevin” evrimi nasıl gerçekleştirebileceğini sorgulamaktan da çekinmez.

Havadan ibaret olan çevrenin malum olan şekil ve düzende kanat vücuda getirmesi için maddenin hangi kanununa müracaat edelim? Acaba kolları kanada dönüştüren nedir? Çevre midir? Aynı çevrede yaşayan yarası kuşunun kanatları diğer kuşların kanatlarından niçin farklıdır? Kanatları faaliyet mi yarattı? Bu minvalde çevrenin yerine faaliyeti ikame edelim. Kanatlar vücuda gelmeden önce faaliyet olsa olsa koşmak ve sıçramaktan ibaret olmuş olacaktır. Sıçramanın kanat meydana getireceğine verilecek cevap delilikten ibarettir.

Eğer bir hayvan esasen kuş yeteneğiyle yaratılmamış ise, yani iyi ya da kötü bir uçuş aracına sahip değilse, sadece koşmak ve sıçramak alışkanlıklarıyla kanatlanıp uçabileceği teorisini hiçbir akıl sahibi kabul etmez. Kuşun kanat vasıtasıyla uçuşu doğaldır. Bu hakikate karşı kanat uçmak vasıtasıyla meydana geldi demek sadece bir hezeyandır. Ayrıca kanadın oluşmasında ihtiyaç ve işlevin olduğu iddiası da yanlıştır. Çünkü ihtiyaç ve işlev yaratılış sebebi olabilir fakat yaratıcı olamazlar. Özellikle işlev teorisi çok anlamsızdır zira henüz vücuda gelmemiş bir organın işlevi de kendisiyle beraber yokluktayken, bir yokluktan varlığın çıkması konuşmaya değer bir şey değildir.<sup>676</sup>

Emin Feyzi evrim teorisinin pratik eleştirisine şöyle devam eder.

Denizlerin derinliklerinde ve karada toprak altında yaşayan bazı canlılar göz organından mahrumdur. Evrimcilere göre bu durumun sebebi ışığın nüfuz etmediği yerde yaşayan canlıların göz organını kaybetmesidir. Fakat bu hüküm doğru kabul edilirse daima ışığa maruz kalan insanlarda körlük rahatsızlığı bulunmaması gerekir. Ancak durum tam aksidir. Gerçek şudur ki göz ışıklı yerde görmek için yaratılmış ve ışık olmayan yerlerde görmek mümkün olamayacağından ışısız yerlerde göze ihtiyaç yoktur. Ayrıca balıkların gözleri yanlarında, sürüngenlerin tepelerindedir. Çünkü sürüngenlerin düşmanları üstlerinden, balıkların düşmanlarıysa yan taraflardan saldırdıkları için öyle yaratılmıştır.<sup>677</sup>

Yine bu bağlamda Emin Feyzi, at ile öküzün otçul bir devirde, aynı tabakada ve iklimde yaşamalarına rağmen birincinin iki, ikincinin tek tırnaklı olmasının çevrenin ve iklimin etkisi açısından nasıl izah edilebileceğini sorar. Zira ona göre, bu örnekten de anlaşılacağı üzere, at ve öküzün yaratılışında iklim ve çevrenin herhangi bir etkisi söz konusu olmamıştır. At koşmak için tek tırnağa, öküz de koşmak zorunda olmayıp yere sağlam basarak yürüyebilmesi için öylece yaratılmıştır.<sup>678</sup> Dolayısıyla Emin Feyzi, canlılar üzerinde çevresel etkinin sınırlı

---

<sup>675</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde* 71

<sup>676</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 72-73.

<sup>677</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 81.

<sup>678</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 81.

olduğunu ve çevrenin canlılarda organları değiştirme veya yoktan bir organ var edemeyeceğini belirtir.<sup>679</sup>

Emin Feyzi'ye göre evrimci düşünürlerden Ernst Haeckel ve Darwin'nin varlıkların gelişimini madde, kuvvet ve tesadüfe indirgeyip varlıkların ilk yaratmalarına dair bir düşüncelerinin olmadığı veya bu hususta konuşamayacaklarını belirtmeleri onların peşin hükümlerinden dolayıdır.<sup>680</sup> Çünkü onların bu açıklaması insan türünün bağımsızlığı, yani tek başına çamurdan yapılmış olma düşüncesini reddetmek içindir.

Emin Feyzi ilahi kitaplardaki insanın yaratılışıyla ilgili ayetler ve bilim adamlarının görüşlerini aceleyle karşılaştırmanın sorunlu olacağını, Kur'an-ı Kerim'de ilk yaratılışla ilgili ayetin<sup>681</sup> yorumlanmasında vahyi akla tâbi kılıp yorumlayarak ilahi vahyi maddecilerin elinde oyuncak olmaktan kurtarmak gerektiğini söylemektedir.<sup>682</sup>

Emin Feyzi, evrimci teoriyi savunanların ilim ve irade sahibi yaratıcı bir ilâh fikrini yok sayarak önyargılı davrandığını belirtir. Evrim nazariyesinin bazı yönlerini kabul etmenin mümkün olduğunu ancak yoktan yaratma ve mutlak fâil olarak madde, kuvvet ve tesadüfün kabul edilmesini akılsızlık ve büyük bir tutarsızlık olarak görür. O evrimcilerin birbirlerine olan eleştirilerinden de istifade ederek görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.

Buraya kadar son dönem inkârcı akımlara dair yapılan eleştiriler ve sebepleri incelenmiştir. Dönemin kelâm tartışmalarının en belirgin özelliği Osmanlı toplumunda neşvünema bulan inkârcı düşüncenin durdurulmasıdır. Çünkü bu akımlar eğitim kurumları, tercüme ve öğrenci hareketleri ve neşriyatın artmasıyla çok büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Aynı zamanda inkârcı akımlar sadece bir dinsizlik cereyanı olarak değil, tıptan fiziğe, kimyadan biyolojiye bilimsel görüş ve eserlerle iç içe geçmiş olarak yayılmaktadır. Yukarıda fikir ve eleştirileri ele alınan âlim ve aydınların inkârcılara karşı mücadelesinde; bilimin kendi alanıyla sınırlı kalması, bilim adamlarının birbirleriyle olan çatışmalarından istifade edilmesi,

---

<sup>679</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 82.

<sup>680</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 86, 87, 91.

<sup>681</sup> Müminun, 23/ 12.

<sup>682</sup> Feyzi, *İlim ve İrâde*, 88. Emin Feyzi akıl-nakil ilişkisinde müteahhirin kelâmı çizgisini takip ederek naklin akla tâbi kılınarak ilgili ayetlerin açıklanmasını savunmaktadır.

Batılı materyalist karşıtı felsefeden istifade, maddeci düşüncenin tutarsızlıklarının ortaya koyulması ve geleneksel birikimden faydalanılması gibi prensiplerin dikkate alındığını söylemek mümkündür.

İnkârcı akımların eleştirisi başlığında materyalizm, pozitivism ve evrimcilik konularını ele almaya çalıştık. Söz konusu konuların belli şahıslar üzerinden değerlendirilmesini tezin sınırları, hacmi ve boyutları açısından uygun bir yöntem olarak benimsediğimizi daha önce ifade etmiştik. Ayrıca inkârcı akımlar olarak tezin bu kısmında ele alınan başlıklarda en geniş sayfaları -pozitivism ve evrimciliğe oranla- materyalizm eleştirisi almıştır. Bunun en temel sebebinin materyalizmin çok daha kapsayıcı bir muhtevaya sahip olması ve uyandırdığı etki olduğu söylenebilir. Bunun yanında Büchner'in *Mâdde ve Kuvvet* adlı eserinin sembolik bir mahiyeti olması ve buna karşı müstakil reddiyelerin yazılması dikkate alınmıştır. Her ne kadar pozitivism ve evrimcilik de benzer amaca hizmet ediyorsa da, Osmanlı'da bu akımların etkisi veya propaganda imkânı materyalizm kadar yaygın ve güçlü olmamıştır. Bundan dolayı pozitivism ve evrimciliğe yöneltilen eleştiriler hem içerik hem de sayı açısından materyalizme yöneltilenler kadar zengin ve hacimli değildir. Bu durum da tezimizde son iki akıma yöneltilen tenkitlerin hacminin daha az olması gibi tabii bir netice doğurmuştur.

## II. İSBÂT-I VÂCİB DEĞERLENDİRMELERİ

İnkârcı akım eleştirilerinin ardından isbât-ı vâcibe dair çabaların ele alınması, çalışmanın bütünlüğü ve Osmanlı'nın son dönemindeki kelâm tartışmalarının muhtevasının tamamlaması açısından gereklidir. İnkârcı akım reddiyeleri ve tenkitleri isbât-ı vâcible doğrudan veya dolaylı olarak ilintilidir. Esasen kelâmcıların bütün arayış ve çabalarının nihâi amacının Allah'ın varlığının ispatı ve inkârının reddedilmesi olduğunu söylemek abartı olmasa gerekir. Dolayısıyla tezin bu kısmında isbât-ı vâcibe dair son dönem Osmanlı âlimlerinin serdettiği deliller ele alınacaktır. Bir başka ifadeyle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında hangi ispat metodlarını öne çıkardıkları ve hangi kaynaklardan beslendikleri değerlendirilecektir.

Bilindiği üzere isbât-ı vâcib sadece İslâm düşünce tarihinin problemi değil aynı zamanda bütün düşünce ve felsefe tarihinin ortak bir konusudur. Bundan

dolayı İslâm düşünce tarihi ve Batı felsefe tarihinde ortak delil öbeklerinden bahsetmek mümkündür.

Şemseddin Günaltay Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları delillerin en mühimlerinin yirmibeş civarında olduğunu söylemektedir. “Hudûs Delili, İmkân Delili, Fıtrat Delili, İnayet Delili, İhtira Delili, Sebepler sebebine iftikar Delili, Hareket Delili, Terkip Delili, Tasvir Delili, Tahsis Delili, Âlemin Koruyuculuğa Olan İhtiyacından Çıkarılan Delil, İman Delili, Nazzam-ı ekvân Delili, İnsanlığın Maneviyatından Çıkarılan Delil” bunlardan bazılarıdır. Günaltay benzer delillerin Batı’da da ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Aslında bu durum kabul-ü âmme delilinin de sıhhatini göstermektedir. İslâm düşünürleriyle de örtüşen ve Batı’da serdedilen bu deliller fizikî, metafizikî ve ahlakî deliller altında tasnif edilmiştir.<sup>683</sup>

Allah’ın varlığına delil getirme çabası düşüncenin aslî mevzusunu oluşturmakla birlikte, buna gerek olmadığını söyleyen düşünürler ve âlimler de vardır. Onlara göre kâinatın her zerresinde ve insanın fıtratında bulunan telakkilere ilave olarak isbât-ı vâcib için başka bir delile ihtiyaç yoktur.<sup>684</sup> Esasen burada sıralanan tavırların benzerleri Osmanlı’nın son dönemindeki kelâmcılarda da görülmektedir.

Osmanlı-İstanbul coğrafyasındaki kelâmî arayışlarda klasik kelâm birikiminin hesaba katıldığını dikkate aldığımızda, isbât-ı vâcibe dair bu dönem âlimlerinin klasik delilleri eserlerinde zikrettiğini söylemek gerekir. Bunun yanında Batı düşünce ve felsefesinde ortaya çıkan delillere de bigâne kalmadıklarını vurgulamak lazımdır. Ancak dönemin arayışları ve tartışmalarına paralel biçimde hudûs ve imkân gibi Orta Çağ’da sıklıkla kullanılan delillerin zayıfladığı ve arka plana atıldığı da söylenebilir. Ayrıca devrin yönelimleriyle uyumlu olacak şekilde fıtrat ve gaye-nizam gibi hitâbî delillerin öne çıkarıldığı da ortadadır.

İsbât-ı vâcib konusunda dair âlim ve aydınların çabalarının nasıl ele alınacağı önemli bir sorundur. Mesele tek tek deliller üzerinden mi tasnif edilecektir? Yani hudûs, imkân, ihtira gibi deliller sıralanacak ve hangi âlimin bir fikri varsa burada mı ele alınacaktır? İsbât-ı vacib, ikinci bir yöntem olarak Batılı

<sup>683</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 93-95.

<sup>684</sup> Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 1-2; Yaltkaya, *Dini Makalelerim* (Ankara: İdeal Basım Evi, 1944), 9.

filozofların yaptığı fizikî, metafizikî ve ahlakî delil öbekleri bağlamında mı konuşulacaktır? Klasik deliller ve modern deliller şeklinde bir ayırım da düşünülebilir. Yoksa şahıslar üzerinden mi deliller ele alınacaktır ki, hepsi tartışılabilir. Belli tasnifler ve şahıslar üzerinden konunun ele alınmasının daha makul olacağı sonucuna varılmıştır. Böyle bir tercih bizlere söz konusu düşünürlerin aralarındaki farklılıkları göstereceği gibi, ortak yönlerinin açığa çıkmasına da imkân sağlayacaktır.

Çalışmanın bu kısmında ele alınacak olan isbât-ı vâcib meselesinin bir diğer ihtiyat kaydı, konunun hangi yöntemle ele alınacağıdır. Zira tezin planı açısından analitik olarak isbât-ı vâcib çalışılmayacaktır. Sadece mezkûr dönemdeki şahıslar tarafından isbât-ı vâcibe dair betimleyici bir içeriğin ortaya konulması düşünülmektedir. Çünkü hem konunun genişliği ve derinliği hem de tezin sınırları buna müsade etmemektedir. Yapılacak olan, isbât-ı vâcibe dair hangi delillerin konuşulduğu, hangilerinin ihmal edildiği ve hangi delillerin ön plana çıkarıldığını tesbit etmektir. Bundan dolayı yukarıda ifade edildiği üzere şahıs ve yaklaşım tasnifi yapılarak konu incelenecektir.

İlk değerlendirilecek yaklaşım klasik delilleri öne çıkaran tavidir. Bu anlayışta klasik birikim tarafından serdedilen kanıtların tekrar edildiği ve değişen şartların dikkate alınmadığı söylenebilir de bu hakkaniyetli değildir. Zira isbât-ı vâcibe dair müelliflerin eserlerinde, çoğunluğu klasik deliller yer alıyorsa da onların materyalizmden ve inkârcı akımlardan haberdar olmadıkları, onları dikkate almadıklarını iddia etmek doğru olmaz.

Klasik delillerin tam bir yeterliliği yoksa da ciddi bir işlevinin olduğu düşünülebilir. Ayrıca klasik delillerin günümüzde kullanılması bile gereksiz bir tavır değildir. Bu delillerin günümüz için bir anlam ve değerlerinin kalmadığını söylemek maksadı aşan bir ifade olacaktır. Dolayısıyla Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte isbât-ı vâcibe dair ortaya konulan delillerin ele alınması sadece klasik bilgileri aktarmak değildir. Bu tavır kelâm ilminin nasıl yenileneceği ve ne kadar yenileneceği tartışmalarının arkaplanı mahiyetindedir. Yani bir başka ifadeyle son dönem âlimleri kelâmdaki yenilenme tercihleriyle uyumlu bir isbât-ı vâcib delilleri ortaya koymaya çalışmışlardır.

Son dönem âlimlerinin isbât-ı vâcibe dair delilleri burada üç başlıkta değerlendirilecektir. Başlıklandırmalar konuları tasnif etmek yerine konunun anlaşılması ve sistematize edilmesi için tercih edilmiştir. Tartışılabilir bir mahiyete sahip olan bu başlıklandırmaya eldeki malzemeler bizi zorlamıştır.

İlkin kasik delilleri öne çıkaran âlimler başlığında belli şahısların görüşleri sunulacaktır. Benzer düşüncelere sahip olan diğer âlimlerin görüşlerine dipnotlarda değinilecektir. İkinci başlıkta ise klasik ve Batı kaynaklı isbât-ı vâcib yaklaşımlarının eserlerinde birlikte ele alanlar konu edilecektir. Üçüncü başlıkta Allah'ın varlığının inkârını imkânsız görenlerin, Allah'a götürülen işaretler olarak insan fitratı ve tabiata işaret etmeleri tahlil edilecektir. Böylece son dönem kelâm çabalarının en önemli başlığını oluşturan isbât-ı vâcibe dair konular değerlendirilecektir.

#### **A. Klasik Delilleri Öne Çıkaran Tahliller**

Son dönem kelâmcılarının isbât-ı vâcibe dair çalışmaları tahlil ve tasnif edilirken klasik delillere ehemmiyet verenler, bu başlık altına ele alınmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere klasik delilleri öne çıkaranlar veya onlara ehemmiyet verenlerin tasnifi, meselenin anlaşılması içindir. Zira bu tasnif söz konusu âlimlerin sadece klasik delilleri tekrar ettiklerini ifade etmemektedir. Çünkü eski kelâmcıların ortaya koyduğu delilleri eserlerinde zikreden bu âlimler aynı zamanda dönemin sorunlarından haberdardır ve inkârcı akımlara da nispeten cevap verme çabaları olmuştur.<sup>685</sup> Bu çerçevede Mûsâ Kâzım Efendi, Arapkirli Hüseyin Avni, Mustafa Sabri Efendi, Abdullatif Harputî, Konyalı Mehmed Vehbi, Babanzade Mustafa Zihni ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın görüşleri ele alınan delillerin altında işlenmiştir.<sup>686</sup> Hangi mütefekkir hangi delil hakkında fikir ortaya koymuşsa onun düşüncelerine yer verilmiş veya dipnotta değinilmiştir. Böylece burada her âlim ve münevvere tek tek başlık açılmayarak tekrara düşülmeden konuların ele alınması planlanmıştır.

<sup>685</sup> Misal olarak şunlara bakılabilir. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 115; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 155-156; Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 14-15; Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 109-114.

<sup>686</sup> Manastırlı İsmail Hakkı'nın hayatı için bkz. Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/563-564.

## 1. Hudûs Delili

İsbât-ı vâcib konusunda İslâm düşünce tarihinde ortaya konan delillerin en başında hudûs delili gelmektedir. Kelâmcıların delili olarak adlandırılan ve mutezilî âlimlerden itibaren neredeyse bütün kelâmcıların başvurduğu bu delil kâinatın sonradan meydana gelmesi (hudûs) kabulüne dayanmaktadır.<sup>687</sup> Kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere kozmolojik delillerden biri için kullanılan, sözlükte 'sonradan meydana gelmek' anlamında mastar olan hudûs, terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun takaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade etmektedir.<sup>688</sup>

Âlemin sonradan meydana geldiği, dolayısıyla kadîm bir yaratıcının varlığını kabul eden hudûs delili farklı yöntemlerle ispat edilmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde meşihat görevini deruhte etmiş ve kelâmın yenilenmesine dair talep ve ihtiyaçları vurgulamış olan Mûsâ Kâzım *Külliyat* adlı eserinde isbât-ı vâcibe dair görüşlerini serdetmiştir. O, hudûs delilini iki şekilde ispat etmektedir. Mûsâ Kâzım birinci delilini mantikî öncüllerle oluşturulan önermelerle ifade eder. Ona göre bütün âlem, sûretiyle, eczasıyla, maddesiyle hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. Binaen aleyh âlemin de bir muhdisi vardır ki o da hudûs ve imkândan münezzeh olan vâcibu'l-vücûd hazretleridir.<sup>689</sup> Suğra, kübra ve neticeden oluşan bu kıyas, hudûs delilini ele alan müelliflerin öncelikle ortaya koydukları mantikî bir çıkarımdır.<sup>690</sup> Mûsâ Kâzım kıyası ortaya koyduktan sonra bunu izah eder ve muhtemel itirazlara cevaplar verir.

<sup>687</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruci (İstanbul: Mektebetü'l-İrsad, 2001), 77 vd.; Muhammed b. Tavvîh el-Bâkîllânî, *et-Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l Kütübi's-Sekâfiyye, 1993), 37 vd.; a.mlf, *el-İnsâf*, thk. M. Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1993), 15 vd.; Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 94 vd.; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Erba'in fi'Usuli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicazi es-Saka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheri, tsz.), 1/19-82; Seyfeddin el-Âmîdî, *Gayetü'l-Merâm fi'l-İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Müzeydi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 215-248; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/3-20; Sa'düddin Mes'ûd Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekasid* (Beyrut: Alemu'l-Kütüp, 1998), 4/15-20.

<sup>688</sup> Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 18/304.

<sup>689</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 115.

<sup>690</sup> Benzer ifadeler için bkz. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 155-156; Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 14-15; Manastırlı, *Telhîsu'l-Kelâm fi Berâhîni Akâidi'l-İslâm*, 35-36; Babanzade



Mantık kuralları dâhilinde hudûs kıyasının öncüllerini tek tek ele alan Mûsâ Kâzım, “bütün âlem cüzleriyle, maddesiyle hâdistir” birinci öncülünün ispata ihtiyacı olduğunu, ancak “her hâdisin bir muhdisi vardır” ikinci öncülünün ise bedîhî olduğunu söyler. Bundan dolayı birinci öncülü başka bir önermeyle ispat etmeye çalışır: “Âlem araz ve ayandan meydana gelmiştir. Ayan ve araz hâdistir. Bundan dolayı âlem de hâdistir.” Bu ikinci önermede de âlemin araz ve ayandan müteşekkiliğinin bedîhî olduğunu ancak ayan ve arazın hâdis olması hususunun ispat edilmeye ihtiyaç duyduğunu vurgulayan Mûsâ Kâzım, öncelikle arazın hâdis oluşunu açıklar. Ona göre arazların hudûsu, müşahade ve burhan metodu ile sabittir.

Mesela sükûndan sonra hareket, aydınlıktan sonra karanlık, bordodan sonra yeşillik, sıcaklıktan sonra soğukluk müşahade ile sabittir. Burhan ile arazların sabit oluşu aslında bunların zıddıdır. Yani sükûndan sonra hareketle o arazın hâdis oluşu müşahadeyle sabit olduğu gibi, hareketten önce olan sükûnun hareketle ortadan kalkması ‘âdem tarî delili ile sabittir. Zira eğer sükûn hâdis değil kadîm olsaydı, onun yerine hareket ârız olmayacaktı. Dolayısıyla arazın hâdis oluşu hem gözlem hem de bedîhiyatla ortaya çıkmıştır.<sup>691</sup>

Mûsâ Kâzım arazın hâdis oluşuna dair getirdiği izahlara, “bu dünyada her şey hareket etmektedir. Hiçbir şeyde sükûn yoktur. Yani ne hareketin hâdis olması müşahade ile ne de sükûnun hâdis olması burhan ile sabittir. Zaten sükûn yoktur ki bunun zail olmasıyla yerine hareket gelsin de hareketin hâdisliği müşahade ile sükûnun hâdis olması tarayan-ı ‘âdem delili ile sabit olsun” şeklinde eleştiri getirilebileceğini söyler ve cevabını verir. Ona göre her şeyin hareketli olduğu iddiasını kabul etsek bile, bu aslî değil ârızîdir. Zira fizik kuralları açısından eşyada aslolan sükûndur. Ayrıca bütün bir âlemin türleri ve fertleriyle, cüzleri ve sûretleriyle sürekli hareketli olduğu kabul edilse bile, cisimlerin cevherlerinde aslolan sükûndur. Dolayısıyla bu itirazın geçerliliği yoktur.<sup>692</sup>

Arazın hudûsunu izah ettikten sonra a‘yanın hudûsunu ele alan Mûsâ Kâzım’a göre a‘yan maddî âleme nispetle iki kısımdan ibarettir: Cevherler ve

---

Mustafa Zihni, *Sevabu'l-Kelâm fi-Akaidi'l-İslâm* (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1328),25-26; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/12; İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/4-5.

<sup>691</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 116.

<sup>692</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 117.

bunların biraraya gelmesinden oluşan cisimler. Cisimler hareketten müstağni olamayacağından dolayı a'yanların da hudûsü sabittir. Zira hâdislerden hâlî olamayan her şey hâdistir. Eğer hâdislerden hâlî olamayan a'yanın kadîm olduğu söylenirse a'yanla kâim olan hâdisin de kadîm olması gerekir. Ancak hâdis olanın kadîm olması muhaldir. Zira iki zıddın birarada bulunması bâtıldır.

Mûsâ Kâzım bu izahlarına karşı; “gerçekte eşhâs-ı harekât hâdistir. Ancak bu eşhâsın nev'i kadîmdir. Bu nev' madde ile ezelden kadîmdir ki bunda bir mahzur yoktur. Zira bir kadîmin diğer bir kadîmle kıyamına bir itiraz görülmemiştir” şeklinde yapılan itiraza, türün ayrı bir varlığının olmadığını, çünkü her türün varlığının kendi fertleriyle kâim olduğunu söyleyerek yanıt vermektedir. Ayrıca o “mademki maddenin hâlî olmadığı harekât birer birer hâdistir ve nev'-i harekât bunların zımında mütehakkıktır. O halde hareketin dahi hudûsu zarurîdir. Bu durum zorunlu olunca da maddenin kıdemiyle beraber harekât da kadîm kabul edildiği takdirde bir şeyin hem hâdis, hem kadîm olması lazım geleceği şüpheden uzaktır” cevabını verir.

Müellif bu izahlarına karşı yapılan “eşhas-ı harekâtın hudûsundan nev'i harekâtın hudusu lazım gelmez. Zira eşhâs-ı harekât mahdud olsaydı o zaman lazım gelirdi. Fakat eşhâs-ı harekât nâ-mütenâhîdir” şeklindeki bir diğer itirazı, teselsülün bâtil oluşuyla reddeder. Çünkü burhân-ı tatbîkî ve birçok akli delillerle teselsülün bâtil olduğu müsellemdir. Ayrıca fertlerin ve cüzlerin terkiinden maddenin meydana geldiği ve her terkiinin hâdis olduğu apaçıktır. Dolayısıyla a'yan ve arazlardan oluşan âlemin hudûsü sabit olur ki onu var eden kadîm bir yaratıcı ispat edilmiş ve maksat hâsıl olmuş olur.<sup>693</sup>

Mûsâ Kâzım hudûs delilini iki metodla izah etmiş, birincisinde araz ve a'yanın hudûsunu ispatla bunu ortaya koymuştur. Hudûs delilini izah ettiği ikinci metodunda temel kavram kâinattaki değişim ve gelişimdir. O insanın nutfeden kan pıhtısına, kan pıhtısından et parçasına, et parçasından et ve yağ yığına dönüşmesine dikkat çeker. Ayrıca kâinatta yıldızlar, madenler ve bitkilerin değişim sürecinin gerçek bir müessirin varlığı ile izah edilebileceğini iddia eder. Çünkü bütün akıl sahiplerini hayrette bırakan şaşkırtıcı fiiller ve hareketler yüce bir

---

<sup>693</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 118.

yaratıcıyı işaret eder ki bunların şüursuz ve tesadüfi olması muhaldir.<sup>694</sup> Mûsâ Kâzım bu izahlarına, yaratılışı tesadüflerle açıklayıp maddeye dayandıran materyalistlerin itiraz ettiğini söyler. Maddecilerin görüşlerini izah ettikten sonra onlara on başlıkta cevap verir.<sup>695</sup>

Son dönem kelâmcılarından sistematik kelâm eseri sahibi Abdullatif Harputî de, hudûsun kelâmcıların çoğunluğunun izlediği bir delil olduğunu belirtir. O bu delilin sunuşunda devir ve teselsülün geçersizliğine dayalı olan ve olmayan şeklinde iki yöntemi kısaca ele almıştır. Buna göre âlem bütün parçalarıyla hâdis bir varlık olduğu ve hâdis olan her varlığın bir var edene muhtaç olduğu kesindir. Böylece âlemin kadîm bir var edicisi sabit olur. Aksi durumda imkânsız olan devir ve teselsül meydana gelir.

İkinci yönteme göre ya âlemde sonradan var olan her şey var olmasında vâcip ve kadîm bir yaratıcıya dayanmakta ya da dayanmamaktadır. Çünkü hâdis ve kadîm kategorisinin dışında bir varlık olmadığı gibi, vâcip dışında bir kadîm de yoktur. Zaten her mümkün hâdistir. Burada ikinci şıkkın imkânsızlığı ortadadır. Zira bu ihtimalde îcad ve vücûddan hiç birinin meydana gelmemesi gerekir ki bu muhaldir. Sonuçta Harputî birinci şık yani hâdisatın; kadîm, vâcip bir varlığa dayanması neticesine ulaşmaktadır.<sup>696</sup>

Dârulfünûn kelâm hocalarından Arapkirli Hüseyin Avni de hudûs delilini ele almaktadır. Arapkirli'ye göre Allah'ın zatını idrak etmek mümkün değildir. İnsan ancak mümkünler âlemini anlayabilir. Dolayısıyla eserden müessire doğru bir nazarla Allah'ın varlığı ispat edilebilir.<sup>697</sup> Arapkirli diğer kelâmcılar gibi ilk olarak hudûs delilini inceler ve kelâmcıların kullandığı bir delil olduğunu ifade eder. Mûsâ Kâzım'da görüldüğü üzere Arapkirli de hudûs delilini araz ve a'yanın hâdis oluşunu ispat ederek izah etmektedir. Ayrıca delilleri açıklarken takip ettiği üslup ve yaklaşım Mûsâ Kâzım'la çok fazla örtüşmektedir. Verdiği örnekler, paragraf

<sup>694</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 119.

<sup>695</sup> Mûsâ Kâzım'ın maddecilere yaptığı eleştirilerin benzerleri bir önceki başlıkta tahlil edildiği için burada üzerinde durulmayacaktır. Müellifin inkârcı akım eleştirileri için bkz. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 119 vd. Ayrıca karşılaştırma yapmak için bu tezin İnkârcı akımların eleştirisi başlığına müracaat edilebilir.

<sup>696</sup> Harputî, *Tenkîhu 'l-Kelâm*, 155-156.

<sup>697</sup> Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 89; Mûsâ Kâzım Efendi de benzer görüştedir. Krş. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 115; Ayrıca Allah'ın zatının bilinemeyeceğine dair bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaidü 'l-İnam fî-Berahini Akadi 'l-İslâm* (Dersaadet: Sahaif-i Osmaniyye Şirketi, trs.), 23-27.

içerikleri, muhtemel itirazlara eleştiri getirme çabası neredeyse aynıdır.<sup>698</sup> Arapkirli eserini Mûsâ Kâzım'dan beş altı yıl sonra telif ettiğinden dolayı şeyhulislâmdan çokça istifade ettiğini söylemek mümkündür.

*Hulâsâtü'l-Beyân* adlı tefsiri ve siyasî kişiliğiyle meşhur olan Konyalı Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*'nde isbât-ı vâcibi konu edinir.<sup>699</sup> Ona göre Allah'ın varlığı ve birliğine dair tefekkür etmek akıl-bâliğ olanlardan herkese farzdır. Zira ayet ve hâdisler bunu emretmektedir.<sup>700</sup> Mehmed Vehbi Allah'ın varlığını ispat için altı metod olduğunu ve birincisinin mütekellimîn yöntemi olduğunu söyler. Buna göre Allah'ın varlığı âlemin hudûsu, âlemin mümkün oluşu ve âlemin cüzlerinden birinin diğer bir cüze tahsisıyla ispat edilir.<sup>701</sup>

Mehmed Vehbi “âlem hâdistir ve her hâdise bir muhdis yani bir mûcid lazımdır. Şu halde bu mûcid vâcibu'l-vücûd olursa işte vâcip tealânın varlığı ispat edilir. Eğer bu mûcid mümkünattan olduğu farz olunursa aynı delil serd olunur ki o mümkün için de bir mûcid lazım olur. Eğer o mûcid vâcibu'l-vücûd ise maksat hâsıl olur. Ancak eğer o da mümkün farz olunursa aynı delil iade olur. Böylece ya o mümkün, evvelki mümkünün aynı olur ki devir gerekir veya ilânihâye gitmesi lazım gelir ki teselsül olur. Her ikisinin de bâtil olduğu apaçıktır” şeklinde kelâmcıların delillerini hudûs ve imkân ekseninde izah eder.<sup>702</sup>

Diğer mütefekkirlerde karşılaşmadığımız âlemin cüzlerinden birinin diğer cüzlere tahsisi delilini ise bitkilerin yeryüzüne, yağmurun gökyüzüne tahsisinin muhtar bir tahsis edicinin varlığına delalet ettiğini söyleyerek açıklar. Çünkü bunların olması veya olmaması mümkün iken asla tersi olmamaktadır. Dolayısıyla eşyanın bazısını bazısına tahsis eden zatın ya vâcibu'l-vücûd ya da mümkünü'l-vücûd olması gerekir. Burada da ya bâtil olan devir ve teselsüle gidilecek ya da maksat olan vâcibu'l-vücûdun varlığı ikrar edilecektir.<sup>703</sup> Kelâmcıların kullandığı bu delillerin özünün âlemin sonradan meydana geldiğini ortaya koymak olarak

---

<sup>698</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 116 vd; Krş. Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 92 vd.

<sup>699</sup> Arapça telif ettiği *el-'Aķā'idü'l-Hayriyye fî -Tahrîri Mezhebi'l-Fırķati'n-Nâciye* adlı eserine kendisinin yaptığı tercümedir.

<sup>700</sup> Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 13.

<sup>701</sup> Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 14.

<sup>702</sup> Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 14-15.

<sup>703</sup> Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 15-16.

niteleyen Mehmed Vehbi'ye göre âlemin sonradan olduğu nassla da sabit olduğu için, bunun dinin temel ilkelerinden kabul edilmesi gerekir.

*Mevkıfu'l-Akl* adlı eserin sahibi Mustafa Sabri Efendi'ye göre Allah'ın varlığını ispata dair birçok delil vardır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı hudûs delilidir. Buna göre “âlemde pek çok hâdise ve değişim görülmektedir” şeklindeki duyulara ve gözleme dayalı birinci önerme ortaya konulur. Zaten bu tespit eski yeni bütün bilim adamlarının kabul ettiği bir gerçektir. Gözleme dayalı birinci önermeden sonra ikinci önermeyle “her hâdisin bir illete muhtaç olduğu” ifade edilir. Her ne kadar ikinci önerme, birincisi gibi tamamen his, gözlem ve tecrübeye dayanmıyorsa da, bu önerme hisse dayalı ilk önermeden daha kuvvetlidir. Çünkü duyular yoluyla mahsûsât hakkında elde edilen bilgi, ikinci önermenin onayına bağlı olarak oluşmaktadır ki ikinci önermeyle illiyyet ilkesi ortaya konulmaktadır. İlliyyet ilkesinde şüphesi olan, mahsûsâtın varlığında da şüphe etmek zorundadır.<sup>704</sup>

Mustafa Sabri hudûs delili önermelerinden bir kısmının hissî, bir kısmının da bedîhî veya burhânî yoldan aklî olup sonuç itibariyle hepsinin de yakîn ifade ettiğini söyler. Hudûs delilinin sacayaklarından biri de teselsülün butlanıdır. Mustafa Sabri de teselsülün bâtil oluşunu ortaya koymaya gayret etmiş, teselsülün imkânını savunanları eleştirmiştir.<sup>705</sup> Zira ona göre kendi kendine mevcut hiçbir şeyin bulunmaması ve varlık zincirlerinin zarûfî bir varlığa dayanmadan sonsuzluğa kadar birbirinin vücûduna sebep olması demek olan teselsül fikrinin çürüklüğünde ve muhal oluşunda akıl ve mantık hiçbir şüpheye bulunmaz. Böyle bir durumda da zaten kâinata; değil sonsuz varlıklar, hiçbir şey mevcut olamayacaktır.<sup>706</sup>

Mustafa Sabri, teselsülün iptali için kelâmcıların getirdiği burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı tatbîkî delillerini de kullanır. Mustafa Sabri Batılı filozofların bu delile dair görüşlerini de tartışır. Başta Descartes ve Kant olmak üzere onların hudûs deliline dair tenkitlerini eleştirir.<sup>707</sup> Mustafa Sabri'nin hudûs deliline dair izah ve çıkarımlarının ciddi bir yekün teşkil ettiğini itiraf etmek gerekir. Bu anlamda

---

<sup>704</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, 2/170-171.

<sup>705</sup> Mustafa Sabri'nin kelâmcıların teselsülün iptaline dair çabalarını boş bir vehim olarak değerlendiren Muhammed Abduh'a eleştirisi için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, 2/195 vd.

<sup>706</sup> Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 241.

<sup>707</sup> Bkz. Bayram, *Son Devir Osmanlı' Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 181 vd.

çağdaşları arasında klasik kelâm nosyonunu yeniden üretme çabası içerisinde bulunduğunu ve müstakil bir çalışmada onun görüşlerinin ele alınmasının gerekli olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm düşünce tarihinde kelâmcıların ortaya koyduğu bir delil olan hudûs, âlemin sonradan meydana geldiği ve böylece kadîm bir yüce Yaratıcı'yı ispat etmeye çalışan bir delildir. Osmanlı'nın son dönemindeki kelâmcılar da bu delile bigâne kalmamıştır. Mütefekkirlerin bir kısmı sadece önceden yapılanları nakille yetinmiştir. Bazılarının ise bu delil etrafındaki tartışmaları tahlil edip yeniden üretme çabasına girerek hudûs delilini ele aldıkları söylenebilir.

## 2. İmkân Delili

Sözlükte imkân bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması anlamına gelmektedir.<sup>708</sup> Terim olarak ise mevcûdu, varlığı kendinden (vâcib) veya başkasından (mümkün) olmak üzere iki kategoride düşünen ve evrenin mümkün özelliği taşıdığından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışan bir yöntemdir.<sup>709</sup> Filozofların delili olarak da adlandırılan imkân delilinin ilk nüveleri Kindî'de görülmektedir. Bununla birlikte imkân delili Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da sistemleştirilmiş ve savunulmuştur. Söz konusu delil Gazzâlî sonrası müteahhirîn kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır.<sup>710</sup>

Son dönem Osmanlı kelâm âlimleri de imkân delilini ele almışlardır. Klasik dinî düşünce birikimini öne çıkaran mütefekkirlerden Mûsâ Kâzım Efendi imkân delilini şöyle izah eder.

Âlemde görülen her şey müteessirdir. Zira tesirden uzak olan hiçbir şey yoktur. Her müteessir olanın bir müessiri olacağı apaçıktır. Dolayısıyla âlemin müessiri vâcibu'l-vücûddur. Yani varlık silsilesi vâcibu'l-vücûda dayanmalıdır. Bu durumda akla üç ihtimal gelir. Bu müessir ya vâcibu'l-vücûddur ki maksat budur. Yahut müessirin mümteni olmasıdır ki bu aklen muhaldir. Çünkü kendi varlığı olmayan şeyin başka bir nesneyi meydana getirme imkânı yoktur. Üçüncü ihtimal ise müessirin mümkünü'l-vücûd olmasıdır. Ancak bu da bâtıldır. Zira varlığı mümkün olan şu üç ihtimalden birine sahiptir. Ya âlemin toplamıdır ki âlemin hepsinde

<sup>708</sup> Mahmut Kaya, "İmkân", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 22/224.

<sup>709</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/476.

<sup>710</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Muhassal-ü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemây-ı ve'l-Hukemây-ı vel'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheri, tsz.) 65-98; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, thk. El-Ferid Ceyum (Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 3-84.

müessir olan yine kendisidir. Ya âlemin parçalarından bir parçadır ki o halde de âlemin tamamında müessir olamaz. Yahut da müessir evrenin oluşum silsilesinde sonsuza kadar illet ve maluliyettir. Bu ihtimal de bâtıldır ki teselsül söz konusu olmaktadır. Zaten teselsülün butlanı, burhân-ı tatbîkî ile apaçıktır.<sup>711</sup>

İmkân delilini gerekçeleriyle açıklayan Mûsâ Kâzım bu delile yapılan muhtemel eleştirileri de cevaplandırır ki birinci eleştiri burhân-ı tatbîke dairdir. Mûsâ Kâzım, “burhân-ı tatbîkîde iki silsile farzediyorsunuz. Hâlbuki burada tek bir silsile vardır. O da malulden itibaren ezele doğru giden silsiledir” şeklinde bir itiraza karşı şöyle cevap verir:

Gerçekte burada hariçte bir silsile vardır. Fakat haddi zatında silsile bir değil, ikidir. Çünkü malul-i âhirin bir mertebe ma-fevkindeki şeyden itibaren bütün ahad silsilede hem maluliyet hem de illet vardır. Çünkü her lahik, sabıkın malulü ve her sabık lahikın illetidir. İlet ve maluliyet ise itibari değil, hakikattir. Dolayısıyla burada illet silsilesi ve malul silsilesi olmak üzere iki silsile vardır ki bunları aklen tatbik etmek mümkündür.<sup>712</sup>

Mûsâ Kâzım ayrıca bize itiraz edenlerin, kâinat silsilesinin sonsuza kadar birbirine terettübünü kabul etmedikleri ve bunu *esirde* sonlandırdıklarını söylemektedir. Dolayısıyla itiraz edenlerin bir kısmı teselsülün olmadığını itiraf etmektedir. Mûsâ Kâzım bunlara ilave olarak Spencer’in iddiasını da cevaplandırmıştır.<sup>713</sup> Spencer’in iddiası şudur. “Kâinat silsilesinin vâcibu’l-vücûdda son bulduğu önermesi bâtıldır. İnsanlar bu âlem hakkında iki varsayımda bulundular. Birincisi kâinatın bizzat kendi kendine, ikincisi ise kâinatın biğayrihi var olduğudur. Ancak ikincisinde de bu gayrın vâcibu’l-vücûd olduğunu söylediler. Hâlbuki binefsihî var oluş nazariyesi zaten bâtil olduğundan bu başka şeyin de binefsihî vâcip-vâcibu’l-vücûd olması nasıl olabilir?”

Mûsâ Kâzım, Spencer’in bu iddiasının bâtil olduğu kanaatindedir. Çünkü insanlar kâinatı müşahade ettiklerinde kâinatın kendi kendine meydana gelemeyeceğini anlarlar. Zira eşyanın hakikatindeki değişim ve etkileri farkettiler ki tesir ve değişimden uzak kalamayan şeyin binefsihî mevcut olamayacağına kani oldular. Neticede kâinat silsilesinin mutlaka bir vâcibu’l-vücûdda son bulması gerektiğini söylediler. Spencer’in binefsihî vâcip olanın binefsihî mevcut olmadığını söylemesinin aklen çelişki olduğunu vurgulayan Mûsâ Kâzım, müessir bir vâcibu’l-vücûda başka bir müessir aramayı cehaletle tarif eder. Ayrıca Spencer

<sup>711</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 125.

<sup>712</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 127.

<sup>713</sup> Geniş bilgi için bkz. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 126-128.

“âlem hakkında bâtil olan bir nazariye nasıl olup da Hak Teâla hakkında kabul oluyor” itirazına Mûsâ Kâzım, bu itirazın da hakikatle bağdaşmadığını söylemektedir.<sup>714</sup>

Mûsâ Kâzım’ın imkân deliline dair yaptığı izahların benzerinin Arapkirli Hüseyin Avni’de de olduğu görülmektedir. Arapkirli, filozofların ve muhakkik kelâmcıların metodu olarak tabir ettiği imkân delilini Mûsâ Kâzım’ın yöntemiyle örtüşecek şekilde izah ettikten sonra devir ve teselsülün butlanını açıklar. Arapkirli, Mûsâ Kâzım’dan farklı olarak, burhân-ı süllemî, burhân-ı tursî, burhân-ı müvazaât ve burhân-ı müsamita delillerini açıklar. Bu delilleri devir ve teselsülün iptali mahiyetinde değerlendiren Arapkirli’nin, Spencer eleştirisinde de Mûsâ Kâzım’ı taklit ettiği söylenebilir.<sup>715</sup>

Son dönem kelâmcılarından olup klasik delilleri öne çıkaranlardan Konyalı Mehmed Vehbi de imkân deliline değinmiştir. Mûsâ Kâzım ve Arapkirli âlemin bütününde müteessir olmayan hiçbir mevcud olmadığı bağlamında imkân delilini açıklarken, Mehmed Vehbi ise konuyu varlıkların varolması açısından ele alır. Ona göre âlemdeki varlıkların hususiyetinden yola çıkarak âlemde bir varlığın var olduğu kesindir. Eğer bu varlık vâcibu’l-vücûd ise maksat hâsıl olur. Aksine mümkünü’l-vücûd ise o zaman devir ve teselsül ortaya çıkar ki o da bâtildir.<sup>716</sup>

Filozofların delili olarak kabul ettiği imkân delilini kısaca izah eden Mehmed Vehbi, selim bir fitratın kâinat, varlıklar ve eşyanın sübûtundan şüphe edemeyeceğini söyler. Şayet ki insan kâinatın varlığını inkâr ederse aslında kendi varlığını da inkâr etmiş olur. Bu durum hem gülünç hem de inattan başka bir şey değildir. Dolayısıyla eşyanın hakikati sabit olduğunda onu var eden bir mutlak varlık da sabit olur.<sup>717</sup>

Filozofların ve müteahhirîn devri kelâmcılarının öne çıkardığı imkân delilinin, son dönem kelâmcıları tarafından derinlemesine ele alınmadığı söylenebilir. Bu durumun sebebinin skolastik felsefe ile iç içe olan imkân delilinin bu felsefenin geri plana düşmesiyle irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira

---

<sup>714</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 127-128.

<sup>715</sup> Krş. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 125-128; Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 95-107.

<sup>716</sup> Benzer ifadeler için bkz. Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 156.

<sup>717</sup> Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 18-19; Krş. Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 157-158.



Aydınlanma ile Batı düşüncesinin hesaplaştığı Aristo mantık ve felsefesi geçerliliğini kaybetmiş ve bu düşünce üzerine bina edilen teori ve yaklaşımlar zayıflamıştı. Bu minvalde imkân deliline son dönem kelâmcılarının ilgisiz kalması daha kolay anlaşılacaktır. Tam da bu durumun anlaşılması için Filibeli Ahmed Hilmi'nin ifade ettiği gibi skolastik metodlarla inkârcılara karşı Allah'ın varlığını ispat etmek mümkün değildir. Çünkü artık devir değişmiş, skolastik felsefe geçerliliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla bu felsefî zemin üzerine isbât-ı vâcib yapılması problem oluşturmaktadır.<sup>718</sup> Bütün bunlardan dolayı son dönem mütefekkirlerinin, skolastik felsefenin değerini yitirmesi ve yerine yeni bir felsefe ikame etme imkânları olmadığından imkân delilini cılız bir şekilde ele aldıkları gözükmektedir.

### 3. Gaye-Nizam Delili

Gaye-nizam delili, tabiatta fevkalâde hassas bir nizam ve ahengin hâkim olduğu, bunun kendiliğinden veya şuarsuz maddenin icadıyla meydana gelmeyip yüce vasıflara sahip tabiatüstü yüce bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanan bir delildir.<sup>719</sup> Gaye-nizam delili basit, sade ve hemen hemen herkes tarafından kolayca anlaşılabilen bir delil özelliği taşır. Esasen bu delilin hudûs ve imkân delilleri gibi felsefî ve entelektüel bir hüviyet barındırmaması geniş halk kitleleri tarafından anlaşılmasına ve yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır.

Peygamberlerin ve Kur'an'ı Kerim'in ortaya koyduğu bir delil olarak telakki edilen gaye-nizam delilinin, basit müşahadeye ve tefekküre dayanması onun cazip yönlerini oluşturmaktadır.<sup>720</sup> Birçok Kur'an ayetinin bu muhtevada tavsiye içermesi bu delilin diğer delillere nispetle değerli olarak görülmesini sağlamıştır.<sup>721</sup>

<sup>718</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (حن); Ayrıca kelâmın yenilenmesi tartışmalarının ele alındığı tezin ikinci bölüme de bakılabilir.

<sup>719</sup> Topaloğlu, "Allah", 2/476; İlhan Kutluer, "Nizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007). 33/173-175; a.mlf., "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/292-295.

<sup>720</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128-129; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 141; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 62-63.

<sup>721</sup> Misal olarak Bakara, 2/164. Ayetin meali. "Muhakkak, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini takip etmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirerek ölmüşken yeri onunla diriltmesinde, yeryüzünde her nevi hayvanları dağıtmasında, rüzgârları her taraftan estirmesinde ve yerle gök arasında emre amade duran bulutta akıl sahibi bir ulus için elbet (Allah varlığına dair) deliller vardır." Ayrıca diğer ayetler

Çünkü hudûs ve imkân delilleri her ne kadar Kur'an'dan delalet ve işaretler barındırsa da gaye-nizam delili içeriğini ayetlerin açık anlamlarından almıştır.<sup>722</sup> Bundan dolayı ispat metodlarının en makbulü ve şerefli olarak telakki edilmiştir.<sup>723</sup>

Gaye-nizam delili İslâm'ın temel kaynaklarından mülhem olsa da bu delilin tarihi çok daha eskilere dayanır. Zira bu delilin Sokrates, Platon ve Çiçero'dan (ö. mö 43) itibaren kullanılageldiği bilinmektedir.<sup>724</sup>

İslâm düşünce tarihinde yagın olarak kullanılan gaye-nizam delili son asır mütefekkirlerinin çoğu tarafından da sahiplenilmiştir.<sup>725</sup> Zaten bu tezin muhtevasını oluşturan son dönem kelâmcılarının en dikkat çekici yönlerinden biri de gaye-nizam delilini öne çıkarmalarıdır.<sup>726</sup>

Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere felsefî ve mantıkî bir zemin üzerine bina edilmiş olan isbât-ı vâcib metodlarının konjonktür itibariyle değerini kaybetmesi neticesinde gaye-nizam delili elverişli bir hüviyet kazanmıştır. Her ne kadar felsefî açıdan güçlü bir argüman oluşturmaya da, sade ve açık olması son dönem kelâmcılarının bu delile yönelmesine sebep olduğu söylenebilir. Son dönem mütefekkirlerinin eserlerinde diğer delilleri ele alsalar da gaye-nizam deliline daha çok ehemmiyet verdiklerini müşahade etmek zor değildir.<sup>727</sup> Ayrıca bilim ve tekniğin gelişmesine paralel olarak kâinatın insanı hayrette bırakan yönlerinin keşfedilmesinin de bu delile olan yönelimi artırdığı söylenebilir.<sup>728</sup>

---

için bkz. Al-i İmran, 3/190; Nahl,16/12-13; Bakara, 2/22; Al-i İmran, 3/191-192; Yunus, 10/5-6; Ra'd, 13/2-4; Enbiya, 21/16, 32; Ankebût, 29/22, 44; Lokman, 31/10; Duhan, 44/38; Mülk, 67/3-4.

<sup>722</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 129.

<sup>723</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'-Edille fi Akâidi'l- Mille*, haz. M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezi'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 163; Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 129; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 162.

<sup>724</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 140; Aydın, *Din Felsefesi*, 67.

<sup>725</sup> Felsefe-Kelâm eleştirileriyle öne çıkan Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın gaye-nizam delilini öne çıkardıkları bilinmektedir. Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 105-106.

<sup>726</sup> Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 79.

<sup>727</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128; İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/32 vd. Cumhuriyet döneminde İlahiyat Fakültelerinde hazırlanan doktora seviyesindeki ilk eserlerden olan Bekir Topaloğlu hocanın da benzer düşünceleri olması tesadüfi değil, bu anlayışın devamı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 105.

<sup>728</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 63-67.

Gaye-nizam delili, Kur'an'ın apaçık çağrularından ve evrenin müşahadesinden ortaya çıkarılmakla birlikte bunun mantikî bir forma büründürülmesi de mümkündür. Şöyleki: a. Kâinata sebepler manzumesi ve bir düzen görülmektedir. Başka bir ifadeyle bir düzenin varlığını gösteren izlere rastlanmakta ve düzenin düzensizliğe galip geldiği müşahade edilmektedir ki eşyadaki bu düzen belli bir gayeye hizmet etmekte ve âlemdeki hayatın devamını sağlamaktadır. b. Sebepler manzumesi ve düzen-ahenk kendi başına meydana gelemez. Yani varlıklar kendi kendine bir düzen inşa etme ve tercih etme imkânına sahip değildir. Özellikle çeşitli varlık seviyelerindeki eşyanın bir araya gelmesi ve organik bir hayat oluşturması tek tek varlıkların başarabileceği bir şey değildir. c. O halde âleme nizam ve gayeyi veren ilim, kudret ve irade sahibi bir illet bulunması gerekir ki o da Cenâb-ı Allah'tır.<sup>729</sup> Bu kıyas üzerinde tefekkür edildiğinde kısaca şunlar ifade edilebilir. Birinci önermenin doğruluğu için, gözlem ve deney yeterlidir. Zira etrafımızdaki varlıkları incelediğimizde, büyük bir düzen ve uyum gözlemlemekteyiz. Öyle ki bu düzen bir yandan canlı ve cansız varlıklar arasında olduğu gibi, varlıkların kendi içyapılarında da varlığını göstermektedir. İkinci önerme ise, sebep-sonuç bakımından bir gerekliliktir. Zira bunca uyum ve ahengin bilgisiz bir varlık tarafından meydana getirildiğini söylemek mümkün değildir. Üçüncü önermeye gelince, âlemin bu uyum ve düzeni tesadüfen elde etmiş olamayacağı gibi, kendi cinsinden bir varlıktan da almış olamaz. Öyleyse bu, varlığı zorunlu olan Allah'tır.<sup>730</sup>

Gaye ve nizam delili ile ilgili daha geniş değerlendirmelere çalışmanın sınırlarını aşmamak için girilmemiştir. Şimdi son dönem kelâmcılarının klasik deliller etrafında gaye ve nizam deliline bakışları incelenecektir

Son dönem kelâmcılarından Mûsâ Kâzım'ın sahiplendiği ve Kur'an metodu olarak tanımladığı gaye-nizam delili, ona göre isbât-ı vâcib metodlarının en makbulüdür. Çünkü bu delil Kur'an'a dayanmaktadır. Kur'an bütün dünyevî ve uhrevî hayatımızın rehberidir. Ayrıca Kur'an apaçık olduğu gibi, lafzı ve manasıyla

<sup>729</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 141; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 168; Aydın, *Din Felsefesi*, 62-63.

<sup>730</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 141-142; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 168-169. Gaye-nizam delili sade ve açık olması itibarıyla öne çıksa da felsefî açıdan çokça eleştirilere uğradığını not etmek gerekir. Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 74-84; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 142-144.

da en açık mucizedir. Bundan dolayı isbât-ı vâcib meselesinde Kur'an'dan iktibas yapmak gerekir.<sup>731</sup>

Mûsâ Kâzım her ne kadar imkân ve hudûs delillerinde ilhamını Kur'an'dan aldığı düşünse de gaye-nizam delilinin ilham ve işaretten öte ayetlerin apaçık manalarından beslendiğini, bu sebeple de diğer metodlardan üstün olduğunu iddia etmektedir.<sup>732</sup> Bunun yanında mütefekkirimiz imkânlar âleminde her şeyin bir hikmet ve fayda üzerine bina edildiğini vurgulayarak bütün filozoflar ve akıl sahiplerinin bunda ittifak ettiklerini ifade eder. Ona göre bu ahenk ve düzenin meydana gelmesi ve devam etmesi tesadüflerle izah edilemeyeceğine göre bunu yaratanın hikmet sahibi yüce Allah olması bir zorunluluktur.<sup>733</sup>

Mûsâ Kâzım gaye-nizam delilini örnekler üzerinden kısaca izah eder. O, kâinatın bütününden, yıldızlar kümesinden, dünyanın hareketlerinden ve bunların sonuçlarından, tabiat olaylarından, hava ve suyun hayatı beslemesinden, denizler, dağlar ve rüzgârların faydalarından, insanın biyolojik yapısından vb. âfâkî ve enfûsî işaretleri örnekleyerek bunları yaratan ve hayatîyet vereni araştırmaya davet etmektedir.<sup>734</sup> Neticede ona göre bütün bu oluş ve bozuluşların tesadüflerle izah edilemeyeceği ve vâcibu'l-vücûdu gösterdiği açıktır.

Gaye-nizam delilini peygamberlerin ve esfiyanın delili olarak adlandıran Abdullatif Harputî de âfâk ve enfûsu tefekküre çağırان ayetler çerçevesinde konuyu ele alır.<sup>735</sup> Mûsâ Kâzım'da olduğu gibi kâinatta görülen ahenk, düzen ve gayenin varlığına dikkat çekerek çeşitli örnekler verir.<sup>736</sup> Harputî gaye-nizam delilini imkân ve hudûs delilleriyle karşılaştırır. Ona göre âlemin şahit kılınmasıyla yapılan bir istidlal olan gaye-nizam delili de tıpkı imkân ve hudûs delilleri gibi her mümkinî bir mûcide, her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu hükmüne tabidir. Ancak bu mûcid ve muhdisin mümkinat cümlesinden olma ihtimali gaye-nizam delilinde ileri

---

<sup>731</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128.

<sup>732</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 162.

<sup>733</sup> Benzer görüşler için bkz. Ferid Kam, *Dini-Felsefî Sohbetler*, sad. S. Hayri Bolay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 74-75; Manastırlı, *Mevaidü'l-İnam*, 29-30.

<sup>734</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 129-130. Benzer ifadeler için bkz. Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 105.

<sup>735</sup> Bakara, 2/ 171; Rum, 30/ 7; A'raf, 7/ 179; Al-i İmran, 3/ 190-191; Fussilet, 41/53; Zariyat, 51/21. Harputî Bakara, 2/164. Ele alınan ayetler için bkz. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 161-162; Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 106; Mehmed Vehbi, *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*, 19-20.

<sup>736</sup> Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 161.

sürülebilirse de imkân ve hudûs delillerinde söz konusu değildir. Ayrıca Harputî kelâm âlimlerinin gaye-nizam delilini üçüncü delil olarak serdetmelerini bu delilin iknai olmasına bağlar. İmkân ve hudûs delili inatçı ve inkârcıları ilzam etmede yeterli olsa da gaye-nizam delili bu konuda kâfi değildir. Her ne kadar gaye-nizam üçüncü bir delil olarak kategorize edilse de peygamber metodu olmasından ötürü şerefini muhafaza etmektedir diyen Harputî, bu delilinin değerini takdir etmiş ise de üzerinde çokça durmamıştır.<sup>737</sup>

Şeyhulislâm Mustafa Sabri'nin üzerinde durduğu delillerden biri de gaye-nizam'dır. İkinci delil olarak ele aldığı bu delilin, tecrübe üzerine bina edildiğini belirtir. Allah'ın sıfatlarıyla istidlalde buldukları bu delili kelâmcılar “hikmet ve nizâm” olarak isimlendirirken, Batılı filozoflar “illet-i gaiyye” şeklinde adlandırmışlardır. Bununla birlikte Kur'ân'ın diğer delillerden daha fazla önem verdiği, bu yüzden de söz konusu delilin “Kur'ân delili” şeklinde anıldığını söyleyen Mustafa Sabri'ye göre, gaye-nizam delili serdedenlere üstünlük sağlama ve inkârcıları hezimete uğratma hususunda en elverişli ve asrın gereklerine en uygun delildir. Ayrıca o Batılı mütefekkirlerin gaye delilini tanzim ettikleri şekli kullanmanın bir problem olmadığını da ifade etmektedir.<sup>738</sup> Zaten o sadece ayetlerle değil, antik çağdan başlayıp Aydınlanmaya kadar Batılı filozofların düşüncelerinden istifade etmeyi de bir metod olarak benimsemiştir.

Mustafa Sabri önce delilin tarihçesini ele alır. O bu hususta Elmalılı'nın da tercüme ettiği “*Metâlib ve Mezâhib*” adlı eserin sahibi Paul Janet'ten (1823-1899) alıntı yapar. Janet, gaiyyet delilinin kâşifi ve vahdaniyet-i ilâhiyye felsefesi kurucusunun Sokrates olduğunu aktarır. Bunun yanında Sokrates kâinattaki akıl emarelerini bulmakla yetinmemiş, evrende insanlar için rahmetlerle dolu kudret alametleri olduğunu da ortaya koymuştur. Mustafa Sabri'ye göre Sokrates'ın bu yaklaşımı İbrahim suresi 32-34. ayetleriyle örtüşmektedir.<sup>739</sup> Ayrıca o, Aristoteles'den Newton'a kadar filozofların bu delille ilgili görüşlerine de değinir.

---

<sup>737</sup> Harpûtî, *Tenkîhu 'l-Kelâm*, 162.

<sup>738</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu 'l-Akl*, 2/342-343.

<sup>739</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu 'l-Akl*, 2/343; ‘*Gökleri ve yeri yaratan, yukardan indirdiği su ile rızık olarak ürünler yetiştiren, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri, nehirleri, belli yörüngelerinde yürüyen ay ve güneşi, geceyle gündüzü sizin buyruğunuza veren Allah'tır. O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız. Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür!*’ İbrahim, 14/ 32-34.

O, Descartes'ın “düşünüyorum o halde varım” önermesinin açık ispatın bir misali olarak kabul edildiğini, buna göre şu çıkarımı yapmanın mümkün olduğunu söylemektedir:

Şahit oluyoruz ki âlemin cüzlerinin bir kısmının diğerleriyle, cüzlerin de kendi cüzleriyle oluşturduğu bir terkip vardır. Dolayısıyla kâinâtın varlık merhalesine çıkarken bunlar arasında mevcut olan uyumda görülen nizâm, âlemin kör bir tesâdüfün sonucu değil, bir idrâk ve irâdeyle vücûd bulduğuna apaçık delildir. Bunun yanında büyüklüğü karşısında hayrete düşülen âlemin nizâmı, onun en küçük cüzlerine dahî nüfûz eden bu irâde ve idrâk sahibini araştırmaya sevkeder. Zira karıncadan deveye, dağdan güneşe kadar herşeyi yaratan bu büyük idrâk sahibinin kim olduğu cevaba muhtaçtır. Maddeciler ve tabiatçılar buna cevap verebilirler mi?

Bu fâil, aslâ idrâk ile hiçbir ilişkisi olmayan madde olamaz. Çünkü eğer madde fail olsa insan aklıyla idrak edebildiği gibi eliyle ve ayağıyla da idrak edebilmelidir.<sup>740</sup> Ayrıca zerrelere kadar yıldızlarına kadar ilk bakışta akıllara durgunluk veren derin bir sanat ve azamete sahip olan kâinâtın, zâten var olduğu için bir yaratıcıya muhtaç olmadığını savunanlar, yanılğı içerisinde.

Yeniden meydana gelse yaratıcısız olmayacak, hattâ oluşumu için yüzbinlerce mâhir sanatkârın bile yetersiz kalacağı bir kâinâta, nasılsa oluşmuş ve nasılsa mevcut diyerek bir yaratıcıyı çok görmek ve onun için “kendi kendine var olmuş” hükmünü vermek insafsızlıktır. Bir kusur ve noksan bile, kendiliğinden düzelemeyecek iken, sırf hazır vücûda gelmiş olduğundan hareketle, bu mükemmel kâinâtın kendiliğinden var olduğunu kabul etmek anlamsızdır.<sup>741</sup>

Esasında Mustafa Sabri'ye göre ilim ve hikmetle yaratılmış olan bu âlemde illet ve gayeye delâlet eden şeyleri değil keşfetme, saymaya dahî insanın ömrü kâfi değildir. Ayrıca asırlar boyunca keşfedilen ve bundan sonra keşfedilecek olan ilmî hakikatlerin hepsi inkârcıların akıllarını başlarından alırken akl-ı selim sahipleri için Allah'ın varlığına dair delil olmaya devam edecektir.<sup>742</sup>

Mustafa Sabri âlemdeki her şeyde bir gâye olduğuna delâlet eden en önemli delillerden birinin, hayvanları yöneten içgüdü olduğunu belirtir. Her ne kadar bu gaye ve illeti inkâr edenler, içgüdüyü zekâyâ bağlı, eğitim ve öğrenimle irtibatlandırmak isteseler de gerçekte öyle değildir. o, örnek olarak su samurunu ele alır. Çünkü su samuru kendisi için suda yuva, yol ve setler yapabilmektedir. Bu hayvanı yavru iken alıp bir kafese koyan bir kısım bilim adamları, sonradan onu suya bıraktığında onun tekrar diğer su samurlarıyla aynı şeyleri yaptığını görmüştür. Ona bunu öğreten bir varlık olmalıdır.

İkinci bir örnek olarak kuşları ele alan Mustafa Sabri içgüdüyü reddedenlere “kuşa yumurtası üzerine kuluçkaya yatmasını, 15 gün bunu yaptığında o

<sup>740</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, 2/343.

<sup>741</sup> Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 246.

<sup>742</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, 2/352-353.

yumurtadan yavrusunun çıkacağını söyleyen kimdir?” diye sormak gerektiğini söyler. Zira kuşu bu davranışa sevkeden fitrî bir eğilim olmadan bu iş gerçekleşmez. Mustafa Sabri’ye göre bunu irsiyete bağlamak da doğru olmaz. Zirâ o zaman da ilk kuşa bu içgüdüyü kimin verdiğini sorgulamak gerekir. Burada yumurtanın da verâset yoluyla oluşturulduğunu söylemek herhalde mümkün değildir. Bu durumda yumurtaya o tohumu atan, ondan anne-baba cinsinden bir varlık inşâ eden, orada kaldıkça gıdasını almasını sağlayan, dışarıda yaşayamayacağı için hemen çıkmasını engelleyen, kanatları ve ayakları oluşup başını kaldırabildiğinde onu zindanından çıkararak ve bütün bunları ona öğreten varlığın kim olduğunu bilmek gerekir. Âlemi yaratan, cenîne kendisini koruyacak yolları da bahşedendir. En küçük parçasından en büyük unsuruna kadar kâinatta bu düzen devam etmektedir.<sup>743</sup>

Mustafa Sabri bütün bu açıklama ve örneklerinin yanında âlemin varlığının Allah’a dayandığına dâir ortaya konulan “teselsülün butlânı” ilkesinin nizâm delilinde de kullanılabileceğini söyler. Âlemin şu andaki mevcûd nizâmından başka bir nizâma sahip olması da mümkündür. Bu nizâm şeklinin ta’ayyününden orada o nizâmı seçen bir ‘nâzım’ olduğu ve O’nun bu nizâmı tercîh edip tâyin etmesi kabul edilmediği yani âlemin nâzımsız bir intizâma sahip olduğu düşünülürse, iki yönü eşit şeylerden birinin sebepsiz yere tercîh olunduğu sonucu ortaya çıkar. Bu şekilde oluşan durum “tercîh bilâ müreccih” mantikî çelişki doğurduğundan, yani bu durum, eşiti eşit değilmiş gibi kabul etmek anlamı taşıdığından mantiken muhâldir.<sup>744</sup>

Özetle Mustafa Sabri, gaye nizam deliline dair, âlemdeki mevcûdâtın barındırdığı kanun ve nizâm adedince delil getirmenin mümkün olduğunu belirtir. Nitekim “tabiat kanunu” denilen, ancak tamamı “Allah’ın kanunu” olan bu düzenlerin hepsi, O’nun varlığını dile getiren tecrübelerdir. Dolayısıyla bütün bu tecrübeler, varlığının kühünü ve hakikatini tâyin etmeksizin O’nu ispat etmektedir. Mustafa Sabri tecrübî delil ekseninde ele aldığı gaye-nizam deliline genişçe yer ayırmış, bu delile yapılan Batılı filozofların eleştirilerine cevap vermiştir. Bunun yanında tabiattaki gayeliliği inkâr edip olayları tesadüflerle açıklamaya çalışan, tabiatçılar, evrimciler ve maddecileri uzunca tenkit etmiştir. Bu

<sup>743</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, 2/376-377.

<sup>744</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, 2/455-456.

bağlamda onun görüşlerinin müstakil bir çalışmada ele alınmasının gerekli olduğu burada belirtilmelidir.<sup>745</sup>

Gaye-nizam deliline son dönem mütefekkirlerinin önem verdiğini ve bunun üzerinde genişçe durdukları yukarıda ifade edilmişti. Burada klasik delilleri öne çıkaranların gaye-nizam deliline dair düşünceleri betimleyici bir üslupla ele alındı. Kur'an delillerinden addedilen, gaye-nizam delilinin tamamlayıcısı olarak de ele alınabilecek olan ibda-ihтира delilini de burada izah etmek gerekir.

#### 4. İhtira ve İbda Delili

Gaye-nizam delilinin bir parçası olarak da kabul edilen ibda-ihтира delili; örneği bulunmayan bir nesneyi yaratmak anlamına gelmektedir.<sup>746</sup> Teleolojik delilin parçası veya Kur'an delillerinden biri olarak telakki edilen ihtira-ibda delili; kâinatın eşsiz güzelliklerinin mutlaka bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu vurgulayan bir ispat metodudur.<sup>747</sup>

Gaye-nizam delilinde olduğu gibi bu delili öne çıkaranların başında İbn Rüşd gelmektedir. Ona göre Kur'an insanları bu delile yönlendirmektedir. İhtira delili, bütün canlıların, nebatatın ve semavatın yaratılması demektir. Bunların yaratılmış olduğu da insanların fitratlarında zaten mevcuttur. O bu metodu iki öncülle açıklar. Birincisi bütün bu canlılar yaratılmıştır. İkinci öncül ise bütün bu yaratılmışların bir yaratıcısı olduğudur.<sup>748</sup>

Kâinatın müşahadesine dayalı olarak ortaya konulan ihtira-ibda deliline son dönem kelâmcılarından Mûsâ Kâzım ve Arapkirli Hüseyin Avni müstakil başlık açmışlardır.<sup>749</sup> Bazı mütefekkirler ise kısaca değinmişlerdir.<sup>750</sup>

Mûsâ Kâzım ihtira delilini Kur'an delillerinden addeder. Bununla ilgili birçok ayetin nazil olduğunu, bundan dolayı da bu delilin en makbul delillerden

---

<sup>745</sup> Mustafa Sabri hakkında İbrahim Bayram tarafından genel ve nitelikli bir çalışma yapılmıştır. Ancak isbât-ı vâcib bağlamında müstakil ve karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bkz. Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülslâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*.

<sup>746</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 23.

<sup>747</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128; Özerverli, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/496.

<sup>748</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an-Menâhici'l-Edille*, 119.

<sup>749</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 130-132; Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 107-109.

<sup>750</sup> Bkz. İsmail Fenni, *Mâddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/7; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342), 118.



olduğunu belirtir.<sup>751</sup> Ona göre eşyanın ve tabiatın gözlenmesi kişiye bir yaratıcının varlığını hissettirir. Zira mahiyetleri bir olup birbirine benzeyen maddenin parçalarından bu kadar çeşitli ve eşsiz varlıkların meydana gelmesi bir ihtira-ibda eseridir. Bu keyfiyetin, eczâyı maddenin ihtilafının vaz'larına yorumlanmasının bâtil olduğunu söyleyen Mûsâ Kâzım, böyle olsa bile yani vaz'ın farklı olmasının da bir ibda-ihira olduğu kanaatindedir.<sup>752</sup>

Mûsâ Kâzım bileşik cisimlerin farklı unsurlardan müteşekkil olmasına karşın, bu unsurların aynı mahiyetin fert ve cüzleri olduğuna dikkati çeker. Mütefekkirimiz gerçekte bunların tek bir mahiyetin cüzleri olduğu halde birbirlerine nispetle hakikat ve mahiyetlerinin başka olduğunu söyler. Çünkü böyle olmasaydı, cisimler çeşitli olmazdı ve kâinatta tek bir tür cisim bulunurdu.

Dünyada mahiyetleri birbirine aykırı olan sayılamayacak kadar cisim vardır. Mûsâ Kâzım bir taraftan yıldızlar, gezegenler ve galaksilerden örnekler verirken, öte yandan üzerinde yaşadığımız yeryüzündeki madenlere yönlendirerek bunların eşsiz yaratılmasına vurgu yapmaktadır. Neticede bütün âlem aslî cüzleriyle, yıldızları, yerküresi, madenleri, bitki ve canlıları ile sayılamayacak nice güzel ve acayip durumları içermektedir. Bu güzellikler bir yaratıcının yaratması ve bir icat edenin icat etmesiyledir. Zaten bu kadar güzel şeyleri yaratan varlığın, mümkünler âleminden olamayacağı ortadadır. O yaratıcı, ancak vâcibu'l-vücûddur.<sup>753</sup>

İbda-ihira delilini ele alan diğer bir isim Arapkirli Hüseyin Avni'dir. Arapkirli'nin bu delile dair izahları Mûsâ Kâzım ile neredeyse örtüşmektedir.<sup>754</sup> Tekrara düşmemek için bunlara değinilmeyecektir.

Kelâmcıların ortaya koyduğu ve geliştirdiği isbât-ı vâcib metodlarının başlıcaları hudûs, imkân, gaye-nizam ve ihtira delilleridir. Bunların yanında başka delillerden de bahsedilebilirse de bunların burada sayılanların alt başlığı olarak da değerlendirilmeleri mümkündür. Çalışmanın bu başlığı İslâm düşüncesinde ortaya konan ispat metodları değil, Osmanlı'nın son dönemindeki kelâmcıların ele aldıkları, öne çıkardıkları klasik delillerin tasnif ve tahlilidir. Klasik delilleri öne

---

<sup>751</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 128.

<sup>752</sup> Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 131.

<sup>753</sup> Mûsâ Kâzım bunun gerekçelerini İmkân, Hudûs ve gaye-nizam metodlarını izah ederken açıkladığını belirtir. Bkz. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, 132.

<sup>754</sup> Bkz. Arapkirli, *İlm-i Kelâm Dersleri*, 107-109.

çıkaran son dönem kelâmcılarının İslâm düşünce birikimini özet mahiyetinde de olsa değerlendirdikleri söylenebilir. Bunun yanında mevcut delillere karşı başta materyalizm olmak üzere yapılan eleştirilere de cevap vermeye çalıştıkları ortadadır. Bu itibarla söz konusu âlimler için sadece klasik delilleri tekrarladıkları ithamında bulunmak doğru değildir.

## **B. Klasik ve Batılı Delilleri Ele Alan Tahliller**

İsbât-ı vâcibe dair gayret sarfetmek son dönem mütefekkirlerin ortak yönünü oluşturur. Ancak onların konuya yaklaşımları ve metodları birbirlerinden farklılık arzeder. Bu durum gerek müktesebatları ve gerekse bakış açılarının ve yönelimlerinin bütünlüğü bağlamında değerlendirilmelidir.<sup>755</sup> İspat çabalarının niteliği mütefekkirlerin dinî-felsefî paradigmalarının bir parçasıdır. Mesela Filibeli Ahmed Hilmi vahdet-i vücud düşüncesine bağlı olduğu için tanrının varlığının ispatı için delil getirmede isteksiz davranmıştır. İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay gibi zatlar ise yenilenme taraftarı olmaları da hesaba katıldığında klasik ve Batı felsefesinin ispat çabalarını birlikte ele aldıkları müşahade edilmektedir.

Bir önceki başlıkta ele alındığı üzere kelâmcıların bir kısmı sadece İslâm düşünce tarihinde ortaya konulan delilleri ele alıp tekrar etmişler ve bunlara yapılan eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. Yani klasik delilleri öne çıkaran mütefekkirler Batı'da ortaya konulan delillerle ilgilenmemişlerdir. Buna karşın ikinci başlıkta değerlendirdiğimiz mütefekkirler ise klasik delilleri ele almakla birlikte Batılı filozofların ortaya koyduğu delilleri de kullanmışlardır. Başka bir ifadeyle klasik delilleri kısaca ve özet mahiyetinde telif ederken Batılı filozofların delillerini daha detaylı işlemişlerdir. Bu mütefekkirlerin başında İsmail Fenni Ertuğrul, İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay gelmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen ise bu konulara sadece temas etmiştir.

---

<sup>755</sup> Abdullatif Harputî inkârcı akımlara karşı mücadele etmek için Batı dillerini bilmenin gerekli olduğunu ancak kendisinin dil hususunda yetersizliğini itiraf etmiştir. Zaten eserinde de kelâmın yenilenmesi gereğinden bahsetmekle birlikte sadece klasik birikimi bugüne taşımaya çalıştığı söylenebilir. Bunun yanında Batı'dan yapılan tercümelere Batıcı aydınlar, inkârcı düşünceleri barındıran eserleri tercüme ederken, kelâmcı olarak telakki edilen mütefekkirler ise tanrının varlığının ikrarında kullanılacak eserleri tercüme etmişlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Metalib ve Mezahib* ile Ferid Kam'ın *İlm-i Ma-ba'de't-Tabia* tercümesi öne çıkan örneklerdendir.

Klasik ve Batılı delilleri birlikte değerlendiren mütefekkirler, İslâm düşünce tarihinde öne sürülen ispat metodlarıyla Batılı filozofların metodlarının çok fazla örtüştüğünü söylemektedir. Ayrıca bu delillerin *fizikî deliller*, *metafizik delilleri* ve *ahlâkî deliller* şeklinde tasnifinin mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Dış âlemden yola çıkarak elde edilen fizikî deliller, cismânî, tabiî ve kozmolojik deliller olarak da adlandırılır. Metafizik deliller ise, akıldan üretilen soyut delillerdir. Ahlâkî deliller de insan tabiatından çıkarılmakta ve manevî, vicdanî deliller olarak da adlandırılmaktadır.<sup>756</sup> Bu çalışmada söz konusu tasnifdeki delil öbekleri kozmolojik, metafizik ve ahlak delilleri başlıklarında ele alınacaktır. Bir önceki başlıkta olduğu gibi her delil öbeği altında ilgili kelâmcıların görüşleri değerlendirilecektir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde kelâm ilminin yenilenmesi meselesinde *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseriyle sembolik bir değer taşıyan ve ayrıca önemli bir kelâm tarihçisi de olan İzmirli İsmail Hakkı, bu başlıkta ilk olarak ele alınacak isimdir. Zira tamamlanamamış olsa da en önemli çalışması olan *Yeni ilm-i Kelâm* ve *Muhtasar felsefe-i Ula* ve *Mulahhas İlm-i Tevhid* adlı eserleri isbât-ı vâcible ilgili bizlere önemli bilgiler vermektedir.

İzmirli, İslâm düşünce tarihine vukufiyeti olduğu gibi, Batı felsefesi hakkında da malumat sahibidir. Bu minvalde o adı geçen bütün eserlerinde Allah'ın varlığına dair klasik ve Batılı ispat metodlarını birlikte kullanmıştır. Bu durum İzmirli'nin düşüncesini ve yaklaşımını göstermesi açısından kıymetlidir.

İzmirli'nin Batılı filozoflardan istifadeyle ele aldığı metodlara geçmeden önce klasik delillere dair yorumlarını kısaca değerlendirmek gerekir. Çünkü o klasik delillere eserlerinde önemli yer ayırmıştır. Bir önceki başlıkta ele alındığı şekilde özetle değil, bunlara kısa da olsa değinilecektir.

İzmirli'ye göre insan psikolojisi, akılı ve gönlü yüce yaratıcıyı bulur. Ancak bunu ispat edilmesi o kadar kolay değildir. Zira tanrı görülebilen harici bir varlık ve nesne değildir. Kelâmcı ve felsefecilerin Yaratıcı'yı ispat çabaları bu yüzden

---

<sup>756</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 95; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/3-4; a.mlf, *Muhtasar Felsefe-i Ülä* (Bab-ı Ali: Hukuk Matbaası, 1329), 177; İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/8; Ayrıca bkz. Emile Boirac, *İlm-i Ma-ba'de't-Tabia*, trc. Ferid Kam (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343), 81-82.

hariçte gerçekleşmesine yöneliktir. Bunun yanında Yaratıcı'yı ispat noktasında bir sınır da yoktur. Zira ona göre Allah'ı ispat yolları sınırsızdır.<sup>757</sup>

İzmirli *Mulahhas İlm-i Tevhid* adlı eserinde kısaca, *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde daha teferruatlı bir şekilde klasik delilleri ele alır. İslâm âlimlerinin delilleri olarak adlandırdığı metodlar şunlardır. 1-Fıtrat delili, 2-İnayet-Hikmet-İtikan Delili, 3-Hudûs Delili, 4-İmkân Delili. İzmirli klasik delillerden meşhur olanlarını seçtiğini, bütün delilleri sıkıcı olacağından ötürü ayrı ayrı saymadığını belirtir. Onun klasik delillere dair yaklaşımı kısaca şöyle ele alınabilir.<sup>758</sup>

İzmirli İsmail Hakkı, hudûs delilini mütekellimlerin ve selefiyyenin benimsediğini belirterek, imkân delili ile hudûs delilini karşılaştırır ve hudûs delilini daha açıklayıcı bulur.<sup>759</sup> O, hudûs metodu ile istidlalin beş şekilde olduğunu belirtir. Birincisi, *arazların hudûsu ve sıfatlar yolu* olarak ifade edilen ve Kur'an'da zikredilmiş olan *ihтира delilidir*. İhtira delilinin öncülleri şu şekilde oluşturulmuştur. 'Mevcudat ihtira edilmiştir', 'her ihtira edilene bir ihtira eden gereklidir' dolayısıyla 'mevcudatın bir ihtira edeni vardır' ki o ihtira eden de kadîm olan Allah'tır.<sup>760</sup>

İkincisini *genel bir mevcut yolu* olarak adlandıran İzmirli'ye göre, âlemde gördüğümüz mevcudatın hepsi hâdis değildir diyebiliriz. Çünkü hâdislere her halde bir fâil lazımdır. Ayrıca mevcudatı ihdas eden fâil yok olamaz ki bu da zaruridir. Çünkü yokluk varlık nedeni olamaz. O halde yaratılmışların hepsi hâdis olsa, en son meydana gelen hâdis ya muhdisi olmayacak ya da olmayan (madum) muhdisi ile meydana gelecektir ki her iki durum da apaçık bâtıldır. Dolayısıyla hâdis her hususta muhdise muhtaç olduğu için o muhdisin kadîm ve ezeli olmasını ilzam eder. Ayrıca duyularla idrak ediyoruz ki mevcudatın bir kısmı hâdis bir kısmı kadîmdir. Hâdis olan kadîm muhdise muhtaçtır ki o da zât-ı bâridir."<sup>761</sup>

İzmirli'ye göre üçüncü delil *cisimlerin hudûsu metodudur*. Arazların ve hareketlerin hudûsuna dayanan ve Mutezile'nin benimsediği bir yoldur.<sup>762</sup>

<sup>757</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/2-3.

<sup>758</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/5.

<sup>759</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/10.

<sup>760</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/12-13.

<sup>761</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/14.

<sup>762</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/15.

Dördüncü yol *terkip delilidir*. Buna göre âlem mürekkeptir ve her mürekkep olan, başka şeylerin bir araya gelmesinden oluşur ki mürekkep olan o bütünü parçalarından sonradır. Sonradan olan hâdistir. Yani yok iken meydana gelmiştir. Netice olarak o hâdisi yaratan yüce Allah'tır.<sup>763</sup>

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre hudûs delilinin beşinci yolu *tasvir delilidir*. Buna göre âlemde gördüğümüz maddeler şekilsel veya niteliksel olarak tanımlanmıştır. Hepsinin eni, boyu ve derinliği söz konusudur ki maddeyi boyutsuz düşünmek imkânsızdır. Astronomların açıklamalarına göre de gök cisimleri belli şekilde hareket etmektedir. Maddenin ve gök cisimlerin şekilden ve ölçülebilir olmaktan hâlî olmamaları sınırlı oluşlarını gösterir. Her sınırlı olan hâdis olduğuna göre bunların da bir muhdise ihtiyacı vardır ki o da Allah'tır.<sup>764</sup>

İzmirli İsmail Hakkı imkân delilini ise “âlem mümkündür, Her mümkün vâcibe muhtaçtır, O vâcip de Allah'tır” şeklinde özetleyerek altı başlıkta izah eder.<sup>765</sup>

a. Alemin parçalardan uyumlu bir bütünlük oluşturduğu tecrübeyle sabittir. Bu tertipli bütünlüğün oluşması için parçalara ihtiyaç vardır. Parçalara muhtaç olan vâcip olamaz ki, vâcip mürekkep değildir. Bu durumda âlem mümkündür ki, her mümkünün varlığının yokluğa değil de varlığa tercihi için mutlaka bir vâcibe muhtaçtır ki vâcip mevcut olmadıkça mücid olamaz. İcâd mevcuddan sonra olduğuna göre vâcibu'l-vücûdun varlığı zorunludur.

b. Harputî'nin de benzer fikri yukarıda zikrettiği bu imkan metoduna göre mümkîn varlık var oluşta başkasına muhtaç olduğu için müstakil değildir. Varlığında müstakil olamayan başkasını var etmede müstakil olması düşünülemez. Bütün varlık mümkün olarak kabul edilirse yukarıdaki önermelere göre hissedeceğimiz ve müşahede edeceğimiz varlıkların olmaması gerekir. Hissettiğimiz ve müşahade ettiğimiz varlıklar mevcut olduğuna göre mümkînden başka bir vâcip varlık gerekmektedir. İzmirli bu metodu Allah'ın varlığını ispat etmede en kısa ve açık yol olarak kabul eder.

<sup>763</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/16.

<sup>764</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/16.

<sup>765</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/16-19.

c. Yaratılmışlar varlık sahasına çıkmaları itibariyle mümteni olamayacaklarına göre ya kendi kendine ya da başkasıyla var olmuşlardır. Yaratılmışların hepsinin başkasıyla icat edildiğini varsaysak, o başkası yokluk ise yokluğun varlığa çıkarma, var etme illeti yoktur. Eğer o başkası mevcut ise, bütün varlıkların dışında olması gerekir ki karşıtı varsayılacağından imkânsızdır. Mevcudatta hudûs alametlerini tecrübe ettiğimiz için yaratılmışların hepsi kendi kendine var olamazlar. Her iki ihtimal de imkânsız olunca mevcudatın bazısı kendi kendine bazısı da başkasıyla var olur.

d. Bir vâcip lizâtihi vardır. Vâcip lizâtihi bulunmazsa vâcip liğayrihi bulunamaz. Vâcip lizâtihiyi yok sayarsak bütün varlıkların vâcip liğayrihi olduğu sonucuna varırız. Ancak yukarıda lizâtihi vacibi yok saydığımızda liğayrihi varlıkların var edicisi yokluk olacaktır ki yokluk illet-i fâil olamaz. Dolayısıyla lizâtihi vâcip vardır.

e. Vâcip lizâtihi vardır. Aksi durumda vâcip liğayrihi de yoktur. Çünkü mevcudatı mümkünlere hasredersek varlıklar silsilesinin yokluğu ve ortadan kalkması muhal değildir. Zaten mümkün varlık bizzat müstahil olmaz ki mümkün varlıkların bizzat yok olması imkânsız olmadığı gibi bir başkasıyla da yokluğu imkânsız değildir. Çünkü mümkünlerin yokluğunu imkânsız kılan, bu başkası mümkünin kendisi ve kendisinde dâhil olamaz. Bu mümkünatı mümkün kılan şey kendinin dışında olması gerekir ki bu da vâcip lizâtihi olur.

f. Teselsülün imkansızlığı üzerinden bu metodu açıklayan İzmirli'ye göre mümkün varlıklar zinciri sonsuza dek devam edemez. Şöyle ki mevcudatta sonsuza dek giden bir zincir bulunsa bu zincirlemede hariç bir illet bulunamaz. Çünkü mümkün varlıklar müstakil değildir. Yani varlığının illeti kendisinde değildir. Zira illet malulden önce olmalıdır. Eğer teselsülü kabul edersek mümkünatın illetsiz bir şekilde sonsuza dek gideceğini iddia etmiş oluruz. Bu durumda silsilenin hiç biri lizâtihi mevcut değildir ki sonuçta bu silsilenin haricinde lizâtihi mevcuda açık bir ihtiyaç vardır. Dolayısıyla teselsül inkıtaya uğramış olur.<sup>766</sup>

İzmirli inayet delilinin Kur'an'ın delillerinden ve en şerefli olduğu söyler.<sup>767</sup> Ona göre, aklın hikmetini anlamaktan aciz kaldığı âlemdeki incelikler,

<sup>766</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 2/19.

<sup>767</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 2/6.

ilginç fiiller, ahenk, uyum ve düzen ki bunlar, yaratıcının sonsuz hikmet sahibi olduğuna açık bir delildir. Çünkü yüce bir varlık ve yaratıcı yoksa nasıl bu fiiller, düzen ve ahenk meydana gelebilir? Ayrıca sonsuz hikmet sahibi var ise nasıl olur da O'nun fiilleri hikmetten ve uyumdan yoksun olur? İzmirli kâfirlerin bu sorulara olumsuz cevap vermelerini çevremizdeki olay ve manzaraya gözlerini kapatmalarından kaynaklandığını söyler.<sup>768</sup>

İzmirli İsmail Hakkı'nın klasik delillere yaklaşımı ele alındıktan sonra Batılı filozofların yaptığı isbât-ı vâcib tasnifi izah edilebilir. Yukarıda izah edildiği üzere kozmolojik, metafizik ve ahlâkî olarak üç kısma ayrılan delilleri İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul ve Şemseddin Günaltay'ın görüşleri ekseninde tahlil edilecektir. Yeni başlığa geçmeden önce ifade etmek gerekir ki Günaltay klasik delilleri sadece isim olarak sıralamış, İsmail Fenni ise çok kısa değinmiş ve bir önceki başlıkta dipnotlarda bunlar gösterilmişti. Dolayısıyla tekrara düşmemek için bunların klasik delillerle ilgili görüşlerinin üzerinde durulmayacaktır.

### 1. Kozmolojik Deliller

İzmirli'ye göre dış âlemden elde edilen delillere kozmolojik deliller (cismani, tabii, fiziki) denir. O, *Yeni İlmi Kelâm* adlı eserinde Müslüman âlimlerin ortaya koyduğu klasik delillerle benzer olmasından dolayı bu delillerin üzerinde durmamış, bunları *Muhtasar Felsefe-i Ula* adlı eserinde ele almıştır. O, dış âlemde âlemin mahza varlığı, âlemde meydana gelen değişimler ve âlemi oluşturan farklı parçaların hepsi mütalâa edildiğinde kozmolojik delillerin üç kısma ayrılabileceğini söyler. Âlemin varlığı vasıtasıyla *imkân*; maddenin hareketleriyle *hareket*; tabiatın nizamıyla da *gaye* delili ortaya konulur. Bir başka ifadeyle bu üç delilin temel önermesi şudur. Mebde, sebep, mebde-i illet, vücûd-i âlem, hareket-i madde veya gaye-i madde gibi bazı malulden tam bir illet çıkarılır ki o tam illet de ecell-i âlâ olan zattır.<sup>769</sup>

İzmirli önce imkân delilini açıklar ve tartışır. Buna göre “âlemin varlığı zorunlu değil, mümkündür. Zira âlemin varlığının ve yokluğunun tasavvuru çelişki değildir. Çünkü kendi kendine mevcut olmadığı için başkasının varlığına muhtaçtır.

---

<sup>768</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/8.

<sup>769</sup> İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 178.

Âlem mevcut olduğuna göre onu var eden zorunlu bir varlık vardır.” Ancak o, imkân delilinin bu izahına şöyle bir itiraz yapılabileceğini söyler. “Âlemin imkânı ispat edilmiş değildir. Bize göre zorunludur ki âlemin künhüne vakıf olmadığımız gibi, bu husustaki bilgilerimiz de eksiktir. Dolayısıyla âlemi tam olarak bilebilseydik onu var kılan sebebi öğrenebilirdik. Ayrıca suyun içinde şekerin olmadığı öğrenilip ispat edilebilir. Ancak bu ispat suyun içine şeker konulabilmenin ihtimali olmadığını ve şekerle suyun birleşmeyeceğini ifade etmez ki bu ayrıca ispat edilmelidir. Dolayısıyla âlemin imkânında zaruretin yokluğunun değil, imkânsızlığının ispat edilmesi gerekir.” Bu itiraza İzmirli’nin cevabı şöyledir:

Gerçekte âlem kavramından âlemdaki bütün parçalar anlaşılır. Bu varlıkların hiç birinde bizâtihi bir sebep-i vücûd yoktur. Binaen aleyh bunlar lizâtihi mevcut değildir. Çünkü hepsi birbirlerine bağlıdır. Varlığı zorunlu olanın başka bir şeye izâfe ihtiyacı olamayacağına göre âlem lizâtihi değil, liğayrihi mevcuttur. Âlem liğayrihi mevcut olduğuna göre onu varlık âlemine çıkaracak bir vâcibu’l-vücûd olması zorunludur. O da Allah tealâdır.<sup>770</sup>

İzmirli’nin imkân deliline getirdiği bu izahların benzerlerini Şemseddin Günaltay da yapmıştır.<sup>771</sup> Tekrara düşmemek için bunların ele alınmasına gerek görülmemiştir. İsmail Fenni Ertuğrul ise İzmirli ve Günaltay’dan farklı olarak imkân delilini Batılı filozoflardan Leibniz, Samuel Clarke ve Descartes’in görüşleriyle izah etmiştir. Ona göre kozmolojik deliller harici âlemin müşahadesiyle insanın kalbine doğmaktadır. Kant’ın kevnî delil dediği bu delillerin birincisi imkân ve vücûbtur. Yani bu delille âlemin mümkün oluşu ve onu var edenin zorunluluğunu ispat amaçlanmaktadır. İsmail Fenni, Leibniz ve Clarke’dan aktardığı imkân deliline dair izahlar İzmirli’nin ifadeleriyle örtüşmektedir.<sup>772</sup> Descartes’ın açıklamaları ise illet mebbeine müracaatla ilk illet tasvirine dayanmaktadır. İsmail Fenni, Descartes’ın metodunu kendi varlığından yola çıkarak, ilk illete ihtiyaç hissetmemizden ibaret olduğu ve bu ilk illetin de ilim ve hikmet sahibi üstün bir varlığa dayandığını söylemektedir.<sup>773</sup>

Kozmolojik delillerin ikincisi hareket delilidir. Aristoteles’e kadar götürülen bu delil İzmirli’ye göre vücûd-i bârî’ye varmak üzere, hareketin

<sup>770</sup> İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 178-179.

<sup>771</sup> Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri* (Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 97-98.

<sup>772</sup> Krş. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/8; İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 178.

<sup>773</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/10.



başlangıcı ve hareketin salt var olması şeklinde iki türlü izah edilmektedir.<sup>774</sup> Birinci izaha göre madde hareketlidir. Bu hareketin sebebi önceki harekettir ki onun da nedeni başka bir harekettir. Bu silsile sonsuza kadar devam edemez. Dolayısıyla hiçbir muharrik tarafından hareket ettirilmeyen bir sınıra varmak gerekir ki o da Allah'tır.<sup>775</sup> Ancak "silsile-i hareketin tevkifi zorunlu olmadığı gibi hareketin namütenahi olmadığını söylemek, bir varsayımdan ibarettir. Teselsülün bâtil olduğu ispata muhtaçtır" şeklindeki itirazları İzmirli şöyle cevaplandırmaktadır. "Sayı ne kadar büyük olursa olsun zaruri olarak sonludur. Sayının sonsuz olması zaten çelişkidir. Her ne kadar bilkuvve sayı sonsuz düşünülebilirse de 1, 2, 3 gibi fiili sayının sonlu olması zorunludur. Çünkü somut rakama tekabül eden hareketin sonsuz olması imkânsızdır."<sup>776</sup>

Hareket delilinin İzmirli'ye göre ikinci izahı şöyle olmaktadır. "Madde atıldır. Yani hareket ve sükûna yakınlığı denktir. Ancak görüyoruz ki maddede hareket vardır, o halde maddeyi hareket ettiren bir illet vardır. Eğer hareket ezeli ise hareketin illeti de ezeldir." Bu yaklaşıma karşı "insanlar bugün maddenin mahiyetini bilmemekle birlikte belki ileriki zamanlarda maddeyi harekete geçiren maddedeki sebebi keşfedilebilir" şeklinde bir itiraz yapılmaktadır. Ancak İzmirli, "bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin maddenin haricinde maddeyi harekete geçiren bir sebep olacaktır. Zira maddenin lizâtihi meydana gelmesi imkânsızdır" şeklinde cevap vermektedir.<sup>777</sup>

Şemseddin Günaltay'ın hareket deliline dair açıklaması İzmirli ve İsmail Fenniye göre daha teferruatlıdır. O da hareket delilini iki şekilde izah eder. O'na göre bilimin verilerinden âlemde madde ve hareketin varlığı anlaşılmaktadır. Buna binaen madde ile hareketin zamana nispeti üç ihtimali barındırır. Ya madde ezeldir ve hareket de onunla ezeldir. Ya da madde ezeli olup hareket, maddeye haricîten intiba olur. Veyahut da ne madde ne de hareket ezeli değildir. Bu üç ihtimalden üçüncüsüne göre mübdî ve fâtır olan Allah'ın varlığı itiraf edilir. İkinci ihtimal kabul edilirse, hareketin maddeye harici bir muharrik tarafından verildiği ispat

<sup>774</sup> İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 180; İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/10.

<sup>775</sup> İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 180; İsmail Fenni bu izahı illet delilinin hareket hâdisesine tahsisi olarak değerlendirir. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/10.

<sup>776</sup> İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 180-181.

<sup>777</sup> İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 181-182.

olunur. Birinci ihtimale gelince bu iddia inkârcı materyalistlerin görüşüdür. Her ne kadar iddialarını bilimsel kılıflarla ortaya koymaya çalışıyorlarsa da pozitif bilimlerle bu iddialar çürütülmüştür. Zira maddenin genel özelliklerinden olan atalet kanunu ile mekaniksel fizik biliminin kanıtladığı denklik kanunu materyalistlerin ezeli madde ve hareket iddiasını temellerinden yıkmaktadır. Çünkü pozitif bilimlerin temelini oluşturan bu kanunlar evrenin düzeninde hareketin ezeli ve ebedi olamayacağını göstermektedir. Neticede madde dışında bir muharrik bulunduğunu kabul etmek zarurîdir.<sup>778</sup> Günaltay'ın ortaya koyduğu hareket delilinin ikinci izah şekli, İzmirli'nin hareket silsilesinin bir yerde bitmesi şeklinde ifade ettiği birinci izahıyla örtüşmektedir.<sup>779</sup>

Kozmolojik delilin üçüncüsü gaye-illet delilidir. Yaygın ve eski bir delil olan gaye-nizam delili Sokrates'a kadar götürülmektedir. Bu delilin önermeleri şöyledir. Bütün amaçlar ve vesileler düzenli, şuurlu bir illetin eseridir. Zaten tabiat da bir amaçlar ve araçlar düzenidir. Dolayısıyla tabiatın şuurlu bir illetin eseri olması zorunludur.<sup>780</sup>

Gaye delilini İsmail Fenni, kısaca izah etmiş, bu delile yapılan eleştirilere ise başta evrimcilere karşı olmak üzere uzun cevaplar vermiştir.<sup>781</sup> İzmirli ve Günaltay'ın bu delili izahları ise birbiriyle örtüştüğü için bu delille ilgili söyleyeceklerimiz sadece Günaltay üzerinden ele alınacak, İzmirli'nin görüşleri tekrar edilmeyecektir.<sup>782</sup>

Günaltay filozofların birçoğu tarafından bu delilin kabul edildiğini ancak başta Descartes olmak üzere Darwin, Spencer ve Kant tarafından eleştirildiğini söyler. O söz konusu filozofların itirazlarını dikkate alarak bu eleştirilere sırayla cevap vermiştir.

Descartes tabiatta gayeliliğin varlığına itiraz etmiştir. Ona göre evren yaratılırken yaratıcının ne arzuladığını insanlar bilemez. İnsanın bu konudaki

---

<sup>778</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 101.

<sup>779</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 103-104; Krş. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 180-181.

<sup>780</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/12; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 105; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 182.

<sup>781</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/37-116. İsmail Fenni'nin evrimcilere dair eleştirileri tezin üçüncü bölümündeki *İnkârcı Akımların Eleştirisi* başlığında ele alındığı için burada tekrar edilmemektedir.

<sup>782</sup> Bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 182-189.

hayallerinin doğruluğu, ölçülemeyen varsayımlardan ibarettir. Yani bu gayelilik şüphelidir. Zaten şüpheler üzerine isbât-ı vâcib bina edilemez. Descartes'ın bu itirazını gaî illetleri belirlemede insanların aşırıya gittikleri ve varlıkların harici gayesinin insana meçhul olması yönünden haklı bulan Günaltay'a göre aynı zamanda Descartes da itirazlarında ifrata düşmüştür. Zira bazı gaî illetlerin bilinmemesi, gözlerin görme, kulakların işitmek için olduğunu kabul etmekten kimseyi menedemez. Ayrıca insanın bu kabulü, kendileriyle olayların fâil illetlerini tayin ettiği istidlaller kadar kesindir. En azından onlar kadar muhtemeldir.<sup>783</sup>

Gaye deliline bir itiraz da, evrimcilerden yapılmaktadır. Onlara göre fâil illetlerin yeterli olduğu yerde gaî sebep aramak abestir. Çünkü bir kuşta kanat bulunması uçmak için değildir. Aksine kuş uçuğu için kanatları vardır. Günaltay tekâmülcülerin iddialarını, gerçeğin saptırması olarak ifade eder. Çünkü mekanizma gayeliliği dışlamamaktadır. Mesela çalar saatteki çan, saat başlarını vurmak için değilse, saatin çanı niçin vardır sorusu yerinde bir sorudur. Zira saatin mekanizmasına ilave edilen çan nasıl bir amaç için oraya konulmuşsa kuşun kanatlarının olması da öyle bir gayeye matuftur. Aksi bir durumda kuşun kanatları uçmak için değilse niçin vardır sorusu cevabını aramaktadır. Her ne kadar evrimciler bu suali “tabii seleksiyon ve hayat mücadelesi” ile cevaplandırmakta ve canlıların tabiata uyumla bâkî kalabilmeleri ile açıklanıyorsa da, bu izahları canlıların çevreye uyum sağlayabilmelerinin kaynağını meçhul bırakmaktadır. İşte bu sebep, ya tesadüf ya da canlıların ayrılamayacağı bir kanun olabilir. Tesadüf ihtimalini aldığımızda bu mümkün değildir. Çünkü canlıların bâkî kalışının kaynağını rastlantı saymak gerekir ki bu birkaç kez olabilir. Sürekli yenilenen ve devam eden bir düzenin tesadüf olması mümkün değildir. O halde ikinci ihtimal öne çıkar ki gaî illetlerin kabulü demektir. Zira hayatın ayrılmaz parçası olan bu kanunlar, gaye-illet kanunundan başka bir şey değildir.<sup>784</sup>

Gaye deliline bir diğer eleştiri, İmmanuel Kant tarafından yapılmıştır. Kant üç gerekçeden ötürü gaî delile itiraz etmiş, Günaltay da bunlara cevap vermiştir. Kant'a göre tabiattaki hareketler ve düzenin şuurlu bir illetten kaynaklanması zorunlu değildir. Ona göre bu düzen ve hareketler yaratılıştan garizî olarak bir

<sup>783</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 105-106.

<sup>784</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 106-107.

illetten dolayı olabileceği gibi, birleşerek etki eden birçok illetlerin malülü de olabilir. Zira tabiattaki varlıklar spontane oluşmuş, aksine düşünülerek meydana getirilmiş değildir. Kant'ın tenkidine Günaltay içgüdü denilen garizenin kendisi de gaiyetin izah edilmesi gereken bir hali ve niteliği olduğunu görmezden gelmekle cevap verir. Çünkü hareketinin gayesini bilmeyen bir hayvanda, bu gaye nasıl olur da fiillerini icab ve tayin edebilir? Hayvanın bilmediği gaye, hayvanı harekete geçiren illetin malumu olması gereklidir ki bu illet akıldır. Ayrıca Kant'ın kâinattaki olayların meydana gelişinde birçok illetin birleşmesi de olabilir iddiasına Günaltay, varlıkların tabiatta takip ettikleri farklı maksatların çatışması bize sanki böyle bir durumun olduğunu göstermektedir. Ancak Kant'ın tasavvur ettiği bu düşünce birçok illetin aralarında uyumlu olmaları veya biraraya gelen birçok illetin izleyecekleri bir plana sahip olan bir hareket ettiriciye tâbi olmaları şartına bağlıdır. Dolayısıyla Kant'ın bu eleştirisi de haklı değildir.<sup>785</sup>

Kant'ın gaye deliline Günaltay'ın ikinci itirazı, önermelerle sonuç arasındaki bağlantıdır. Ona göre tabiatta gayeliliği ortaya çıkaran bir akıl varsaysak bile bundan akıllı illetin mutlak ve mükemmel bir tanrı olduğu sonucu çıkarılamaz. Zira gaî illetler tabiatın sadece bir düzenleyicisi olduğunu ispat edebilir; fakat bir yaratıcısı olduğunu ispat etmez. Çünkü kâinatta birçok düzensizlik ve karışıklık vardır. Bundan dolayı bu durum büyük bir kudret ve ilim sahibi bir varlığa delil getirilemez.

Günaltay, yaratıcı ile düzenleyiciyi ayırmanın doğru olamayacağını söyler. Kâinatın nizamı, insanın yaptıklarında olduğu gibi edilgen bir maddeye hariçten bir müdahale gibi değildir. Aksine evrenin düzeni eşyanın esasından çıkmakta ve eşyadan ayrılmamaktadır. Dolayısıyla evrenin yaratıcı ve düzenleyici illeti birdir. Bunun için evrenin düzenleyici illetinin ispatı, yaratıcısının da ispatını gerektirir. Bu durumu saat örneğiyle izah eden Günaltay'a göre, saat ustası elindeki araçlardan bir saat yapar. O araçları kendisi meydana getirmez. Yani saatçi saatin düzenleyicisidir. Ancak evrenin düzeni onun yaratılmasından ayrılmayacağı için kâinata düzen vermek onu yaratmak demektir. Günaltay, Kant'ın bu itirazlarının bir neticesi olarak aslında onun ilk illeti kabul etmekle beraber, kemal oluşuna itiraz

---

<sup>785</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 108-109.

ettiğini söyler. Ancak bu kemaliyeti sınırlandıracak apriori hiçbir gerekçe de yoktur. Bu sadece keyfi bir tavidir. Her ne kadar Kant'ın itirazı kabul edilse bile, bu sadece gaî delilin çürüklüğüne değil, eksikliğine delalet edebilir. Bu eksiklik de gaye delilinin bir vâcibu'l-vücûd olduğunu ispat etmesine engel değildir.<sup>786</sup>

Kozmolojik deliller imkân, hareket ve gaye olarak tasnif edilmiştir. Ancak İsmail Fenni'ye göre iki delil daha vardır. Bunlar *menşe-i gayr-ı kabil olamayan akl-ı beşer delili* ve *tam sebep delilidir*. Çok kısa ele aldığı bu iki delil aslında gaye delilinin alt başlıkları olarak da değerlendirilebilir.<sup>787</sup>

## 2. Metafizik Deliller

Batılı filozofların tasnifine göre ikinci delil kümesi akla dayalı olarak ortaya konulan metafizik delillerdir. Metafizik deliller *sonsuzluk-namütenahi delili*, *kemal delili*, *ezelî hakikatlerden çıkarılan delil* olmak üzere üç kısımdır. Metafizik deliller kozmoloji delillerindeki netice gibi kâinatın tam illeti olan Zât-ı Bârî'yi ispattan ziyade, mutlak ve ekmel bir Zâtı ispatlamayı amaçlar.<sup>788</sup> Bir başka ifadeyle metafizik deliller salt aklın muhakemesine dayanmaktadır. Bu deliller de İzmirli, Günaltay ve İsmail Fenni'nin görüşleri ekseninde ele alınacaktır.

Metafizik delillerin ilki ezelî gerçekler delilidir. Filozof Jacques Bossuet ile Leibniz tarafından ortaya konulan ezelî gerçekler delili, İsmail Fenni'ye göre Platon'un ideler âlemi fikrinden ilham alınmıştır. Bu delile göre insan zihninde bir takım gerçekler vardır. Mesela bir üçgenin üç açılarının toplamı, iki dik açıya eşit olması matematiğe ait bir hakikattir. Yine adaletin iyi, zulmün kötü olduğu yargısı ahlâkî bir gerçekliktir. Bu hakikatlerin en önemli yönü, kişi ile kaim olmayıp ezelî olarak mevcut olmalarıdır. Yani insan var olmadan önce de bu hakikatler vardır, insanın yok olması durumunda da bunlar hakikat olmayı sürdürecektir. Ayrıca bu hakikatlerin ezelî olması bunların mümkünler âleminden olmasıyla da çelişmektedir. Dolayısıyla bu hakikatlerin dayandığı ve kaynağı olan ezelî bir illet olması gerekir ki o da Allah'tır.<sup>789</sup>

---

<sup>786</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 110.

<sup>787</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/12-13.

<sup>788</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 111; krş. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 189-190.

<sup>789</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/15; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 111; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 190; a.mlf., *Yeni İlmî Kelâm*, 2/33.

Metafizik delillerin ikincisi sonsuzluk, na-mütenahi tasavvurundan çıkarılan delildir. Bu delili sistemleştiren Descartes'tır. Buna göre insanda bir sonsuzluk düşüncesi vardır. Yani insan sonsuz bir varlık ve evren tasavvur etmektedir. Bu sonsuzluk mefhumunun bir sebebi olması gerekir ki sebepsiz bir şey yoktur. Ancak insandaki sonsuzluk kavramı kendisinden gelemez. Çünkü kendisi sonlu bir varlıktır. Dış âlemden de gelemez. Çünkü o da mümkün bir âlemdir. Her illet malulün içerdiği şeyi, içermeyi gerektirdiğinden dolayı, insandaki sonsuzluk tasavvurunun sonsuz bir varlıktan gelmesi gerekir. O sonsuz ve ebedî varlık da Allah'tır.<sup>790</sup> Descartes'ın açıkladığı bu delile şöyle itiraz edilmiştir. “İnsandaki sonsuzluk düşüncesi nefsin, tecrübenin bildikleri üzerinden çıkarılmış olabilir. Mesela sonlu bir nesneyi tefekkür ettiğinde hayal gücüyle ona ilavede bulunur ve bu ilavenin sınırı olamayacağından dolayı da sonsuzluk tasavvuruna varabilir.” Bu itiraz şöyle cevaplandırılmıştır.

Dikkat edilirse bu itirazın varid olamayacağı kolayca anlaşılır. Zira itirazda tasvir edilen surette iktisab olunan fikir, gayr-ı mahdud fikridir. Na-mütenahi fikri değildir. Biz eşyada daima bir haddin mevcudiyetini görüyoruz. Buna rağmen bizim na-mütenahiye varacak surette haddin tevsî' edebilmesini düşünebilmemiz için her haddin fevkinde bir kudret fikrine malik olmamız icab eder.<sup>791</sup>

Metafizik delillerin üçüncüsü ise kemal varlık delilidir. Bir önceki sonsuzluk tasavvuru deliliyle de benzerlik gösteren kemal delili, ilk olarak Platon ve Saint Augustin'in eserlerinde geçmektedir. Ancak bu delili mantıkî bir forma kavuşturan Saint Anselm'dir. Bunun yanında bu delil Descartes ve Leibniz tarafından da geliştirilmiştir.<sup>792</sup>

İzmirli, kemal varlık delilini *Yeni ilm-i Kelâm* adlı eserinde nâ-mütenâhî delille benzer şekilde açıklamıştır. Yani insanın zihninde bir mükemmellik fikri vardır. Noksanlıkla malul olan insan zihninden mükemmellik fikri ortaya çıkamaz. Aynı zamanda bu mükemmellik fikri yokluktan da gelemez. Dolayısıyla mükemmellik fikri insana ekmel varlıktan gelmektedir ki ekmel olan Allah'tır.<sup>793</sup>

<sup>790</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/14; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 112; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 191; a.mlf., *Yeni İlmi Kelâm*, 2/34.

<sup>791</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 113; ayrıca bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 190.

<sup>792</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1: 14; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 192.

<sup>793</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/34; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 127.

İzmirli, kemal delilini *Muhtasar Felsefe-i Ula* adlı eserinde, Saint Anselm, Descartes ve Leibniz'in önermeleri çerçevesinde izah eder.<sup>794</sup> Saint Anselm'e göre kendisinden daha büyüğü tasavvur olunamayan bir mevcut, yalnız zihinde olamaz. Zira yalnız zihinde mevcut olsa ondan daha büyük kâmil bir varlık düşünülebilecektir. Dolayısıyla hem zihinde hem de hakikatte mevcut olan bir mevcud-i kâmil vardır. Zaten Allah'ın var olduğu tefekkür edilmeksizin Allah tefekkür edilemez.<sup>795</sup> Descartes ise, önermesini şöyle kurmaktadır. Eğer kâmil varlık mümkün ise o mevcuttur. Kendisine mevcudiyet atfedilmeksizin bir kâmil varlık farzetmek çelişkidir. Çünkü bir üçgenin tasavvurunda, onun açılarının toplamı iki dik açıya eşit olduğu nasıl mündemiç ise mutlak olarak kâmil bir mevcut tasavvurunda da onun hariçte varlığı mündemiçtir. Eğer kâmil mevcut olmasaydı kemalatın birincisi olan mevcudiyet onda bulunmayacaktı. Leibniz de kemal delilini tashih etmiş ve şöyle formüle etmiştir. Zâtı vücudunu iktiza eden bir mevcut, vâcibu'l-vücûd mümkün ise yani bir zâtı var ise mevcuttur. Cenab-ı Hak ise zâtı vücûdunu iktiza eden bir mevcut, vâcibu'l-vücûddur. Öyleyse Cenab-ı Hak mevcuttur.<sup>796</sup> Kemal delili birçok filozof tarafından savunulmasına karşın Kant tarafından çokça eleştiriler getirilmiş ve bu eleştirilere Emile Buvarak tarafından cevaplar verilmiştir.<sup>797</sup>

Saf akla dayalı olarak ortaya konulan metafizik ispat çabaları genellikle sonsuzluk mefhumu, kemal varlık ve ezeli hakikatler adlandırmasıyla ele alınmıştır. Ancak bunlara ilave olarak başka delillerden de bahsedilebilir. İmkân kavramından yola çıkarak ve âlemde görülen iyiliklerin ve güzelliklerin nisbî varlıklardan hareketle çıkarılan delil bunlardandır.<sup>798</sup> Saint Tomas'ın ortaya koyduğu bu delile göre âlemde iyilik ve güzelliklerin dereceleri müşahade edilmektedir ki bunlardan az ya da çok olarak bahsedilmektedir. İşte bir şeyin az ya da çok olması onun

---

<sup>794</sup> İzmirli bu açıklamaları *Yeni İlmi Kelâm* adlı eserinde *künhî delil* olarak adlandırmıştır. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/31-32.

<sup>795</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/14.

<sup>796</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/31-32; a.mlf. *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 194; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 113.

<sup>797</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 113; Eleştiri ve cevaplar için bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 194-197.

<sup>798</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/16. İsmail Fenni'nin haricindeki mütefekkirlerimiz bunlara değinmemiştir.

mükemmel derecesine nispetle olduğu aşikârdır. Yani iyilik ve güzelliklerin bir kemal mertebesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bütün bu iyilik ve güzelliklerin kemalini kendinde toplayan bir zât vardır ki o da, Allah'tır.<sup>799</sup>

İzmirli, Günaltay ve İsmail Fenni'nin metafizik delillerle ilgili Batılı filozoflardan çok fazla alıntı yaptıkları görülmektedir. Hatta söz konusu delilleri izah ve detaylandırmadan ziyade neredeyse direk alıntı şeklinde bir telifleri olduğu söylenebilir. Bu durumun sebebi metafizik delillerin klasik İslâm düşüncesinde rastlanılmayan, yeni karşılaşılan deliller olmasıyla da açıklanabilir.

### 3. Ahlakî Deliller

Batılı filozofların tasnifine göre bir diğer delil kümesi ahlakî delillerdir. Manevî, vicdanî deliller olarak da ifade edilen bu ispat metodları üç kısımda değerlendirilmiştir. İnsanın ahlakî, manevî yönü ve kalbî hislerine dayalı olarak ortaya konulan bu deliller kabûl-i âmme delili, ruhî melekeler-nefsi kuvvetler delili ve vazifeden çıkarılan delildir.<sup>800</sup>

Ahlakî delillerden birincisi *kabûl-i âmme* delilidir. Yani bilinen insanlık tarihinde bütün toplumların yüce bir varlığa inandıkları görülmektedir. Birbirinden bağımsız ve ilgisiz bu kadar farklı bölgelerde ve farklı zamanlarda yaşayanların, mahiyeti ne olursa olsun bir tanrıya inanmaları isbât-ı vâcib için önemli bir delildir.<sup>801</sup> Filozofların *şehâdet-i umûmiyye*, *ittifâk-ı âmme* dediği bu olgu, bilgisizlik, korku, politika, eğitim, miras vb. ile açıklanamaz. Bunun yanında insan için çok önemli olduğu kadar, nefsinin isteklerine de aykırı olan bir tanrıya inanma ve tapınma ameliyesi Allah'ın varlığını itiraf etmenin dışında anlaşılamazdır.<sup>802</sup>

Manevî delillerin ikincisi *nefsi kuvvetlerden çıkarılan delil*dir. Bunun izahı nedensellik ilkesiyle yapılmaktadır. Nefsi kuvvetlerden çıkarılan delil, insandaki

<sup>799</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/16.

<sup>800</sup> Müelliflerin hepsi ahlakî delilleri üç başlıkta ele almamıştır. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*'da dört, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*'da üç, İsmail Fenni iki, Bilmen iki, Günaltay da iki başlıkta ele almıştır. Bkz. İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/16; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 114; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 191; a.mlf., *Yeni İlmi Kelâm*, 2/28; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 129.

<sup>801</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 114; İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/16; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 129; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 197; a.mlf., *Yeni İlmi Kelâm*, 2/39.

<sup>802</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1: 16; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 129. "Ulûhiyet fikri, fıtrat-ı beşerin icaplarından olduğu cihetle, her fert bu fikri ulviye mazhardır. Bu fikrin bütün insanlarda mevcudiyeti ise cenab-ı Allah'ın varlığına en güzel bir delildir. Bütün kitle-i beşeriyetin bu babdaki kanaat-i fitriyyesini yalana ve hataya isnad etmek nasıl muvafık olabilir?" Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 129.



hayır, iyilik ve doğruluk erdemlerinin, aklın ve iradenin varlığıyla açıklanmaktadır. Buna göre insan, tabiatı gereği iyilik, güzellik, doğruluk ve adalet gibi erdemlere son derece arzudur. İnsandaki bu istek ve arzuların hakiki bir sebebi olmak zorundadır. Yani ulûhiyyetin matematiksel delilleri kadar güçlü olan ruhun hayra ve geleceğe dair hasret duygusunun kaynağı nedir? İkinci olarak insandaki aklın varlığı da mutlak bir akla dayandığını gösterir. İnsandaki sınırlı akıl, akıl olmayan yerden sadır olamaz. Üçüncü olarak insandaki irade hassası da Allah'ın varlığına götürmektedir. Çünkü tabiat ve tabiattaki olayların bir anlamda mekanik bir hiyerarşisi olduğu için, insanî iradenin tabiatüstü ve muhtar bir varlığa dayanması gerekir. İşte insandaki iyilik ve doğruluk arzusu, akıl ve irade yetisinin hakiki kaynağını ispatlamaktadır. Ki bu hakiki neden de Allah'tır.<sup>803</sup>

Ahlâkî delillerin üçüncüsü *vazife-ahlak delilidir*. Buna göre insan vicdanen ahlaklı olup iyiye yönelme ve kötülükten uzak durmaya kendini mecbur hissetmektedir. İnsandaki bu ahlâkî ve sorumluluk duygusu değişmeyen, küllî, ezeli ve ebedî bir varlığı da gerektirir. Çünkü bu durum insanın yapıp ettiklerinin neticesi olmadığı gibi, herşeyi zorunlu olarak işleyen tabiattan da gelmemektedir. Bu ancak her şeyiyle hayır ve adil olan bir kudretin tecellisi olabilir. Zaten insan bu arzu ve edimi kendi vicdanında bulmaktadır. Yani ahlak kanunu, kendisini aklımıza bir aydınlık ve irademize bir kaide olarak zorla kabul ettirmektedir. O halde bu ahlak kanununun kaynağı Allah'tır. Zaten vaz' edicisi olmayan kanun da yoktur.<sup>804</sup>

İzmirli'nin zikrettiği ahlak delillerinden biri de *fazilet delilidir*. Bu delil filozofların ispat metodlarını eleştiren Kant tarafından ortaya konulmuştur. Teorik akıl açısından tanrının varlığını ispata dair burhan getirmenin imkânsız olduğunu söyleyen Kant, pratik akıl açısından ise bunu mümkün görmektedir. Ancak İzmirli, Kant'ın pratik akıldan yola çıkarak temellendirdiği bu metodun adalet ihtiyacına karşı olan umudu tatminden ibaret olduğunu değerlendirmektedir. Ahlak delilinin bir başka izahı olan fazilet delili pratik imanının neticesiyle Allah'ın varlığını ispat etmektedir.<sup>805</sup>

---

<sup>803</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 114; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 198; a.mlf., *Yeni İlmî Kelâm*, 2/35.

<sup>804</sup> İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1/17-18; İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 198-199; a.mlf., *Yeni İlmî Kelâm*, 2/36-38; Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 115.

<sup>805</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 2/39-41.

### **C. İsbât-ı Vâcib Hakkındaki Farklı Yaklaşımında Bulunanlar**

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte isbât-ı vâcib tartışmalarında mütefekkirlerin bir kısmının klasik delilleri öne çıkardığı, diğer bir kısmının ise klasik delillerin yanında Batılı filozofların çalışmalarından da istifade ettiği daha önce belirtilmişti. Bu dönemin mütefekkirleri içerisinde buraya kadar ele alınanların yanı sıra isbât-ı vâcibe dair Batılı filozofların ve klasik dönem âlimlerinin ortaya koyduğu delilleri fazla kullanmayan veya rağbet etmeyen kelâmcılar da vardır. Filibeli Ahmed Hilmi, Said Nursi ve Şerefettin Yaltkaya bunlardandır.

İnkârcı akımların tehdit edici bir seviyeye geldiği ortamda onların ispata gerek olmadığını söyledikleri iddia edilemez. Tam aksine Filibeli ve Bediuzzaman'ın eserleri inkârcı akımlara karşı cevap teşkil etmektedir. Ancak Filibeli, Nursi ve Yaltkaya'da müşahade edilen veya öne çıkan tavrın, Allah'ın varlığının ispata ihtiyaç olmayacak kadar açık olduğu düşüncesine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Klasik delilleri öne çıkaran ve Batılı delilleri de kullanan mütefekkirlerin bir kısmı da Allah'ın varlığının, ulaşmak isteyenler için açık olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu mütefekkirlerin klasik ispat delillerine rağbet etmemelerinin, geçerliliğini yitiren kelâma mesafe koymakla irtibatlı olduğu da söylenebilir. Fakat bu yaklaşımlarının yanında klasik veya Batılı kaynaklara müracaatla isbât-ı vâcib delillerini zayıf da olsa kullanmışlardır. Hatta yukarıda bahsedilen mütefekkirlerin gerek fitrata, gerekse âlemin ihtişamı karşısındaki insanın acziyetini itiraf etmeye yaptıkları vurgu öne çıkmaktadır.

Yaltkaya ve Nursi klasik delillere genel olarak eleştirel yaklaşmakta, ispat hususunda Kur'an merkezli ve selefi bir tavır sergilemektedir. Filibeli ise vahdet-i vücud teorisine olan bağlılığı sebebiyle Allah'ın varlığını ispata dair yaklaşımları diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı mezkûr kelâmcıların yaklaşımları, isbât-ı vâcib değerlendirmelerinin ele alındığı tezin bu kısmında ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

#### **1. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)**

Kelâm ilminin yenilenmesi çabalarında önemli bir yeri olan Filibeli'nin en önemli özelliği bilim ve felsefe adına Allah'ın varlığını inkâr edenlere karşı

tenkitler yapmasıdır. Zira onun eserlerinin ana maksadının bu olduğunu söylemek abartı sayılmayacaktır.<sup>806</sup> Bunun yanında Filibeli'yi çağdaşı kelâmcılardan farklı kılan husus isbât-ı vâcib metodlarını ortaya koyması değil aslında Allah'ı inkâr etmenin mümkün olmadığını söylemesidir.<sup>807</sup> O, inkârın bilim ve felsefe açısından imkânsız olduğu ispat edildikten sonra yaratılıştan gelen fitrat, kâinatın ahenk ve uyumu karşısında Allah'ın varlığını itiraftan başka bir yolun olmadığı kanaatindedir. Bundan dolayı Filibeli eserlerinde insan fitratını ve kâinatın ahengini yani gaye-nizam delilini öne çıkarmıştır.<sup>808</sup> Ayrıca Filibeli'nin ispat metodlarına farklı yaklaşmasının sebebi onun tasavvufa ve vahdet-i vücud düşüncesine olan bağlılığı olmalıdır.<sup>809</sup>

Filibeli kâinatın ve insanın her zerresini Allah'ın bir yansıması olarak kabulünden dolayı, O'nu yeniden ispat etmenin gerekli olmadığına meyillidir. Ancak herkesin aynı idrak seviyesinde olamamasından dolayı delillerin getirilmesi ihtiyacını da yok saymamıştır.<sup>810</sup> Bütün bunların yanında Filibeli insanlık tarihinde inkârın az, ancak farklı tanrı telakkilerinin çok olmasından ötürü tevhid inancını açıklamaya çalışmıştır.<sup>811</sup> İşte bu yönelimleri ve düşünceleri sebebiyle farklı bir konumda değerlendirilen Filibeli'nin Allah'ın varlığına dair görüşlerini biraz daha açabiliriz.

---

<sup>806</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ط).

<sup>807</sup> “İlim ve fen demek; olaylar arasındaki ilgi ve münasebetlerden ibaret olan kanunlar, sebepler ve türler demektir. Şu halde ilim ve fen kısmen bir araya getirilmiş insan bilgisi demektir. Lâkin böyle bir birlikteliği mümkün ve makul addetmek için nihai bir birliğe, kanunları dahi idare edebilecek “sebepden müstağni bir sebebe, mutlak bir varlığa” kesinlikle ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ret ve inkâr edilmesinin yanında ilim ve fennin temeli yıkılmış, beşeriyetin iftihar ettiği medeniyet ve marifet hiçe indirilmiş, yegâne yöntem zan ve şüphe, bütün bilgiler zan ve hezeyan derecesine sokulmuş olur. Bundan dolayı bu esastan işe başlarsak, küfrün mümkün olmadığını görürüz. Mesele cehalet meydanından bilim ve araştırma alanına nakledildiğinde yukarıda serdettiğimiz sebepler yüzünden fen ve felsefe itibarıyla küfrün imkânsızlığına hükmetmek lâzım gelir.” Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 1-2.

<sup>808</sup> Filibeli, *Maddiyyun Mesleki Dalâleti*, 37; a.mlf., *İslâm Tarihi*, 1/28-30; a.mlf., *Hikmet Yazıları*, 196; Gaye-nizam deliline vurgu için bkz. Filibeli, *Üss-i İslâm*, 31, 33-35.

<sup>809</sup> Çünkü Filibeli'ye göre, nefsin/benliğini bilmeden önce hiç kimsenin hâricî hakikatler hakkında sağlam bir bilgi kazanması mümkün değildir. Zira insan ne bilirse yine kendi idrâk ve anlayışı nispetinde bilmektedir. O “Nefsin bilen, rabbini bilir” hâdisini kendisine kaynak almıştır. Filibeli, *İslâm Tarihi*, 2: 477-481; a.mlf., *Hikmet Yazıları*, 204-205; a.mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 42-43.

<sup>810</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 30-31.

<sup>811</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 196.

Filibeli'nin Allah'ın varlığını ispata dair farklı yaklaşımı olduğu yukarıda ifade edilmişti. Ona göre aslında isbât-ı vâcibe gerek yoktur. Gelişmiş idraklere göre Cenâb-ı Hak zatı ile sabit olup varlığı delile muhtaç olmaktan uzaktır. Fakat din bütün insanlığın malı ve Cenâb-ı Hak her şahsın rabbidir. Bütün insanlığa bugün dahi tam yetkin anlayış sahibi denilemez. Bundan başka insan tabiatında mevcut fitrî imanın zıddı olan şüphe de vardır. Aklî muhakemelerin yanlış yöntemleri vardır ki bunlardan ilmî şüphe ve inkâr ortaya çıkar. İşte bu sebeple öteden beri bir "aklî akaid ilmi" meydana getirilmiş ve yaratıcının ispatı maksadıyla deliller bulunmuştur.<sup>812</sup>

Filibeli'ye göre milyonlarca insanın binlerce seneden beri bir dine bağlanma ihtiyacı hissetmesi ve bugün bile yeryüzünün sâkinlerini oluşturan milyarlarca insanın farklı dinlerden birine girmesi dinin gerekliliği hakkında yeterli bir kanıttır ve bu durum delillerin anlamsız bir külfet olduğu düşüncesini uyandırır. Aslında bu düşünce doğru ise de bu konuda ileri sürülecek deliller, zihinleri aydınlatmaya yardım edeceğinden gereksiz değildir.<sup>813</sup> Bundan dolayı mütefekkirimiz her ne kadar ispat delili olarak ifade etmemiş ise de o Allah'ın varlığını ispat için sezgi, fitrat, afak ve enfüs üzerinde durmuştur.

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre insan Yaratıcı'yı tarih boyunca vicdanında ve hislerinde bulmuştur. İnsanoğlu her ne kadar çocukluk evresinde, maddî birçok soru ve sorunlarına çözüm bulamadıysa bile yaratıcısını arama ve onu bulmaktan uzak kalamamıştır.<sup>814</sup> Filibeli bu durumu şöyle izah eder.

Din bir ihtiyaç-ı manevî ve vicdanîdir; lakin şiddet ve mertebeye ihtiyaç-ı maddî ve meâşiyeye tekaddüm ve teveffuk edemez sanılır. Hayvan denecek kadar basit bir mahlûkun, kendini yaratanı düşünmezden evvel yiyeceğini, giyeceğini, rahat-ı hayvaniyesini mucip olacak şeyleri düşünmesi gayet tabiidir zannedilir. Lakin el-

<sup>812</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 30-31.

<sup>813</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1/28.

<sup>814</sup> "Cismi üç arşın tulunda bir mezara sığan, fakat kibriya-yı ihtiva-yı idrakisi âlemlere sığmayan insan, muammaların na-kabil halli olan insan, bir müthiş sualin bu korkunç muammanın karşısında dahi izhar-ı acz edip kalmamış, kalamamıştır. İnsan, nazar-ı tecessüsünü arş-ı rahmana imaleye, âlemleri keff-i idrakine sığdırmaya çalışan insan, henüz yaprağın, bir kabza-i hakın bir katre suyun neden ibaret olduğunu bilmediği zamanlar bile kudret-i muhakemesini bu azim mesailin halliyle işgal etmiştir. O insan ki henüz nefsinin mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmezken enzar-ı tahayyülüyle vâcibu'l-vücûdu aramıştır. Lakin bu taharride insanın elinde bu mükevvenatı bütün mevcudiyeti nurlara gark edecek bir meşale-i barika-i efşan var idi. Vicdan, yani bir mühbit-i esrar ve ilham! Bu sebeple insan bu taharride daima muvaffak olmuştur. Çünkü 'Allah vardır' demiştir. Bu hükmü birçok kere ezeli ve ebedî bir hakikatle tezyin etmiştir. Çünkü 'vardır ve birdir' diyebilmiştir." Filibeli, *Hikmet*, "Tasavvuf-i İslâmi ve Fünûn-i Cedide ve Felsefe", (Yıl 1, No 1, 1328): 3; ayrıca bkz. a.mlf., *Hikmet Yazıları*, 182-183.

an mevcut numunelerden görüyoruz ki, ihtiyacat-ı ruhiyye ve bilhassa bu ihtiyacın halika ait kısmı ihtiyacat-ı maddiyyeye takaddüm ediyor. Bu sebebe mebni insanların tefekküre başladığı günden, yani ibtida-yı zuhurundan beri bir mabut tanıdıklarına biz hükmetmekteyiz.<sup>815</sup>

Filibeli, insanın Allah'ın varlığını sezgisel olarak benliğinde ve vicdanında bulmasının bir diğer sebebini de fitrat üzerinden açıklar. Allah'ın varlığını inkâr ve ahlâkî güzellikleri reddetmek insanlığın çoğunun vicdanına aykırı gelmiştir. Bundan dolayı da insanlık tarihinde ateizm mevcut olmuş ise de hiçbir devirde çoğunluğu oluşturamamıştır.<sup>816</sup> Bunun yanında Filibeli inancın red ve inkâr şeklinde tartışılmasını da dinin gerekliliğine delil kabul eder. O insanlığın idrakinden din mefhumunu çıkarıp atma imkânının olmadığını kesin bir şekilde vurgular. İnsan idraki, hangi seviyede olursa olsun, dinî telakkiden uzaklaşabilecek bir güce sahip değildir. Çünkü ne tarihte ne de günümüzde dinî düşünceden yoksun bir ferd görülmemektedir. Ona göre dini inkâr etmek, dinin gerekliliğini inkâr anlamına gelmemesinden öte inkâr ile ilgilenmek bile o gerekliliği tasdik etmektir.<sup>817</sup> Ayrıca Filibeli'ye göre: “Biz onlara dış dünyada (afak) ve kendi nefislerinde (enfüs) ayetlerimizi göstereceğiz” ayeti, aslında Yüce Allah'ın bilinmesi için bize en tabii yolları göstermektedir.<sup>818</sup> Zira insanın bedeni ve ruhi yapısındaki ahenk ve mükemmellik karşısında inkâra kalkışması bilim ve felsefeye de aykırıdır. Ancak inkâr bir inat ve cehalet eseri olabilir. İnsan Allah'ı inkâr etmekle sadece onu inkâr etmiyor, aynı zamanda aklî hükümleri ve tabiat yasalarını da inkâr ediyor. Bundan dolayı afak, enfüs, benlik ve kâinatı inceleyen bir insan Allah'ın varlığını itiraf etmeye mecburdur.<sup>819</sup>

İnkârın, tarihi tecrübe ve fitrat açısından imkânsız olduğunu söyleyen Filibeli, buna rağmen farklı saiklerle inkârcıların varlığının farkındadır. Bundan

---

<sup>815</sup> Filibeli, “Tasavvuf-i İslâmî ve Fünûn-i Cedide ve Felsefe”, 2; Ayrıca bkz. a.mlf., *Hikmet Yazıları*, 182-183.

<sup>816</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 196; a.mlf., Filibeli, *Mâddiyyûn Mesleki Dalâleti*, 37-38; a.mlf., *Üss-i İslâm*, 3, 11; Filibeli inkarcı olarak vasfedilenlerin aslında bir inanma duygusuna sahip olduğunu vurgulamıştır. “Bir ağaca, bir puta tapan vahşinin inanmış olan vicdanını tahlil etsek, taptığında insanüstü bir takım vasıflar varsaydığını, ondan hayır ve şer umduğunu, onda affetme iradesi, kudret ve vicdan gördüğünü teslim ederiz. Demek ki bu vahşi, yaratana inkâr etmiyor, yalnız bilgileri ve dimağı hakikate kadar ulaşamayarak, bu hakikatin yalnız serpintilerini, yanlış olarak bir yere atfediyor.” Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 27.

<sup>817</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1/30.

<sup>818</sup> Fussilet, 41/23.

<sup>819</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 33-35.

dolayı öteden beri bir “aklî akaid ilmi” meydana getirildiği ve yaratıcının ispatı maksadıyla deliller bulunduğu, ancak vâcibu'l-vücûdun ispatı bahsinde eskilerin kullandığı delillerin genellikle bilim dairesinden çıkıp îtikâd veya mutlak hüküm veyahut da zan derecesinde kaldığı kanaatindedir.<sup>820</sup> O tam da bu noktada inkârla mücadelenin nasıl olması gerektiğini kelâm ilminin yenilenmesi bağlamında izah etmiştir.

Bugün çağdaş bilim ve düşünceyle yetişen velev ki basit bilgilere sahip, kafası karışık ve sorgulayan bir kimse, Orta Çağ mantık ve bilimiyle ikna edilemez ve soruları cevaplandırılmaz. Bunun aksini zannetmek, gelişme olgusundan habersiz ve her türlü bilimsel fikirden mahrum olmak manasına gelir.

Her dönemin bir ihtiyacı, her dönem insanının bir zihniyeti vardır. Burası asla unutulmamalıdır. Bugün materyalist düşünce ilkeleriyle yetişmiş, arayıştaki bir genç, din görevlilerinden birine müracaat edip aralarında bir konuşma cereyan etse, acaba bu iki konuşanın anlaşması mümkün olur mu? Acaba tereddüt içinde bulunan gencin sorunları giderilip ikna edilebilir mi? Zannetmeyiz. Ekseriyet itibariyle böyle bir tartışma âlimin bilim adamını tekfiri, bilim adamının da âlimi cehaletle suçlaması ile neticelenir. Farz edelim ki böyle tereddütleri olan bir bilim adamı, Vücut-u Bari'yi inkâr etse, kendisine nasıl cevap verilecek? Tabii ki ayet ve hâdislerle değil, zira bunların etkisi ve hakikati ancak iman şartına bağlıdır. İnkâr eden veya tereddüt içinde olan kimseye bu silahla cevap verilemez. Demek ki zaruri olarak tartışmaya mantık ve felsefi bir zemin oluşturmak üzere kelâmcılara ve kelâm ilmine müracaat edilecektir. Vaktiyle felsefe ve bilimin o dönemdeki gücü ve imkânları nispetinde düşünülmüş ve getirilmiş olan deliller öne sürülecek. Lâkin bu delillerin kıymetinden ziyade öne sürülüş şekli ve metodu kalıp ve biçim itibariyle, soru soranı ikna edip susturabileceğini farz edersek, şaşılacak ve acınacak bir gaflet göstermiş oluruz.<sup>821</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi'nin görüşleri ilk bakışta çelişkili görülebilir. O, bir yandan Allah'ın varlığını ispata ihtiyaç olmayacak derecede apaçık kabul etmekte hatta Allah'ın varlığının inkârını imkânsız olarak telakki etmektedir. Bunun yanında ispat delillerini de gereksiz addetmektedir. Ancak öte yandan ispata dair sezgi, fitrat ve kâinata dikkat çekmektedir.

Filibeli'nin fikirleri derinlemesine incelendiğinde onun bir tenakuz içerisinde olduğunu söylemek zordur. Hatta onun Allah, insan ve evren tasavvuru bütüncül bir şekilde incelendiğinde söylemlerinde ne kadar tutarlı olduğu farkedilecektir. Çünkü Filibeli'nin çağdaşlarından farklı olarak tanrı tasavvurlarına eğilmesi onun Kur'an'ın ufkuna ne kadar vakıf olduğunun işareti olarak değerlendirilmelidir.

<sup>820</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 201; Filibeli getirilen delillere itirazlar varsa da bazılarında yeterli bir eleştiri de getirilemediği kanaatindedir. Filibeli, *Üss-i İslâm*, 31.

<sup>821</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (ص ض).

Kur'an'da Allah hakkındaki ayetlerin muhtevası onun varlığını delillendirmesinden daha fazla Allah hakkındaki yanlış kabulleri ıslah etmeye ve insanları şirkten uzaklaştırmaya matuf olduğu söylenebilir. Filibeli de eserlerinde Allah'ın varlığını ispatın yanında, insanlardaki Allah tasavvurlarını ele almıştır. Zaten ona göre yanlış da olsa bu tasavvurlar Allah'ın varlığının birer delili mesabesinde dir. Burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir durum var ki o da, Filibeli'nin tanrı tasavvurlarına dair izahları aslında onun isbât-ı vâcibe nasıl baktığının da bir göstergesidir.

Filibeli'ye göre tarih boyunca insanlarda üç türlü tanrı telakkisine rastlanmaktadır. Bunlar teşbihi, tenzihi ve tevhidi tanrı tasavvurlarıdır.<sup>822</sup> Dördüncüsü ise inkârcılıktır. Her ne kadar inkârcılık tanrının varlığına dair menfi bir söylem ise de bir yönüyle o da tanrının varlığını kabul etmektedir.<sup>823</sup>

Teşbihi tanrı telakkisi Yüce Yaratıcıyı insanî ve maddî şeylerle vasfetmekten başlayıp eşyaya ve insana tapmaya kadar götürülebilir.<sup>824</sup> Filibeli'ye göre insanoğlunun ulûhiyyete dair ilk anlayışları teşbihidir. Bu tasavvur insana ve eşyaya tapınma (eşyâ-perestî âdem-perestî) şeklinde iki kısma ayrılabilir. Birincisi eşyaya tapmak, ikincisi insana tapmaktır. Tabiat varlıklarına tapınmayı ifâde eden ve onlara bir tür tanrılık vasfı yükleyen eşyâ-perestlik Ahmed Hilmi'ye göre, aslında putperestlik demektir. Daha çok ilkel ve vahşi kavimlere mahsus olan bu tasavvurda hiçbir ulvilik ve hikmetten eser yoktur. Filibeli'ye göre insan idrâki henüz tekâmül devresinin başında iken kendisini ve içinde yaşadığı evrenin yaratıcısını düşünmüş ancak henüz tekemmül etmemiş olan müdrikesi ile Tanrı'yı

---

<sup>822</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 196, 230; a.mlf. *İslâm Tarihi*, 2/466. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995); İslâm Düşünce tarihindeki teşbihi tanrı tasavvurlarıyla ilgili bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 24; Müşebbihi ve Mücessimi telakkisine dair bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158; İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 158-166; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 14; Abdurrahman Harbi, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Teşbihi Dil* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 57-108.

<sup>823</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 196, 230; a.mlf., *İslâm Tarihi*, 2/466.

<sup>824</sup> "Fikr-i teşbihinin her sureti putperestliktir. İbtidası tabiatın menazır-ı azimesine ibadetten başlar. Sonra muhakeme icra-yı fiile bede' ederek evsaf-ı ulûhiyetten en lazım ve bedihî olanlarını keşfeder." Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 198.

hakikatıyla bilememiş ve O'na bir takım maddî ve insanî vasıflar yüklemiştir. Teşbihi anlayışın ilk aşamasında insanoğlu öncelikle açıklayamadığı tabîî olayları ve varlıkları tanrılaştırarak eşyâ-perestî bir anlayışa sahip olmuştur. Bu anlayışa sahip olmanın başlıca etkenleri ise tabiat karşısında duyulan korku ve menfaattir. Tanrı'yı insan şeklinde tasavvur eden veya Tanrı'ya insânî vasıflar yükleyen ikinci teşbihi fikir ise antropomorfizm şeklinde ortaya çıkar ve farklı zamanlarda ve toplumlarda farklı biçimler alabilir.<sup>825</sup> Teşbihi tasavvur inanç ve akıl açısından değerlendirildiğinde kıymet addedilecek bir yönü bulunmayabilir. Ancak Filibeli'ye göre, bu devirdeki insanlar her ne kadar Tanrı'yı hakkıyla bilememişlerse de, onu “vardır” olarak kabul etmeleri o dönemin olumlu vechesi olarak kabul edilmelidir.<sup>826</sup>

Filibeli'nin ele aldığı diğer tanrı tasavvuru ise tenzihi anlayıştır. Tenzih fikri, Cenâb-ı Hakk'ı her türlü teşbihât ve mahsûsâtın zıddı ve hârici görmek, yani beşer tasavvurlarındaki benzetmelerin hepsinden münezzehtir tutmaktır.<sup>827</sup> Mahsûsat ve maddiyâta has olan teşbihi düşüncenin aksine, tenzihî fikir makulât sahasına mahsustur.<sup>828</sup> Tenzihî tanrı tasavvurunu beşeriyetin bir rüşd alameti olarak kabul eden Filibeli'ye göre aynı zamanda bu tanrı telakkisi insanların bir uçtan başka bir uca savrulmalarının tezahürüdür. Zira insanoğlu teşbih fikri ile maddeyi tanrılaştırırken, tenzih düşüncesiyle tanrıyı vehim ve hayal seviyesine indirgemektedir. Böylece tenzih fikri ile hiçbir şey ispat edilemeyip her şey nefyedilmektedir. Zira tenzihî telakkiye göre Allah “şöyle değildir, böyle de değildir” sadece “vardır” denilmektedir.<sup>829</sup> Yukarıda ifade dildiği üzere teşbih fikriyle putperest ve müşrik inançlara savrulan, antropomorfik tanrı telakkileri ortaya koyan insanoğlu, tenzih düşüncesiyle de düalizm çıkmazına savrulmaktadır.

Protagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların tenzih fikrini kemal seviyeye çıkardığını söyleyen Filibeli, mezkûr filozofların tabiat felsefesine karşı ruhani felsefeyi tesis etmelerini, hakikate yapılmış bir hizmet olarak

---

<sup>825</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 196-200, 230-234.

<sup>826</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 197.

<sup>827</sup> Neşet Tok, *Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 93; Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 236.

<sup>828</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 200.

<sup>829</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 236.



görmektedir. Özellikle Platon ve Aristoteles Cenab-ı Hakk'ın birliğini tasdik etmelerine rağmen maddenin de ezeli ve ebediyetini kabul etmeleriyle Allah'ın halikiyetini inkâr etmişlerdir.<sup>830</sup> Dolayısıyla Filibeli'ye göre tenzih anlayışının tevhid açısından birçok problemi olmasına rağmen en önemli yönü Allah'ın varlığını itiraf etmesidir.

Filibeli'nin ele aldığı, hak ve hakikati ifade eden tanrı telakkisi tevhidi düşüncedir. İfrat ve tefritten uzak, peygamberlerin insanlara tebliğ ettiği tevhidi tasavvur Filibeli'ye göre aynı zamanda tasavvufî düşüncenin de özünü teşkil etmektedir. Tevhidi düşünce aşırı iki ucun birleştirilmesi demektir. Filibeli'ye göre Kur'an'da geçen: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir" ayeti<sup>831</sup> ilk bölümüyle teşbihe düşmekten, ikinci bölümüyle de tenzihe savrulmaktan insanları uzak tutup mutedil ve doğru bir Allah tasavvurunu bina etmektedir.<sup>832</sup>

Filibeli'nin isbât-ı vâcib bağlamında ele aldığı bir diğer yaklaşım ise inkârcı tanrı telakkisidir. Ona göre inkâr'ın din ve felsefeye göre farklı tanımları olduğu gibi, pek çok da nedeni vardır. Zira kimileri cehalet, kimileri özgürlük adına ve çoğu kimse de hayat tarzları ve içinde yaşadıkları sosyal çevreleri sebebiyle inkârcı olurlar. Bilimsel gerçeklere dayalı olarak atesit olduğunu öne sürenler sadece gerçekleri tahrif ederek bu sonuca ulaşmışlardır.

Ona göre bilimsel açıdan ateizm mümkün değildir. Filibeli kanaatini pekiştirmek adına inkârcıların dilinden şu soruyu sorar. "Acaba bu kimseler ilmin gerçeklerini göremeyecek kadar cahil midirler ki, bilimsel olarak imkânsızlığına rağmen inkârcı oldular ve inkârı felsefi bir ekol derecesine çıkardılar?" Buna hayır! cevabını veren Filibeli'ye göre, bu düşünürler inkârın imkânsızlığı görebildikleri için 'nihâî sebep'i, 'vücûd-u mutlak'ı inkâr sûretiyle değil; bu gerçekleri tahrif ve amaçlarından saptırmak suretiyle ilmen inkârı mümkünmüş gibi göstermişlerdir. İşte bu itibarla 'inkâr' aslında gerçeğin tahrif edilmesidir. Yani ateistler tanrının varlığını inkâr etmeyi açıklamaktan aciz kaldıkları için felsefi tabiriyle hakikatine, dinî literatürle ulûhiyetine aykırı tasavvur etmektedirler.<sup>833</sup>

---

<sup>830</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 201.

<sup>831</sup> Şûrâ Suresi, 42/11.

<sup>832</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 2/467; a.mlf., *Hikmet Yazıları*, 203.

<sup>833</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 2.

Filibeli'ye göre, Allah'ı bilimsel açıdan kesin bir tecrübe metodu ile ispat mümkün değilse bile O'nun kabul edilmeyip inkâr edilmesi daha büyük bir imkânsızlıkla, mümkün değildir. Allah'ı inkâr edip -materyalistlerin yaptıkları gibi- ilmin son hedefine madde ve kuvveti koymak; sonra da bunları bir takım metafizik vasıflarla süsleyerek yeni bir put gibi insanlığın önüne koymak, bilime aykırı olan boş bir dâvâdır.<sup>834</sup>

İsbât-ı vâcib ekseninde görüşlerini tahlil ettiğimiz Filibeli Ahmed Hilmi döneminin özgün mütefekkirlerindedir. O çağdaşlarından farklı olarak tanrının varlığını bir vakıa/aksiyom gibi ele almakta ve onu bir takım delillerle ispatlamaya çalışmamaktadır.<sup>835</sup> Tanrının varlığını ispattan ziyade tanrı telakkilerini ele alması onun farklılığını göstermektedir. Zaten onun temel vurgusu Allah'ın varlığını inkâr etmenin bilim ve felsefe açısından mümkün olmadığıdır. Bunun yanında Filibeli'ye göre Allah'ın varlığını ikrar, bir tercih ve inanç konusudur. Ayrıca müellifimizin deliller sunmayıp muhatapları insanlık tarihine, fitrata ve kâinata yönlendirmesi dönemin arayışlarıyla da uyumludur.

## 2. Şerefettin Yaltkaya (1879-1947)

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki önemli mütefekkirlerden birisi de Şerefettin Yaltkaya'dır. Kelâmın yenilenmesi tartışmalarında ortaya koyduğu ictimâî ilm-i kelâm düşüncesi onu diğer kelâmcılardan farklı kılmaktadır. Yaltkaya isbât-ı vâcib meselesinde de farklı bir tavır sahibidir.

O klasik delillendirme çabalarına mesafeli olmuş, kelâmcıların delillerini eleştirmiş ve Allah'ın varlığını ispat için delile ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre insanın kendi vicdanında ve kâinatta Allah'ın varlığını hatırlatacak birçok delil bulunmaktadır.<sup>836</sup> Yani fitrat, vicdan ve kâinatın ahengi, insanın Yüce Yaratıcı'yı tanınması için yeterlidir.

---

<sup>834</sup> Filibeli, *Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 75. Geniş bilgi için Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* ve *Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* adlı eserlerine bakılabilir. Ayrıca hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Uludağ, *Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm*; Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*; Ekrem Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>835</sup> Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, 96.

<sup>836</sup> Yaltkaya kelâmî delillere gerek kalmadan insanın fitri olarak Allah'ın varlığını bilebileceğini Gazzâlî, Ebû Nuaym Isfahânî (ö. 430/1038), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Molla Sadra (1050/1641) gibi zatlara referansla savunmaktadır. Bkz., Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 9.

Allah ziyâ-yı edebiyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir meçhul-i mutlaktır. O bir nurdur ki vücûd onunla kâim ve zerrât-ı vücud onun şua-ı ulûhiyetinde sâbihdir. Felâsifeden bazıları bu şe'niyet-i mukaddesenin lehine delil bulamayıp vâdi-i inkâra sapmışlar ise de aleyhinde delil ikâme edememişlerdir, belki aleyhinde delil bulamamış ve lehine de delil bulmak istememişlerdir. Bu şe'niyet-i mukaddeseyi insan ihâta edemediği halde vicdân-ı beşer her zaman onu hissetmektedir. O meçhuliyet içinde bir malumiyettir.<sup>837</sup> Bu mukaddes varlığı, biz müminler, filozoflar gibi yalnız akıl ile bulmak yolunu değil, onun varlığını gönlümüzde bulup bütün manevî hayatımızda onun varlığı ile yaşamak yolunu takip etmekte olduğumuzdan onun güneşiyle içimiz her zaman aydınlanmakta ve onu daima sezmede ve dillerimiz ise o mukaddes varlığı her zaman anmaktadır.<sup>838</sup>

Çağdaşlarının ekseriyetinin aksine Yaltkaya'nın kelâmcıların delillerini eleştirmesi aslında onun kelâm ilminin yenilenmesine dair genel yaklaşımının bir tezahürü olarak da okunabilir. o kelâmın yenilenmesine dair girişimlerde, dönemin mütefekkirlerinden farklı olarak sosyal kelâm anlayışının savunuculuğunu yapmıştır.<sup>839</sup> Bütün bunların yanında esasen Yaltkaya, kelâm ilmine yönelik tavrında İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'den etkilenmiş ve istifade etmiştir.<sup>840</sup> Ayrıca dönemin yönelimlerinden olan mezheplerin birleştirilmesi anlayışına paralel olarak Yaltkaya, mezhep ihtilaflarını bırakıp Kur'an'ın mantık-ı husussiyyesinden çıkarılan selef mesleğine dönmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre "nükûl-i sahîha-i islâmiyye 'ukûl-i sarîha-i insaniyyeye" tamamen muvafıktır. Yani Kur'an'ın getirdiği deliller naklî olmakla birlikte aynı zamanda aklîdir.<sup>841</sup> Dolayısıyla Yaltkaya'nın klasik delilleri eleştirdiği ve Kur'an'a dayalı bir metod talebinde bulunduğu söylenebilir.

<sup>837</sup> Yaltkaya, "Cenab-ı Hak bilinmez sezilir", 434.

<sup>838</sup> Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 12.

<sup>839</sup> Tezin kelâmın yenilenmesi tartışmaları başlığındaki ilgili kısma bakılabilir.

<sup>840</sup> Yaltkaya, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye", *Mihrap*, (y. 1, sy 3, 1339): 67-72; Yaltkaya, "İsbât-ı Sani'de İbn Rüşd'ün Mesleği", *İslâm Mecmuası*, (c. 5, sy. 58, 1336): 1134-1138. Yaltkaya'nın, hakkında makale yazdığı kişilerin bütün görüşlerini savunduğunu iddia etmek söz konusu olamazsa da, diğer görüşleri bir tarafa Kur'an'dan hareketle inayet ve ihtira delilini ortaya koyan İbn Rüşd ile yine aynı kaynaktan yola çıkarak akıl ve nakil arasında çatışmanın söz konusu olamayacağını belirten ve fitraten insanın bir ilâh fikriyle mücehhez olduğu için harici aklî delillere ihtiyacı bulunmadığını söyleyen İbn Teymiyye hakkında makale kalem alması herhalde sadece ilmi heves ile açıklanacak bir husus olmasa gerektir." İbrahim Bayram, "Şerefeddin Yaltkaya'nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* (c.16, sy.3, Eylül 2018): 622; Ayrıca metod ve meslekleri farklı olsa da bu iki zatın ortak noktası kelâm eleştirisi yapmalarıdır. İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelttiği eleştiri için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an-Menahici'l-Edille fi-Akaidi'l-Mille*, 172; İbn Teymiyye'ye göre ilahi varlığı bilmek fitri ve zaruridir. Hatta matematik ilminin verilerinden bile daha açıktır. Bkz. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, cem ve tertib Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: Vizaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 2004), 2/15-16.

<sup>841</sup> Mehmed Şerefettin, "Mesel-i A'la", *Mihrap*, (c.1, Sayı. 6, 1340): 81.

Yaltkaya kelâmcıların ispat metodlarını eleştirirken Hz. Peygamber'in uygulamalarına da müracaat etmektedir. Bu eleştirilerinde aklî delillerden beslenen klasik kelâm anlayışı yerine, ictimâî kelâm yaklaşımını öne çıkaran izahlar yapmaktadır. Ona göre sahabe hiçbir zaman Hz. Peygamber'den Allah'ın varlığına dair delil istememiştir. Çünkü onlar biraraya gelmelerindeki samimiyetten mütevellit, Allah'ın varlığının tecellisini hissediyorlardı.<sup>842</sup> Ayrıca o, Hz. Peygamber'in tebliğ maksadıyla krallara gönderdiği mektupların muhtevası üzerinden de kelâm ilminin yöntemlerini eleştirir. Müellife göre bu mektuplar kelâmcılar tarafından yazılacak olsaydı, ilgili kralların düalist ve teslisçi ilâh anlayışlarının bâtıllığına dönük kelâmın cedel metodu kullanılacaktı. Ancak mektupların muhtevasında görüldüğü üzere Hz. Peygamber bu metodu kullanmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber “De ki: "Ey Kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin: "Yalnız Allah'a tapalım. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birbirimizi Allah'tan başka tanrılar edinmeyelim”<sup>843</sup> ayetindeki Kur'an'ın ruhunu esas almıştır. Söz konusu ayet, muhataplarını birtakım kuru iddialar, hayali faraziyeler ile düalizmi ve teslisi iptal edip zorunlu varlığı ispat edecek kelâmî münakaşalara değil, tevhide çağırıştır. Dolayısıyla sadece Allah'a ibadet gibi sosyal alanda insanlara çok büyük tesirleri olacak bir anlayışa davet etmiştir.<sup>844</sup>

Yaltkaya'nın klasik kelâm delillerine uzak durmasının bir diğer sebebi, din-bilim ilişkisine dair yaklaşımıdır. Ona göre din insanların inanç ve ibadetlerinde belirleyicidir. Bilim ve iktisad gibi konularla bir münasebeti yoktur. Din vahye, bunlar ise akla dayalıdır. Her ne kadar Kur'an'da bir takım ilmî izahlar varsa da bunlardaki maksat bilimsel açıklama değildir. Eğer İslâm'ın kaynağı Kur'an değil de akıl ve bilim olsaydı Allah'ın varlığı hiçbir kimsenin inkâr edemeyeceği surette akıl ve bilimle ispat edilirdi.<sup>845</sup>

---

<sup>842</sup> Yaltkaya, “İctima-i İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”, *İslâm Mecmuası*, (c. 2, sy 15, 1330): 434-435.

<sup>843</sup> Al-i İmran, 7/64

<sup>844</sup> Şerefettin Yaltkaya, “Din Aklî Değil Ma'kuldür”, *İslâm Mecmuası*, (c. 3, S. 28, 1331): 650-651.

<sup>845</sup> Yaltkaya, “Din Aklî Değil Ma'kuldür”, 652; Kadı Beyzavi ve Fahreddin Razi tefsirlerinden örnekler vererek onların ayetleri bilime uydurma çabalarını eleştirir. Ona göre Kur'an'ın bilimsel bir hedefi olmadığını delili ay'ın hallerini soran sahabelere inen ayetin verdiği cevaptır. “Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.” Bakara, 2/188.

Yaltkaya'ya göre din ile bilimin içiçe geçmesinden bir taraf her halükarda zararlı çıkacaktır. Çünkü bilimsel keşiflerin hızla geliştiği son asırlarda bu tür yorumlar olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Bunu önceden kestiren Yaltkaya'nın din ile bilim arasında mesafe koyması dikkat çekicidir. Bundan dolayı o, akla dayalı ve bilimsel hakikatlerden istifade ederek kelâmcıların ortaya koyduğu delilleri problemlili olarak görmektedir.<sup>846</sup> Bütün bunların yanında din-bilim, akıl-vahiy arasında mesafe koymasının bir sebebi de felsefi sahada yaşanan değişimlerin olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim Yaltkaya, İbn Teymiyye'nin akıl nakil ilişkisine dair görüşlerini ele aldığı seri makalelerinin sonunda şöyle bir kanaat serdetmiştir.

Mesalik ve akval-i felsefiyye etrafında toplaşan mücadelat-ı kelâmiyye, itikadâtı mahrum-i feyz etmiştir. Skolastik felsefe ile ulum ve fûnun nasıl bir çıkmaza girmiş ise diniyyat dahi el-an aynı çıkmaz aynı çemberler içindedir. Tecrübe ve müşahede sahasından çıkılıp hakaik-i hariciyye Aristo mantığıyla değil, her ilim kendine mahsus usul ve menheçler ile mütalaa edilmiş ve bugünkü nafî semereler husule gelmiş ise, metalib-i diniyye dahi bugün felsefe-i meşşaiyye esasatından ve Aristo mantığının dar çemberlerinden çıkarılıp Kur'an'ı kerim ve ehâdis-i şerifenin usulü dâhilinde tetkik edilmelidir.<sup>847</sup>

Yaltkaya'nın isbât-ı vâcibe dair delil sunmaya mesafeli olduğu ve klasik delilleri eleştirdiği yukarıda ifade edilmişti. Ancak o, -Filibeli'de ve dönemin diğer mütefekkirlerinde olduğu gibi- isimlendirmese de fitrat ve gaye delilleri üzerinde durmuştur. Bu bağlamda *Dersaâdet* gazetesinde 'Vucûd-i Sâni' başlığıyla iki makale telif etmiş, isbât-ı vâcib delillerini iki kısma ayırarak 'burhân-ı kelâmî-âfâkî' ve 'burhân-ı fitrî-enfüsi' şeklinde tasnif etmiştir. Her iki metodun Kur'an'a uygun olduğunu söyleyen müellif, ilkinin mahlûkattan Yaratıcı'ya illiyet kanunu üzerinden istidlal yaptığını, ikincisinin ise insanın fitratında yer alması itibariyle vicdaniyla ulaştığı ilahi varlık şuurunu temel aldığını belirtmiştir.<sup>848</sup> Şimdi bu iki delilin kısaca izahı gerekmektedir.

<sup>846</sup> Yaltkaya, "Din Aklî Değil Ma'kuldür", 652-653; "Her ne kadar müellif dinlerin aslının akla ve bilime değil vahye dayandığını, onların aklî değil makûl olduğunu anlatmak için bu ifadeleri kullanıyorsa da, aslında onun bu değerlendirmesini bir yönüyle kelâmın Kur'an'ın ikna metoduna uygun olmadığını ima olarak da okumak mümkün gözükmektedir. Bu yaklaşım, onun Allah'ın varlığına inanmanın fitri olarak insanda mevcut olup bunun fiiliyata dökülmesi için felsefi mahiyetteki aklî delillere gerek olmadığı şeklindeki tavrına da uygunluk arz eder." İbrahim Bayram, "Şerefeddin Yaltkaya'nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı", 605.

<sup>847</sup> Yaltkaya, "Mesele-i ala 4", *Mihrap*, (y. 1, sy. 6, 1340):184.

<sup>848</sup> M. Şerefettin, "Mebahis-i Diniyye: Vucûd-ı Sâni", *Dersaâdet*, (sy. 82, 5 Teşrîn-i Evvel 1336): 1; amlf., "Mebahis-i Diniyye: Vucûd-ı Sâni", *Dersaâdet*, (sy. 89, 13 Teşrîn-i Evvel 1336): 2.

Yaltkaya'nın 'burhân-ı kelâmî-âfâki' olarak adlandırdığı, dış âlemin gözlemlenmesine dayalı ve eser-müessir prensiplerini temel alan bu metod, aslında gaye-nizam delillerinde mündemiçtir. Buna göre âlemde müessirsiz hiçbir eser olamayacağı ortadadır. Hatta birkaç aylık bir bebek bile kendisine dokunamı araştırır ki bu dokunuşun kendi kendine olmadığını tabii olarak bilir. Bunun yanında kâinatta sayısız olay meydana gelmektedir ki her olayın da bir müessiri olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla âlemdeki bu hâdisat inkâr edilemeyeceğine göre bunları meydana getiren yüce Yaratıcı da inkâr edilemez.<sup>849</sup>

Yaltkaya, olayları kör tasadüflere, maddenin içindeki değişmez bir unsura veya teselsüle dayandıran maddecilerin bu hakikatleri kabul etmediğini söyler. Maddecilerin fâil sebebi itiraf edip, gaî sebebi inkâr etmelerinin ancak şurusuzlukla açıklanabileceğini söyleyen Yaltkaya'ya göre, düzenin tesadüfen olduğunu kabul etmek kanunsuzluktan kanun doğmasını kabul etmek demektir. Ayrıca eğer âlemin başlangıcı rastlantı eseri olsaydı evrende intizamın değil, düzensizliğin hâkim olması gerekirdi. Dolayısıyla âlemdeki bu nizam ve ahenk ilim ve irade sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını göstermektedir.<sup>850</sup>

Allah'ın varlığı insanın kendi benliğine, vicdanına bakarak da keşfedilebilir. Yaltkaya'nın burhân-ı fitrî-enfusî olarak ifade ettiği ve fitrat delili olarak da adlandırılan bu metoda göre insan hiçbir eğitim almadan da fitrî olarak yüce Yaratıcı'yı itiraf eder. Buna dair Hz. Peygamber'in fitrat hadisini ve ayetleri referans veren<sup>851</sup> Yaltkaya, insanın kendi benliğinde de iyilik ve fazilete rağbet, kötülük ve zulme karşı da bir nefret beslediğini farkederek. Nasıl ki insan harici âlemdeki düzen ve ahengin bir müessiri olduğunu düşünüyorsa, kendi içindeki bu duyguların da ilim ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yerleştirildiğini itiraf etmektedir.<sup>852</sup>

Şerefettin Yaltkaya'nın isbât-ı vâcib hususunda farklı bir tavrı olmuş ve kelâmcıların delillerini eleştirmiştir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere ona

---

Yaltkaya bu makaleleri 'Bu Varlığı Bir Vareden Var I-II' başlığıyla *Dini Makelerim* adlı eserinde de neşretmiştir.

<sup>849</sup> M. Şerefettin, "Mebâhis-i Diniyye: Vücûd-ı Sâni", 1.

<sup>850</sup> Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 16-17.

<sup>851</sup> Rum 30/30; Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25.

<sup>852</sup> Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 21-22; a.mlf., "Mebahis-i Diniyye: Vücûd-ı Sâni", (sayı 89), 2.

göre Allah'ın varlığı ispata ihtiyaç olmayacak kadar açıktır. Ancak Allah'ın varlığı ispat edilecek ve delillendirilecekse de, bu sadece selef metoduna göre yapılmalıdır. Selef metodu da Kur'an'ın yöntemi olan âfâk ve enfüs delillerine müracaatla olur. Bunun dışında dinin felsefeye ve mantığa ihtiyacı yoktur. Zaten felsefenin İslâm dünyasına girişiyle ihtilaflar artmış, felsefe ile münasebet Müslümanlara faydadan çok zarar getirmiştir.

Yaltkaya'nın bu yaklaşımı onun selefi bir tavrı olduğuna delalet etse de aslında o, kelâmın yenilenmesindeki düşüncesine paralel bir tavrı ortaya koymaktadır. Neticede Yaltkaya, ispat hususunda gaye-nizam ve fitrat delillerini öne çıkardığı gibi, diğer delillere mesafeli olmuştur. Zaten yukarıda ele alınan birçok sebepten ötürü gaye-nizam ve fitrat delillerinin öne çıkarılması devrin yönelimleriyle de sıkı irtibatlıdır.

### 3. Said Nursi (1877-1960)

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde siyasî ve ilmî simalardan birisi de Said Nursi'dir. Son dönemin âlimleri içinde özellikle ülkemizde onun kadar meşhur olan ve üzerinde spekülasyon yapılan başka bir mütefekkir yok gibidir. Bunda Said Nursi'ye ve eserlerine taassup derecesinde bağlı çok sayıda müntesibinin olması etkilidir. Bunun yanında ciltler halinde telif ettirdiği “*Nur Risaleleri*” adlı eserlerinin yegâne amacının cehalet ve inkârcılık karşısında Allah'ın varlığını ve birliğini ispat çabası olduğu da izahtan varestedir. Ancak Said Nursi'nin eserleri sistematik olmaktan uzak olduğu gibi isbât-ı vâcib meselesinde de diğer kelâmcılardan farklılık arzeder.<sup>853</sup> Bu farklılıkta onun eserlerinin yazılış serüveni ve düşünce dünyasının etkili olduğu söylenebilir.<sup>854</sup>

Said Nursi isbât-ı vâcibe dair müstakil bir eser yazmamış; ancak eserlerinde baştan sona ispat mevzularını ele almıştır. İslâm düşünce tarihinde ortaya konan ve sistemleştirilen delilleri adlandırmaksızın bir şekilde ele alan Said Nursi; hudûs,

---

<sup>853</sup> “Nur Risaleleri’nde isbât-ı vâcib delilleri diğer bütün konularda olduğu gibi kelâm kitaplarında görülen bir sistematik içinde işlenmemektedir. Konuyla ilgili olarak telif edilmiş müstakil bölümlerde de bu özellik görülür. Hatta kısaca yer verilen hudûs ve imkân delilleri bile kelâm kitaplarında görülen tertib gibi ele alınmamaktadır.” Musa Koçar, *Eleştirel Açıdan Said Nursi’nin Kelâmi Görüşleri*, 73.

<sup>854</sup> Said Nursi hakkında lehte ve aleyhte birçok çalışma yapılmıştır. Siyaset ve sosyoloji ile irtibatlı olarak onun fikir ve eserlerinin adil bir bakışla ele alınması ihtiyacı tam olarak giderilebilmiş değildir. Tezin ikinci bölümündeki ilgili kısma bakılabilir.

imkân, inâyet, ihtirâ, vicdan, fitrat, kabûl-i amme gibi delilleri ilmî bir disiplin içinde olmasa da kullanmış ve üzerinde durmuştur.<sup>855</sup> Risalelerde farklı deliller tasnifi yapmış ise de onun vurgusu üç delil öbeği üzerine olmuştur.

Hâlik-ı âlem'i bize tarif ve ilân eden deliller ve bürhanlar, lâyuadd ve lâyuhsadır. O delillerin en büyükleri üçtür: Birincisi: Bazı ayetlerini gördüğün, işittiğin şu "Kitab-ı Kebir-i Kâinat"tır. İkincisi: Bu Kitabın Âyet-ül Kübrası ve Divan-ı Nübüvvetin Hâtemi ve Künuz-u Mahfiyenin Miftahı olan Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtu Vesselâm'dır. Üçüncüsü: Kitab-ı Âlemin Tefsiri ve mahlûkata karşı Allah'ın hücceti olan Kur'an'dır.<sup>856</sup>

İsbât-ı vâcibde kozmolojik deliller, Hz. Peygamber delili ve Kur'an'dan çıkarılan delilleri merkeze alan Nursi, klasik delillere eleştirel yaklaşmakta ve Allah'ın varlığına dair en önemli delillerin Kur'an'dan çıkarılabileceğini savunmaktadır.<sup>857</sup> Ona göre Allah'ın varlığına dair tasavvuf, felsefe ve kelâm ilmi birçok gayretler sarfetmiş ise de en kısa ve doğru metodun kendi eserlerinde bulunduğunu söylemektedir.

Said Nursi, dönemin icbarları ve yönelişlerine uygun olarak gaye-nizam ve fitrat delillerini eserlerinde öne çıkardığı görülmektedir. Kur'an'dan çıkarılan gaye-nizam ve fitrat delilleri bu başlıkta Filibeli ve Yaltkaya üzerinden ele alınmış olduğundan burada tekrarına lüzüm yoktur. Ancak Nursi'nin ispat delillerinden addettiği Hz. Peygamber delilini izah etmek gerekir.<sup>858</sup>

Said Nursi'nin üzerinde durduğu Hz. Peygamber deliline diğer düşünürlerde rastlanılmamaktadır. Ancak o, bu delile ehemmiyet atfetmektedir. Bu delilin devir olacağına dair muhtemel eleştirilere karşı da devirin söz konusu olmadığını söyler. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında doğru söylediğinin delilleri Allah'ın varlığının delillerine dayanmamaktadır.<sup>859</sup>

---

<sup>855</sup> Bkz. Musa Koçar, *Eleştirel Açından Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri*, 72-87; Ali Demirel, *İslâm Kelâm'ında İsbat-ı Vacib* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: 2000), 133-166; Abdulkadir Harmancı, *Klasik Kelâm Proplemleri Açısından Nur Risaleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 62-67.

<sup>856</sup> Said Nursi, *Mesnevi-i Nûriye*, Envar Neşriyat, 21; a.mlf., *Mektubat*, Envar Neşriyat, 197.

<sup>857</sup> Said Nursi, *Muhakemat*, Envar Neşriyat, 120; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Nur Risalelerine Göre Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri", 788; Ayrıca bkz. Demirel, *İslâm Kelâm'ında İsbat-ı Vacib*, 127-129.

<sup>858</sup> Said Nursi, *Mektubat*, 90, 191; Konunun detayları için bkz. *Mektubat*, Ondokuzuncu Mektub- "Mucizat-ı Ahmediyeye", 88-195.

<sup>859</sup> Said Nursi, *Muhakemat*, 135.



Said Nursi, Hz. Peygamber'in Allah'ın varlığının bilinmesine dair delil teşkil etmesini on beş maddede izah etmiştir.<sup>860</sup> Aslında Said Nursi'nin izahlarının çerçevesi Hz. Peygamber'in üstün ahlakı, tebliğe sadakati, söz, tavır ve mucizeleriyle insanları etkilemesi ve düşmanlarını susturmasına matuftur. Yani Nursi'nin, bu kadar mükemmelliğin kaynağının ancak Allah'tır düşüncesini oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>861</sup> Esasen Said Nursi'nin isbât-ı vâcibe dair çabaları birkaç paragrafla özetlenemez. Zira inkârcı akımlar karşısında en büyük görev kabul ettiği iman vazifesini eserlerinin her cümlesine yerleştirmiştir. Tezin hacmi, sınırları ve deskriptif yöntemi itibarıyla bu kadarla iktifa edilmiştir. Said Nursi'nin şifâhi olarak yazdığını ve sistematik olmayan onlarca cilt eserlerinden ispat delillerini çıkarmak müstakil bir çalışmayı zorunlu kıldığını söylemeye gerek bile yoktur. Ayrıca Said Nursi'nin çağının ürünü olarak, çağdaşı âlim ve mütefekkirler gibi hatası ve sevabıyla bir hizmette bulunduğunu, dolayısıyla ifrat ve tefrite düşmeden değerlendirilmesi gerektiği hatırdan çıkarılmamalıdır.<sup>862</sup>

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş devrinde isbât-ı vâcib çabalarının ele alındığı bu bölümde dönemin mütefekkirlerinin bir kısmı klasik delilleri ele almış, bir kısmı ise Batılı filozofların delillerini de kullanmıştır. Son başlıkta değerlendirilen mütefekkirler ise diğerlerinden farklı olarak sistematik bir isbât-ı vâcib çabası içerisinde bulunmamışlardır. Hatta Filibeli, Yaltkaya ve Said Nursi klasik delillere eleştiri de getirmişlerdir. Ancak isbât-ı vâcibe mesafeli olan mezkûr zatların insan fitratına ve kâinatın ahengine dikkat çektiklerini ve bunları öne çıkardıklarını belirtmek gerekir. Unutulmamalıdır ki çalışmamızda ele alınan kelâmcıların isbât-ı vâcibe dair yaklaşımları yenilenme konusundaki tavırları, İslâm düşünce tarihine ve mevcut duruma bakış açılarıyla da irtibatlıdır. Aslında kelâmın yenilenmesine dair arayışların başladığı son asırlarda, skolastik bilim ve felsefenin değerini yitirmesiyle klasik delillere olan ilgi azalmıştır. Bunun yanında bilimsel keşiflerle kâinatın bilinmeyenlerinin açığa çıkması da insanlarda kâinatın ahenk ve düzenine olan alakayı artırdığı için gaye-nizam deliline bir yöneliş olmuştur. Bütün

---

<sup>860</sup> "Madem o [Hz. Peygamber] delildir ve neticesi marifet-i ilahiyedir; elbette delili tanımak ve vech-i delaletini bilmek lazımdır." Said Nursi, *Mektubat*, 191.

<sup>861</sup> Said Nursi, *Mektubat*, 191-195.

<sup>862</sup> Said Nursi'nin inkârcı akımlara karşı Ehl-i kitâbla ittifak yapılması fikri başkalarında da vardır. Mesela bkz. Harputîzâde, *Red ve İsbât*, 8.

bunların yanında Kur'an'a ve aslı kaynaklara dönüş fikrinin de bu arayışları beslediği söylenebilir.

### III. İSLÂM'A YÖNELİK İTHAM VE İDDİALARA CEVAPLAR

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kelâm ilmini yenileme arayışlarındaki muhtevanın merkezinde inkârcı akım eleştirisi, isbât-ı vâcib çabaları ve İslâm'a yönelik itham ve iddiaların cevaplandırılması vardır. Dönemin muhtevasının ele alındığı tezin üçüncü bölümünde inkârcı akım eleştirileri ve ispat çalışmalarından sonra İslâma yönelik itham ve iddiaların ele alınması gerekmektedir. Aslında kelâm tartışmaları ve arayışlarının özü bu tür iddalara eleştiri ve İslâm inanç esaslarının savunulmasıdır. İnkârcı akım eleştirisi, isbât-ı vâcib teşebbüsleri gibi Anglikan kilisesine cevaplar ve Dozy'ye yapılan eleştirilerin de aynı isimler tarafından yapılmış olması tezimizi doğrular niteliktedir.

Tezin birinci bölümünde ifade edildiği üzere, dönemin şartları ve sorunları da bu çabaları zorunlu kılmaktaydı. Bu bağlamda kelâmın en temel fonksiyonu olan İslâm'a yönelik hücumların reddi ve İslâm inanç esaslarının savunulmasının mezkûr dönem mütefekkirleri tarafından da ifa edilmeye çalışıldığı söylenebilir.

İslâma yönelik itham ve eleştiriler bağlamında iki konu ele alınacaktır. Bunlardan biri Dozy'ye yapılan tenkitler, ikincisi Anglikan Kilisesi'ne verilen cevaplardır. Konuların ele alınış yöntemi daha önce ifade edildiği üzere deskriptiftir. Çalışılan dönemin öncesine tekabül eden Renan müdafaannameleri de bu çerçevede ele alınabilirdi. Bunun yanında yine çalıştığımız dönemin sonrasına denk gelen L. Caetani eleştirileri de çalışmada değerlendirilebilirdi. Ancak hem tez sınırlarının aşılmasında, hem de temsil kabiliyetlerinin yeterli olduğu düşünüldüğünden Anglikan Kilisesi ve Dozy gibi iki konunun ele alınması yeterli görülmüştür. Ayrıca Dozy ve Anglikan meselesinin Meşihat tarafından da takip edilmiş olmasının temsil değerlerini yükselttiği de açıktır.

#### A. Dozy'ye Reddiyeler

Son dönem mütefekkirlerin kelâmî bir refleks olarak ortaya koydukları çabalarda Allah'ın varlığını ispatın yanında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin de savunmasını yapmışlardır. Zira başta oryantalistler olmak üzere Batılı bilim

adamlarının Hz. Peygamber'in risaleti, sünneti ve kişiliğini hedef aldıkları bilinmektedir.<sup>863</sup>

Temelde İslâm'ın ve ana kaynaklarının otantikliğinin sorgulanmasından başlayarak, İslâm dininin müspet bilimle çeliştiği, ilerlemeye engel olduğu, yani dinin gelecek adına artık bir anlamının kalmadığı yönünde bilimsel hüviyetli yayınlar ve siyasî propagandalar yapılagelmiştir.<sup>864</sup> Bu ithamlar ve iddiaların İslâm dünyasında birçok tartışmalara, sorgulamalara ve arayışlara sebep olduğu da bir gerçektir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde tercüme edilen Reinhart Pieter Anne Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyyet* adlı eseri çok büyük bir tepki doğurmuştur. Ayrıca mütercimi Abdullah Cevdet'in eseri savunan bir üslûpla ona ilavelerde bulunması bu tartışmaların hararetini artırmıştır.<sup>865</sup> Bunun neticesinde ortaya çıkan tartışmalar sonrasında Maarif Nezareti tarafından Dozy ve benzerlerinin iddialarını çürütecek

---

<sup>863</sup> Tezin birinci bölümündeki oryantalizm başlığına bakılabilir. Ayrıca şarkiyatçıların Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki iddiaları için bkz. Abdülaziz Hatip, *Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki iddialara Cevaplar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997); Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber'le İlgili İddialarına Cevaplar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).

<sup>864</sup> İsmail Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 5/1405-1407. Ayrıca Ernest Renan'ın "İslâm'ın mani-i terakki olduğuna" dair Paris'te verdiği konferans, oryantalist söylem açısından sembolik değeri yüksektir. Zira aynı zamanda mütefekkirlerimiz tarafından ilk ve sert eleştiri Renan'a yapılmıştır. Konu ile ilgili reddiyeler için bkz. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan Dergisi*, 2, (1996): 1-94.

<sup>865</sup> Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 326; Hülya Küçük, "Dozy'nin 'HET ISLAMISME' Adlı Eseri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 30/4, (1994): 64; Muharrem Samet Bilgin, *Dozy'ye yazılan Türkçe Reddiyeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 50-70; Hasan Yenilmez, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30-35. "Abdullah Cevdet tarafından *Tarih-i İslâmiyyet I-II*, (Matbaa-i İctihad, Kahire 1908,) adıyla tercüme edilen eserin orijinali Flemenkçe olup Het Islamisme (Haarlem 1863) adıyla neşredilmiştir. Abdullah Cevdet ise P. V. Chauvin tarafından *Essai sur l'Histoire del' Islamisme* (Leiden 1879) adıyla neşredilen Fransızca çevirisini esas almıştır. Mütercim eseri Kahire'de tabettirmiş, 1908'de ikinci Meşrutiyet'in ilanının ardından, beraberinde İstanbul'a getirmiştir." İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı' Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3, (1999): 200.

eserler yazılması kararlaştırılmıştır.<sup>866</sup> Hararetli tartışmalar sonunda mezkûr eser hükümet tarafından toplatılmış ve yasaklanmıştır.<sup>867</sup>

Hiz. Peygamber'in sireti ile ilgili konuların kelâm ilmi ve kelâmın yenilenmesi tartışmalarıyla bir ilgisi olmadığı düşünülebilir. Ancak buradaki mesele her hangi tarihi bir rivayet veya bir hadis değil, tümenden Hiz. Peygamber'i ve peygamberlik müessesesini hedef alan ithamlardır.

Bilindiği üzere kelâmın mesailinden biri olan nübüvvet konusunun tariz edilmesi kelâmcılar tarafından görmezden gelinemez. Bir başka ifadeyle ulûhiyyete yönelik tehditlerle nübüvvete yönelik tenkitler arasında fark yoktur. Belki derece farkından bahsedilebilir. Zaten kelâmın yenilenmesi ve isbât-ı vâcib meselelerinde öne çıkan mütefekkirlerin, Dozy'ye eleştirilerde bulunması da şaşırtıcı değildir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde kelâm arayışlarının yoğunlaşmasının sebebi bütün İslâm inançlarına yönelik hücumlardır. Dolayısıyla son dönem mütefekkirlerinin Dozy eleştirileri de mezkûr dönemin kelâm tartışmalarının muhtevasını teşkil etmektedir.

Hiz. Peygamber'in risaletine ve şahsına dair Batı kaynaklı eleştiri, tenkit ve hakaretlerin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Onsekizinci asırdan itibaren Batı başkentlerinde kurulan şarkiyat enstitülerinde bu minvalde birçok eser telif edilmiştir. Bu çalışmaların o tarihlerde daha çok sınırlı akademik çerçevede kaldıkları söylenebilir. Ancak popüler tarih türünde telif edilmiş olan ve geniş kamusal alana açılan *Essai Sur L'Histoire De L'Islamisme* adlı eserin *Tarih-i İslâmiyet* adıyla Türkçe'ye çevrilmesi oryantalist literatürün nasıl bir tehdit teşkil ettiğini kısa sürede farketmiştir. Kitabın müellifi olan Reinhart Dozy reformist bir Hıristiyan olarak kabul edilmektedir. Protestan bir aileye mensup olması ve Fransız şarkiyatçıların olduğu fikri ortamda yetişmesinden dolayı, geleneksel ve indirgemeci düşüncenin takipçilerinden olmuştur.<sup>868</sup> Bundan dolayı da İslâm ve

<sup>866</sup> "Maarif Nezaretinde Dozy'nin tarihini red için bir komisyon teşkil edilmesi ve rüfeka-yı muhteremem tarafından reis intihab olunmam üzerine bu fikrimi kendilerine ve nazır efendiye açmış idim. Maruzatım kabul ve komisyonun ismi 'Tarih-i İslâm Encümeni' suretine tahvil olundu. Maateessüf bu encümen payidar olmadı" Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1: 8.

<sup>867</sup> Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 327; İrfan Davut Çam, "Târîh-i İslâmiyyet ve Yasaklanış Süreci", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30, (2013): 117-120.

<sup>868</sup> Dozy 1820'de Leiden'de doğdu. Protestan bir aileye mensup olup, çalışmalarını Fransızca olarak yazmış ve iyi derecede İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Portekizce bilmektedir. Reformist bir

onun Peygamber'ini "toptan reddetme" şeklindeki bir anlayışı benimsemiştir. Dolayısıyla Dozy'nin eseri bir tarih kitabından ziyade teolojik bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanında eseri tercüme eden ve sahiplenen Abdullah Cevdet'in materyalizmin ve Batılılaşma'nın öncüsü olması önemlidir.<sup>869</sup> Zira Abdullah Cevdet her ne kadar ifâde-i mütercim başlığında eseri dinî argümanlarla savunmuş ve hakikatin ortaya çıkması ve bilim namına bir gayret gösterdiğini ifade etmiş ise de müellifle mütercimin din, İslâm ve inanç meselelerinde ortak bir yönelimleri olduğu gözükmemektedir.<sup>870</sup> Hatta mütercimin bu tavrı o kadar dikkat çekmiştir ki bazı reddiyelerde eserden daha fazla tenkite uğramıştır.

Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adlı eserine baktığımızda sınırlı birkaç hakkın tesliminin<sup>871</sup> haricinde Hz. Peygamber, Sahabe-i Kiram, Kur'an-ı Kerim, İslâm inanç ve ibadetleri hakkında yalan, yanlış, tezyif ve tahkir edici hilaf-ı hakikat birçok cümleye rastlanmaktadır. Dozy'nin Hz. Peygamber'in kişiliği ile ilgili yazdıkları, müşriklerin "mecnun, deli, cinlenmiş" gibi iftiralarından pek farkı yoktur. Zira Dozy, Hz. Peygamber'in annesinden başlayarak onun kızgın ve sinirli olduğu, Hz. Peygamber'in dalgın, çok ağlayan, sara ve kasılma histeriği hastası olduğu, histeri hastalığının da yalana meyilli, arzulu ve coşkulu bir kişilik olduğu, esasen peygamberlik iddiasının da sebebinin bu hastalıklardan kaynaklandığını ileri sürer. Bunun yanında Hira'daki ortamın vizyonlanmaya (ilhama) müsait olduğu, buradaki yoğun dinî düşüncenin Hz. Peygamber'e Cebrâil'i gördüğü kanısını

---

düşünceye sahip olan Dozy, Goldziher'in hocası ve Yahudi modernist hareketinin başlatıcısı Alman teolog Abraham Geiger'den faydalanmıştır. Dozy'nin İslâm, Hz. Peygamber ve hâdislerle ilgili düşüncelerinde ise Alois Sprenger ve William Muir'in etkisi vardır. Dozy, Arapça elyazmaları ve Şark dilleri uzmanı olan Weijers'le tanışmış ve ondan Arapça, İbranice, Keldanice ve Süryanice dersleri almıştır. Öte yandan Dozy, Fransız tarihçi ve şarkiyatçıların olduğu fikri ortamda yetişmesinden dolayı, geleneksel ve indirgemeci düşüncenin takipçilerinden olmuştur. Bundan dolayı da İslâm ve onun Peygamberini "toptan reddetme" şeklindeki bir anlayışı benimsemiştir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, "Reinhart Pieter Anne Dozy" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/513-514; Abdurrahman Bedevi, *Mevsu'atu'l-Müsteşrikin* (Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1993), 259-263; Bilgin, *Dozy'ye yazılan Türkçe Reddiyeler*, 14-29; Yenilmez, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)*, 22-26.

<sup>869</sup> Abdullah Cevdet hakkında bilgi için birinci bölüme bakılabilir.

<sup>870</sup> Dozy'nin bu eserini 2006 yılında sadeleştirip yeniden yayına hazırlayan Vedat Atilla'nın seküler-alevi bir kimlikte olması, mezkûr eserin mahiyetine dair ipucu olarak düşünülebilir. Reinhart Pieter Anne Dozy, *İslâm Tarihi*, sad. Vedat Atilla (İstanbul: Ant Yayınları, 2006).

<sup>871</sup> Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adlı eserinde; İslâm'ın yok olma ihtimalinin imkânsızlığı (II, s. 680), hıristiyanların birçoğunun vicdanî kanaatleriyle müslüman olduğu (s. 242), Kur'an'ın inanmayanlara karşı savaşı emreden bir ayet içermediği, İslâmın baskıyla yayılmadığı (s.198) gibi hakkı teslim eden tespitleri de vardır.

verdiği, Hz. Peygamber'in hayal gücünün geniş, hayallerine kesin inançla bağlı, gerçek dini aramak için seyahatler çıkan büyük bir maceraperest olduğunu iddia eder.<sup>872</sup> Ayrıca Dozy, Duha Suresi 7. ayete dayanarak Hz. Peygamber'in putlara taptığı, insanları etkileyecek ve cezbedecek birisi olmadığı gibi, çevresinde kendisinden daha bilgili, ahlaklı ve büyük düşünce sahibi insanlar olduğunu söylemektedir.<sup>873</sup>

Dozy'nin Hz. Peygamberle ilişkili olan ve İslâm tarihi açısından önemli kahramanlar hakkında da iftiralarda bulunmuştur. O Hz. Osman'ın Müslüman olmasının sebebinin Hz. Peygamber'in kızı Rukiye ile evlenme niyeti olduğu, Hz. Peygamber'in eksiklerini Ebubekir ve Ömer'in tamamladığı ve Hz. Ömer'in gelen vahiylerle etki ettiğini ileri sürmüştür. Bunun yanında Hz. Peygamber'in Medine'de yahudi kabilesi Kureyzaoğulları'nın ihanetinin cezasını tayine, yahudilere öfke duyduğunu bildiği için Sa'd b. Muaz'ı hakem seçtiği, Hz. Peygamber'in Kureyza yahudilerini öldürmesinin sebebinin Arap ırkçılığı olduğu, Mekke'nin fethinde ise kan dökülmemesinin sebebinin memleket sevgisi olduğunu iddia etmiştir.<sup>874</sup>

Dozy, Hz. Peygamber ve ashabının yanında, İslâm inanç ve ibadetlerine dair de iftiralarda bulunmuştur. Ona göre İslâm orijinal değildir. Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten alıntıdır. Hz. Peygamber Tevrat'ı yahudilerden işitip, yeniden üretmiştir. Kur'an'da anlatılan hac ibadeti ve Hz. İbrahim'le ilgili anlatılar Tevrat'tan öğrenilmiştir. Cehennem de yahudilerden alınmadır. Onlar da Mecusilik'ten almıştır. Cennet ve cehenneme gidemeyecekler için ara yer inancı - Araf- yahudi kaynaklıdır. Hz. Peygamber'in Medine'li oniki naibi seçmesi Hz. İsa'nın oniki havarisini taklittir. Zaten yahudileri peygamberliğinin başlarında taklid etmiş, sonra yahudiler kendisini kabul etmediklerinden dolayı onları taklid etmeyi bırakmıştır. Bundan dolayı yahudilerle tutulan orucun yerine ramazan orucunu getirmiş ve kibleyi değiştirmiştir. Ayrıca hac ibadeti ile ilgili uygulamalar Mekkeliler'in eski adetlerinden alınmıştır ve bunlarla ilgili hikâyeler (rivayetler!) hicri ikinci asırda mükemmel hale getirilmiştir.<sup>875</sup>

---

<sup>872</sup> Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslâmiyet I-II*, trc. Doktor Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908), 31-40, 176.

<sup>873</sup> Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/166, 160-161.

<sup>874</sup> Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/51, 57-58, 115-116, 132.

<sup>875</sup> Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/156, 69, 190, 200, 79, 88, 185.

Dozy'nin iftiralarının en büyüğü Kur'an hakkında söyledikleridir. Ona göre Kur'an derin düşünceler içermemektedir. Kur'an zaten özensizce toplanmıştır. Kur'an'ın üslubu yüzeysel ve usandırıcıdır. Kur'an'da üslup güzelliği olan sadece kıssalardır ki onlar da yahudilerden alınmıştır. Dozy eserin başka yerlerinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü ve Kur'an'da kelimelerin kullanım yanlışlığı olduğu iddialarını serdetmiştir. Hatta Dozy'ye göre Kur'an'ı yüce/mu'ciz görmek için mantıklı düşünceden uzak olmak gerekir.<sup>876</sup>

Yukarıda birkaç örnekle ortaya konulduğu üzere Dozy'nin İslâm inaçlarını ve Hz. Peygamber'i itham eden eserine karşı yoğun bir tepki meydana gelmiş ve bunun neticesinde bir reddiye literatürü oluşmuştur.<sup>877</sup> Evvela makale seviyesinde başlayan bu tenkitler, daha sonra savunmacı bir üslupla kitapların telif edilmesiyle devam etmiştir. Bunun yanında savunma yönü örtük olmakla birlikte İslâm tarihini, Hz. Peygamber'in siretinin yeniden yazıldığı eserler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla oryantalistlerin yaklaşımları ve özellikle Dozy'nin eseri Müslüman mütefekkirler arasında bir hassasiyetin oluşmasına ve değişime sebebiyet vermiştir.<sup>878</sup> Bu minvalde Dozy'ye dair eleştirilerin epeyce bir yekün teşkil ettiği söylenebilir.<sup>879</sup>

---

<sup>876</sup> Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/176, 149, 155-160. Bu iddialarına karşın Kur'an'daki cennet tasvirlerinde geçen huri tabirlerinin ise orijinal olduğunu, başka kaynaklardan alınmadığını söylemektedir. (Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/200-201) Muhtemelen Hz. Peygambere yönelik oryantalist paradigmanın cinsellik yakıştırmalarından dolayı bu kanaati serdetmiştir. Zira özellikle Hıristiyan tarihinde Hz. Peygamberimize karşı cinsellik üzerinden eleştiri ve ithamlar süregelen bir tavidir.

<sup>877</sup> Reddiye türü eserler İslâm düşünce tarihinde çok fazla rastlanılan eserlerdir. Gerek gayr-ı Müslimlere karşı, gerekse sapkın inançlara karşı tenkit ve eleştiri eserleri pek fazladır. Benzer eserler doğal olarak günümüzde dahi devam etmektedir. Reddiye literatürü için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/516-521.

<sup>878</sup> Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 104-118. "Kaleme alınan reddiyelerin kullandıkları kaynaklar ve özellikle Şehbenderzâde'nin benimsemiş olduğu metod tarzı yeni tarih telakkisinin göstergeleridir. Özellikle kullanılan kaynakların Batı' kökenli olması bilimsel tarihçilik yolunda atılmış bir adım olduğunu söyleyebiliriz. XIX. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Batı'da "Bilimsel Tarihçilik" adı altında kaleme alınan birçok eserin, Osmanlı' aydınları tarafından kaynak olarak kullanılması bu anlayışı benimsediklerinin bir kanıtıdır. "İslâm Dünyası'nın geri kalmışlığı" meselelerinde sıklıkla başta Dozy ve Renan olmak üzere oryantalistlerin mütalaalarının benimsenip, İslâmiyet'in/İslâm tarihinin sorgulanmaya başlanması oryantalistlerin ne derece etkilerinin olduğunu göstermektedir." Yenilmez, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiieleri Örneği)*, 84.

<sup>879</sup> Geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, "Osmanlı' Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 202-208; Bilgin, *Dozy'ye yazılan Türkçe Reddiieler*, 71-100.

Ancak bunlar arasında Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Hak ve Hakikat*, İsmail Fenni Ertuğrul'un *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk* savunma mahiyetli eserlerdir.<sup>880</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi'nin iki ciltlik *Tarih-i İslâm* adlı eseri ise reddiyenin çok ötesinde ve klasik İslâm tarihi eserlerinden farklı bir muhtevada telif edilmiştir.<sup>881</sup> Ayrıca gerek Dozy'nin eserinin Abdullah Cevdet tarafından tercüme edildiği dönemde ve gerekse Cumhuriyet döneminde bu esere yönelik eleştiriler devam etmiştir.<sup>882</sup>

Dozy'nin eserine ilk eleştiri *Sırât-ı Müstakîm* mecmuası yayın heyetinden yapılmıştır. Derginin yirmibeşinci sayısında *Tarih-i İslâmiyet*'e dair birçok mektup geldiği ve bu garazkârâne esere karşı müdâfa yapılmasının talep edildiği açıklanmaktadır. Mezkûr yazıda bu taleplere cevaben bu seviye ve muhtevadaki eserlere cevap vermenin gereksiz olduğu ifade edilmektedir. Zira tamamen kin ve nefrete dayalı, tutarsızlıklarla dolu bir eserin ne avam ne de havas arasında bir etkisi olmayacaktır. Ayrıca bu kadar düşmanca bir karaktere sahip olanlara söylenecek olan sadece ayette buyurulduğu üzere “*kininizle geberin*”den ibarettir.<sup>883</sup> Yazıda bütün bu açıklamalara rağmen yine de yetkin kimseler tarafından “*delâ'il-i akliyye ve berâhîn-i kâtî'a ile redd ü cerh olunacaktır*” denilmektedir.<sup>884</sup>

Mekteb-i Tıbbiyye'den M. Nûrî Dücânî adlı bir öğrenci de “*Ma'hûd Târîh-i İslâmiyyet'e Dâir*” başlığında derginin 74. sayısında eser ve mütercim ile ilgili şikâyetlerini yazar. M. Dücânî “Efkâr-ı umûmiyye-i dîniyyeyi teşvîş ve diyânet-i İslâmiyye'yi tezyîf etmek maksad-ı redîânesiyle -Abdullah Cevdet- tarafından Türkçe tercüme ve *Târîh-i İslâmiyet* nâmı tahtında intişâr eden eser-i meş'ûmun” ciddiyetle dikkate alınmadığından şikâyet eder. Ona göre her ne kadar adı geçen eser yalan ve iftiraldan müteşekkil ise de toplumun kahir ekseriyeti cahil olduğu

<sup>880</sup> Manastırlı bu eserinden evvel makaleler halinde *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde Dozy'ye reddiyelerde bulunmuş, daha sonra bunları kitap haline getirmiştir.

<sup>881</sup> Karîlerimizi kat'iyen te'mîn ederiz ki şu satırları yazarken his ettiğimiz teessür, infîâl ve hiddet çok büyük olmakla beraber asla 'taassub-i İslâmi' nâmına değildir, sırf taassub-i aklî ve fennî' nâmınadır.” (...) “Târîh-i İslâmı, olduğu gibi yani her türlü zevâid ve tezyînattan âri olarak yazacağız. Bizim fikrimize göre İslâm'ın uluvviyeti, bir dîn-i tabii ve hurâfat ve esâtirden âri olduğundandır.” Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 1: 105-107.

<sup>882</sup> Abdurrahim Zapsu'nun *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Risale Yayınları, 2006) adlı eseri bu çerçevede sayılabilir. Ayrıca Mehmet Ali Derman tarafından telif edilen “*Çürütme*” (Haşmet Matbaası-1972) adlı eser bunlardan biridir.

<sup>883</sup> Âl-i İmrân, 3/119.

<sup>884</sup> *Sırât-ı Müstakîm*, 1/24, (12 Muharrem 1327), 383, 384.



için kitaptaki düşüncelerden etkilenmektedir. Ayrıca Mekteb-i Tıbbiyye’de, eserin mütercimi tarafından ucuz bir fiyata öğrencilere temin edildiği, talebelerin de bu görüşlere meylectiğini belirtir.<sup>885</sup> Dolayısıyla Dozy’ye yetkin cevaplar verilmesinin aciliyetini ortaya koyar.<sup>886</sup>

Benzer şikâyetleri dile getirenlerden birisi de Ödemişli M. Refik’tir. *Sırât-ı Müstakîm*’de “Ma’hûd Târîh-i İslâmiyyet’e Dâir” başlıklı bir mektup göndermiş ve Dozy’nin eserine cevap verilmesinin zarureti ve aciliyetini ifade etmiştir.<sup>887</sup> Dönemin toplumsal hissiyat ve taleplerini yansıtan Müntesibîn-i Fenden Vâsîf adıyla *Sırât-ı Müstakîm*’de uzun bir mektup yayınlanır. Burada Osmanlı toplumunun özellikle gençliğin durumu ve din hakkındaki cehaletten bahseder. Ayrıca gençlerin mevcut eserlerdeki dinî bilgilerle bilimi uzlaştıramadıkları gibi dönemin sorunlarını gündeme getirir. Ancak o, bu problemlerle mücadelenin Dozy’de olduğu gibi İslâm ve Müslümanları tahkir eden eserleri yasaklayarak ve görmezden gelerek değil, bunların Avrupa dillerinden tercüme edilip gereken cevapların verilmesiyle mümkün olacağını belirtir.<sup>888</sup> Ayrıca yine *Sırât-ı Müstakîm*’de Midhat Cemal’in “Rezil bir Eserin Müellif-i Mechûû ve Mel’ûnuna” başlıklı bir yazısı neşredilmiştir.<sup>889</sup> Burada müellif ve mütercime hakaretvari bir üslupta çok sert tenkitler yapılmıştır.<sup>890</sup>

<sup>885</sup> “Bu kitâb-ı menfûrun Tıbbiye Mektebi’nde icrâ eylediği sû-i tesîri enzâr-ı hamîyyetinize arz ediyorum. Sâhib-i eser -ki mütercim- bu fikr-i bâtlı Tıbbiye Mektebi’nde neşr ü ta’îm etmek maksad-ı zâhirîsini iltizâm edip fiyatça da bir nev’-i teshîl göstermiş ve maalesef hezeyân-nâmeyi mütâlâa eden efendilerin ekserîsi o fikr-i sakîme, o re’y-i bâtla meyilleri müşâhede edilmiştir.” M. Nûrî Dücanî, “Ma’hûd Târîh-i İslâmiyyet’e Dâir”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/74, (1328): 346.

<sup>886</sup> M. Nûrî Dücanî, “Ma’hûd Târîh-i İslâmiyyet’e Dâir”, *Sırât-ı Müstakîm*, 346.

<sup>887</sup> Ödemişli M. Refik, “Ma’hûd Târîh-i İslâmiyyet’e Dâir”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/73, (1328): 328.

<sup>888</sup> Müntesibîn-i Fenden Vasîf, “Mektup”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/75, (1328): 361-364.

<sup>889</sup> Mithat Cemal, “Rezil bir Eserin Müellif-i Mechûl ve Mel’ûnuna”, *Sırât-ı Müstakîm*, 4/89, (1328): 198-199.

<sup>890</sup> “Bugünlerde bir kitap neşrolunmuş. Müellifinin, bilâd-ı şarkıyye sokakları gibi ancak tükürülmeye, memalik-i garbiyye mahâfil-i sefâheti gibi ancak nefret ve hakaret edilmeye lâyık olan çehresini tanııyorum. Bu kitabın mütecâsir-i tahrîri olan mel’ûn, bir insan değil, mutlaka bir timsâh-i müfteris, bir kelb-i akûrdur. Bir karîhanın değil, ancak bir nefs-i emmârenin sâdurâtname-i rezîl vü sefilî olan bu kitap, matbûata verilen hakk-ı hürriyyetin yeniden şikâr-ı pençe-i istibdad ve istirdâd olması hakkında temennî-i enâmı celb etmek maksadıyla tertib edilmiş bir hud’a olsa gerek. Müellifinin sâikalar altında parçalanmaya, şimşekler içinde erimeye da’vâ-yı liyâkat eden dimâği acaba la’net-i müebbede-i millet altında ezilirken hangi bir nâsiye-i hüviyyetin bâlâ-yı ser-sefilîni kemîn-i ihtifâ edinmiş? Bu mahlûk, her kim ise bir pederle bir vâlidenin semere-i hayâtı değildir; mutlaka fuhş u zilletin semere-i izdivâcudur. Ecdâdının altı asırlık mîrâs-ı mefâhirini düş-i tekrîminde taşıyan bir millet, –efrâdı arasında böyle bir kelb-i mülevves- mâhiyyetin bulunmasına tahammül edemez. Bu herif kim ise

*Sırât-ı Müstakîm* dergisinde eser ve mütercimine yönelik tenkitler sürerken, *Tarih-i İslâmiyet*'in meşihatın talebi üzerine yasaklanması farklı bir tartışmayı doğurmuştur.

Ebu'z-Ziya Tevfik, *Yeni Tasvir-i Efkâr* gazetesinde eserin yasaklanmasına karşı çıkmış ve eseri savunmuştur.<sup>891</sup> Buna karşı da başta Mehmet Akif olmak üzere birçok eleştirel makale yayınlanmıştır.<sup>892</sup>

*Sırât-ı Müstakîm* ve *Beyânü'l-Hak* dergilerinde yayınlanan duygusal, tepkisel mahiyette ve mezkûr esere reddiye yazılmasını talep eden yazılardan başka eserin içeriğine yönelik tenkitleri ihtiva eden yazılar da yayınlanmıştır. Bunların başında Ferid Kam'ın kaleme aldığı iki makale gelmektedir.<sup>893</sup> Ferid Kam ilk olarak Dozy'nin ortaya çıktığı ortamı yani Batı'daki dinsizlik cereyanı ve ateizmin ne tür sorunlar ürettiği üzerinde durmuştur. Ona göre, Batılılar'ın İslâma yönelik düşmanlıkla dolu olmalarından ötürü Müslümanların can alıcı noktalarını hedef almaya çalışmaktadır. Her ne zaman bunlara cevap verilse bile kinlerinden ötürü yine aynı şeyleri tekrar etmektedirler. Ona göre Dozy'nin iddialarının odak noktası Hz. Peygamber'in sara ve histeri hastası olduğudur. Zira bu ispat edilirse diğer bütün hükümler de ispat edilir. Bundan dolayı Ferid Kam, Dozy'ye bir dine inanıp inanmadığını sorar ve karşı cevabını verir.

Buna iki şekilde cevap verebilir. Birincisine göre mâdem ki mütedeyyinsiniz şu hâlde Hazret-i Mûsâ'nın Tûr-i Sinâ'da Cenâb-ı Hak ile mükâleme ve zât-ı ulûhiyyetinden telakkî-i vahy etmesi, dehşet-i tecelliden yere düşüp saatlerce kendine gelememesiyle bizim Peygamberimiz'in, Allah'ın bir mahlûku, bir vâsita-i tebliği olan Cibrîl-i Emin'i görmesi, ondan telakkî-i vahy etmesi, vahy-i ilâhînin te'siriyle hâne-i saâdetlerine gelip "Aman beni örtün" demesi beyninde ne fark

---

*memleketimizden, aramızdan kendisini seyyiât-ı ahlâkiyyeyi, fuhş u rezâleti denâet u zilleti tard eder gibi tard etmeliyiz. Vatanın kehvâre-i maâlî olan topraklarında böyle bir lâşe-i seyyiâtın bulunması züldür. Mel'ûnun giribân-ı fütûruna hükûmetin pençe-i tehdîd ve itâbı Allah'ın sadâyı kahr u la'netinden evvel yetişmeli. Bu millet hürriyetin vesîle-i zuhûruyla bu kabîl kitapların mahkûm-ı kırâati kalacaksa o zaman bu millet bize bâr-ı hayât, babamızın cenazesi gibi girân gelir. O zaman bize hürriyet, esâretin zinciri gibi siyah ve muzlim görünür. Mel'ûnun –taht-ı zemîndeki ismi konulmamış haşerât gibi– mechûl kılması hükûmete şeyn, millete yeis irâs eder."* Mithat Cemal, "Rezil bir Eserin Müellif-i Mechûl ve Mel'ünuna", *Sırât-ı Müstakîm*, 198-199.

<sup>891</sup> Ebu'z-Ziya Tevfik, "Tarih-i İslâmiyet", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 1/267, (1910): 1-2.

<sup>892</sup> Bkz. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 204.

<sup>893</sup> Ferid Kam, "Târîh-i İslâmiyyet'e Dâir-Musâhabe", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/75, (1328): 357-361; Ferid Kam, "Ma'hûd Târîh-i İslâmiyyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/78, (1328): 411-413. Bu iki makale daha sonra kitaplaştırılmıştır. Ferid Kam, *Dini, Felsefî Musahabeler* (Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329), 22-48.

görüyorsunuz? Hazret-i Mûsâ için imkânını kabul ettiğiniz bir şeyin Hazret-i Muhammed için imkânını kabulde ne hak ile tereddüd ediyorsunuz?<sup>894</sup>

Ferid Kam, ikinci ihtimale göre eğer inanmıyorsa niçin sadece Hz. Peygamber'imizle ilgili böyle bir ithamda bulunduğunu sormaktadır. Ferid Kam cevabı yine kendisi verir: Tek sebebin ona olan düşmalığını olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Dozy, bütün peygamberleri içine alacak şekilde sara ve histerili oldukları iddiasında bulunmuş ise o zaman dini kabul eden ve etmeyen bütün mütefekkir ve filozofların karşılıklı delilleri ortaya konulması gerekir ki o zaman Dozy'nin bu tartışmalarda konumu cüz'i kalır. Dolayısıyla Ferid Kam, iki makalede ele aldığı Dozy eleştirilerinde onun ateist oluşuna dikkat çekmiş ve Dozy'nin iddialarını genelleştirerek tanrıya inanan ve inanmayanlar şeklinde ayırdederek cevaplanacağını savunmuştur.<sup>895</sup>

Dozy'nin eserine makale düzeyinde reddiye yazanlardan birisi de Nevşehirli Hayreddin adlı kişidir. O, *Beyânü'l-Hak* dergisinde konuya dair sekiz makale neşretmiştir. Ancak makaleler tamamlanmamıştır. Son yazıda makalelerin devam edeceği belirtilmesine rağmen başka bir yazıya rastlanılmamaktadır. Hayreddin, makalelerinde öncelikle mütercim, Dozy'nin eserini yegâne hakikat ve İslâm tarihini anlatan eşsiz bir eser olarak sunmasını çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Zira Hayreddin'e göre Dozy ve mütercim, güneş gibi parlak olan hakikatleri örtmeyi ve din ile alay etmeyi kendisine görev bilmiştir.

Hayreddin'in üzerinde durduğu bir diğer konu da mütercim, dini referanslar kullanarak Dozy'yi ve eserini İslâm'a büyük bir hizmet yaptığı şeklinde sunmasıdır. Zira Abdullah Cevdet bazı hadisleri ve rivayetleri bağlamından kopararak ve anlamlarını tahrif ederek kendisine delil üretmektedir. Aslında Dozy ve mütercim ister cehaletleri ister düşmanlıktan dolayı olsun İslâm'a ve Peygamber'ine yönelik yalan ve yanlış iddialarda bulunmuştur.<sup>896</sup> Hayreddin'in Abdullah Cevdet'e yönelik eleştirilerinden başka Dozy'nin ileri sürdüğü birkaç hususu da tenkit etmiştir.

---

<sup>894</sup> Ferid Kam, "Ma'hûd Târîh-i İslâmiyyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz", 413.

<sup>895</sup> Ferid Kam, *Dini, Felsefi Musahabeler*, 22-48.

<sup>896</sup> Nevşehirli Hayreddin, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyânü'l-Hak*, 164, (1330): 2874-2876; a.mlf, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyânü'l-Hak*, 165, (1330): 2909-2911. Bu makalede Hayreddin, Abdullah Cevdet'in yaptığı reklamlarla kitabını satarak epeyce bir gelir de elde ettiğini vurgulamıştır.

Müellif, üçüncü makalede İslâm'ın bütün dinlerden toplandığı şeklindeki iddiayı ele alır. O, Arap yarımadasından çıkmayan, herhangi bir eğitim almayan Hz. Peygamber'in bu bilgileri nasıl derleyip topladığı sorusunun cevaplanması gerektiğini söyler. Ona göre Dozy'nin söylemlerinin aksine bu iddialar onun nübüvvetini ispat etmektedir.<sup>897</sup>

Dördüncü makalede Hayreddin, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini söylediği ve bunun 1300 yıldan beri gerçekleşmesinin de Hz. Peygamber'in risaletinin delili olduğunu belirtir.<sup>898</sup>

Beşinci makalede ise İran ve Bizans'ın yıkılışının müslümanların başarısı değil, o ülkelerin iç karışıklıkları yüzünden olduğu iddiasını ele alınır. Zira Dozy, burada Hz. Peygamber'in bu iki imparatorluğunun yıkılacağını mucize olarak söylemesini hedef almıştır. İşte bu iddiaları tarihi bilgilerle eleştiren Hayreddin, aslında Bizans ve Sasani'lerin yıkılmasının da Hz. Peygamber'in risaletini tasdik ettiğini vurgulamıştır.<sup>899</sup>

Altıncı makalede Hayreddin, hac menasikinin yahudi kaynaklı olduğu iddiasını ele alır ve reddeder. Zira Dozy, hac ibadeti ve o coğrafya ile ilgili kavramların İbrani kökenli olduğu, aslında Paskalya ayınının ilk olarak Mekke'de yapıldığını söylemektedir. Ancak bu iddiaların tarihi vesikalarla doğrulanamadığını söyleyen Hayreddin, müslümanların İbrani kökenli kullandığı kavramların ise gizli saklı olmadığı gibi hac ibadetinin zaten Hz. İbrahim'den itibaren varolmasından ötürü Yahudilik'ten daha öncesine dayandığını vurgular. Zira yahudiler de Hz. İbrahim'in soyundan geldiği için bu kavramları kullanmaları doğaldır.

Nevşehirli Hayreddin'e göre İslâm inanç ve ibadetlerinin yahudi ve başka bir din kaynaklı olduğu iddiası aslında Dozy'nin eserinin en mühim noktasıdır. Ancak iddialarının hiçbir ilmî dayanağı yoktur.<sup>900</sup>

---

<sup>897</sup> Nevşehirli Hayreddin, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyanü'l-Hak*, 166, (1330): 2928-2930.

<sup>898</sup> Nevşehirli Hayreddin, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyanü'l-Hak*, 168, (1330): 2957-2958.

<sup>899</sup> Nevşehirli Hayreddin, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyanü'l-Hak*, 169, (1330): 2979-2982.

<sup>900</sup> Nevşehirli Hayreddin, "Doktor Dozy'ye Red", *Beyanü'l-Hak*, 170, (1330): 2992-2995. Hayreddin bu makalede eser ve mütercimi Şeyhulislâma şikaye eder. Eserin bu kadar yayılmasının meşihat ve halife ile müslümanların arasını açacağı uyarısında bulunur. Ve yasaklanması gerektiğini söyler.

Yedinci makalede de Dozy'nin Araplar'da zaten tanrı inancı olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in yeni bir şey getirmediği iddiasını ele alıp tenkit etmiştir.<sup>901</sup>

O, Sekizinci makalede de “Allah bizim gibi bir şahsiyettir” deyen Dozy'yi eleştirmiş ve İslâm'ın tevhit inancını açıklamıştır.<sup>902</sup>

Dozy ve Abdullah Cevdet'e yönelik eleştiriler makalelerden ibaret kalmamış, konuyla alakalı müstakil eserler de telif edilmiştir.<sup>903</sup> Bunların başında makaleler halinde *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlanan ve daha sonra kitaplaştırılan Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Hak ve Hakikat* adlı eseri gelmektedir.<sup>904</sup>

Manastırlı, Abdullah Cevdet'in *Tarih-i İslâmiyet*'in baş tarafına yazdığı “ifade-i mütercim” kısmından başlayarak eseri eleştirmiştir. Zira Cevdet'in yazdığı bu kısımda Müslümanların aklıyla alay eden bir tavrın olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Dozy'nin eseri İslâm dinini, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı bir bütün olarak hedef alan, tahkir eden, zihinleri bulandıran bir mahiyete sahiptir. Manastırlı, gayri müslimler tarafından yazılan, İslâm ve Peygamber'ine hücum eden eserlerin gariptenemeyeceğini çünkü bunların asırlardır devam ettiğini söylemektedir. Ancak onun şaşırıldığı ve sert bir şekilde eleştirdiği şey, Cevdet'in bu eseri tarafsız ve hakikat timsali olarak tanıtmayı, Türk, Fars ve Arap dillerinde bu güne kadar böyle faydalı bir eserin yazılmadığını ifade etmesidir.<sup>905</sup> Bütün bunların yanında bu eserin İslâm'a hizmet ettiğini söyleyen Cevdet, bazı rivayetleri ve hadisleri aşırı yorumla tâbi tutarak kendisine delil oluşturmaktadır.<sup>906</sup>

Manastırlı, Cevdet'in iddialarının hiçbir gerçek yönü olmadığını söyler. Çünkü İslâm tarihinde derin muhakeme ürünü olan *Târîh-i İbni Haldûn*, *Târîh-i*

---

<sup>901</sup> Nevşehirli Hayreddin, “Doktor Dozy'ye Red”, *Beyanü'l-Hak*, 171, (1330): 3003-3004.

<sup>902</sup> Nevşehirli Hayreddin, “Doktor Dozy'ye Red”, *Beyanü'l-Hak*, 172, (1330): 3021-3022.

<sup>903</sup> Bu çalışmada Filibeli, Manastırlı ve İsmail Fenni'nin eserleri ele alınacaktır. Ancak Dozy'ye dair tenkitler içeren o dönemde telif edilmiş başka eserler de vardır. Tezin imkânları açısından üzerinde duramayacağımız bu eserlerden ulaşabildiklerimiz şunlardır. Mustafa Fevzi b. Numan, *Şumusu's-Safa fi-Evsafi'l-Mustafa* (Dersaadet: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331); a.mlf., *İzhar-ı Hakikat* (Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331); Kıvamüddin b. Nür Muhammed, *et-Ta'dil* (Şumnü: Terakki Matbası, 1339/1923).

<sup>904</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat* (Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329).

<sup>905</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 17-19

<sup>906</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 21.

*Taberî, Tabakât-ı İbni Sa'd, Târîh-i İbni Esîr, Mu'cemü'l-Büldân ve Âsâr-ı Adîde-i İmâm Mes'ûdî* gibi nitelikli eserler telif edilmiştir.<sup>907</sup>

Manastırlı'nın bir diğer eleştirisi de Abdullah Cevdet'in, Hz. Peygamber'in adının geçtiği yerlere (s.a.), sahabenin isminin bulunduğu yerlere de (r.a.) ilave ettiğini, bunun dışında esere sadık kaldığını belirten ifadesidir. Manastırlı, Cevdet'in insanların gözünü boyamak ve zahiren onlara yaranmak için kitapta bu ilaveleri yaptığını söyler. Zira Cevdet bu ilaveleriyle Hz. Peygamber'e ve sahabeye saygılı oluyormuş gibidir. Ancak Kur'an'ın mevsûkiyetini ve Peygamber'in risaletini sorgulamaktan öte kökten inkâr eden Dozy'nin iddialarına hiçbir şerh düşmemektedir.<sup>908</sup>

Manastırlı'ya göre aslında Cevdet misyonerlerin büyük paralar harcayarak yapamadıklarını onun çok daha az maliyetle yapmakta ve masonların alkışını kazanmaya çalışmaktadır.<sup>909</sup> Çünkü:

Kendisinde zerre kadar dirâyet ve hüsn-i niyyet bulunan bir zât müntesib olduğu dîn-i mukaddesin Peygamber-i zîşânına, Kitâb-ı Kerîm'ine karşı kantarsız küfürler, lisân-ı edebe yakışmayan iftirâlar ve bühtânlarla mülevves bir evrâk-ı habîseyi bi'l-intihâb tercüme ve neşir edemez. Bundan da öte böyle bir eseri müdâfaa gibi bir emel-i meşrû hâmil olmadığı hâlde eline almaya bile tenezzül etmeyeceği âzâde-i beyandır.<sup>910</sup>

<sup>907</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 10.

<sup>908</sup> "Dozy'nin bir örnek olarak vereceğimiz şu cümlelerine Abdullah Cevdet'in bir itiraz ve izahı yoktur. "Benim fikrim sorulunca ben şuna kâilim ki az ma'rûf kütüb-i kadîme-i Arabiyye içinde Kur'an kadar az hüsn-i zevk gösteren, Kur'an kadar az aslı olan, Kur'an kadar ifrât derece mutneb ve usandırıcı bir kitap tanımıyorum. Hikâyâtında bile pek çok tekerrür vardır. Arab'ın alelumûm san'at-ı hikâyede mahâretleri inkâr olunmaz. Hikâyelerinin kurâati ez-cümle makâmâtta pek çok olarak tesâdüf olunan hikâyelerini okumak hakîkî bir telezzüz-i sanâatkârdır. Bu hikâyelerde her şey bir derece müessir ve hâile-engîz bir sûrette tasvîr olunur. Muhammed (s.a.)'in hikâyâtının ekserisi Tevrât ve Zebûr'da aynen mevcut olup Yahûdiler'den işittiği menâkıb-ı enbiyâyı hikâyeye ediyor. Mekkeliler'in zevkleri o kadar fenâ değildi. Hind ve İran hikâyelerini dinlemeği Muhammed'in (s.a.) hikâyelerini dinlemekten daha ziyâde severlerdi. O zaman herkesin bildiği san'at-ı nazma Muhammed (s.a.) aşinâ değildi. Binâenaleyh nazmen söylemedi. Evvelâ kâhinler gibi mukaffâ olarak kısa ibâreler isti'mâl ederdi. Yavaş yavaş bundan uzaklaştı. Lüzûmundan ziyâde uzun ibâreler yaptı. Ve kâfiye husûsunda pek çok tesâmühte bulundu ki hüsnîyyât olmak şöyle dursun hakîkî hatâlar teşkil eder. Bu hatâlar kelâm-ı ilâhî olan bir kitabın gayri kitapta bulunmuş olsaydı pek şedîd meydân-ı muâhazeye konulurdu. Muhammed (s.a.) lisânda da üstâd değildi. Suûbetle terkîb-i kelâm ederdi. Fikrini ifâde için kelimeleri derhâl bulduğu nâdiren vâki olurdu. Kur'an'da tesâdüf olunan kesretili tekrarlar bunu kısmen izâh eder." Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, 1/156-157.

<sup>909</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 14.

<sup>910</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 26.

Manastırlı eserin ilmî bir hüviyeti olmamasına rağmen Cevdet'in eseri savunmasının eleştirilmesine dair gerekçelerini ifade eder.<sup>911</sup> Ayrıca ona göre İslâm âlimleri Kur'an ve Hz. Peygamber'i eleştiren bir eserin yayımlanmasını da garipsememektedir. Ancak müslüman ahalinin zihnini iğfal maksadıyla yazılan bu eseri, İslâma hizmet diye sunulması hiçbir iyi niyet ve masumiyetle izah edilmez.<sup>912</sup>

Manastırlı, *Tarih-i İslâmiyet*'e eleştiri yazmasının en önemli sebebi aslında nübüvvet savunusu yapmaktır. Zira Dozy'nin eserinin maksadı, peygamberimizin risaletini hedef almaktır. Esasen inkârcı akımların yaklaşımıyla, nübüvvet inkârının örtüştüğü veya birbirini beslediği söylenebilir. Bundan dolayı Manastırlı *Hak ve Hakikat* adlı eserinde öncelikle bir isbât-ı nübüvvet yapmaktadır. Zaten Dozy'nin iddialarının başında Hz. Peygamber'in ümmî olmadığı, dolayısıyla Kur'an'ı bir Acem'den aldığı, yahudi ve hıristiyanlardan beslendiği gibi ithamları vardır. Manastırlı da bu iddilar ekseninde Kur'an'ın insan mahsülü olmadığını, aksine vahiy mahsülü olduğunu aklî delillerle izah etmiştir. İsbât-ı nübüvvete dair kâfi izahatlarda bulunduktan sonra o, eserin devamında Dozy'nin diğer ithamlarını cevaplandırmaya çalışmıştır. Manastırlı ve diğerlerinin bu çabaları yeni kelâm arayışlarının mühim bir ayağını oluşturduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar bu eser geniş bir çalışmayı hak ediyorsa da burada tezin sınırlarını aşmamak için sadece isbâtı nübüvvete dair Manastırlı'nın görüşleri özetle ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Dozy'nin iddialarından biri Hz. Peygamber'in ümmî olmadığıdır. Ancak bu iddiayı destekleyecek tarihi bir veri yoktur. Manastırlı da bu hususu maddeler halinde akıl, Kur'an ve tarihi delillerle izah etmiştir.<sup>913</sup> Birincisi, Manastırlı'ya

---

<sup>911</sup> “Sâbıkan ifâde kılıldığı üzere isnâdât-ı mezkûrede zerre kadar şâibe-i hakikat olmadığı gibi hiçbir iddiânın da delil ve bürhâna benzer bir şeyle te'yid olunduğu yoktur. Belki öteden beri dîn-i mübîn aleyhinde neşriyatta bulunan misyonerlerin akvâl-i mücerrede, tahkîmât-ı cidâl-kârânesi hücec-i kat'iyeye menzilesinde telakkî olunduktan başka en büyük istinâdgâh noktası “Müslümanların a'nane-i târihiyyesi böyle diyorsa da benim buna itimâdım yoktur” gibi inat ve mükâbere ibrâzından ibâret olduğu meydandadır. Tükenmekten muarrâ en vâsi' sermâyesi de “İftirâ ediniz, iftirâ ediniz! İftirâların tevâlîsiyle zihinlerde izler kalır” makâl-i mel'anel-i ştimâline riâyeten ifk ü iftirâdan ibârettir. İşte Dozy cenapları bu sermâye-i kâsidi bol bol sarf ederek üssü'l-esâs-ı nübüvvet ve risâlet olan vahy-i Rabbânî, Kur'an-ı Kerîm-i Samedânî aleyhine ölçüsüz, endâzesiz küfürler, bühtânlar saçmış savurmuştur” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 30.

<sup>912</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 23-24.

<sup>913</sup> “Erbâb-ı cidâl ve inkâr berâhîn-i kâtua-i nübüvvete karşı başka diyecek bulamadıklarından mükâbere vâdisine saparak kırâat ve kitâbetle iştigâl ve bu vâsıta ile tahsîl-i kemâl buyurmuş

göre, ender kimseler ba'de'l-istisnâ kavim ve kabîleleri hep ümmî, kırâat ve kitâbetten bî-behre oldukları emr-i muhakkaktır. Hz. Peygamber'in yetim ve fakirliği de birlikte düşünüldüğünde o toplum içerisinde zaten eğitim-öğretim gereksiz ve zaid addedileceğinden maişetiyle uğraşması kaçınılmazdır. Zaten Al-i İmran suresi 164. ayet bunu teyit etmektedir.<sup>914</sup>

İkincisi, Okuma-yazma kısa zamanda öğrenilemez. Sistemli eğitim kurumlarının olmadığı bir dönemde ise bu daha meşakkatlidir. Zira Hz. Peygamber öyle bir arzuda bulunmuş olsaydı katlanacağı ziyâde meşakkatten başka iştigâlleri herkesçe bilinecek ve görülecekti ki buna dair hiçbir rivayet yoktur. Kur'an da buna şahitlik etmektedir.<sup>915</sup>

Manastırlı'nın üçüncü delili ise şudur: Hz. Peygamber kendisine emek sarf etmiş bir kimse bulunsaydı onu gayet muhterem tutarak ashâb-ı kirâmına tercih edecek ve hattâ o kimsenin bu hizmetle teşerrüf ettiğini bazı akrânına olsun söylemesi gayet doğal olurdu. Ancak onun böyle bir sözü ve muamalesi hiçbir şekilde sözkonusu değildir.

Dördüncü delil de şöyledir. Hz. Peygamber gerek hâne-i saâdetlerinde, gerek hâriçte bir şey yazmak için kâğıt ve kalem tedârik ettiği görülmemiştir. Okuma-yazmayı öğrenirken insanlar şahit olmadıkları varsayılsa bile nübüvvetten önce ve sonra bir şey yazdığı, yazarken görüldüğü vaki değildir. Bununla ilgili zayıf bir rivayet bile yoktur.

Manastırlı'nın beşinci delili de şudur. Farzedilen bu eğitim eğer ileride nübüvvet davasına vesile kılınmak fikriyle ihtiyâr edilmemiş idiyse o halde gizlenmesi değil, aksine övgüyle açıklanması gerekirdi. Çünkü bunun bir meziyet olduğu inkâr edilemez. Yok, eğer nübüvvet iddiâsı ve risâlet maksadıyla olması farz olunuyorsa böyle bir tedbîr ve hilekârlığın ilelebet gizli kalması nasıl düşünülebilir? Manastırlı bütün bu iddiaların asılsız ve tutarsız olduğunu söyler.

Tedâbîr ve hiyel ihtirâ'ına âşinâ, bil-vücûh mücerreb ve dânâ olan en büyük siyâsiyûn-ı felâsifenin tertip etmiş oldukları hiyel ve desâyis bile mürûr-ı zamânla

---

olmalarını iddiâ etmişlerse de bu iddiânın butlânı vücûh-ı âtiyye ile zâhir ve âşikârdır" Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 34.

<sup>914</sup> "Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler." Al-i İmran, /174.

<sup>915</sup> "Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi." Ankebut, 29/48.



meydana çıkmış, âlemde hiçbir sırr-ı nihân mektûm kalmamıştır. Bu halde kendisine has bir menzil ve me'vâsı olmayıp bir müddet amcası Ebû Tâlib nezdinde, muahharen Hatîcetü'l-Kübrâ hânesinde sâkin olarak hiçbir vakit gözden nihân olmayan Nebiyy-i zî-şân Efendimizin hâriçle taalluku âşikâr olan herkesin merâk ve teftîşini câlib bulunan tedbîr-i mefrûzları ebedîyyen mestûr kalmak, alâ-tevâli'l-ezmân hiçbir serrişte zuhûr etmemek tasavvur olunabilir mi?

El-hâsıl ol hazretin yetimlikleri gibi ümmîlikleri de emr-i sâbit ve kat'î, kâbil-i iştibâh olmayan bir hakîkattir. Muârizların hilâfına dâir iddiâları hezeyân-ı mahmûm nev'inden başka bir şey olamaz.<sup>916</sup>

Hiz. Peygamber'in ümmî olmadığını delillerle izah eden Manastırlı, ikinci iddia olan Kur'an'ın acem/yabancıdan alındığı iftirasına da maddeler halinde itiraz eder. Birincisi, ona göre böyle bir şey söz konusu olsa asla gizli kalmaz, aksine mutlaka ortaya çıkardı. İkinci itirazı da şöyledir. Hiz. Peygamber'e Kur'an'ı öğrettiği düşünülen kimse müşrik olsa putperestlik aleyhinde olması düşünülemez. Zira Tevrat'ta, İncil'de, sâir kütüb-i semâviyyede mezkûr tevhid düşüncesine itiraz eder. Eğer yahudi olsa Hazret-i İsâ ve Hiz. Meryem hakkındaki ayetleri açıklamaz. Hıristiyan olsa İsa'nın ulûhiyetini, teslis inancını, incilin muharrefliği ve ruhbanlık eleştirilerini onaylayamayacaktır. Bir diğer ihtimal olarak hiçbir dine müntesib olmayan mübtedîinden biri olsaydı kendisi hadd-i zâtında tanınan ve Resûl-i Ekrem'e telkinlerde bulunmasına medâr olacak bir şekilde başkaları tarafından bilinmesi gerekirdi. Manastırlı'nın üçüncü eleştirisi de önemlidir.

Böyle bir muallim-i hakîm farz olundukta ibtidâ eylediği dîn-i cedîde bizzât kendisi da'vet etmek, yahud kulûb-ı nâsta mehâbet husûle getirecek şiir ve hitâbet veya câh u servetle ma'rûf ve a'vân ü ensârı kesîr bir zâtı tavsît eylemek daha ma'kûl ve münâsib olup dururken hadd-i zâtında ümmî ve bîkes bir yetîmin ta'lîm ü terbiyesine hasr-ı evkât, bî-lüzûm tekellûfât ihtiyâr etmesi akl u hikmete sığmaz.<sup>917</sup>

Dördüncü itiraz da şöyledir. İddia edilen muallim, ümmî bir kişinin atalarının itikadını değiştirecek bir seviyede donanımlı olması, aslâ işitmediği vahiy, nübüvvet, tenzîh ve tevhîd mesâilini zihninde tesbît edip kendisini bu yolda samimi bir inanca mazhar kılabilmek için gayet muktedir, hârikulâde bir hakîm olması gerekir. Ayrıca böyle bir zatın meşhur olmaması da mümkün değildir. Zira Mekke ve civârında değil, bilcümle bilâd-ı Arab'da bu derece yetkin bir zât işitilmiş değildir. Bunun yanında cahiliyye devrinde hatiplik ve şairlikle meşhur olanlar bugün bile bilinmektedir ki bunların hayli belâgatli sözleri vardır. Fakat Kur'an-ı Kerîm'deki usûl ve asıllar gibi medeniyet-i sahîhaya esas olacak, saâdet-i hakîkiyye

<sup>916</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 34-36.

<sup>917</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 42.

te'mîn edecek düstûr-ı hikmet itlâkına şâyân bir kelâm, kat'î bir beyân sâhibi bir zat Arap edebiyatı ve tarihinde yoktur.

Manastırlı'nın beşinci itirazı da son derece önemlidir. Ona göre bu muallim neden dolayı nefsinı gizlesin? Niçin bir kimseye olsun Hazret-i Resûl'ün ta'lîm ve tezhîbinde bulunduğunu açıklamasin? Bunun yanında nübüvvet öncesi muallimi bulunan zâta Resûl-i Ekrem saygı göstermesin de o zât buna katlansın ve ifşa etmesin. Ayrıca Hz. Peygamber kırk yaşına gelip Allah'tan tebliğ görevi alıncaya kadar kimseye bir şey açıklamadığı gibi, kıssa ve inanca dair bir şey söylememiştir. Bir diğer husus olarak tahsîl ve taallümün nübüvvet sonrası olması ise aslâ tasavvur edilemez. Çünkü nübüvvet âit ahkâm ve hakikatler bilinmediği, enbiyânın sahip olması gereken vasıflara sahip olunmadığında nübüvvet davasında bulunamadığı gibi önceden hiçbir şey bilmeyen bir ümmînin nübüvvet ve risâleti tasavvur edilemez. Dolayısıyla aklî ve tarihî delillerle Hz. Peygamber'in acemden bir şeyler öğrendiği tamamen boş ve asılsız bir iddiadır.<sup>918</sup>

Dozy'nin bir diğer ithamı Hz. Peygamber'in yahudi ve hıristiyanlardan dini öğrendiğidir. Bunların da iftira ve içi boş söylemler olduğunu söyleyen Manastırlı, delillerle konuyu izah etmiştir. Birincisi nübüvvet ilanı zamanında Mekke'de bulunan Ehl-i kitap toplumun pespaye işleriyle meşgul olan ve düşük seviyelilerinden ibârettir. Ehl-i kitab'ın Mekke'de buldukları o zamanlarda Resûl-i Ekrem hazretlerine nâzil olan ayetlerin ehemmiyeti ise inkâr edilemez. Böyle en mühim siyaseti ihtiva eden nebevî tebliğin cahil kimselerden öğrenildiğini söylemek hiçbir akl-ı selimle açıklanamaz. İkincisi yahudi ve hıristiyanlardan alınan karmaşık bilgilerin İslâmın sahip olduğu sitem ve nizama hiçbir şekilde kâfi değildir. Zira Ehl-i kitab'ın sahip olduğu hurafeler ve mitolojik anlatılar İslâm inanç esaslarıyla bağdaştırılamaz. Ayrıca inanarak ve benimseyerek kulak verilen kimseden dinlenen bilgi ve hikâyelere iştirak etmemek de mümkün değildir. Üçüncü olarak Manastırlı'ya göre, Hz. Peygamber'in yahudi ve hıristiyanların saçma-sapan itikatlarını gördükten sonra onları dinlemesi ve onlardan bir şeyler öğrenmeye çalışması düşünülemez. Dördüncü olarak ümmî bir kişinin yahudi ve

---

<sup>918</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 41-45.

hıristiyanlardan bu kadar hurafe ve israiliyyatı öğrenip bunlardaki bütün şüpheleri izale etmesi aklen ve adeten mümkün değildir.<sup>919</sup>

Manastırlı, Hz. Peygamber'in acemden veya Ehl-i kitap'tan Kur'an'ı öğrendiği iddiasını eleştirip cevaplandırdıktan sonra nübüvveti ve Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu da ispat etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerinden biri Kur'an'ın belâgatidir. Zira Hz. Peygamber risaletten önce de insanlarla konuşmuş, ancak Kur'an'ın belâgat seviyesinde bir sözü nakledilmemiştir. Ayrıca cahiliyye arapları arasında hitabet çok güçlü olmasına rağmen Kur'an gibi bir söz getirilememiştir. İkincisi insanlık tarihinde konuşan ve yazan bir kimsenin ilk sözü ve yazdıkları ile sonrakileri arasında her zaman mükemmele doğru bir değişim olmuştur. Ancak Kur'an'da ise böyle bir belâgat değişimi yoktur. Aksine medenî sûrelerden ziyade mekkî sûreler belâgat açısından daha fazla öne çıkmaktadır. Bunun yanında Kur'an inkârcılara meydan okuyarak bir ayetin veya bir sûrenin benzerinin getirilmesini istemiştir. Ancak bütün inkârlarına rağmen böyle bir çaba bile söz konusu edilememiştir.<sup>920</sup>

Manastırlı'ya göre bütün bu deliller bir araya getirildiğinde putperestlik ve cahiliyye uygulamalarına batmış bir toplum arasında doğup ömrü boyunca mektep ve medrese görmeyen ve hatta eline kâğıt kalem almayan Resul-i ekrem için, vahye mazhar olmayı inkâr ederek böyle olağanüstü bir güç tasavvur etmek akıl ve mantık ile asla bağdaştırılamaz.<sup>921</sup>

Manastırlı İsmail Hakkı Hz. Peygamber'in risaletine ve Kur'an'ın vahiy mahsulü olmasına dair, genel prensipler anlamında, önemli deliller ve izahlar ortaya koymasının yanında Dozy'nin eserindeki birçok iddiaya da cevap vermiştir. Burada asıl maksadı Hz. Peygamber'in risaletini tümünden inkâr olan Dozy'ye, Manastırlı'nın eleştirileri ele alınmıştır.

Dozy'nin bunun dışındaki diğer iddia ve ithamlarına tezin hacmi açısından ayrıntılı olarak değinilememiştir. Ancak kelâm ilminin yenilenme çabalarının olduğu bir dönemde, Manastırlı'nın Dozy'yi eleştirisindeki metod ve yaklaşımının üzerinde durulması gerekir.

---

<sup>919</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 49-51.

<sup>920</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 46-47. Daha geniş bilgi için eserin sayfalarına bakılabilir.

<sup>921</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 203.

Manastırlı eserinde öncelikle mütercimi sert bir şekilde eleştirmiş, müellifini de tenkit etmiştir. Çünkü İslâm dini ve Hz. Peygamber’i itham etmek müsteşriklerden beklenen ve anlaşılabilir bir tavidir. Ancak müslümanlık iddiasındaki birinden böyle bir eserin savunulması kabul edilemezdir.<sup>922</sup> Manastırlı’nın bir diğer eleştirisi ise Dozy’nin İslâm tarihi kaynaklarından hiçbirisini kullanmayıp sadece Aloys Sprenger’in eserlerini referans almasıdır. Zira bunu bizzat Dozy de itiraf etmektedir. Buna rağmen Abdullah Cevdet’in eseri hala objektif ve İslâm’ın hizmetinde bir eser olarak sunmasını Manastırlı iyi niyetle te’vil edilecek bir tavır olarak kabul etmemektedir.<sup>923</sup>

Manastırlı’nın eserinde dikkat çeken hususlardan biri Hz. Peygamber’in risaletini onun güzel ahlakı üzerinden ispatlamaya çalışmasıdır. Esasen dönemin kelâmcılarında görülen bu yaklaşım Manastırlı’da da farkedilmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in ahlakı ve hayatı başka bir mucizeye ihtiyaç bırakmayacak derecede mucîzdir. Çünkü Hz. Peygamber güç ve imkân elde ettikten sonra da hiç değişmemiştir.

Mesela evliliklerinde maslahatlar vardır. O genç ve bekâr kızlarla değil yaşlı ve dul kadınlarla evlenmiş, maddî olan hiçbir şeye rağbet göstermemiştir.<sup>924</sup> Ayrıca Manastırlı Hz. Peygamber’in risaletini aklî ve kesin delillerle ispatlamayı önemli görmüştür. Bunun için onun rivayetlerle gelen hissî mucizeleri ikinci planda kabul ettiği söylenebilir.<sup>925</sup>

Şurası da mülâhazadan dūr olmamak iktizâ eder ki delîl-i hissînin te’sîrât-ı zâhiriyyesi galib olmakla beraber delîl-i aklî daha ziyâde şâyân-ı vüsûk ve i’timâddır. Zîrâ bürhân-ı kat’î olan delîl-i aklînin mukaddimâtı her ne zaman nazar-ı mütâlaaya alınacak olsa neticesinde zerrece iştibâha meydan kalmaz. Delîl-i hissî ise yalnız ihsâs edenlere, hem de birtakım ihtimalâta, bazı günâ şübêhâta marûz olarak ifâde-i ilm edebilir. Binâ-berîn Muhammed Mustafâ (sallallâhu aleyhi ve sellem) efendimiz hazretleri dâire-i nübüvvetin hâtem-i vâlâşânı olup –ânifen inbâ edildiği üzere– bülûğ-ı rüşd hengâmından sonra tavâif-i beşeriyyenin kâffesine irsâl buyurulmuştur. Risâletleri hiçbir zaman ve mekân ile takyîd edilmemiş olmasına mebnî en ziyâde şâyân-ı vüsûk olacak mu’cizât-ı celîlesi delâil-i hissîyye değil,

<sup>922</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 59.

<sup>923</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 78-79.

<sup>924</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 59.

<sup>925</sup> “Siyer ü şemâil-i nebeviyye, ahlâk u secâyâ-yı Muhammediyye de kâmilen havârîktan addolunmaya şâyândır, hatta evvel derece âlî ve muhayyirü’l-uküldür ki hey’et-i mecmûası i’tibârîyle nazar-ı mütâlaaya alındıkta nübüvvet ve risâlet isbâtına ayrı ayrı hüccet-i sâtia teşkil eder. Mu’cizât-ı sâire mülâhazasına hâcet bırakmaz.” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 59.

belki berâhîn-i akliyye ve dâime olması muvâfık-ı akl u hikmet olduğu câ-yı bahs ü münâkaşa olamaz.<sup>926</sup>

Manastırlı aklî ve burhânî delillerle isbât-ı nübüvveti öne çıkarırken hissi mucizeleri ise inkâr etmemektedir. Zira ona göre bu rivayetler mütevatir bir seviyede değildir.<sup>927</sup> Zaten Hz. Peygamber de inkârcılara Kur'an dışında bir şeyle meydan okumamıştır.<sup>928</sup> Bunun yanında Manastırlı'nın geçmiş peygamberlerin kevnî mucize göstermesini insanlığın çocukluk dönemi olmasıyla açıklamaktadır.<sup>929</sup> Aslında bu izah Comte'un insanlık tarihi tasnifini

<sup>926</sup> Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 67. “Binâenaleyh dinin ulviyetini anlamak arzusunda bulunanlar din aleyhinde olanların –isnâdât-ı bâtileyi muhtevî, kendi nokta-i nazarlarıyla müttehid– âsâr-ı temvîhât-kârîlerini merci’-i yegâne ittihâz etmekle nâil-i murâd olamazlar. Belki bir hadîs-i şerîfi bilâ-vâsıta istimâ’ için bir aylık mesafeye giderek, nakd-i ricâl ve iktisâf-ı ahvâl maksadıyla binlerce cilt kitaplar te’lif ederek hiçbir milletin mazhar olamadığı ta’mikât-ı fikriyye ve tedkikât-ı müşikâfâne sâyesinde bütün hakâik ve dekâiki ibrâza muvaffakiyetleri yâr u ağıyârın müsellemi bulunan ulemâ-yı râsihîn-i İslâmiyye’nin âsârı muhalledelerine mürâcaatla kâm-yâb olabilirler. İşte risâlet-i Ahmediyye’nin sened-i akvâsı, her zaman halkınca şâyân-ı ta’vîl ve i’timâd bulunan burhân-ı eclâsı yukarıdan beri serd ü ityân eylediğimiz delâil-i akliyyeden ibârettir. Ama taraf-ı risâlet-penâhîden izhâr buyurulan sâir nevi’ mu’cizât, Asr-ı Saâdet-i Nebvîlerinde müşâhede olunan havârık-ı âdât isbât-ı risâlette umde değildir. Cenâb-ı Risâletmeâb Efendimiz hiçbir zaman bunları i’zâm ederek başlıca istinâd-gâh addetmemişlerdir. Sıdk-ı da’vâ-yı risâletlerine hüccet-i kâtia olmak üzere daima Kur’ân-ı bâhirü’l-burhânı irâe etmekte idiler. Kur’ân’dan başka bir hârîka ortaya koyup da açıktan açığa tahaddî buyurmuş, münkirlere mislini ityân sûretiyle muâraza teklifinde bulunmuş oldukları ma’lûm değildir. Hatta bu nevi’ havârık –derece-i sâniyyede hâiz-i ehemmiyyet olmasına mebnî– irhâ-yı inân maksadıyla gayr-ı vâki menzilesine tenzil olunduğu da vardır.” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 62.

<sup>927</sup> “Gerek burada, gerek mukaddemâ zikrettiğimiz âyât-ı Kur’âniyye’den maksad-ı âli ne olduğu ma’lûm olunca Resûl-i Ekrem efendimiz hazretlerinden hiçbir mu’cize-i kevnîyye sâdir olmadığını tevehhüm etmeye inkân kalmıyor. Zaten Kur’ân-ı Kerîm’in mevâzi-i kesîresinde Nebiyy-i Zîşân efendimizden mu’cizât-ı bâhire sudûru musarrahtur. Maahâzâ cidâl ve mükâberede ifrâtı iltizâm etmekte olan Dozy gibi münkirler, misyonerler tasrîhât-ı Kur’âniyye’den bit-teâmi efendimiz hazretlerinden hiçbir mucize sâdir olmadığına bu takım âyât-ı celîle ile ihticâca yelteniyorlar.” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 66.

<sup>928</sup> “Binâen-alâ-zâlik biz de burada mu’cizât-ı kevnîyye ve âyât-ı hissiyyeyi hesaba katmayarak, nazar-ı mütâlaaya almayarak bâlâda mezkûr berâhîn-i ma’neviyye ile -zerre kadar tereddüde meydan bırakmayacak surette- isbât-ı risâlet ediyoruz. Maahâzâ yakînen i’tikâd ediyoruz ki mu’cizât-ı mezkûre dahi müstahilâtan değil, belki onlar da kudret-i ilâhiyye tahtında dâhildir. Rivâyât-ı mevsûka, esânîd-i sahîha-i mevsûle ile sâbit olan bu nevi’ mu’cizâtı da ulemâ-yı hadîs ü siyer zikr ü beyân eylemişlerdir. Bu mu’cizâtın bir kısmı hadd-i tevâtüre bülûğla kâbil-i iştibâh değildir. Diğerleri içinde de kesret-i iştihârı hasebiyle itmi’nân-ı tâmmе iktirân edenler çoktur.” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 64-65.

<sup>929</sup> “Enbiyâ-yı sâlifin hazerâtının ümmetlerine karşı ibrâz ettikleri delâil-i muknia hep bu takım mu’cizât-ı kevnîyyeden ibâretti. O asırlarda başka türlü isbât-ı nübüvvet mümkün olamazdı. Zirâ insanlar henüz terakkiyyât-ı fikriyyece mebd-e-i tufûliyyette bulunur, yalnız meşhûdât ve mahsûsâtla müteessir olurlardı. Muahharan mazhar-ı terakkî olarak sinn-i rüşde bülûğ devresine erdikleri cihetle delâil-i nübüvvet de o nisbette müterakkî olmaya başladı. Bu üslup üzere kâbiliyet-i beşeriyye merâtibine riâyet mahz-ı hikmettir, zamân-ı tufûliyyette besâtet-i idrâke, hengâm-ı kühûlette medâric-i akılda vâki’ terakkîye münâsib olacak muhâtabât ve muâmelât icrâ buyurulmuştur. Nasıl ki hakîm ve hayır-hâh olan bir peder evlâdını tahsîl-i ulûma sevk husûsunda onun derece-i isti’dâdına, mertebe-i idrâkine göre muâmele eder. Mesela çocukluğunda para vermek ve oyuncak almak ile sinn-i temyîze erdikten sonra maârifin menâfi’

hatırlatmaktadır. Bu minvalde dönemin mütefekkirlerinin pozitivistten etkilendikleri ve geleneksel tarih tasavvurunun farklılaştığı söylenebilir.<sup>930</sup> Ancak bu etkilenmenin iddia edilenin aksine sınırlı ve hatta gerekli olduğunu söylemek gerekir.

Tarihteki bütün uygulama ve kabullerin din olarak telâkkisi ise daha büyük sorunlar doğuracaktır. Bir başka ifadeyle sadece klasik İslâm tarihi eserlerindeki izahlarla siyer yazılması ve isbât-ı nübüvvet yapılması yeni ilm-i kelâm çabalarını ortaya çıkararak nedenleri görmezden gelmek demektir. Ayrıca Manastırlı'nın eserinin sadece imana dayalı yani duygusal nedenlerle yazıldığı iddiası da problemlidir.<sup>931</sup> Zira o İslâm tarihi ve Batılı kaynakları çok geniş bir şekilde kullandığı gibi, yukarıda ele alındığı üzere aklî delilleri de öne çıkarmıştır.<sup>932</sup>

Neticede Manastırlı bu eserinde bir din savunusu yapmaktadır. Çünkü dini ve kaynaklarını hedef alan bir tavırla karşı karşıyadır. İnkârcı akımların söylemleriyle -en azından sonuçları itibariyle- Dozy'nin bir farkı yoktur. Manastırlı da onun bu maksadını anladığı için bu iddialarına karşı tenkit ve cevap verme gayreti göstermiştir. Manastırlı'nın Dozy eleştirisinde ispat tartışmalarında olduğu gibi bir arayışın olduğunu da belirtmek gerekir. Yani eski bilgileri yeniden tekrar etmemiş, Dozy'nin bazı iddialarını kabul etmiş ve Müslümanların uygulamalarını eleştirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'le ilgili bazı kabulleri geriye itmiş, hissî mucizeler önemsizleşmiştir. Buna karşın Hz. Peygamber'in örnekliği ve Kur'an ön plana çıkarılmıştır. Bu da dönemin yönelimleriyle örtüşmektedir.

Dozy'ye reddiye yazanlardan biri de İsmail Fenni Ertuğrul'dur. O, Dozy'ye reddiye olarak *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk* adlı bir eser telif etmiştir. İsmail Fenni aynı zamanda materyalizme yönelik tenkit hususunda en hacimli eseri telif eden mütefekkidir. Zaten Manastırlı gibi, Ertuğrul da İslâm, Hz. Peygamber ve

---

*ve semerâtını istikbâlce göstereceği te'sirâtını tefhîm etmekle teşvîkâtta bulunur.*" Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 64-65.

<sup>930</sup> İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 110 vd.; Hasan Yenilmez, İsmail Safa Üstün, "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı" *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (Mart 2016): 29.

<sup>931</sup> Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1: 7.

<sup>932</sup> Manastırlı'nın eseri kullandığı kaynaklar açısından en zengin olanıdır. Bkz. Yenilmez, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi*, 78-80.

Kur'an'ın hedef alınmasına reaksiyon göstermişlerdir. Bu minvalde kelâmî bir misyon ortaya koyduklarını söylemek hakkı sahibine teslim olacaktır.<sup>933</sup>

İsmail Fenni Ertuğrul'un Dozy reddiyesi kitabın tercümesinden yaklaşık yirmi yıl sonraya tekabül etmektedir. Müellif eserin mukaddimesinde belirttiği gibi aslında Dozy'nin dikkate alınacak bir değerinin olmadığı, müsteşriklerin ötedenberi benzer iftiralarda buldukları kanaatindedir. Ancak *Tarih-i İslâmiyet*'i okuyan bir gencin inançlarının sarsılmasını farketmesinden dolayı İsmail Fenni bu esere reddiye yazmaya başlamıştır.<sup>934</sup>

İsmail Fenni'nin eseri Dozy reddiyeleri içinde en sistematik olanıdır. Zira müellif eserinde önce Dozy'nin görüşlerini paylaşmış akabinde eleştirisini yapmıştır.<sup>935</sup> Müellifin önemli bir diğer özelliği de Dozy'nin eserini Fransızca tercümesinden de okumasıdır. Zaten İsmail Fenni'nin yabancı dillere vukûfiyeti olması, diğer müsteşriklerin Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelerini takip etmesine imkân vermiştir. Bunun yanında İsmail Fenni, Manastırlı'da görülen sert ve hamasî bir üslup kullanmamıştır.<sup>936</sup> Ancak Fenni'nin eserinin dikkat çeken ve eleştirilen bir yönü müsteşrik Barthelemy Saint Hilaire'nin (1805-1895) *Muhammed ve Kur'an* adlı eserinden çokça istifade etmiş olmasıdır. Bir müsteşrikin eserini yine bir müsteşrik üzerinden eleştirmek kabul edilebilir bir durumdur. Aslında benzer tavır inkârcı akım eleştirilerinde ve isbât-ı vâcib çabalarında da görülmektedir. Fakat yine de çoğunlukla bir eserden kaynak göstermesi eleştirilmiştir.

İsmail Fenni, Dozy'nin eserini *Tarih-i İslâmiyet* olarak adlandırmasından başlayarak birçok hususu tenkit etmiştir. Çünkü eser isminin muhtevasına uygun bir İslâm tarihi olmadığı gibi, sadece bazı tarihi olaylarla ilgili tek taraflı ve aleyhte görüşler ihtiva etmektedir.<sup>937</sup> Bunun yanında eserde Hz. Peygamber'in histeri

---

<sup>933</sup> Ahmet Çapku, "İsmail Fenni Ertuğrul ve Şüpheleri Giderme Meselesi", *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk*, İsmail Fenni Ertuğrul, Sad. Ahmet Çapku (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 12.

<sup>934</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 4.

<sup>935</sup> Mehmet Çog, *II. Meşrutiyet Dönemi Tarihçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 93.

<sup>936</sup> Manastırlının eseri, Dozy'nin tercümesinden kısa bir zaman sonra yazılmıştır. Dönemin hissiyatını yansıtan Sırât-ı Müstakim dergisinde görüleceği üzere Dozy ve Abdullah Cevdet'e karşı büyük bir tepki oluşmuş, bir süre sonra eser toplatılmıştı. İsmail Fenni ise eseri yaklaşık yirmi yıl sonra telif ettiği için daha sakin ve mutedil bir dil kullandığı söylenebilir.

<sup>937</sup> İsmail Fenni, *İzâle-i Şukûk*, 5.

hastası olduğu, rahip Bahira ile görüşmesi, Arap kabilelerinin korkudan iman ettikleri, kalem-kırtas olayı, Kur'an'ın üslubunun düzensiz olduğu, bazı ayetlerin Hz. Ömer'in arzusu doğrultusunda nuzülü gibi birçok iddianın üzerinde durmuştur. Bunlara ilaveten daha çok üzerinde durduğu hususlar, Kur'an'ın mucizevi yönü, Garanik meselesi, Hz. Peygamber'in evlilikleri ve İslâm'ın yayılmasına dair konulardır.

İsmail Fenni'nin eserine metodolojik olarak baktığımızda ise onun klasik kabulleri sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Mesela o hissî mucizeler, miraç gibi konularda te'villere gitmemiş, bunları klasik açıklamalara göre savunmuştur.<sup>938</sup> Yukarıda ele aldığımız Manastırlı İsmail Hakkı ise hissî mucizeleri ikinci plana ittiği gibi, fil mucizesinin Muhammed Abduh'un yorumuna göre anlaşılabilirliğini söylemiştir.<sup>939</sup> Dolayısıyla İsmail Fenni'nin, dönemindeki mucizelerin aklileştirilmesi yöneliminden pek etkilenmediği söylenebilir.

Osmanlı'nın son dönemindeki dinî-felsefî düşüncedeki arayışlarda önemli bir mevki olan Filibeli Ahmed Hilmi, inkârcı akımlara reddiye yazdığı gibi Dozy'ye de reddiye mahiyetinde *Tarih-i İslâm* adlı bir eser telif etmiştir. Ancak Filibeli'nin eseri sadece bir İslâm tarihi değildir. Eserde Tefsir, Hâdis, Kelâm, Fıkıh, Felsefe, Tasavvuf, Dinler Tarihi gibi disiplinlerle ilgili bilgilere de yer verilmektedir. Bunun yanında Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserdeki görüşlerine karşı reddiyeler de yer almaktadır. Hatta Filibeli'nin eserinin başlıkları Dozy ile aynıdır. Zaten Dozy hangi konularda itham ve iftiralarda bulduysa Filibeli de o konuları ele almış ve izah etmiştir. Cemil Meriç'in dediği gibi eser şekil olarak bir anti Dozy hüviyetindedir.<sup>940</sup> Ancak Filibeli'nin telif ettiği *Tarih-i İslâm* adlı eseri Manastırlı ve İsmail Fenni'nin reddiyelerinden farklıdır. Zira o iki eser sadece Dozy'yi hedef alıp iddialarına cevap vermek amacıyla yazılmıştır. Fakat Filibeli eserini, Dozy'ye tenkidi mündemiç olarak, müstakil bir İslâm tarihi olarak yazmayı amaçlamıştır. Yani Filibeli'nin amacı Dozy'yi tenkit

---

<sup>938</sup> İsmail Fenni, *İzâle-i Şukûk*, 113-128.

<sup>939</sup> “Ebrehe filleri bırakarak kabeye doğru hareket ettikleri hengâmda üzerlerine ebâbil kuşları taslât olunarak onların attıkları fiske taşları başlarına dokunarak dimâğları akmasıyla, yahud mezkûr taşlardan münteşir mikropların tevlid ettiği cerihalar te'sîrâtıyla az zaman içinde helâk olup gittiler.” Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 152-153.

<sup>940</sup> Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 112.



etmenin ötesindedir. Ona göre Dozy ve benzerinin yazdığı eserler çok fazladır. Bunları tek tek cevaplamak yerine bu eserlerin dayandığı temel felsefî metod reddedilmelidir.<sup>941</sup> Buna ilaveten ortaya konulacak yeni metodlarla tahrif edilen tarihi gerçekler izah edilmeli ve bilimsel bir İslâm tarihi yazılmalıdır. Böylece müsteşriklerin hepsine cevap verilmiş olur.<sup>942</sup>

Filibeli'ye göre Dozy'nin yaptığı çalışmanın mahiyeti, Batılı araştırmacıların yahudi ve hıristiyan tarihine uyguladıkları okuma biçimini İslâm tarihine uygulamasıdır.<sup>943</sup> Yani Dozy Hz. Peygamber ve dönemindeki sosyal-siyasî gelişmeleri merkeze alan evrimci ve pozitivist anlayışa dayalı bir çalışma yapmıştır.<sup>944</sup> Bunun yanında Dozy bu eserinde tarihi hakikatleri çarpıtmış, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a iftirallarda bulunmuştur.<sup>945</sup> Buna karşın Filibeli, Dozy'yi eleştirmekle birlikte eserin sistematüğini beğendiğini itiraf etmiştir.<sup>946</sup> Hatta bazı hususlarda Dozy ile aynı fikirde olduğunu da belirtmiştir.<sup>947</sup>

Filibeli'nin *Tarih-i İslâm* adlı eserindeki metodu önemli yenilikler barındırmaktadır. O Batı'da gelişen bilimsel tarih anlayışını benimsemiş ve eserine uygulamaya çalışmıştır.<sup>948</sup> Zira Filibeli'nin amacı hem iftirallara karşı cevap vermek hem de İslâm'ın terakkiye mani olmadığını da ispatlamaktır. Dolayısıyla bu amaca matuf bir eser telif ettiği için bilimsel bulmadığı veya ilmî olarak izah edemediği

---

<sup>941</sup> “Bu esere birçok da reddiyeler yazıldı. Lâkin i'tirâf etmeliyiz ki mahsûl-i îman olan bu reddiyelerin hiçbir kıymet-i fenniyesi yok idi. Yalnız bir tanesi bir dereceye kadar kıymet-i târihiyesi var idiye de sûret-i tahrîri yine gayr-i fennî olduğundan Dozy fennen red ve cerh edilmemiş oldu.” Filibeli, *Târih-i İslâm*, 1/8.

<sup>942</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1: 8.

<sup>943</sup> “Dozy bu eserinde Strauss, Bruno Bauer ve Pavlos vesaire gibi akliyyûnun Hıristiyanlık hakkında tatbik ettikleri usul-ı tenkidi İslâm hakkında dahi tatbik etmek istemişlerdir.” Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/82.

<sup>944</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/8

<sup>945</sup> “Asr-ı âhirde akliyyûn kavaidini Protestan meşahir-i rüesâsından birçokları Tevrat ve İncil'e, Zend Âvesta'ya, Hind kütüb-i mukaddesesine ve hatta Kur'an-ı Kerim'e ve başta Hıristiyanlık olarak bilcümle edyâna ve din-i İslâm'a tatbik etmişlerdir. Tahrif, vukuât ve te'vil-i hakâik üzerine mübtene bir Tarih-i İslâmiyet yazmış olan Dozy akliyyûndan bir müsteşriktir.” Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/18.

<sup>946</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/107-108.

<sup>947</sup> Bu hususta özellikle eserin son bölümü olan ıslahat ve istikbal başlığına bakılabilir. Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 2/650 vd.

<sup>948</sup> “Kâri'lerimizi kat'iyyen te'mîn ederiz ki şu satırları yazarken his ettiğimiz teessür, infîâl ve hiddet çok büyük olmakla berâber asla 'taassub-i İslâmi' nâmına değildir, sırf 'taassub-i aklî ve fennî' nâmınadır. Târih-i İslâm'ı, olduğu gibi yani her türlü zevâid ve tezyînattan âri olarak yazacağız. Bizim fikrimize göre İslâm'ın uluvviyeti, bir dîn-i tâbi ve hurâfat ve esâtirden âri oluşundandır.” Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/105-107.

konuları görmezden gelmiş ve te'vil etmiştir. Bundan dolayı pozitivistin etkisinde kaldığı da iddia edilmiştir.<sup>949</sup> Esasen Filibeli, Manastırlı'da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'an'ın mevsûkiyetini aklî delillerle ispat etmeye gayret etmiştir. Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini te'vil edip önemsizleştirmesi de dönemin yönelimleriyle örtüşmektedir.<sup>950</sup> Böylece Hz. Peygamber'in örnekliği ve aklî mucizeler öne çıkarılmıştır.<sup>951</sup> Mesela ayın ikiye yarılması rivayeti ile ilgili görüşü buna örnektir.

Bazı an'aneye göre bu devrede 'inşikâk-ı kamer' mucizesi vukûa' gelmiştir. Bizim ictihadımıza göre bu bir remz-i manevinin temsil ve teşbih şeklinde ifâdesidir. Böyle bir an'anenin vukû'u ve adem-i vukûnun, remz ve teşbih olup olmamasının esâsa hiçbir dahli yoktur. Bilâkis biz, hasebü't-tahlîl 'tasarruf-i ru'yete' âid olan bu kabil mucizata hiç bir ehemmiyet veremeyiz. Nebi-yi zîşanımızın en büyük ve hakiki vecden insanî ve lâhuti mucizesi Kur'an ve hikmettir.<sup>952</sup>

Filibeli'nin eseri içerik olarak birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere konuları Dozy'nin iddialarına da cevap olacak şekilde işlemiştir. Bizim için elzem olan kelâmî bir refleksle Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın savunulmasında nasıl bir metod izlendiğidir. Neticede Filibeli dönemin yaklaşımına uygun şekilde Hz. Peygamber'in aklî olarak ispatına çalışmış, hissî mucizeleri geri plana itmiş ve Hz. Peygamber'in örnekliğini öne çıkarmıştır.

Dozy'ye reddiye olarak sonradan yazılan başka eserler de vardır. Bunların başında Abdurrahim Zapsu'nun *Büyük İslâm Tarihi* adlı kitabı gelmektedir.<sup>953</sup> Bu eser de Filibeli'nin eseriyle aynı minvalde, reddiyenin ötesinde bütün müsteşriklere

<sup>949</sup> İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, 110 vd.

<sup>950</sup> Mucizeleri, akıl ve bilimle uzlaştırmak adına yapılan zorlama yorumlar için, örnek olarak, Said Nursi'nin eserlerine bakılabilir. O, Hz. Musa'nın taştan su fişkirtan esasının sondaj aletlerine; Hz. Yakup'un, oğlu Hz. Yusuf'u kokusunu almasını radyo ve televizyonun uzaklardan ses ve görüntü almasına; Hz. İbrahim'in ateşten hiç yara almadan kurtulması yakıcı olmayan ateşlerin bulunmasına; Hz. Süleyman'ın rüzgârı kullanmasını uçakların icadına işaret sayıyor. Said Nursi, *Sözler*, 245-268; Ayrıca konuya dair yorumlar için bkz. İsmail Kara, "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslâm*, Haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk, İstanbul: 2005, 178-179.

<sup>951</sup> "Ebrehe'nin ordusunun izmihlâli de muhakkak olduğu gibi bütün bir kavmi, ezmine-i târihiyyede 'muttefikân yalan uydurup yalan söylemekle ithâm' dahi çok müşkildir. Binâberin bu an'anenin rivâyat-ı İslâmiye arasına kabulünden nâşi İslâmî tahtie doğru olamaz. An'anat-ı İslâmiyyede daha birçok rivâyat vardır ki bunlar hep mümkün şeyler olmakla beraber bize göre şeref-i Muhammedî'yi hâyat ve âsârı isbâta kâfi olduğundan bunların münâkaşasından bir fâide görmüyoruz. Bu an'anatın vukû'i, şeref-i zâtî-i Nebeviyye'ye fazla bir zerre ilâve edemeyeceği gibi adem-i vukû'u dahi bu şereften bir zerre eksiltemez." Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/147.

<sup>952</sup> Filibeli, *Tarih-i İslâm*, 1/187-188.

<sup>953</sup> Eser ilk olarak 1955 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1955). 2006 yılında ise tek cilt olarak basılmıştır. Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi-Hz. Muhammed Dönemi* (İstanbul: Risale Yayınları, 2006).

cevap olacak bir İslâm tarihi hüviyetinde yazılmıştır. Ancak bu çalışma çok fazla alıntı barındırdığı için bir derleme hüviyetindedir.<sup>954</sup>

Dozy'ye bir diğer reddiye de Mehmet Ali Derman tarafından yazılan *Çürütme* adlı eserdir.<sup>955</sup> Müellifinin tıp doktoru olduğu bu eser ilmî olmaktan ziyade dinî hislerinden yola çıkarak telif edildiği söylenebilir. Dozy eleştirileri bugüne kadar devam ettiği gibi günümüzde de devam etmektedir. Bu minvalde akademik mahfillerde Dozy ve müsteşrik eleştirilerine dair birçok çalışmaya rastlamak mümkündür.

### **B. Anglikan Kilisesine Cevaplar**

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde kelâm ilmi açısından değerlendirilmesi icap eden konulardan biri Anglikan kilisesine verilen cevaplardır. İngiltere'nin resmi kilisesi olan Anglikan, oluşturmaya çalıştığı bir kütüphane için bütün dinlerin kendi mensuplarından o dini tanıtacak eserler talep etmiştir. İslâm dini için de Osmanlı şeyhülislâmına başvuruda bulunan kilise, dört soru çerçevesinde (30000) otuz bin kelimelik bir cevap talep etmiştir.<sup>956</sup> Bu konuya önem veren dönemin şeyhülislâmı Haydarizâde İbrahim Efendi, kilisenin sorularına cevap vermek için Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'yi görevlendirmiştir. Bu kurul birçok toplantılar yapmış, yazılan eserleri belli bir muhtevaya taşımıştır. Ancak Osmanlı'nın yıkılmasıyla Anglikan kilisesine gönderilecek eser basılamamıştır. Daha sonra yeni kurulmuş olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin Şer'îye ve Evkâf Vekili Konyalı Mehmed Vehbi, hem Meşihat tarafından hazırlatılan eseri yayınlamış, hem de konunun önemine binaen yeni bir kitap yazılması için çalışma başlatmıştır. Neticede İzmirli İsmail Hakkı tarafından telif edilen *el-Cevâbü's-Sedîd fî-Beyâni Dîni'd-Tevhîd* adlı eser beğenilerek basılmıştır.<sup>957</sup> Bunun yanında Abdülaziz Çavuş de Şer'îye ve Evkaf Vekili'nin talebiyle Arapça olarak *Ecvibetü fî'l-İslâm 'an es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancîlikâniyye*

<sup>954</sup> Bilgin, *Dozy'ye Yazılan Türkçe Reddiyeler*, 89-93.

<sup>955</sup> Mehmet Ali Derman, *Çürütme* (Haşmet Matbaası, 1972).

<sup>956</sup> Kütüphanenin yazı işleri müdürü Mr. Arthur Bouthwood bir zaman sonra cevapların hacminin 500000 kelimeye kadar çıkarılabileceğini söylemiştir. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *El Cevabu's-Sedîd fî Beyan-i Dîni't-Tevhid* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341), 4-5; Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad, Fahri Unan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

<sup>957</sup> İzmirli, *El Cevabu's-Sedîd*, 2-7.

adlı bir eser hazırlamıştır.<sup>958</sup> Bunların dışında resmi bir talep olmaksızın Milaslı İsmail Hakkı da *Hakikat-i İslâm* ismiyle kiliseye cevap amacıyla bir eser telif etmiştir.<sup>959</sup> İlâveten Hoca Rasim Efendi, Eşref Efendizâde Şevketî ve Said Nursi'nin de kısa ve yarım kalmış cevapları da vardır. Bu eserlerin muhtevası ileride ele alınacaktır.

Anglikan kilisesinin sorularının muhtevasına gelince, aslında İslâm dininin ne olduğunu bir bütün olarak izah talebidir.

1.Peygamber'in dini nedir?

2.Bu dinin fikir ve hayatta hisse-i iştirâki nedir?

3.Zamanımızın mezhahim-i mütenevvası için çaresi nedir?

4.Şimdi cihanı daha iyi yahud daha fena bir hale getirmekte olan kuvva-yı siyasîyye ve maneviye hakkında diyeceği nedir?<sup>960</sup>

<sup>958</sup> Abdülaziz Çaviş, *Ecvibetî fi'l-İslâm 'an Es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancilikâniyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339). Bu eser Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiş ve daha sonra da sadeleştirilerek basılmıştır. Abdülaziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevab*, trc. Mehmed Akif (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341); *Anglikan Kilisesine Cevap*, Trc. Mehmed Akif, sad. Süleyman Ateş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987). Esere dair geniş bilgi için bkz. M. Süreyya Şahin, "Anglikan Kilisesine Cevap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/197-198.

<sup>959</sup> Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-ı İslâm* (İstanbul: Hilal Matbaası, 1341).

<sup>960</sup> Anglikan Kilisesinin Mektubu "Kudsiyyetmeab İngiltere Kilisesi dâhilinde bir cemiyet-i diniye olan Din Matbuat Heyeti halkın irşad ve talimi için (30000 kelimelik) bir küçük kitaplar kütüphanesi hazırlamaktadır. Beni de bu kütüphaneye tâbi tâyin etmiştir. Şarkın ehemmiyet-i diniye ve siyâsiyesinden dolayı kütüphane için edyân-ı şarkiyeye (şark dinlerine) dâir yeni bir silsile-i kütüb (kitap serisi) tanzim etmekteyim. Bir iki istisna ile bu kitaplar o edyanın (dinlerin) salikleri (mensupları) tarafından yazılacaktır, onlarda şark kendi sesiyle garba hitab edecektir. Silsile hakkında salahiyetdar eller faaliyettedir. Fakat ben Muhammediliğe dair bir kitap hakkındaki talebimi İslâm'ın diyar-ı merkezîyesine posta muvasalası (ulaşımı) tekrar açılıncaya kadar tehir ettim. Bizde Muhammediliğe dair zaten birçok kitap vardır. Onların ekserisinde her nasılsa garb şark için söz söylüyor. Bir kısmı vâkıâ şarklı kalemler tarafından yazılmışsa da fakat asl-ı ananeye vakıf olmayıp en asrî bir hırsla zihinleri doldurulmuş kimseler tarafından kaleme alınmıştır. Benim istediğim kitapta İslâm'ın salahiyetdar sesiyle şark kendisi için söz söylemeli. Muhammediliğin şimdiki cihanın ihtiyacat ve mesailini bilip hesaba katan sesini bir mutekidin fikir ve itikadında olduğu gibi bir tasvirini istiyorum. Peygamberin dini nedir, bu dinin fikir ve hayatta hisse-i iştirâki nedir? Zamanımızın mezhahim-i mütenevvası (çeşitli zulümleri) için çaresi nedir, şimdi cihanı daha iyi yahud daha fena bir hale getirmekte olan kuvva-yı siyasîyye ve maneviye hakkında diyeceği nedir? Cevap verilmiş görmesini isteyecek olduğum meseleler işte bunlardır. Zat-ı kudsiyyetmeabınız böyle bir kitabın ehemmiyet-i diniye ve siyasîyesinin nasıl büyük olduğunu nazra-ı ûlâda (yüksek görüşlerinizle) temyiz edecek ve ümid ederim ki benimle birlikte şöyle düşünmeye muvafakat eyleyecekseniz ki, bu kitap asıl anane-i diniye nazarından yazılırsa daha faydeli olacak ve bu ananede salahiyetdar olan zat tarafından yazılırsa daha müessir olacaktır. Bütün bunları mukaddeme yaparak en ihtiramkarane bir ricamın arzına müsaade buyurulmasını istirham ederim ki zat-ı kudsiyyetinin matlub olan kitabı kalem-i fazilane-i zatîyelerinden bana inayet buyursun. Nâmının sizce malum olduğu zannına cesaret edemeyeceğim cihetle asarımdan bazısının bir listesini leffen (ilişikte) irsal etmeyi ihtiyar ediyorum. İmzamı atmaya bana müsaade ediniz. Muhlis-i pür ihtiramınız Arthur Bouthwood." Eşref Efendizade Şevketi, *Sa'y ve Sermaye Mücadelatının Dinen Süret-i Halli* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1342), 4-5; Hoca Rasim Efendi, "Anglikan Encümen-i

Anglikan kilisesine verilen cevaplara geçmeden önce son dönem âlim ve münevverlerinin Aglikan kilisesinin suallerine cevap verme gayretleri üzerinde durulması gerekir. Zira kilisenin suallerine Meşihat makamının cevap verip vermediği veya ne tür cevaplar verdiği kamuoyunda tartışılmıştır.<sup>961</sup>

Gerçekte kilise kütüphanesinin müdürü Arthur Bouthwood'un ne maksatla bu soruları sorduğu bilinmemektedir. O, kilise kütüphanesine müslümanlar tarafından hazırlanmış İslâm dinini tanıtan bir eser kazandırmak isteyebileceği gibi, bu eserle hedef kitleleri olan İslâm coğrafyasındaki faaliyetlerine yön vermek istemiş de olabilir.<sup>962</sup> Fakat bu soruların Mondros mütarekelerinin imzalandığı ortamda sorulması farklı okumaları da içerebileceği ihtimalini taşımaktadır. Bu yüzden görünürde kilisenin talebinin ilmî ve entelektüel bir hüviyeti olsa da âlimlerimiz açısından sebep, daha fazlasıdır. Çünkü söz konusu devir İngiliz emperyalizminin çok güçlü olduğu ve Osmanlı topraklarını işgal etmeye başladığı bir zaman dilimidir.<sup>963</sup> Dolayısıyla kilisenin sorularına dinî kurumların ve münevverlerin cevap verme çabası İslâm'ın dün olduğu gibi bugün de insanlığa söyleyeceği sözü olduğunu ortaya koymayı hedeflediği söylenebilir.<sup>964</sup>

Sonuçta bu soruların tazyikiyle İslâm dinini ve elçisini detaylı bir şekilde tanıtan eserler ortaya çıkmıştır. Esasen bu soru ve cevaplar, muhtevası itibariyle İslâm açısından o günü olduğu gibi bugünü dahi ilgilendiren bir mahiyettedir.

Anglikan kilisesinin suallerine, eksik kalanlarıyla birlikte ulaşabildiğimiz altı cevabî eser mevcuttur. Bunların müellifleri İzmirli İsmail Hakkı, Abdülaziz

---

İlmiyyesine Cevab”, *Alemdar Gazetesi*, (12 Eylül 1335/1919): 1. Kilise tarafından ikinci bir mektup yazılmış ve özellikle üç ve dördüncü sorular daha açık hale getirilmiştir. Bkz. İzmirli, *El Cevabu's-Sedid*, 4.

<sup>961</sup> Anglikan kilisesi tarafından sorulmuş olan bu sorulara dair, devrin basınında da yer almıştır. Bazı gazetelerde konu Şeyhülislâmlık makamına eleştiri malzemesi olarak kullanılmıştır. Bkz. *İçtihad Gazetesi*, 147, (1 Nisan 1922): 3058.

<sup>962</sup> Zekeriya Akman, “Anglikan Kilisesi'nin Meşihat Kurumuna Soruları ve Bunlara Verilen Cevaplar”, *Hikmet Yurdu*, 6/11, (2013): 358.

<sup>963</sup> Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyesi olan Said Nursi'nin söz konusu suallere tepkisi hayli serttir. “Bir zaman İngiliz devleti, İstanbul Boğazının topraklarını tahrip ve İstanbul'u istilâ ettiği hengâmda, o devletin en büyük daire-i diniyesi olan Anglikan Kilisesinin Başpapazı tarafından Meşihat-ı İslâmiyeden dinî altı soru soruldu. Ben de o zaman Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyenin âzâsıydım. Bana dediler: “Bir cevap ver. Onlar, altı suallerine altı yüz kelimeyle cevap istiyorlar. Ben dedim: “Altı yüz kelimeyle değil, altı kelimeyle de değil, hattâ bir kelimeyle dahi değil, belki bir tükürükle cevap veriyorum. Çünkü o devlet, işte görüyorsunuz, ayağını boğazımıza bastığı dakikada, onun papazı, mağrurâne üstümüzde soru sormasına karşı, yüzüne tükürmek lâzım geliyor. Tükürün o ehl-i zulmün o merhametsiz yüzüne! Demiştim”, Said Nursi, *Mektubat*, 417.

<sup>964</sup> Akman, “Anglikan Kilisesi'nin Meşihat Kurumuna Soruları ve Bunlara Verilen Cevaplar”, 377.

Çaviş, Milaslı İsmail Hakkı, Said Nursi, Hoca Rasim Efendi, Eşref Efendizade Şevketi'dir.<sup>965</sup> Müelliflerin eserlerinin ilk ikisi Meşihat ve Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti tarafından yazılması talep edilmiş ve bastırılmıştır. Diğerleri ise resmi bir talep olmaksızın yazılmış eserlerdir.

Anglikan kilisesine cevap olmak üzere yazılan eserlerin en önemlisi İzmirli İsmail Hakkı'nın *El Cevâbu's-Sedîd fî Beyân-i Dîni't-Tevhîd'dir*. İkinci eser Abdülziz Çaviş'in *Ecvibetî fî'l-İslâm 'an es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancîlikâniyye* adlı eseridir. Üçüncüsü ise Milaslı İsmail Hakkı'nın *Hakikat-ı İslâm* isimli eseridir. Dördüncüsü birkaç sayfadan müteşekkil Said Nursi'nin *Hutuvat-ı Sitte* başlıklı kısa risalesidir.<sup>966</sup> Beşincisi Eşref Efendizade Şevketi'nin *Sa'y ve Sermaye Mücadelatının Dinen Suret-i Halli* adlı 23 sayfalık eseridir.<sup>967</sup> Altıncı olarak Hoca Rasim Efendi'nin *Alemdar* gazetesinde yayınladığı ve tamamlamadığı "Anglikan Encümen-i İlmiyyesine Cevap" başlıklı yazılarıdır.<sup>968</sup>

Anglikan Kilisesi'nin suallerine cevap olmak üzere yapılan telifler, âlimler tarafından İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in tanıtılması için bir imkân telakki edilmiştir. Müslümanların, başta siyasî olmak üzere, yaşadıkları buhranlar, din ve inançlarının da içerden ve dışardan sorgulanmasına başlanmıştı. Bu yüzden Müslümanların içinde bulunduğu sorunları aşarak bizzat Hz. Peygamber ve Din'i tanıtmak ve anlatmak bir çıkış yolu olmuştur.<sup>969</sup> Bundan dolayı kelâmî arayışların sürdüğü bu dönemde İslâm ve Müslüman ayrımı burada da görülebilir. Ayrıca verilen cevaplarda o dönemde Müslümanlara karşı kullanılan, din-bilim ilişkisi, kadının konumu, özgürlükler vb konularda da müellifler izahatlarda bulunmuştur.

<sup>965</sup> İlk üç müellifin cevaplarına dair yapılan master tezi için bkz. Mehmet Muçhan, *İzmirli İsmail Hakkı'nın el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd Adlı Eserinin, Abdülziz Çaviş'in Anglikan Kilisesine Cevap ve Milaslı İsmail Hakkı'nın Hakikat-ı İslâm Adlı Eseriyle Karşılaştırmalı Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

<sup>966</sup> "Bu *Hutuvât-ı Sitte* adlı eser, Üstad Bediüzzaman Said Nursî tarafından 1920-1923 yıllarında İstanbul'un işgali sırasında yazılıp işgalcilere karşı gizlice neşredilmiş ve el altından dağıtılmıştır. Eser, aynı zamanda Arapça olarak da "Evkâf-ı İslâmiye Matbaası"nda 1336 Rumî ve 1338 Hicrî 1920 yılında tabedilen *Sünûhat* adlı eserin son kısmına konularak neşredilmiştir." <https://www.risalehaber.com/iste-said-nursinin-tukurun-dedigi-anglikan-kilisesi-mektubu-265433h.htm>

<sup>967</sup> Eşref Efendizade Şevketi, *Sa'y Ve Sermaye Mücadelatının Dinen Suret-i Halli* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1342).

<sup>968</sup> Rıdvan Özdiç, "Hoca Rasim Efendi ve Anglikan Kilisesi'ne Cevap", *RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2018): 33-65.

<sup>969</sup> Milaslı İsmail Hakkı eserinin sonunda 'bu kadar mükemmel bir dinin mensupları nasıl bu halde olur' sorusuna cevap arayışındadır. Milaslı, *Hakikat-ı İslâm*, 217-222.

Bütün bunların yanında işgalin olduğu ve akabinde kurtuluş savaşının verildiği bir devirde İslâm'ı tanıtmak ve anlatmak için hem Meşihat'ın hem de Şer'îye Vekâleti'nin gayret göstermesinin son derece anlamlı olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle Cumhuriyet'in ilanı ile kurulmuş olan Şer'îye Vekâleti'nin, Şeyhulislâmlığın başlattığı bu çabayı devam ettirmesinin, üzerinde durulması gereken bir mesele olduğunu da not etmek gerekir. Neticede yapılan bu çalışmalar kelâmî bir refleks olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.



## SONUÇ

Kelâm ilmi, Müslümanların inanç esaslarını savunmak için ortaya koydukları ilmî çabaların genel adı olarak görülebilir. İman umdeleri olan *mesâilin* sabit kalarak zamanın şartları ve gereklerine göre akıl, mantık, felsefe ve bilimi *vesâil* edinmek bu ilmin temel metodudur. Dinamik bir karakter arzeden kelâma dair mütekaddimîn, müteahhirîn ve son iki asırlık dönemde ortaya konulan ilmî çabalar bunun en büyük delili olduğu gibi söz konusu gayretler, kelâmın misyonu itibariyle devam edeceğini de bize imlemektedir.

Kelâm adına ortaya konulan bütün çabalarda dönemin sosyal, siyasî ve kültürel havası kendini belli eder. Kelâm tarihi bunun örnekleriyle dolu olduğu gibi bu çalışmada ele alınan dönem de bundan müstağni değildir. Osmanlı'nın yıkılış ve Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki siyasî tavır ve tutumlar kelâmî yönelimleri farklı şekillerde etkilemiştir. Müslümanları himaye eden bir devlet hüviyetini taşıyan Osmanlı'nın varlığı, münevverlerimizi Batı'ya karşı daha özgüvenli kılarken, işgal altında yaşayan Mısır, Kazan ve Hint alt kıtası kelâmcılarının, Batı bilimi karşısında edilgen bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür. Bunun yanında hilafetin kaldırılmasıyla Cumhuriyet dönemi din politikalarının olumsuz olarak değişmesi birçok aydınımızın düşüncesini etkilemiş ve kelâmî arayışlar zayıflamıştır.

Kelâm ilminin bilim ve felsefe ile etkileşim halinde olması, onun en önemli özelliği olarak kabul edilebilir. Bu durum aynı zamanda bilim ve felsefeye dair gelişmelerin bir şekilde takip edilmesinin gerekliliğini de hatırlatmaktadır. Ancak son iki asır içindeki düşünce ameliyesi, Müslüman dünyanın dışarıdaki gelişmeleri takip etmediğini ve onlara ilgisiz kaldığını göstermiştir.

Âlimlerin Batı'daki Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma ve bilimsel devrimlere nazar etmesinin siyasî ve askerî mağlubiyetlerden sonra olduğu söylenebilir. Bundan dolayı din ve devletin ıslahı ve ayağa kaldırılması gerektiği ve bundan dolayı da acil ve hızlıca bir şeylerin yapılması düşünülmüştür.



Daha çok eğitim alanındaki tartışmalarla başlayan ve kelimelerin ve müfredatının yenilenmesi talepleriyle devam eden süreç bugün için de kıymetli bir tecrübe üretmiştir. Öncelikle vurgulanması gereken husus, mevcut kelâm birikiminin ihtiyaca cevap vermediğine dair ortak bir kanaatin varlığıdır. Bu anlamda arayışlardaki farklılıklar yenilenmenin nasıl olacağı sorusu etrafında dönmüştür. Bu arayışlarda mevcut sorunları kelâm ilminin tarihine havale eden kelâm karşıtları ve dinin esaslarına dair şüphe uyandıracak fikirler ileri süren batıcılar dışında kalanlar çoğunluğu oluşturur. Bunların öne sürdüğü teklifler ve kelâmî arayışlar, ilmî değerini bugün de korumaktadır.

Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam eden arayışlar söz konusu edildiğinde daha çok Filibeli, İzmirli ve Harpûtî isimleri zikredilmiştir. Araştırmamız sonucunda bu zikredilen isimlerin yanında Mustafa Sabri, İsmail Fenni Ertuğrul, Manastırlı İsmail Hakkı, Said Nursi, Şemseddin Günaltay ve Emin Feyzi, Harputizade Mustafa Efendi ve İsmail Ferid gibi birçok ismin kelâmî arayışlara katkı verdiği görülmüştür. Bu isimler her ne kadar sistematik bir kelâm eseri telif etmedilerse de çalışmalarını bir bütün olarak "din savunusu" anlamı taşıdığı açıktır.

Kelâmın yenilenmesi tartışmalarında son dönem âlimleri tarihî referansları öne çıkararak bir meşruiyet sorunu yaşamamıştır. Yenilenmenin gerekliliği Râzî ve Gazzâlî gibi isimler üzerinden temellendirilirken; kelâm karşıtları ve kelâm felsefe etkileşimini eleştirenler de İbn Rüşd, İbn Teymiyye gibiler isimlere müracaat etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam eden yenilenme girişimlerinde bir taraftan tarihle irtibat devam ederken, öte yandan tarihi mirası paranteze alma yaklaşımları da söz konusudur. Bu anlamda Osmanlı'daki kelâmî arayışlarla Kazan, Hint ve Mısır bölgelerindeki arayışların benzerlikleri olduğu kadar ve farklılıkları da vardır.

Genel bir tasnifle bu yaklaşımlar için geçerliliğini yitiren bilim ve felsefenin tasfiye çabası içine girildiği, böylece kaynaklara dönüşle sadeleşme çabasının başladığı, aklî zeminden iknaî zemine intikal ederek kaynaklara doğrudan müracaatla sığlaşmanın yaşandığı bir tecrübe olarak ifade edilebilir. Ayrıca Batı'dan gelen inkârcı akımlara karşı savunma refleksinin üretildiği, neticede

büyük bir özgüven kaybının hissedildiği ilmî, felsefî ve sosyal arayışlar olarak tahlil edilebilir. Aslında İslâm dünyasındaki genel fotoğraf böyle iken, Osmanlı düşünce dünyasındaki yenilenme çabalarında, düşüncedeki süreklilik ve klasik birikimin diğer Müslüman coğrafyalara nispetle daha önemli kabul edildiği ve Batılı akımlara karşı güçlü bir direncin varlığının öne çıkan bir husus olduğu söylenebilir.

Osmanlı'nın son dönemindeki inkârcı akımların reddi, isbât-ı vâcib çabaları ve İslam'a yönelik iddia ve ithamlara verilen cevaplar bu dönemin kelâmî arayışlarının muhtevasını oluşturur. Kelâmî arayışların temel gerekçesinin inkârcı akımlara meyleden gençlerin bu buhrandan kurtarılması gerektiği söylemi bunu göstermektedir. Vülgarize maddeci düşüncenin sembolik eseri addedilen Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserine müstakil reddiye telif edenler veya eserlerinde bu konuyu bir şekilde ele alanlar bu hususu açık bir şekilde ifade etmiştir.

Dönemin aydınlarının inkârcı akımlara karşı eleştirilerinde bir çok argüman ileri sürdükleri görülmektedir. Klasik ilmî birikimin yanında bazen Kur'an ve sünnete müracaat ettikleri gibi, inkârcılara muhalif olan Batılı bilim adamı ve düşünürlerden de istifade etmişlerdir. Ancak kelamcılarımızın yaptıkları eleştiri ve reddiyeler kısa vadeli ve palyatif tedbir olarak Müslüman topluma bir nefes aldırsa da bunların zayıf kaldığını itiraf etmek gerekir. Çünkü son dönem münevverlerinin *Madde ve Kuvvet* adlı eser ekseninde materyalizmi tenkit etmeleri aslında bu durumu açığa çıkarmaktadır. Zira Büchner'in *Madde ve Kuvvet* eseri ne materyalizmi ne de Batı düşüncesini temsil edecek bir güçte değildir. Buna karşın münevverlerimizden tenkit ve reddiyeleri de Batı düşüncesinin meydan okumasına karşı derinlikli ve uzun soluklu olduğunu söylemek zordur. Bir başka ifadeyle bu reddiyelerde Batıda yaşanan değişim ve tanrı, insan ve evrene dair oluşan yeni paradigmaya dair yeterli kuvvette bir tenkit üretilmemiştir.

İnkârcı akımlara yönelik eleştirilerin yanında isbât-ı vâcib çabaları da bu dönemde önemli bir yer teşkil eder. Zira kelâm ilminin ana motivasyonu Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatıdır. Bu çerçevede isbât-ı vâcib meselesinde de hem klasik hem de Batılı düşünürlerden faydalanılmıştır. Kelâmî arayışlardaki yönelimlere paralel olarak bu konularda da ispatın gereksiz olduğunu savunanlar olduğu gibi,

gaye-nizam ve fitrat delillerini öne çıkaranların olduğunu söylemek de gerekir. Çünkü felsefi açıdan eski metodolojinin geçerliliğini yitirmesine karşın, yeni felsefenin yeterince elde edilememesi ve son asırlarda kâinatın tanınmasına yönelik bilimsel keşiflerin artışı bu delillere ilgiyi arttırmıştır.

Bu dönemin muhtevasındaki bir diğer konu Dozy eleştirileridir. Söz konusu eleştiri literatürü aslında Osmanlı'nın son dönemindeki kelâmî reflekslere bir örnek olarak okunmalıdır. Bunun yanında Dozy eleştirileri gibi, aynı zamanda Cumhuriyet'in Osmanlı'nın devamı olduğunu imleyen Cumhuriyet'le kurulan Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin takip ettiği Anglikan kilisesine verdiği cevaplar meselesi de devrin kelâm çalışmalarının muhtevasını ve ilgisini göstermektedir. Gerek Dozy eleştirileri ve gerekse materyalizm, pozitivism ve evrimcilik reddiyeleri; İslam inançlarına yönelik her türlü meydan okumalara karşı kelâmın bir şekilde reaksiyon vereceğini göstermektedir.

Son dönem mütefekkirlerin inkarcı akım eleştirilerinde ortaya koydukları temel argüman din, bilim ve varsayım ayırımına dayanmaktadır. Mütefekkirlerimiz, inkârcı akımların Allah'ın varlığının ve yaratılışın inkâr edilmesinde bir takım varsayımları bilimsel bir kanıt gibi kullanmalarını şiddetle tenkit etmişlerdir. Bu açıdan devrin kelamcıları bilimsel sonuçlar ile varsayımların ayrılmasını vurgulamışlardır. Bilimin din hakkında ileri sürdüğü negatif iddialara karşı çıkarken, kilisenin yaptığı gibi bir hataya düşmemek için, dinin de bilim alanında kullanılmasının sorun üreteceğini söylemişlerdir. Bu minvalde Kur'an ayetlerinin bir takım keşifler ve ilmî hakikatlere mesned teşkil ettiği yorumlarını eleştirmişlerdir. Ancak bazıları bu kanaatte olmasına rağmen aynı hataya düşmekten de kurtulamamıştır.

İslam dünyasının farklı bölgelerinde, kronolojik olarak daha önce gündeme gelen, Osmanlı'nın son zamanlarında başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında devam eden kelâmî arayışların metod itibarıyla -mütekaddimîn ve müteahhirîn gibi- “yeni bir kelâm” olarak değerlendirilmesi zordur. Bu yenilenme çabaları ancak bir arayış, bir başlangıç, bir girişim olarak değerlendirilebilir. Çünkü bir kelâm döneminden bahsedebilmek için din-bilim-felsefe sacayağına dair sağlam argümanlar üretmek gerekir. Bunun yanında tanrı-insan-evren hakkında yeni bir paradigma

üretilmelidir. Bu hususlar bir tarafa henüz tam bir kelâm eseri dahi yazılmadığı göz önünde bulundurulursa bu tesbit kabul edilmelidir.

İzmirlî'nin hacimli bir şekilde başladığı kitap -niçin tamamlanmadığı ayrı bir bahis olmakla birlikte- dışında o seviyede bir eser bulunmamaktadır. Dolayısıyla *mütekaddimîn* ve *müteahhirîn* gibi yeni ilm-i kelâm diye bir metot ve muhtevadan bahsetmek imkânı yoktur. Ancak içinde bulunduğumuz iki asırlık tecrübe dikkate alındığında ve bir şekilde bu dönemi ifade etme zorunluluğundan, söz konusu tecrübeyi yeni bir dönem olarak adlandırmaktan kaçınmak da mümkün değildir. Her geçen zamanın tükenip yenilediği göz önünde bulundurulursa, söz konusu iki asırlık devrin *arayışlar dönemi* olarak isimlendirilmesinin daha isabetli olacağı düşünülmektedir.

Yukarıdaki tespit problemin ağırlığı ve zorluğunu vurgulaması, yapılanların değerinin takdir edilmesi ve mevcut durumdan nasıl çıkılacağına dair işaret vermesi açısından değerlendirilmelidir. Çünkü bugünün kelâmcıları açısından iki asırlık arayışlar dönemindeki tecrübe, en az mütekaddimîn ve müteahhirîn birikimi kadar yol göstericidir. Üstelik cevap verilmeye çalışılan meseller daha can yakıcı, etkileyici, tahakküm altına almaya daha yatkın meselelerdir. Bu açıdan yakın dönem âlimleri, önyargılardan uzak bir şekilde kendi dönemlerinin doğası içerisinde hakkaniyetle ele alınmalıdır. Ayrıca arayışlar olarak adlandırabileceğimiz bu dönem mütefekkirlerinin tabîi olarak çelişkileri de olduğu ve siyasi gidişatla ilişkili olarak görüşlerinin farklılaştığı görmezden gelinmemelidir.

Söz konusu arayışlar döneminin sağlık bir şekilde anlaşılması için öncelikle âlimler hakkında kronolojik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Öte yandan Batı bilim ve felsefesi karşısında Müslümanların karşılaştığı meydan okumanın ciddiyeti farklı boyutlarıyla ele alınmalıdır. Batı düşüncesi inkârcı akımlar ürettiği kadar tanrının varlığına dair düşünce açısından da zengindir. Bu anlamda çağın ihtiyacı olan kelâmın nasıl üretileceği büyük sorusuna cevaben, klasik kelam birikimi yol gösterici olarak değerlendirildiğinde değerli addedilmelidir. Ancak bu kelâm mirası ulaşılması gereken hedef olarak düşünüldüğünde ise ayağımıza pranga olacağı akıldan uzak tutulmamalıdır. Aynı şekilde Batıda ortaya çıkan bilim

ve felsefe, insanlığın nihai üretimi olmadığı gibi, müslümanların uzak kalma lüksleri olmayan bir birikim olarak değerlendirilmelidir.



## KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed. *Risaletü't-Tevhid*. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 2001.
- Abdulhamid, İrfan. “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Abdulhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*. Trc. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Abdulhamid, Muhsin. “Bediuzzaman Said Nursi: Modern Asrın Kelâm Alimi”. *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*. İstanbul: 24-26 Eylül (1995). 741-746.
- Açıkgenç, Alparslan. “Said Nursi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:565-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015.
- Akbulut, Ahmet. “Şeyhulislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 6/1, (1992). 32-43.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Akgün, Mehmet. *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*. Ankara, Elis Yayınları, 2014.
- Akif, Mehmed. *Safahat*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Akman, Mustafa. “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/50 (2017). 833-862.
- Akman, Zekeriya. “Anglikan Kilisesi'nin Meşihat Kurumuna Soruları Ve Bunlara Verilen Cevaplar”. *Hikmet Yurdu*. 6/11, ( 2013). 357-377.
- Akyıldız, Ali. “Tanzimat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Albayrak, Nureddin. “Hüseyin Kâzım Kadri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması I-IV*. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

- Albayrak, Sadık. *Türkiye’de İslamcılık-Batıcılık Mücâdelesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Alkan, Necmettin. “Tarihin Çağlara Ayrılmasında ‘Üçlü Sistem ve Avrupa Merkezci’ Tarih Kurgusu”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2/9 2009. 23-42.
- Alkan, Ahmet Turan. *Ubeydullah Efendi’nin Amerika Hatıraları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- Altıntaş, Ramazan. “Mu’tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”. *Kelâm el Kitabı* içinde. 63-104. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altıntaş, Ramazan. “Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği”. *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, 18-19 Kasım 2009*. İstanbul, 2010. 235-239.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Amin, Samir. *Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2006.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. *İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Dâru’l-fünûn Mecmuası, 1331.
- Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Armaoğlu, Fahir. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1983.
- Asım, Mustafa. “Ehl-i İslâm ve Ulum-I” *Beyânü’l-Hak*. Dersaadet: Yıl 1, 2/45, (1328 ). 975-977.
- Asım, Mustafa. “Ehl-i İslâm ve Ulum-II” *Beyânü’l-Hak*. Dersaadet: Yıl 1, 2/46, (1328). 987-990.
- Atalay, Besim. “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, *İslâm Mecmuası*. Necm-i İstikbal Matbaası: Yıl 3, 4/44, (1334). 912-914.
- Atalay, Besim. “İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi”, *İslâm Mecmuası*, Necm-i İstikbal Matbaası: Yıl 3, 4/45, (1334). 928-930.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre İman Esasları*. Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 1999.

- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hz. Peygamberle İlgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateşyürek, Remzi. “Mehmed Vehbi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Ay, Mahmut. “Mu‘tezilizm’den Arta Kalan Mu‘tezile”. *Kelâm Araştırmaları eDergisi*. 9/1 (2011). 57-76.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat. “Çocuklarımıza Akâid-i İslâmiyyenin Usûl-i Tadrîs ve Telkîni-III”. *Sırat-ı Müstakim*. 7/174, (1330). 277-279.
- Aydın, Ali Arslan. *İslâm İnançları ve Felsefesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Tsz.
- Aydın, İbrahim Ethem. “Şemsettin Günaltay’ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: 5/2002. 143-167.
- Aydın, Mehmet S. “Elmalılı’da ‘Tecedüt’ Fikri”. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993. 299-305.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Aygan, Fadıl “Şemseddin Günaltay’ın Kelâmî Görüşleri”. *Bir Din Aydını Profili-M. Şemseddin Günaltay içinde*, Ed. Mesut İnan vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016. 363-387.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Azimli, Mehmet. “Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları-Asım Köksal Örneği”. *Marife*. 2/3, (2002). 335-347.
- Azmi, Abdullah. Şer‘iyye Vekâleti’nin Ta‘mîmi. *Sebîlürreşâd*. 20/502, (1338-1922). 87-88.
- Babanzade, Mustafa Zihni. *Sevabu’l-Kelâm fî-Akaidi’l-İslam*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1328.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîdü’l-Evâ’il ve Telhîsu’d-Delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü’l Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf*. thk. M. Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 1993.



- Baloğlu, Adnan Bülent. “Sebilürreşad Dergisinde ‘Yeni İlmi Kelâm’ Tartışmaları”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 265-311.
- Başkaya, Fikret. “Avrupa Merkezçilik”, <http://sendika62.org/2005/10/avrupa-merkezcilik-fikret-baskaya-4588/>(Erişim 19.12.2017).
- Bayrakdar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayram, İbrahim. *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dini Düşüncesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bayram, İbrahim. “Şerefeddin Yaltkaya’nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 16/3, (2018). 597-628.
- Bedevi, Abdurrahman. *Mevsu’atu’l-Müsteşrikin*. Beyrut: Daru’l-İlmi’l-Melayîn, 1993.
- Bedir, Ahmet. “Kur’an’ın Anlaşılmasında Oryantalizmin Entelektüelimizdeki Etkileri”. *Marife*. 2/3.(2002). 189-218.
- Berkes, Niyazi. *Türkiyede Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Beydilli, Kemal. “Osmanlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 496-502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bilgin, Muharrem Samet. *Dozy’ye yazılan Türkçe Reddiyeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, Tsz.
- Birinci, Ali. “İzmirli İsmail Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Boirac, Emile. *İlm-i Ma-ba’de’t-Tabia*. Trc. Ferid Kam. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Bediuzzaman’ın Felsefeye Bakışı”, *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu III-20. Asırda İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*. İstanbul: 24-26 Eylül (1995). 238-262.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Ferit Kam*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.

- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008.
- Bora, Tanıl-Murat Gültekingil. Ed. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce I-IX*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002-2009.
- Boukhelkhal, Abdulwehab. “Said Nursî’nin Kelâm İlmindeki Yeri”. 6. *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu –Risale-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak*. İstanbul: 22-24 Eylül (2002). 381-390.
- Bronowski, J. -B. Mazlish. *Leonardo’dan Hegel’e Batı Düşünce Tarihi*. Trc. Elvan Özkavruk Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Butterfield, Herbert. *The Origins of Modern Science*. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*. Sad. Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku. Konya: Çizgi Yayınevi, 2012.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul: Milliyet Yayınları, Tzs.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Carullah, Mûsâ. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Saint Petersburg: M. A. Maksudof Matbaası, 1914.
- Carullah, Mûsâ. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Yay. Haz. Mûsâ Bilgiz. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Carullah, Mûsâ. *Edebiyat-ı Arabiye*. Kazan: Maarif Kütüphanesi, Trs.
- Carullah, Mûsâ. *el-Luzûmiyyat*, Kazan: Şark Kütüphanesi Şavof Matbaası, 1907.
- Carullah, Mûsâ. *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*. Kazan: Naşiri Muhammed Alim Efendi Maksudof, 1912.
- Carullah, Mûsâ. *Kitabü’s-Sünne*. Yay. Haz. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Cemal, Mithat. “Rezil bir Eserin Müellif-i Mechül ve Mel’ünuna”. *Sırât-ı Müstakîm*. 4/89, (1328). 198-199.
- Cevdet, Abdullah. *Fünûn ve Felsefe*. (3. Baskı). İstanbul: İctihad Matbaası, 1912.
- Cevdet, Abdullah. *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları*. Haz. N. H. Yanık ve A. Utku. Konya: Çizgi Yayınları, 2009.

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cuayyıt, Hişam. *Avrupa ve İslâm*. Trc. Kemal Kahraman vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Cündioğlu, Dücane. “Ernest Renan ve Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Divan Dergisi*. 2/1996. 1-94.
- Cündioğlu, Dücane. *Hakikat ve Hurafe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cündioğlu, Dücane. “Hatıratlar-Hatır-Dinlemezler”. Erişim 11,06,2019. <http://ducanecondioglusimurggrubu.blogspot.com/2013/10/hatiratlar-hatir-dinlemezler.html>.
- Cündioğlu, Dücane. *Keşf-i Kadim*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf I-VIII*. Thk. Mahmud Ömer ed-Dimyafî, Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2012.
- Çam, İrfan Davut. “Tartışmalı Bir Eser: *Târîh-i İslâmiyyet* ve Yasaklanış Süreci”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 30/2013. 109-122.
- Çapku, Ahmet. “İsmail Fenni Ertuğrul ve Şüpheleri Giderme Meselesi”. *Kitab-ı İzale-i Şukuk* İçinde. 9-19. İsmail Fenni Ertuğrul. Sad. Ahmet Çapku. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017).
- Çaviş, Abdülaziz. *Anglikan Kilisesine Cevab*. Trc. Mehmed Akif. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1341.
- Çaviş, Abdülaziz. *Anglikan Kilisesine Cevap*. Trc. Mehmed Akif. Sad. Süleyman Ateş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Çaviş, Abdülaziz. *Ecvibetî fi'l-İslâm 'an-Es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancîlikâniyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke Ve İçerik Sorunları”. *Kelâmın İşlevselliği Ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*. (24-25 Eylül 1999). 87-99.
- Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2005). 5-35.

- Çelebi, İlyas-Ziya Yılmaz. Yay. Haz. *İslam Düşüncesinde Arayışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları-I”. *Dini Araştırmalar*. 16/42, (Ocak-Haziran 2013). 9-38.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II”. *Dini Araştırmalar*. 16/43, (2013). 87-104.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Çırakman, Aslı. “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. 5/20. (2002). 181-197.
- Çog, Mehmet. *II. Meşrutiyet Dönemi Tarihçiliği*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Daşdemir, Yusuf. *İsmail Fennî Ertuğrul’un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Davutoğlu, Ahmed. “Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, 2/3. (2002). 39-52.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Demir, Ömer -Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Demirel, Ali. *İslam Kelâm’ında İsbat-ı Vacib*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Derman, Mehmet Ali. *Çürütme*. Haşmet Matbaası, 1972.
- Devlet, Nadir. “Alimcan Barudi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *İslam Tarihi*. Sad. Vedat Atilla, (İstanbul. Gri Yayınları, 2006.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tarih-i İslamiyet-I-II*. Çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.

- Duran, Bünyamin. “İbn Rüşd ve Bediuzzaman’da Tabiat ve Tevhid”. *Köprü Dergisi*. 56/ 1996.
- Duymaz, Recep. “Celal Nûrî İleri” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7: 242-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dücani, M. Nûrî. “Ma’hûd Târîh-i İslâmiyyet’e Dâir”. *Sırat-ı Müstakim*. 3/74, (1328), 346.
- Düzgün, Şaban Ali. Ed. *Kelâm el Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Bilge Adam, 2003.
- Edhem, Suphi. *Hayat ve Mevt*. İstanbul: Nesafet Matbaası, 1329.
- Edhem, Suphi. *Lamarckizm*. Sad. İnan Kalaycıoğulları. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- el Akiki, Necip. *el-Musteşrikun*. Kahire: Daru’l-Mearif bi-Mısır, 1964.
- el-Âmîdî, Seyfeddin. *Gayetü’l-Merâm fi -İlmi’l-Kelâm*. Thk. Ahmed Ferid el-Müzeydi. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne’l-Firak*. Thk. Naim Hüseyin Zerzur. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1430.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *el-İbâne ‘an-Usuli’d-Diyane*. Thk. Abbas Sabbağ. Beyrut: Daru’n-Nefais, 1994.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *el-İbâne ‘an-Usuli’d-Diyane*. Trc. Mehmet Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *İstihsanu’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm Risalesi ve İzahı*. Haz. Melikşah Sezen. İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *Makalatü’l-İslâmiyyin ve İhtilafu’l-Müsâllîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1990.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid. *Tehafütü’l-Felasife*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Daru’l-Mearif, 1972.
- el-İdrisî, Alimcan. “Mekteplerimizde Ulûm-ı Dîniyye Tedrîsâtı”. *Sırat-ı Müstakim*. 7/171, (1329). 227-228.

- el-Kevserî, Muhammed Zahid. *Makalatu'l-Kevseri-I*. Çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmami'l-Kevserî*. Beyrut: Daru's-Süreyya, 1997.
- Elmalılı, M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyt Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili I-X*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Engizek, Bünyamin. *Mehmet Şerafeddin Yalpkaya'nın İçtimâi İlm-i Kelâm Anlayışı*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- en-Neşşar, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fi'Usuli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicazi es-Saka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheri, Tsz.
- er-Râzî, Fahreddin. *Muhassal-ü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema-yı ve'l-Hukema-yı vel'l-Mütekellimîn*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheri, Tsz.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Kitab-ı İzale-i Şukuk*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali I-II*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. Thk. El-Ferid Ceyum. Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- et-Tahanevi, Muhammed Ali. *Mevsu'atu Keşşaf-i Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum*. Beyrut: Mektebetü Lübnan-i Naşirun, 1996.
- Et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen I-VI*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Daru'l Garbi'l-İslâmi, 1998.

- Evkuran, Mehmet. “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”  
*Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2  
(2015). 71-90.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2014.
- Fergan, Eşref Edip. *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi: Hayatı-Eserleri-Mesleği*.  
İstanbul: Asarı ilmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1952.
- Ferid, İsmail. “Mevâkıf Tercümesi’ni Kim Bastırır?”. *Sebilü’r-Reşad*.10/251,  
(1331). 283.
- Ferid, İsmail. *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*. İzmir: Ahmed Celadet ve Şurekası  
Matbaası, 1312/1895.
- Ferid, İsmail. *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*. Sad. Ali Utku-Abazar Sephiri. Konya:  
Çizgi Felsefe Yayınları, 2012.
- Ferid, İsmail. *Kütüb-i İlm-i Hey’et’te Noksan Görünen Mebahisi Havi Bir  
Risaledir*. İstanbul: Asır Matbaası, 1322.
- Feyzi, Emin. *Eser-i Hayat-ı Feyzi: Esef-i Zaman-ı Mazi*. İstanbul: Necm-i İstikbal  
Matbaası, 1340.
- Feyzi, Emin. *İlim ve İrade*. İstanbul: Necm-i istikbal Matbaası, 1342.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Şa-to Yayınları,  
2001.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. “Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimaiyyat”. *Hikmet*. 32, (1326), 7.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. “Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa’dan Nasıl İstifade  
Etmeliyiz?”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*. 187, (1327). 6-7.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. “Tasavvuf-i İslami ve Fünûn-i Cedide ve Felsefe”. *Hikmet*.  
1/1, (1328). 2-3.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?*. Kostantiniyye: Hikmet  
Matbaa-i İslâmiyyesi, 1327.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür?*. Sad. Muhammet Hanefi  
Suluoğlu vd. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*. Konstantiniyye:  
Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1329.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Hikmet Yazıları*. Haz. Ahmet Koçak. İstanbul: İnsan  
Yayınları, 2009.

- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*. Daru'l-Hilâfe İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Senusiler ve Sultan Abdulhamid*. Haz. İsmail Cömert. İstanbul: Ses yayınları, 1992.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam I-II*. Konstantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326-1327.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Yeni Akaid-Uss-i İslam*. Daru'l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1332.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*. Sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Gökberk, Macid. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Gökdağ, Kamuran. "Mustafa Sabri Efendi". *İslâm Düşünce Atlası I-III*. 3: 1240-1241. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Gölcük, Şerafettin -Süleyman Toprak. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Yayınevi, 2001.
- Görmez, Mehmet. *Mûsâ Carullah Bigiyef*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Güle, Nevzat. *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Gülsoy, Ufuk, "İslahat Fermanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 185-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Günaltay, Şemseddin. "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 1/1, (1925). 58-120.
- Günaltay, Şemseddin. *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*. Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341.
- Günaltay, Şemseddin. *Hurafatan Hakikate*. Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.



- Günaltay, Şemseddin. *Maziden Atiye*. Dersaadet: Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339.
- Günaltay, Şemseddin. *Zulmetten Nura*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341.
- Günaltay, Şemsettin. “Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri-II”. *İslam Mecmuası*. 1/3, (1332).
- Günaltay, Şemsettin. *Hurafattan Hakikate*. Yayına Haz. Ahmet Gökbel. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Haeckel, Ernst. *İnsanın Menşei Nesl-i Beşer*. Trc. Ahmed Nebil. Dersaadet: Matbaa-i Nesafet, Trs.
- Haeckel, Ernst. *İnsanın Menşei Nesl-i Beşer*. Trc. Ahmed Nebil. Sad. İnan Kalaycıoğulları-İsmail Dinaçarşlan. Konya: Çizgi Yayınevi, 2015.
- Haeckel, Ernst. *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Âliminin Dini*. Trc. Baha Tevfik-Ahmed Nebil. Sad. Remzi Demir vd. Konya: Çizgi Yayınevi, 2014.
- Haeckel, Ernst. *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Âliminin Dini*. Trc. Baha Tevfik-Ahmed Nebil. Dersaadet Kütüphanesi Sahibi Arsen: Matbaa-i Kader, Trs.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi I-VII*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Hanefi, Hasan. “Teoloji mi Antropoloji mi”. Çev. Sait Yazıcıoğlu. *AÜİFD*, Ankara: 23/(1979). 505-531.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Abdullah Cevdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet”. Louis Büchner. *Madde ve Kuvvet İçinde*. Sad. Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku. Konya: Çizgi Yayınevi, 2012. 19-33.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Harbi, Abdurrahman. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Teşbihi Dil*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Harmancı, Abdulkadir. *Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risaleleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Harputi, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. Sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Harputi, Abdullatif. *Tarih-i İlm-i Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehl-i İslâm*. Çev. ve Yay. Haz. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehl-i İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328.
- Harputizade, Hacı Mustafa Efendi. *Red ve İsbat*. Dersaadet: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1330.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'in Tarih-i İslâmiyet'ine Yöneltilen Tenkitler". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1999. 197-213.
- Hatip, Abdülaziz. *Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki iddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hoca Rasim Efendi, "Anglikan Encümen-i İlmiyyesine Cevab". *Alemdar*. (12 Eylül 1335/1919). 1.
- Işın, Ekrem. "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 2:363-370. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Haldun. Tercüme-i Mukaddime İbn Haldun. Trc. Pirizâde Mehmed Sahib Efendi. Tsh. Mustafa Vehbi. İstanbul: Bulak Matbaası, 1274.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşfan Menahici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*. Haz. M. Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhilislâm İbn Teymiyye I-VII*. Cem ve Tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Riyad: Vizaretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2004.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1994.
- İleri, Celal Nûrî. "Abdullah Cevdete Dair". *İctihad*. 358, (1932). 5892.
- İleri, Celâl Nûrî. *Hatemu'l-Enbiya*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütübhanesi, 1332.

- İleri, Celal Nûrî. *Havaic-i Kanuniyye*. İstanbul: İctihad Matbaası, 1331.
- İleri, Celal Nûrî. *İttihad-ı İslam*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331.
- İleri, Celâl Nûrî. *Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet*. İstanbul: Kader Matbaası, 1332.
- İleri, Celâl Nûrî. *Tarih-i İstikbal I-III*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331.
- İlhan Kutluer, “Batılılaşma” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/152-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik-İslâmi Köktencilik’in Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.
- İzmirli, Celaleddin. *İzmirli İsmail Hakkı-Hayati, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Yeni ilm-i Kelâm”. *Sebilü’r-Reşad*. 21/528-529, (1341). 58-59.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslam’da Felsefe-15”. *Sebilü’r-Reşad*. 14/342, (1333). 28-30.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Anglikan Kilisesine Cevap*. Sad. Fahri Unan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *el-Cevabu’s-Sedid fî Beyani Dini’t-Tevhid*. Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal*. Sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü’l-Kelâm ve’l-Hikme*. Daru’l-Hilafeti’l-Aliye: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar Felsefe-i Ula*. Bab-ı Ali: Hukuk Matbaası, 1329.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mülahhas İlm-i Tevhid*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm I-II*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341-1339.
- Janet, Paul-Gabriel Seailles. *Metâlib ve Mezâhib*. Trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. “Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslâmiyyesine”, *Sebilü'r-Reşad*, 21/546, (1341) 207-210.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. “Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslâmiyyesine”. *Sebilü'r-Reşad*, 21/532-533. (1341). 92-93.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *20. Asırda İslâmiyet*, Sad. Ertuğrul Özalp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Felaha Doğru*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1331.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*. Sad. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İstikbale Doğru*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası, 1331.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. Haz. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Kam, Ferid. “Ma'hûd Târîh-i İslâmiyyet'in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz”. *Sırat-ı Müstakim*. 3/78, (1328). 411-413.
- Kam, Ferid. “Târîh-i İslâmiyyet'e Dâir-Musâhabe”. *Sırat-ı Müstakim*. 3/75, (1328). 357-361.
- Kam, Ferid. “Tarih-i İstikbal-Celal Nûrî Bey” *Sebilü'r-Reşad*. 11/283(12). 358-361.
- Kam, Ferid. *Dini Felsefi Mûsâhabeler*. Darü'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329.
- Kam, Ferid. *Dini-Felsefi Sohbetler*. Sad. S. Hayri Bolay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Mûsâ Carullah*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I-III. (İlaveli Üçüncü Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

- Kara, İsmail. "İslam ve Pozitivizm". *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*. Haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005. 175-181.
- Kara, İsmail. "Mehmet Şerefettin Yaltkaya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43:308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları". 5:1405-1420. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail. *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karaca, Emin. *150'likler*. İstanbul: Altın Kitaplar, 2007.
- Karaman, Fikret. "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü". *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*. Elazığ: 13-15 Eylül, (2004). 204-218.
- Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslâm'da Birlik*. İstanbul: Nesil Yayınları, Trs.
- Karataş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kâtip Çelebi. *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi, 1270.
- Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kâzım, Mûsâ. "Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te'lîfi, Beyne'l-Müslimin Mezahib-i Muhtelifinin Tevhidi, Medreselerde Tedrisatın Islahı". *Sirat-ı Müstakim*, 2/52, (1327). 377-379.
- Kazım, Mûsâ. "Mesâlik-i İrşad". *Sirat-ı Müstakim*. 1/10, (1324). 151-152.
- Kâzım, Mûsâ. *Külliyat*. Sad. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Kılavuz, Ulvi Murat-A. Saim Kılavuz. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Osmanlı Batılılaşması". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 1:147-152. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Koçar, Mûsâ. *Eleştirel Açından Said Nursi'nin Kelâmi Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Koçi Bey, Görüceli. *Koçi Bey Risalesi*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1303.
- Komisyon, "İslam'ın Sol Yorumu". *İslamiyat Dergisi*. Ankara: 5/2, (2002).
- Komisyon. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi I-VIII*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Konyalı, Mehmed Vehbi. *Akaid-i Hayriyye Tercümesi*. Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343.
- Korlaelçi, Murteza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2014.
- Köksal, Asım Cüneyt. *Elmalılı M. Hamdi Yazır*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Köksal, Mustafa Asım. *İsnad ve İftiralara Reddiye*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1961.
- Köse, Meryem -Meryem Küçük. "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi SKAD*. 1/1. (2015). 107-127.
- Kunt, Metin vd. *Türkiye Tarihi I-III*. İstanbul: Cem Yayınları, 2000.
- Kurucu, Ali Ulvi. *Hatıralar I-IV*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.
- Kutlu, Sönmez. *İmâm Maturidi ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Kutluer, İlhan. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 152-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 292-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kutluer, İlhan. "Nizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Küçük, Cevdet -Tevfik Ertüzün. "Düyûn-ı Umûmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 58-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Küçük, Hülya. "Dozy'nin 'HET ISLAMISME' Adlı Eseri Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi*.30/4, (1994). 63-89.

- Küçükalp, Kasım -Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Macit, Nadim. *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. Erzurum: İhtar Yayınları, 1995.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Hak ve Hakikat*. Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Mevaidü'l-İnam fî-Berahini Akâidi'l-İslam*. Dersaadet: Sahâif-i Osmaniyye Şirketi, Trs.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhini Akâidi'l-İslam*. (3.Baskı). İstanbul: Tanin Matbaası,1331.
- Maraş, İbrahim. *İdil-Ural Türklerinde Ceditcilik (Yenilikçilik) Hareketi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Mardin, Şerif. *Bediuzzaman Said Nursi Olayı*. Çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. O. Akınay-D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2001.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Metin, Abdullah. *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Meydan Larrouse Büyük Lugat ve Ansiklopedisi*, (İstanbul: Meydan Yayınları, Trs.
- Milashlı, İsmail Hakkı. *Hakikat-ı İslam*. İstanbul: Hilal Matbaası, 1341.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014.
- Mora, Necla. “Kendi-Öteki İletişimi Ve Etnomerkezcilik”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 5/2. (2008). 206-218.
- Muçhan, Mehmet. *İzmirli İsmail Hakkı'nın el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd Adlı Eserinin, Abdulaziz Çâviş'in Anglikan Kilisesine Cevap ve Milashlı İsmail Hakkı'nın Hakikat-ı İslâm Adlı Eseriyle Karşılaştırmalı Tahlili*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Muhammed, Kıvamüddin b. Nur. *et-Ta'dil*. Şumnü: Terakki Matbası, 1339/1923.
- Mustafa Nûrî Paşa, *Netayicü'l-Vuku'at I-IV*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327.
- Nazif, Ahmed. “Yeni İlmi Kelâma Lüzûm Var mı? Yok mu?”. *Sebilü'r-Reşad*. 22/561-562, (1341). 117-119.
- Necdet, Doktor Edhem. *Tekâmül ve Kanunları*. İstanbul: İctihad Matbaası, 1329.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 164/1330. 2874-2876.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 165/1330. 2909-2911.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 166/1330. 2928-2930.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 168/1330. 2957-2958.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 169/1330. 2979-2982.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 170/1330. 2992-2995.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 171/1330. 3003-3004.
- Nevşehirli, Hayreddin. “Doktor Dozy'ye Red”. *Beyanü'l-Hak*. 172/1330. 3021-3022.
- Numan, Mustafa Fevzi b. *İzhar-ı Hakikat*. Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331.
- Numan, Mustafa Fevzi b. *Şumusu's-Safa fi-Evsafi'l-Mustafa*. Dersaadet: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331.
- Numani, Mevlana Şibli. *Cedid İlm-i Kelâm*. Trc. Celal Said Hufnavi. Kahire: Merkez-i Kavmi Tercüme, 2012.
- Nursi, Said. *Barla Lahikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Nursi, Said. *el-Mesnevî el-Arabî en-Nûrî*. Thk. İhsan Kasım es-Sâlihî. İstanbul: Sözler Yayınevi, (4. Tab). 1420/1999.
- Nursi, Said. *Emirdağ Lahikası-I*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Nursi, Said. <https://www.risalehaber.com/iste-said-nursinin-tukurun-dedigi-anglikan-kilisesi-mektubu-265433h.htm> (Erişim: 01,04,2019)



- Nursi, Said. *Lemalar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Nursi, Said. *Mektubat*, Envar Neşriyat, İstanbul: 1995.
- Nursi, Said. *Mesnevi-i Nûriye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Nursi, Said. *Muhakemat*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayatı*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Ogan, M. Raif. “Mezhepleri Birbirine Yaklaştırma”, *Yeni Sebülü'r-Reşad*, 74, (1950). 371-373.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Ankara: Kaynak Yayınları, 1981.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Ödemişli, M. Refik. “Ma'hûd Târîh-i İslâmiyyet'e Dâir”. *Sirat-ı Müstakim*. 3/73, (1328). 328-239.
- Özalp, Ömer Hakan. Mehmed Ubeydullah Efendi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Özcan, Abdulkadir. “Karlofça”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:504-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Tahsin. “Kemal Edip Kürkçüoğlu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26:571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özdemir, Mehmet. “Reinhart Pieter Anne Dozy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özdiñç, Rıdvan. “Hoca Rasim Efendi ve Anglikan Kilisesi'ne Cevap”. *RUMELİ İslam Araştırmaları Dergisi*. 1/2, (2018). 33-65.
- Özdiñç, Rıdvan. *Akıl İrade Hürriyet-Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Özerveralı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özerveralı, M. Sait. “İzmirli İsmail Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özerveralı, M. Sait. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 3/1999. 157-170.

- Özerverarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- Özler, Mevlüt. “Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı Ve Dini Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997). 55-89.
- Özmen, Ekrem. *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özsoy, Ömer-İlhami Güler. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Öztürk, Osman Metin. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: IRCICA, 1973.
- Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Rıza, M. Reşid. *Muhaveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*. Trc. Ahmed Hamdi Akseki. Daru'l-Hilafe: Amidi Matbaası, 1332.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. Çev. Özcan Doğan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Sabri, Mustafa. “Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden”, *Beyânü'l-Hak*, 4/102, (1329). 1890-1894.
- Sabri, Mustafa. “Dini Müceddidler”. *Sebilü'r-Reşâd*. 17/18, (1337). 5-6.
- Sabri, Mustafa. “Talebe-i Ulûma”. *Beyânü'l-Hak*. 2/33, (1325). 764-768.
- Sabri, Mustafa. “Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla”. *Sebilü'r-Reşad*. 17/431-432, (1337). 113-115.
- Sabri, Mustafa. *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn I-IV*. Kahire: Dar-u İhya-i Kütübi'l-Arabiyye, 1369-1950.
- Sabri, Mustafa. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*. İstanbul: Daru'l-Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, 1337/1335.
- Sadık, Mehmed. “Açık Mektup”. *Sırat-ı Müstakim*. 7/167, (1329). 166-167.
- Safa, Peyami. “Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay”. *Sebilürreşad*. 9/214, (1956). 221.
- Said, Edward. *Kültür ve Emperyalizm*, Trc. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, 1998.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. Trc. Berna Ülker. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

- Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep Mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı Mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 15/3, (2015). 21-49.
- Sander, Oral. *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Sıbai, Dr. Mustafa. *Oryantalizm ve Oryantalistler*. Trc. Mücteba Uğur. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34:516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Soysal, İlhami. *150'likler*. İstanbul: Gür Yayınları, 1985.
- Sönmez, Mustafa. "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi". *AÜİFD*. Erzurum: 18/(2002). 153-178.
- Şahin, Kamil. "Mehmet Şemseddin Günaltay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:286-288. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şahin, M. Süreyya. "Anglikan Kilisesine Cevap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/197-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şehristânî, Muhammed Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şener, Abdulkadir. "İctima-i Usul-i Fıkh Tartışmaları". *AÜİFD*. Ankara: 5/1982. 231-247.
- Şentürk, Recep. "Oryantalizm Ve Sosyal Teori", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2003). 43-52.
- Şevketi, Beyazıt Medreseleri Dersiamlarından. *Medaris-i İslâmiyye Islahat Programı*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.
- Şevketi, Eşref Efendizâde. *Say ve Sermaye Mücadelatının Dinen Suret-i Halli*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1342.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/1 (2004). 285-312.
- Şibay, Halim Sabit. "Dinin Şekl-i Aslisine İrca-ı Lüzûmu". *Sebilü'r-Reşad*. 11/278, (1332). 273-275.

- Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ. *Ana Konularıyla Kelâm*. Trc. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000.
- Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akaidi'n- Nesefiyye*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, tsz.
- Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mekasid I-V*. Thk. Dr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi I-II*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.
- Taşçı, Özcan. "Çağdaş Kelâm Düşüncesi". *Kelâm El Kitabı* içinde, 177-184. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Tevfik, Baha ve Arkadaşları. *Felsefe Mecmuası*. Haz. Abdullah Öztop. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.
- Tevfik, Ebu'z-Ziya. "Tarih-i İslamiyet". *Yeni Tasvir-i Efkâr*. 1/267, (1910). 1-2.
- Tırpanlı, Oğuz. *Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Baha Tevfik*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Toku, Neşet. *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Topal, Şevket. "Ziya Gökalp'in İçtima-i Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2, (2012). 7-25.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, tsz.
- Topaloğlu, Fatih. "Filibeli Ahmet Hilmi Efendi ve Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Bir Bakış". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Dünyası Tarihi Sempozyumu*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014. 378-388.

- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Turanoğlu, Harun. *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet Anlayışı*, İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya. Ankara: Anka Yayınları, 2003.
- Ubeydullah, Muhammed. *Islah-ı Medaris-i Kadime*. İstanbul: Hayriyye Matbaası, 1328.
- Uçman, Abdullah. "Bahâ Tevfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ugan, Zakir Kadiri. *İlm-i Kelâm Dersleri*. Ufa: Şark Matbaası, 1910.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Uludağ, Zekeriyâ. *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Utku, Ali-Abazar Sepehri. "İsmail Ferid'in İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun'u: Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ine Reddiye". İsmail Ferid. *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun* İçinde, Haz. Ali Utku-Abazar Sepehri. 7-18. Konya: Çizgi Felsefe Yayınları, 2012.
- Uyanık, Necmi. *Siyasî Düşünce Tarihimizde Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri (İleri)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Vasif, Müntesibin-i Fenden. "Mektup". *Sırat-ı Müstakim*. 3/75, (1328). 361-364.
- Vehbi, Mehmed. *Akâid-i Hayriye Tercümesi*. Ahmet Kamil Matbaası, 1340.
- Verim, Osman. *Muhammed Zahid el- Kevseri'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelâmî Görüşleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmi Hareketler ve Modernlik*. Trc. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. trc. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefesine Giriş*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.
- Yalkaya, Şerefettin. “Din Akli Değil Makuldür”. *İslam Mecmuası*. 3/28, (1333). 650-653.
- Yalkaya, Şerefettin. “Dinin Fen İle Tefiki”. *İslam Mecmuası*. 5/56, (1336). 1108-1112.
- Yalkaya, Şerefettin. “İctimai İlmi Kelâm”. *İslam Mecmuası*. 2/18, (1333). 490-491.
- Yalkaya, Şerefettin. “İctimai İlmi Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”. *İslam Mecmuası*. 2/15, (1333). 434-436.
- Yalkaya, Şerefettin. “İctimai İlmi Kelâm: Resul-ü Zîşan Efendimizin Tanıttığı Uluhiyyet”. *İslam Mecmuası*. 2/25, (1333). 604-605.
- Yalkaya, Şerefettin. “İsbat-ı Sani’de (İbn Rüşd)’ün Mesleği”. *İslam Mecmuası*. 5/58, (1336). 1134-1138.
- Yalkaya, Şerefettin. “Mebahis-i Diniyye: Vücûd-ı Sâni’”. *Dersââdet*. 82/5, (1336). 1.
- Yalkaya, Şerefettin. “Mebahis-i Diniyye: Vücûd-ı Sâni’”. *Dersââdet*. 89/13, (1336). 2.
- Yalkaya, Şerefettin. “Mesele-i A’la 4”. *Mihrap*. 1/6, (1340). 170-175.
- Yalkaya, Şerefettin. “Mesel-i A’la”. *Mihrab*. 1/6, (1340). 78-81.
- Yalkaya, Şerefettin. “Şeyhulislam İbn Teymiyye”, *Mihrap*, 1/3, (1339). 67-72.
- Yalkaya, Şerefettin. “Uluhiyyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İctimaiyyeye Göre Değişir”. *İslam Mecmuası*. 2/19, (1333). 506-507.
- Yalkaya, Şerefettin. *Dini Makalelerim*. Ankara: İdeal Basım Evi, 1944.

- Yar, Erkan. "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi". *Fırat Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/1997. 241-262.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.27: 563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11:57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31:350-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nur Risalelerine Göre Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri", *Uluslararası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*, İstanbul: 24-26 Eylül (1995). 787-799.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zahid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz. Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yenilmez, Hasan. *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yenilmez, Hasan-İsmail Safa Üstün. "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi)". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 5/1, (2016). 27-43.
- Yıldırım, Suat. *Kur'an'da Uluhiyyet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.
- Yüce, Nûrî "Besim Atalay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yürdagür, Metin. “Abdullatif Harpûti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.  
16: 235-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zakzuk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. Trc.  
Abdülaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.

Zapsu, Abdurrahim. *Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Risale Yayınları, 2006.





## **EK: YENİ İLM-İ KELÂM: ŞAHISLAR ve ESERLER**

Son dönem Osmanlı'da kelâm ilmine ve kelâmın yenilenmesi teşebbüslerine katkı veren birçok âlim ve aydın yetişmiştir. Bu dönemdeki müelliflerin az bir kısmı bütün kelâm konularını kapsayan eserler telif etmiştir. Daha önce ele alındığı üzere âlimlerin bir kısmı kelâm ilminin bir konusunu, bir diğer kısmı kelâm tarihini, bir kesimi de inkârcı düşünceleri eleştirme ve tevhit inancını savunan tarzda eserler kaleme almışlardır. Dolayısıyla son dönemde kemiyet ve keyfiyet açısından önemli sayıda eser yazılmış olduğu söylemek mümkündür. Her ne kadar bu eserlerin nitelik ve nicelik açısından klasik eserlerle kıyaslandığında beklentilerin altında kalan bir durum söz konusu ise de her dönemi kendi şartları içerisinde değerlendirmek bizleri daha tutarlı sonuçlara ulaştıracağı düşünülmelidir.

Yenilenme tartışmalarının ele alındığı bu çalışmada konunun tamamlanması açısından âlimlerin ortaya koyduğu eserlerin bir bütün olarak burada ele alınması faydalı olacaktır. Zira kelâm tarihi kitaplarında son dönem kelâmcılarını ele alan sadece birkaç isimden bahsedilmektedir. Her ne kadar tezdeki kelâmın yenilenmesi tartışmalarında bunların bir kısmının adı geçtiyse de birçoğundan bahsedilememiştir. Bunun yanında master ve doktora olarak yapılan tezlerde birçok âlim felsefe alanına terk edilmektedir. Aslında bu meselede kelâmcı kimdir kim değildir sorusu gündeme gelebilir. Bir başka ifadeyle bir eserin kelâm kitabı olarak kabulü için klasik sistematik biçimini içermesi gerekli midir? Geleneksel kelâm teliflerine baktığımızda yaygın bir uygulama bu olsa da farklı dönemlerde değişik sistematikte kelâm eserlerinin telif edildiği kelâm tarihi literatüründe görülmektedir. Bunun yanında kelâm ilminin mesaili sabit olmakla birlikte daha önceki devirlerde tartışma konusu olmayan bazı mevzuları son devir âlimleri ele almak durumunda kalmışlardır. Kadın, özgürlükler vb. Aslında bu durum gayet de tabiidir. Zira tarihte itikadi bir mesele olarak ele alındığı halde bugün itikadla bir ilişkisi kurulamayan birçok konu vardır. Zaten kelâm disiplini mahiyeti gereği eleştiri ve saldırılara maruz kaldığı her ne mesele varsa onlar üzerinden savunmaya geçmektedir. Dolayısıyla bir eserin kelâm disiplinine ait olması için konusundan

ziyade, İslam kanunu üzere ve inanca müteallik bir çerçevede telif edilmesinin yeterli olduğu söylenebilir.

Osmanlı'nın son döneminde yetişen âlimlerin kelâma müteallik eserlerinin fihristinin hazırlanması bir ihtiyaç olmasından ötürü mevcut birikimin envanterinin çıkarılması evleviyetli bir mesele olarak görülmelidir. Bu eserlerin burada teker teker verilmesinin sebebi bu alanda çalışma yapacaklara kolaylık olması içindir Bu telifler kitap, makale ve risale suretinde de olabilir. Bu eserlere ilaveten burada adı geçen müelliflere dair yapılan ilmî çalışmaların da bilgisi verilecektir.

## **1.ŞEYHÜLİSLAM MUSA KAZIM EFENDİ**

### **a.Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Külliyat-Dini ve İctimai Makaleler*, (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336). Eser, din, modernleşme, siyaset, ispat-ı vâcip, terakki, kelâm ilminin yenilenmesi konularını ihtiva etmektedir. Farklı dergilerde yazılmış makalelerden oluşmaktadır. Ferhat Koca tarafından 2002 yılında sadeleştirilerek basılmıştır.

2. *Zevra ve Havra Tercümesi*, (Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1335). Musa Kazım Celaleddin ed-Devvaniye ait olan bu eseri tercüme edip bastırmıştır.

### **b.Hakkında Yapılan Çalışmalardan Bazıları**

1. *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu*, 22-24 Kasım 2013-Tebliğ ve Müzakereler-, Editör: Ömer Kara, Erzurum 2014.

2. Osman Demirci, *Musa Kazım Efendi ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.

3. Melda Merve Eliyatkin, *Musa Kazım Efendi'nin Hayatı, Eserleri, Din Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016.

4. Şahin Keskin, *Son Osmanlı Şeyhülislamlarından Musa Kazım Efendi (Yaşamı, Görüşleri, Etkisi)*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1993.

5. Bayram Ali ÇETİNKAYA, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", *CÜİFD*, 11/2, 2007, 75-141.

6. Bayram Ali Çetinkaya, “Projeleri ve Teklifleri Sürgünle Cezalandırılan Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi”, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu (26-28 Haziran 2006)*, 2007, cilt: II, s. 209-260.

7. Ömer Aydın, “Musa Kâzım Efendi ve Kelâm İlminin İslahı Konusundaki Görüşleri”, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu (26-28 Haziran 2006)*, 2007, cilt: II, s. 199-208.

8. Mustafa Akman, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi ve ‘Zevra ve Hevra’ İsimli Esere Yaptığı Tercüme ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, cilt: X, sayı: 50, 863-881.

## **2. MEHMED UBEYDULLAH EFENDİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *İslah-ı Medaris-i Kadime*, (İstanbul: Hayriyye Matbaası, 1328 ). Medreselerin ıslahına dair görüşlerini içermektedir.

2. *Liverpol Hatıratı, Akıl Yahud Ahir-Zaman Peygamberi*, Filibe, 1316. Kitap Hz. Peygamberin son peygamber olduğu, İslam’ın önceki dinleri neshettiği gibi meseleleri Madraslı bir papazın ithamlarına cevaben yazılmıştır.

3. *Kıvam-ı İslam, Tenbihü'l-İfham, ilâ-Metalibi'l-Hayati'l-İctimaiyyeti ve'l-İslam Tercümesi*, Mısır, 1324. Eser Şam üdebasından Azim-zade Refik bey’in eserinin tercümesidir. Eserde sosyalizm eleştirisi, Müslümanların gerilemesinin sebepleri ve İslam şeriatına göre nasıl çözümler üretileceği konularını içermektedir.

### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Ali Akpınar, “Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937)'nin Laiklik ve Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasıyla İlgili Görüşleri”, *CÜİFD*, XI/2 - 2007, 75-141.

2. Ahmet Turan Alkan, *Sıradışı Bir Jontürk: Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*, İletişim Yayınları, 1989.

3. Ömer Hakan Özalp, *Ulemeden Bir Jontürk, Mehmed Ubeydullah Efendi*, Dergâh Yayınları, 2005.

## **3. MUSTAFA ASIM (YÖRÜK)**

1. *Akaid Dersleri*, (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1330). Lise talebelerine yönelik telif edilmiş kısa bir akaid eseridir.

2. “Ehl-i İslam ve Ulum-I” *Beyânü’l-Hak*, (Dersaadet, yıl 1, cilt 2, sayı 45, 1328 ), 975-977.

3. “Ehl-i İslam ve Ulum-II” *Beyânü’l-Hak*, (Dersaadet, yıl 1, cilt 2, sayı 46, 1328 ), 989. Seri halinde yazılan bu makalelerde kelâm ilminin tarihi, mevcut durumu ve nasıl ihya edileceğine dair yorumlar bulunmaktadır.

#### **4. HÜSEYİN K. KADRI**

##### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Felaha Doğru*, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1331).

2. *Yirminci Asırda İslamiyet*, (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339).

3. *Hak ve Hakikat*, (İstanbul, 1288). Meslekten kelâmcı olmamakla birlikte din, modernleşme, yenilikler vb. mevzularda eserlerinde mündemiçtir.

4. “Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?”, *Sebilü’r-Reşad*, (cilt 21, sayı 532-533, 1341).

5. “Sebilü’r-Reşad Ceride-i İslamiyyesine”, *Sebilü’r-Reşad*, (cilt 21, sayı 546, 1341).

##### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. İsmail Kara, “Hüseyin Kazım Kadri, Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1987).

2. Fatih M. Şeker, “*Hüseyin Kazım Kadri’ye Göre Vehhabilik*”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003).

3. Hamide Doğan, “*Hüseyin Kazım Kadri’nin Dini ve Siyasi Görüşleri - Kelâmi Bir Yaklaşım-*”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2007).

4. İbrahim BAYRAM, “Hüseyin Kâzım Kadri’nin İman-Amel İlişkisi Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 /2, 2015, 167-194.

#### **5. BESİM ATALAY**

1. “İlm-i Kelâm Meselesi-I”, *İslam Mecmuası*, (Necm-i İstikbal Matbaası, yıl 3, cilt, 4, sayı 44, 1334).

2. “İlm-i Kelâm Meselesi-II: Din Akıl ile Tartılabilir mi”, *İslam Mecmuası*, (Necm-i İstikbal Matbaası, yıl 3, cilt, 4, sayı 45, 1334). Dil üzerine çalışmalarıyla

maruf olan Atalay, bu iki makalesinde kelâmın yenilenmesini eleştirdiği gibi kelâm eleştirisi yapmış ve ifade etmesine rağmen makale serisini devam ettirmemiştir.

## 6. ABDULLATİF HARPUTİ

### a. Kelâmla İlgili Eserleri

1. *Tarih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332).

2. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehl-i İslâm*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328); *Tekmile-i Tenkihu'l-Kelâm*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330); Bu iki eser bir araya getirilip sadeleştirerek basılmıştır. Abdullatif Harputi, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehl-i İslâm*, çeviren ve yayına haz. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman, (Elazığ: TDV Elazığ Şub. Yayınları, 2000).

### b. Hakkında Yapılan Çalışmalar

1. Erkan Yar, “Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Elazığ, sayı 2, 1997).

2. Fikret Karaman, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü”, *"Kelâm ilmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri" Sempozyumu* (Elazığ: 13-15 Eylül 2004).

3. Özden Kanter Ekinci, “Abdullatif Harpûtî'nin “Târih-i İlm-i Kelâm” Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analizi”, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2003).

## 7. ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ

### a. Kelâmla İlgili Eserleri

1. *Yeni Akaid-Uss-i İslam*, (Daru'l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1332).

2. *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?-Yahut Huzur-i Fende Mesalik-i Küfür*, (Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1327); *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* sad. Muhammet Hanefi Suluoğlu vd., (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018).

3. *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*, (Daru'l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1332).

4. Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, (Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1329).

5. “Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa’dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, (Sayı: 187, 1327), 6-7.

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Zekerriyya Uludağ, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996).

2. M. Zeki EKİCİ, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997).

3. Ekrem Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi’de Tanrı Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006).

4. Fatih Topaloğlu, “Filibeli Ahmet Hilmi Efendi ve Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Bir Bakış”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Dünyası Tarihi Sempozyumu 8-10, 5, 2014*, (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014).

### **8. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI**

#### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Muhassalü’l-Kelâm ve’l-Hikme*, (Daru’l-Hilafeti’l-Aliye: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336).

2. *Mülahhas İlm-i Tevhid*, (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338). Eserin sadeleştirilmiş baskısı da hazırlanmıştır. *Muhassal*, sad. Refik Ergin, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014).

3. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm-I-II*, (Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1343). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *Yeni ilm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

4. İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevabu’s-Sedid fi Beyani Dini’t-Tevhid*, (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341). Anglikan kilisesinin suallerine cevap için telif edilen eserler arasından birinci olarak seçilmiştir. Aynı zamanda eser sadeleştirilerek yeniden basılmıştır. *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad. Fahri Unan, (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

5. “*Müderres-i Muhterem İzmirli İsmail Hakkı Beyefendi Hazrelerinin Narın Ebediyeti ve Devamı Hakkında Tetkikatlarıdır*”, (İstanbul Darülfünun Matbaası, 1341).

6. *Din-i İslam ve Din-i Tabii*, sad. Osman Karadeniz, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999).

7. “İslam’da Felsefe-15”, *SR*, c. 14, sy. 342, s. 28-30.

8. “İslam’da Felsefe-17: Yeni İlm-i Kelâm- Yeni İlm-i Kelâm Programı”, *SR*, c. 14, sy. 344, s. 43-45.

9. “Yeni ilm-i Kelâm”, *SR*, c. 21, sy. 528-529, 58-59.

10. “Sebilü’r-Reşad Ceride-i İslamiyyesine”, *SR*, c. 21, sy. 542-543, s. 174.

11. “Yeni ilm-i Kelâm Hakkında-I”, *SR*, c. 22, sy. 549-550, s. 30-32.

12. “Yeni ilm-i Kelâm Hakkında-II”, *SR*, c.22, sy. 551-552, s.38-40.

### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı-Hayati, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946).

2. Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996). Aynı müellifin İzmirliye dair Fransa’da hazırlamış olduğu bir doktora tezi de vardır.

3. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

4. Mehmet Şeker-A. Bülent Baloğlu, *İzmirli İsmail Hakkı- Sempozyum 24-25 Kasım 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996).

5. Ümmühan Yılmaz, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Anlayışında Aklın Ve Naklin Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2010).

### **9. DARDAĞANZÂDE AHMED NAZİF**

1. “Yeni İlmi Kelâma Lüzum Var mı? Yok mu?”, *SR*, c., 22, sy., 117-119.

### **10. BEDİUZZAMAN SAİD NURSİ**

Said Nursi’nin Kelâm ilmi ile ilgili sistematik bir eseri yoktur. Daha doğrusu *İşaratü’l-İcaz* hariç hiçbir eseri her hangi bir disiplini muhtevi değildir. Ancak *Risale-i Nur Külliyyatı* olarak adlandırılan eserlerinde Kelâm meseleleri ele alınmaktadır.

### **a. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

Bediuzzaman hakkında her yıl farklı dernekler tarafından sempozyumlar ve toplantılar tertip edilmektedir. Dolayısıyla onun hakkında yazılan makale ve

kitapları bir araya getirmek bir tez hacmini oluşturabilir. Burada sadece kelâm ilmiyle ilişkili olarak yapılan çalışmalardan bazıları sıralanmıştır.

1. Musa Koçar, *Eleştirel Açından Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999).

2. Abdülkadir Harmancı, *Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risaleleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994).

3. Abdulwehab Boukhelkhal, “Said Nursi'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, 6. *Uluslar arası Bediuzzaman Sempozyumu –Risale-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak*, (22-24 Eylül 2002, İstanbul).

4. Muhsin Abdulhamid, “Bediuzzaman Said Nursi: Modern Asrın Kelâm Alimi”, *Uluslar arası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*, (İstanbul: 24-26 Eylül 1995).

5. Yusuf Şevki Yavuz, “Nur Risalelerine Göre Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Uluslar arası Bediuzzaman Sempozyumu-III-20. Asırda İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediuzzaman Said Nursi*, (İstanbul: 24-26 Eylül 1995).

## **11. ŞERAFEDDİN YALTKAYA**

### **a. Kelâmî İlgili Eserleri**

1. *Kelâm Tarihi*, (İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1340).

2. *Dini Makalelerim*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1944).

3. “İctimai İlmi Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”, *SR*, 2/15, s. 434-436.

4. “İctimai İlmi Kelâm”, *SR*, 2/18, s. 490-491.

5. “Uluhiyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İctimaiyyeye Göre Değişir”, *SR*, 2/19, s. 506-507.

6. “İctimai İlmi Kelâm: Resul-ü Zışan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet”, *SR*, 2/25, s. 604-605.

7. “Din Akli Değil Makuldür”, *SR*, 3/28, s. 650-653.

8. “Dinin Fen İle Tefiki”, *SR*, 5/56, s. 1108-1112.



9. “İsbat-ı Sani’de (İbn Rüşd)ün Mesleği”, *SR*, 5/58, s. 1134-1138.

10. “Türk Kelâmcıları-I”, *DFİFM*, yıl 5, sy 23, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası,1932).

11. “Kelâm Savaşları”, *DFİFM*, yıl 5, sy 24, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası,1932).

## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Fahri Özteke, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafeddin Yaltkaya*, (Doktora, Anadolu Üniversitesi, 2017).

2. Nevzat Güle, *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

3. Bünyamin Engizek, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya'nın İçtimâi İlm-i Kelâm Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012).

4. Büşra Küçükkayış, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: Mehmed Şerafeddin Yaltkaya*, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmed Üniversitesi, 2014).

5. Hüseyin Ovacı, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (1879–1947)'nin Mezhepler Tarihi İle İlgili Çalışmaları [Tahlil ve Değerlendirme]*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010).

6. Sait Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in ‘İctimâi İlm-i Kelâm’ı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, (sy. 3, 1999).

7. Ramazan Altıntaş, “Sosyal Kelâm Projesi: Şerafeddin Yaltkaya Örneği”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*, (18-19 Kasım 2009, İstanbul 2010).

## **12. MUSTAFA SABRİ EFENDİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn I-IV*, (Kahire: Dar-u İhya-i Kütübi'l-Arabiyye, 1369-1950).

2. *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader*, (Kahire: Daru'l-Besair, 2008).

3. *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru'l- Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, İstanbul 1337/1335.

4. *İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Meseleler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1974). Makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur.

5. Dini Müceddidler, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1969).
6. “Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla”, *SR*, c. 17, sy.431-432.

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülişlâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).
2. Ahmet Özvarinli, *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı*, (Doktora, Erciyes Üniversitesi, 2016).
3. Ahmet Akbulut, “Şeyhulislam Mustafa Sabri ve Görüşleri”, *İslami Araştırmalar*, (c. 6, sy.1 1992).

### **13. MEHMED ZAHİD KEVSERİ**

#### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. Raf'u'r-Raybe an Tahabbutâti İbn-i Kuteybe.
2. Faslu'l-Makâl fi Bahsi'l-Ev'âl.
3. Nazratün Âbirah fi Mezâimi Men Yünkiru Nüzûle İsâ Kable'l-Ahîrah.
4. Mahku't-Tekavvül fi Mes'eleti't-Te vessül.
5. el-İstibsâr fi't-Tehaddüsi ani'l-Cebri ve'l-İhtiyâr.
6. Tarîhu'l-Fırak ve Te'sîruha ale'l-Mücteme'.<sup>970</sup>
7. *Mukaddematü'l-İmami'l-Kevseri*, (Beyrut: Daru't-Turas, 1997); *Makalatu'l-Kevseri-I*, çeviri ve notlandıran: Ebubekir Sifil, (İstanbul: Rihle Kitap, 2015).

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Osman Verim, *Muhammed Zahid el- Kevseri'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelâmi Görüşleri*, (Yüksek Lisan Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006).
2. Ramazan Avcı, *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı ve Kulların Fiilleri Hakkındaki Görüşleri*, (Yüksek Lisan Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007).
3. Mehmet Zahit Ünver, *Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Mezheplere Bakışı*, (Yüksek Lisan Tezi, Sakarya Üniversitesi ,2011).

---

<sup>970</sup> Verim, “Muhammed Zahid el- Kevseri'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelâmi Görüşleri”,20-21.

#### 14. ELMALILI HAMDİ YAZIR

Elmalılı'nın kelâm ilmine dair sistematik bir eseri bulunmamaktadır. Ancak *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri kelâmî perspektifle ele alındığında değerli kelâm disiplini için değerli bilgiler barındırmaktadır. Aynı şekilde Fransızcadan tercüme ettiği *Metalib ve Mezahib* de kelâm ilmi açısından kıymetlidir.

##### a. Hakkında Yapılan Çalışmalar

1. Zeliha Şeker, *Hak Dini Kur'an Dili'nin Kelâmî Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisan Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007).
2. Asım Cüneyt Köksal, *Elmalılı M. Hamdi Yazır*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017).
3. Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Cilt: 10 Sayı: 50 Haziran 2017).
4. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).
5. Muhammet Necati Berberoğlu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelâmî Görüşleri*, (Yüksek Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009).
6. Bülent Akdaş, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi*, (Yüksek Lisan Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010).
7. Zeki Halis, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşlenişi*, (Yüksek Lisan Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006).

#### 15. M. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY

##### a. Kelâmî İlgili Eserleri

1. *Felsefe-i Ula, İsbat-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*, (Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341-1339).
2. "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (c. 1, sy.1, 1925). 58-120.
3. *Zulmetten Nura, Maziden Atiye, Hakikatten Hurafata* adlı eserleri de kelâmî meselelere değinmektedir.

##### b. Hakkında Yapılan Çalışmalar

1. Bayram Ali Çetinkaya, *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı*, (Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi, 1994).

2. İbrahim Ethem Aydın, “Şemsettin Günaltay'ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi”, *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (İstanbul, sy. 5, 2002).

3. Mesut İnan vd. (Editör), *Bir Din Aydını Profili-M. Şemseddin Günaltay Sempozyumu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

## **16. KONYALI MEHMED VEHBİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *el-Akâidü'l-Hayriye fi-Tahrîri Mezhebi'l-Fırkatı'n-Nâciye ve-Hüm Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Redd alâ Muhâlifihim*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 3506. Arapça olarak hazırlanan bu eserde, inanç konularıyla ilgili 133 mesele incelenmiştir. 1919'da tamamlanan kitap, müellif tarafından “Akâid-i Hayriye Tercümesi” adıyla Türkçeye de çevrilmiştir. Mehmed Vehbi, *Akâid-i HayriyeTercümesi*, (Ahmet Kamil Matbaası, 1340).

### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Harun Turanoğlu, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2014).

## **17. AKSEKİLİ AHMED HAMDİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir-I*, (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1943).

2. Garanik Efsanesi, Yay. Haz. Ertuğrul Özalp, (İstanbul: Birun Yayınları,). Garanik iddialarını reddetmek için yazdığı makalelerden oluşan eseridir.

3. *Bilinmesi Elzem Hakikatler*, (İstanbul: Tevsii Tıbbât Matbaası, 1332).

4. *Dînî Dersler*, (İstanbul: Amidî Matbaası, 1339).

5. M. Reşid Rıza, *Mezahibin Telfiki ve İslamın Bir Noktaya Cem'i*, çev. Ahmed Hamdi Akseki, (Daru'l-Hilafe: Amidi Matbaası, 1332).

6. *İslam Dini Fıtridir*, (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1341).

### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyum*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

2. Hilal Çay Yetim, *Sebilürreşad'daki Makaleleri Işığında Ahmed Hamdi Akseki'nin Kelâmi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

3. Veli Ertan, *Ahmed Hamdi Akseki: Hayatı, Eserleri, Tesiri*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988).

## **18. ARAPKIRLI HÜSEYİN AVNİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *İlm-i Kelâm Dersleri*, (İstanbul: Sıratı Müstakim Matbaası, 1328). *Ceride-i İlm-iye* adlı dergide İlm-i Kelâm başlığında yayınlanmış yirmi iki makalesi vardır. Bilgi için  zlem Demirtaş'ın tezine (ss.12-14) bakılabilir.

### **b. Hakkında Yapılan alışmalar**

1. Özlem Demirtaş, *Son Dönem Kelâmcılarından Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003).

2. Sinan şengezer, *Arapkirli Huseyin Avni ve Kelâm İlmine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008).

3. Fikret Soysal, “Daru’l-funun İlahiyat Fakultesinde Kelâm Oğretimi: Arapkirli Huseyin Avni Karamehmedoğlu Orneği”, *Birey ve Toplum*, (cilt 6, sy.,11, 2016).

## **19. BEREKETZADE İSMAİL HAKKI**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Metâlib-i  liye* (İstanbul 1314).  ns z ndeki bir kayıttan, 1309 (1892) yılında Beyrut'ta telif edildiği anlaşılan ve güvenilir bazı eserlerden yapılmış tercüme ve özetlere yeni bilgilerin ilâve edilmesiyle meydana geldiği ifade edilen eser, altı bölüm halinde Allah'ın varlığını ispat edip karşı görüşleri cevaplandırmayı amaçlamıştır.

2. *İsbat-ı Vâcip*, (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1304).

## **20. EMİN FEYZİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *İlim ve İrade*, (İstanbul: Necm-i istikbal Matbaası, 1342). Eser iki ayrı sadeleştirilmeyle basılmıştır. *İlim ve İrade*, sad. Dursun Gürlek, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997); *İlim ve İrade*, sad. Ali Utku-Uğur Köroğlu, (Konya: izgi Felsefe, 2012).

## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Resul Çoşkun, Allah`ın İlim ve İrade Sıfatları ve Emin Feyzi`nin Bu Konudaki Eserinin Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1999).

## **21. FERİD KAM**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Dini Felsefi Musahabeler*, (İstanbul, 1329). Sadeleştirilerek basılmıştır. *Dini Felsefi Sohbetler*, Sad. Süleyman Hayri Bolay, (Ankara: DİB Yayınları, 2003).

2. *Mebadi-i Felsefeden İlm-i Ahlak*, Emile Boirac'tan notlar ilavesiyle yaptığı çeviridir. (Ankara: Vilayet Matbaası, 1341).

3. *İlm-i Maba'de't-Tabi'a*, Bu eser de Emile Boirac'tan tercüme edilmiştir. (İstanbul: Mahmutbey Matbaası, 1343).

## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Süleyman Hayri Bolay, Ferit Kam, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988).

## **22. HARPUTİZADE HACI MUSTAFA EFENDİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Red ve İsbat*, (Dersaadet, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1330). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *Red ve İsbât*, sadeleştirilen ve yayına haz. İbrahim Hakkı Kaynak-Ali Utku, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014).

## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Abdulkadir Yıldırım, “Red ve İsbât” Adlı Eseri Çerçevesinde Harpûtizâde Hacı Mustafa Lütfi Efendi`nin Felsefi Görüşleri, (Yüksek Lisans Tezi, Elazığ Üniversitesi, 2013).

## **23. İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. Materyalizmin iflası ve İslam I-II, sad., Abdulhalim Kılıçsoy, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1996).

2. *Kitab-ı İzale-i Şukuk*, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928). Eser sadeleştirilmiştir. *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk*, Sad. ve Yay. Haz. Ahmet Çapku, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018).

3. *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341). Eserin sadeleştirilerek ve latinize edilerek iki ayrı baskısı vardır. *Lügatçe-i Felsefe*, Yayına Hazırlayan, R. Alpyağıl, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015); *Lugatçe-i Felsefe*, haz. Nejdert Ertuğ, (İstanbul: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2014).

4. *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, (İstanbul: 1934). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, Neşre Haz. Kamil Yılmaz, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1978).

5. *Hakikat Nurları*, (İstanbul: 1949). Asıl adı *Envâr-ı Hakikat* olup müellifin hayatında basılmayan eseri Osman Nûrî Ergin tarafından sadeleştirip önemli notlar eklemek suretiyle yayımlamıştır. Ayrıca yeniden de basılmıştır. *Hakikat Nurları*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994).

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Atike Kübra Bulut, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Ahlak Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016).

2. Yusuf Daşdemir, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007).

3. Veysel Kasar, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Ruh Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 1995).

4. Veysel Kasar, "İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası Ve Ahiret", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (c. 13, sy.20, 2008).

5. Ahmet Alperen, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Din Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995).

6. Osman Özkul, *İsmail Fennî Ertuğrul ve Felsefi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989).

## 24. İSMAİL FERİD

### a. Kelâmla İlgili Eserleri

1. *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*, (İzmir: Ahmed Celadet ve Şurekası Matbaası, 1312). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*, Sad. ve. Yay. Haz. Ali Utku-Abazar-Sepahri, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012).

2. Hindistan Alimlerinden Şihabüddin ve Burhanüddin Mirza, *Reddü'l-Hilaf ve Faslü'l-İhtilaf*, Mütercim, İsmail Ferid, (İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1333).<sup>971</sup> Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *Dinleri Tartışmak*, sad. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

### b. Hakkında Yapılan Çalışmalar

1. Ayşe Elvan Bilgir, *İsmail Ferid'in Materyalizm Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2017).

## 25. MANASTIRLI İSMAİL HAKKI

### a. Kelâmla İlgili Eserleri

1. *Telhisu'l-Kelâm fi-Berahini Akâidi'l-İslam*, 3. Baskı, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1331).

2. *Hak ve Hakikat -Külliyat-ı İsmail Hakkı Manastırlı-*, (Darü'l-Hilafeti'l-Aliye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329). Dozy'ye reddiyedir.

3. *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı Nuniyye*, (Dersaadet, 1312). Hızır bey'in *Kasinde-i Nuniyye* adlı manzum eserinin şerhidir.

4. *Mevaidü'l-İnam fi-Berahini Akaidi'l-İslam*, (İstanbul, 1314).

5. *Tercümetü'r-Risale-i-Hamidiyye*, I-IV, (Dersaadet, 1307). Hüseyin el-Cisr tarafından telif edilen *Risale-i-Hamidiyye* adlı eserin tercümesidir. Manastırlı bu eseri sadece tercüme etmemiş, esere uzunca bir zeyl ilave etmiştir. Eser sadeleştirilerek yeniden basılmıştır. *Risale-i-Hamidiyye-(İslam Hak ve Hakikat Dinidir)*, sad. Ahmet Gül, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980); *Hz. Muhammed-Risale-i-Hamidiyye-*, Yay. Haz., Muhammet Sait Konar, (İstanbul: Sufi Kitap, 2008).

---

<sup>971</sup> İci'nin *Mevakıf* adlı eserinin yarısını tercüme ettiğini ve tabedilmesi için meccanen isteyenlere vereceğini ilan etmiştir. *SR*, (c.10, sy. 251), s. 283.



## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslam Düşüncesindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995).

2. Süleyman Baki, *Manastırlı İsmail Hakkı ve Telhisu'l-Kelâm Eseri*, (Üsküp: LogosA, 2008).

3. Ali Duman, “Fıkıh Ve Siyaset Arasında İctihat: Manastırlı İsmail Hakkı'nın Gözünden II. Meşrutiyet Döneminde İctihat'a Bir Bakış”, *Bilimname*, (yıl: 5, sy. 2, 2004).

## **26. MEHMET ALİ AYNİ**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *İntikadat Mülahazaları*, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923-1339).

2. *Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilahilik Nedir?*, (İstanbul: Kütüphane-i Sûdî [Yeni Matbaa], 1927). Eser sadeleştirilmiştir. *Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilahilik Nedir?*, sad. Ali Utku-Abamüslüm Akdemir, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014).

3. *Tarih-i Felsefe*, (İstanbul: 1330). Eser sadeleştirilerek yeniden basılmıştır. Darü'l-Fünun Tarih-i Felsefe Dersleri, sadeleştirilen ve yayına hazırlayan, Yakup Yıldız, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016).

4. Charles Bourdel, *İlim ve Felsefe*, çev. Mehmet Ali Ayni, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331).

## **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Abamüslim Akdemir, *Mehmet Ali Ayni ve Felsefesi*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992).

2. Harun Özkan, *Mehmed Ali Ayni, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995).

## **27. MİLASLI İSMAİL HAKKI**

### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Hakikat-ı İslam-Anglikan Kilisesinin Sualleri Münasebetiyle Yazılmıştır*, (Hilal Matbaası, 1343-1341).

2. *Din-i İslam Ulum ve Fünun*, (Dersaadet: Numune-i Tıbaat, 1327).

3. *Tezkiyetü'l-Luhum fi'l-İslam*, (İstanbul: Matbaat-i Adl, 1341).

4. *Kur'an Tercüme Edilebilir mi?*, İkinci Tab'ı, (İstanbul. Hilal Matbaası, 1342).

5. *Kur'ana Göre Hazreti İsa'nın Babası*, (İstanbul: Ankara Matbaası,1934).

6. *Kur'anın Mucizeleri ve Müteşabih Ayetlerin Tefsirleri*, (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935).

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Resul Çatalbaş, “Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, (cilt: I, sayı: 1, 2014).

2. Resul Çatalbaş, “Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Eserlerinde Hıristiyanlık”, *Dini Araştırmalar*, (cilt: 17, sayı: 44, Ocak-Haziran 2014).

3. Mehmet Muçhan, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "el-Cevabü's-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid" Adlı Eserinin, Abdulaziz Çaviş'in "Anglikan Kilisesine Cevap" ve Milaslı İsmail Hakkı'nın "Hakikat-I İslam" Adlı Eseriyle Karşılaştırmalı Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2001).

### **28. BABANZADE MUSTAFA ZİHNİ PAŞA**

#### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Sevabu'l-Kelâm fi-Akaidi'l-İslam*, (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1327).

2. *İlim ve İslam*, (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1316).

3. *İslam'da Hilafet*, (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1327).

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Edip Bukarlı, *Mustafa Zihni'nin İslam'da Hilafet Adlı Eseri(Transkripsiyon Ve Değerlendirme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Batman-Fırat Üniversitesi (Ortak Program), 2001).

### **29. GİRİTLİ SIRRI PAŞA**

#### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Şerh-i Akaid Tercümesi*, (Ruşçuk, 1292).

2. *Nakdü'l-Kelâm fi-AkSaidi'l-İslam*, İkinci Tab'ı (Dersaadet: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310).

3. *Ru'yetullah'a Dair Risale*, (Ruşçuk: 1293).

4. *Ruh*, (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1305).
5. *Ârâu'l-Milel*, (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1303).
6. *Nuru'l-Hüda li-men-İstehdâ*, (Diyarbakir Vilayet Matbaası, 1310).

#### **b. Hakkında Yapılan Çalışmalar**

1. Ahmet Köksal, *Giritli Sırrı Paşa (1844-1895)*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013).

Abdullah Çakmak, *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011).

2. Mustafa Ertaş, *Sırrı Giridi'nin "Ruh" Risalesinin Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010).

3. Murat Önder, *Giritli Sırrı Paşa, Ârâu'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006).

4. Elif Özel, *Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları Mi'yârü'l-Makâl Adlı Eserinin Tercümesi ve Mantık Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

5. Hüseyin Sabri Erdem, "Türk Kelâmcısı Sırrı Giridi'nin Bazı Kelâmi Görüşleri ve Değerlendirmesi", *Dini Araştırmalar*, (Cilt: 8, s. 23, 2005).

6. Selim Özarslan, "Sırrı Giridi Ve Nakdü'l Kelâmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sayı: 3, 1998).

### **30. ÖMER NASUHİ BİLMEN**

#### **a. Kelâmla İlgili Eserleri**

1. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1342). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, sadeleştirenler. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar, (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2015).

2. *Mülehhas İlm-i Tevhid-Akaid-i İslamiyye*, (İstanbul: 1962). Eser sadeleştirilerek basılmıştır. *İslam ;Akaidi*, sadeleştiren ve notlandıran, Salih Sabri Yavuz, (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2008).

3. *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, Hazret-i Muaviye Hakkındaki Suallere Cevaplar, (İstanbul: 1948).

***b. Hakkında Yapılan Çalışmalar***

1. Osman Taylan, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Kelâmi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005).
2. Cengiz Özdemir, *Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre İtikadi İslam Mezhepleri ve Dini Akımlar*, (Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, 2013).
3. Cemal Arbaç, *Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirinde Yahudi Ve Hıristiyanlara Bakış*, (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2008).
4. Bünyamin Gölcü, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Nübüvvet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2012).



## ÖZ GEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Muhammet Hanefi SULUOĞLU		
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Çaykara-1982		
<b>Medeni Durumu</b>	Evli		
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	Arapça-Orta İngilizce-Orta		
<b>Öğrenim Durumu</b>	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
<b>Lisans</b>	2000	2004	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2007	2010	Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurumlar</b>		<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>	
1.Diyadin İşleri Başkanlığı		2004	2011
2.Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi		2012	Devam ediyor.
<b>Yayınlar</b>	<p><b>Kitap:</b> <i>Erzurum'un Yüzleri: Kadızade Mehmet Arif Efendi</i>, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2015.</p> <p><b>Sadeleştirme Kitap:</b> Filibeli Ahmed Hilmi, <i>Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?-Yahud Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfür</i>, (E. Şahin ve A. Harbi ile birlikte), Çizgi Felsefe Yayınları, Konya 2018.</p> <p><b>Tebliğ:</b> “Kadızzâde Mehmed Efendi: Hayatı, Eferleri, İlmî Şahsiyeti ve Kâşifü'l-Mevtâ ve'l-Berzah Risâlesi”, ERZURUM İSPİRLİ KADIZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ ve ÖMER EFENDİ SEMPOZYUMU-(2-4 Mayıs 2014), Erzurum 2014, ss. 3-44.</p> <p><b>Makale:</b> “Erzurum'da Müderris Bir Müftü: Kadızâde Erzurumî”, 69-89, (F. Sancar ile birlikte), DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, c. 2, sy. 15, 2014.</p> <p><b>Makale:</b> “Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil”, (F. Sancar ile birlikte)“589-614”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 19 (2019 ).</p>		
<b>İletişim (e-posta)</b>	mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr		