

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN
İSBAT-I VACİB ANLAYIŞI

Ahmet Hüsrev ERDAŞ

2501141492

DANIŞMAN

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

İstanbul - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AHMET HÜSREV ERDAŞ Numarası : 2501141492
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ
Tez Savunma Tarihi : 27.12.2019 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN İSBAT-I VACİB ANLAYIŞI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM		KABUL
2- DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SURURİ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ		

ÖZ

İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı

Ahmet Hüsrev ERDAŞ

Allah'ın varlığı beşeriyetin en esaslı meselesidir. Hemen her dönemde Allah'ın varlığına yönelik ispatlama girişimleri olduğu gibi şüpheler de olmuştur. XIX. yüzyılda Batı felsefesi kaynaklı dinsizlik cereyanları zihinleri meşgul ederek İslam âlemini tehdit etmiştir. Bu fikirler Osmanlı coğrafyasında çok etkili olmuş ve aydın tabakasında çeşitli itikâdî buhranlara sebebiyet vermiştir. İslam toplumunun, içinde bulunduğu bu sıkıntıdan kurtulması gayesiyle, tefsir, fıkıh, kelam gibi ilimlerde tecdid fikri gündeme gelmiştir. Bunlar arasında en çok dikkat çeken teşebbüs “Yeni İlm-i Kelam” hareketi olmuştur. Yeni İlm-i Kelam'dan beklenen en önemli vazife de inkâr fikirlerine karşı Allah'ın varlığının ispat edilmesi yani “İsbat-ı Vacib”tir. Bu dönemde Allah'ın varlığı ile ilgili olarak çeşitli eserler telif edilmiştir. Gerek delil çeşitliliği gerekse metodik yaklaşımıyla meseleyi en kapsamlı şekilde ele almaya çalışanlardan biri de İzmirli İsmail Hakkı'dır (1868–1946). Bu çalışmanın amacı, İzmirli'nin isbat-ı vacib anlayışını tespit etmek, ileri sürdüğü görüşlerin farklı veya benzer cihetlerini ve etkisini ortaya koymaktır. Bu amaçla öncelikle İslam düşüncesindeki temel eserlerden destek alınmış, son dönem Osmanlı ulemasının meseleye yaklaşımları incelenerek mukayeseler yapılmıştır. İzmirli, felsefenin delillerini kelama dâhil etmek suretiyle isbat-ı vacib meselesinde bir farklılık göstermiş fakat zikrettiği deliller umumiyetle nakil ve tercümelerden ibaret olup orijinallik eseri taşımadığı anlaşılmıştır. Netice itibarıyla, yeni bir kelam sistemi ve ekol oluşturamayan İzmirli İsmail Hakkı'nın kelam ilminde hususen isbat-ı vacib meselesinde bir yenilik ortaya koyamadığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, İsbat-ı Vacib, Yeni İlm-i Kelam, İzmirli İsmail Hakkı, Ateizm.

ABSTRACT

Proof for the Existence of God According to Izmirli Ismail Hakki

Ahmet Husrev ERDAS

The existence of God is the most fundamental issue for humankind. In all periods of history, there are a lot of works and arguments in order to prove the existence of God and also along with some suspicions. Especially, in the 19th century, it is seen that some denial movements against the existence of God and atheistic thoughts which have emerged from Western Philosophy reached large masses of people through using power of science and philosophy. These denialist movements had a negative impact on Ottoman intellectuals and among Islamic society. In order to refuse those atheistic ideas some attempts were observed in the Islamic Theology. Among these attempts “New Islamic Theology” movement attracted attention. In this period, theologians developed some special works, and made efforts to prove the existence of God. Izmirli Ismail Hakki (1868-1946) is one of the scholars who made valuable researches in order to prove the existence of God in the concept of New Islamic Theology. The aim of this study is to determine the understanding of Izmirli and find out his opinions in a different or similar way by comparing other Islamic scholars regarding the existence of God and put forward his impacts if any. For this purpose, the study, firstly, is supported by classical Islamic books and then analyses the approach of last period Islamic scholars and makes some comparisons among their proofs. In the case of God’s existence, Izmirli differed from other scholars by including philosophical arguments in the scope of classical Islamic theology. However, it can be said that all the arguments he mentioned are mostly translations and retrospective narrations but not original. As a result of the study, it is understood that Izmirli Ismail Hakki, who cannot lead a new ecole or theological system, could not put forward any different idea about renovated Islamic theology regarding the proof for the existence of God.

Keywords: God, Proof for the Existence of God, New Islamic Theology, Izmirli Ismail Hakki, Atheism.

ÖNSÖZ

“Allah’ın Varlığı” düşünce tarihi boyunca insanlar tarafından ele alınıp tartışılan meselelerin en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu fitratı icabı her daim kendisinin ve meskeni olan âlemin, yaratıcısı hakkında tefekkür edegelmiştir. Bu hususta gerek müminlerin imanını artırmak gerekse inkârcıları susturmak için çeşitli vesilelerle her dönemde âlimler tarafından isbat-ı vacib çalışmaları yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda, Allah’ın varlığının ispat edilip edilemeyeceği ve ispatın hangi metodlarla yapılacağı hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu ihtilaflar neticesinde, Allah’ın varlığı hakkında, genel olarak kelamcılar, felsefeciler ve tasavvuf ehli olmak üzere üç ana ekol tebarüz etmiştir. İnceleme konumuz olan İzmirli İsmail Hakkı da kendi dönemine kadar isbat-ı vacib hakkında serdedilen yukarıdaki üç grubun delillerini ele almıştır. Bu sebeple İzmirli’nin eserlerinde isbat-ı vacib delilleri çeşitlilik arz etmektedir.

Dinsizlik fikrini taşıyanlar, Ortaçağa kadar yok denecek kadar az olduğu halde XIX. yüzyıldan itibaren, modern Batı felsefesi kaynaklı din tanımazlık ve ateizm fikirleri farklı kollardan insanları etkilemeye ve dinden uzaklaştırmaya başlamıştır. Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm gibi temelinde ateizm düşüncesini barındıran felsefeler, bilimsel teoriler olarak insanlığın önüne konulmaktaydı. Eskiden inkâr ve küfür cehaletten, bilgisizlikten kaynaklandığı halde modern çağda dinsizlik, bilim temelleri üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Özellikle 1839’da Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra Batı ile ilişkilerimizin artması, Avrupa’daki fikrî hareketlerin ülkemizde daha kolay yayılmasına imkân tanımıştır.

İslam toplumlarının geleceği ile ilgili tartışmalar ilmî çevrelerde yoğun bir şekilde konuşulunca, İslam milletlerinin maddeten geri kalmalarının esas sebebini tespit etme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Böylece dini ilimlerin mevcut durumu ve onların yeniden İslam toplumuna yön verecek hale gelmesi için nelerin yapılması gerektiği tartışılmaya başlanmıştır. Her asırda İslam uleması idrak ettikleri devrin ihtiyacını nazar-ı dikkate almış; zihinleri teşviş eden meseleleri izah ederek muzır fikirlerin, batıl nazariyelerin su-i tesirinden müminleri muhafaza etme gayreti içinde

olmuşlardır. Osmanlı'nın son döneminde de âlimler tefsir, fıkıh gibi ilimlerde bazı değişiklikler yapmaya teşebbüs etmişlerdir. Fakat yenilenme ihtiyacında esas vazife İslam dininin itikâd esaslarının muhafızı olan kelam ilmine düşmektedir.

Kelam ilminin temel gayesi İslam dininin itikâd esaslarını delilleriyle ispatlayarak Müslümanların imanını korumaya çalışmaktır. Kelam ilminde iman esasları genel olarak, İlahiyat, Nübüvvet ve Ahiret başlıkları altında ele alınmıştır. İman esasları içinde de en önemlisi hiç kuşkusuz Allah'a imandır. Çünkü diğer bütün iman esasları aslında doğrudan doğruya Allah'a imana bağlı olup ona dayanır. Bu esasta meydana gelebilecek en ufak bir tereddüt ve şüphe kişide imanî bir problem meydana getirebilir. Bununla birlikte Allah'ın varlığını ispatlama gayretleri her ne kadar hariçte inkârcılara karşı veriliyormuş gibi görünse de dâhilde müminlerin imanına da kuvvet vermektedir. Bu açıdan son iki yüzyıldır dünyayı tehdit eden dinsizlik akımlarına karşı Allah'ın varlığının ispatlanması zarureti hâsıl olmuştur. Zira özellikle sosyal medya ve internetin menfi etkisiyle Ateizm ve Deizm gibi dinsizlik fikirleri sistemli bir şekilde yayılmaktadır. İşte böyle bir zamanda üzerinde çalışma yapılması gereken en elzem konunun bu olduğu kanaatiyle tez konumuzu “isbat-ı vacib” olarak belirledik.

İslam düşünce tarihinde muhtelif ilimlerde eserler telif ederek dine hizmet eden kıymetdar ilim erbabı çoktur. Osmanlı'nın sonu ile Cumhuriyetin ilk dönemini idrak eden mühim mütefekkirlerden birisi de İzmirli İsmail Hakkı'dır. İslamî ilimlerle ilgili olarak birçok alanda kalem oynatan İzmirli, kelam ilminde de “Yeni İlm-i Kelam” anlayışına sahip olmuştur. Telif ettiği eserleriyle döneminde bu alana farklılık ve canlılık getirmeye çalışmıştır. Bu açıdan İzmirli'nin isbat-ı vacib anlayışı ve eserlerinde serd ettiği deliller araştırılması gereken önemli bir çalışma konusu olmaktadır. Yaptığımız ilk araştırmalar neticesinde İzmirli İsmail Hakkı'nın isbat-ı vacib anlayışı üzerine yapılmış bir çalışmanın olmadığı sonucuna ulaştık. Bu tespit neticesinde “İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı”nı ele alarak araştırma konusu yapmaya karar verdik.

Bu araştırmada yöntem olarak, öncelikle İzmirli İsmail Hakkı'nın kendi eserleri esas alınarak incelendi. Daha sonra mevzuyla ilgili olarak klasik literatürde

yer alan eserlerle birlikte İzmirli ile aynı devri idrak eden âlimlerin telif ettiği eserler taranarak konunun sınırlarına dâhil edilmeye çalışıldı.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan müteşekkildir:

Giriş kısmında, İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatı ve ilmi şahsiyeti ele alındı.

Birinci bölümde, Yeni İlm-i Kelam hareketi, İzmirli'nin metodu, dönemdeki isbat-ı vacib çalışmaları ve inkârcı akımlar incelendi.

İkinci bölümde, hususen dönemde telif edilen diğer eserlerle mukayese edilmek suretiyle İzmirli'nin isbat-ı vacib anlayışı ortaya konulmaya çalışıldı.

Sonuç kısmında konu ile ilgili olarak objektif ve detaylı bir değerlendirme yapılmaya gayret sarf edildi.

Tezin incelenmesinde Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ beylere sundukları katkılar için teşekkür ederim. Bu araştırmanın gidişâtı ve formatı hususunda bize vâki` olan husûsî irşadlarıyla hatt-ı hareketimize istikamet vermesi ve bir beşer olarak hatalarımıza karşı gösterdiği sabır sebebiyle danışman hocam Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ'e müteşekkirim. Ayrıca çalışmanın tashîhi noktasında emeği geçen arkadaşlarımı teşekkürâtın tahassüsâtından bîbehre bırakamam. Tez süresince tekâsülen ev işlerini imhâl eden bu âcizi ihmâl etmeyerek anlayış gösteren âile ehline bir zevk-î hissî ile medyun-u şükrânım. En mühimi bütün bu imkânları inâyet-i hâssa ile ihdâs ve ihtira` ettiğine fitrî ve derûnî bir itikâdla inandığım müsebbib'ül-esbâb olan Rabbimin, enfüsî ve afâkî âlemlerdeki nihayetsiz ihsanât ve misilsiz kemâline karşı şükür vazifesindeki acizliğimle beraber bütün medihleri sadece Allah'a takdim ederek inhisâr-ı minnet ederim.

Ahmet Hüsrev ERDAŞ

Fatih, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YENİ İLM-İ KELAM VE İSBAT-I VACİB ARAYIŞLARI

1. Osmanlı Son Döneminde Fikri Arayışlar	13
2. İzmirli'nin Kelamî Metodu ve Yeni İlmi Kelam Anlayışı.....	24
2.1. İzmirli'nin Kelamî Metodu	25
2.2. İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam Anlayışı	31
3. İnkârcı Akımlar ve İsbat-ı Vacib Çalışmaları	37
3.1. Ateizm.....	40
3.2. Materyalizm.....	42
3.3. Darwinizm (Tekâmül Nazariyesi – Evrim Teorisi)	48
3.4. Pozitivizm	50
3.5. Agnostisizm.....	52

İKİNCİ BÖLÜM

İZMİRLİ'NİN İSBAT-I VACİB ANLAYIŞI

1. İsbat-ı Vacib'in veya Allah'ı Bilmenin İmkânı	55
2. Allah'ın Varlığı Hakkında Genel Şüpheler.....	60
3. İslam Âlimlerinin İsbat-ı Vacib Delilleri	73

3.1.	Fıtrat Delili	73
3.2.	İnâyet (Gaye ve Nizam) Delili	77
3.3.	Hudûs Delili	83
3.4.	İmkân Delili.....	89
3.5.	Sebepler Silsilesi Delili.....	97
3.6.	Hareket Delili	99
3.7.	Aşk-ı Kemâl Delili.....	103
3.8.	Tarih-i Beşer Delili	105
3.9.	İnhisar Delili.....	108
3.10.	Tenâhî-i Ecsâm Delili	110
4.	Yeni Felsefenin Delilleri.....	112
4.1.	Künhi Delil.....	112
4.2.	Ezelî Hakikatler Delili	114
4.3.	Nâmütenâhî Mefhumu Delili.....	116
4.4.	Kemâl Delili	116
4.5.	Nefsî Kuvvetler Delili.....	118
4.6.	Ahlâkî Düzen Delili	119
4.7.	İtikâd-ı Âmme Delili.....	120
4.8.	Fazilet Delili	121
SONUÇ.....		125
KAYNAKÇA.....		128

KISALTMALAR LİSTESİ

Arş. Gör.	: Araştırma Görevlisi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DFİF	: Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm tarihi
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfa sayısı/arası
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ter.	: Tercüme eden
ty.	: Tarih yok
vs.	: Vesaire
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları
YEK	: Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

1. İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı

Dedesi Çubukçu Hüseyin Efendi, babası ise Hasan Efendi'dir. Hasan Efendi yedek yüzbaşı rütbesiyle görevli olarak Girit'e gittiği sırada Kandiyeli Hafize hanımla tanışıp evlenmiştir. Girit'teki vazifesi bittikten sonra eşi ile birlikte memleketi olan İzmir'e dönmüşlerdir. Hasan Efendi ve Hafize Hanım'ın ilk çocukları olan İsmail Hakkı, İzmir'in İkiçeşmelik semtinde 1285/1868 tarihinde dünyaya gelmiştir.¹

Orta halli bir aile ortamında doğan İzmirli İsmail Hakkı ilkökul eğitiminden sonra babasının amcasından dersler almış ve kısa zamanda hâfız olmuştur. Sonra rüşdiye mektebindeyken Kamil Efendi'den Farsça okumuştur. Aynı zamanda medrese derslerine de devam etmiştir. Rüşdiyeden mezun olunca bir müddet Farsça muallimliği yapmış ve sonrasında 1308 senesinde İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da Darü'l-Muallimin-i Âliyye talebe olarak yazılmış ve orada okurken aynı zamanda Sultan Selim'de Hafız Şakir Efendi'nin verdiği medrese derslerine devam etmiştir.² Klasik medrese tahsiline İstanbul'da da devam eden İsmail Hakkı, daha sonra Fâtih dersiâmlarından Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'den icâzet almıştır. Dârü'l-Muallimîn-i Âliyedeki hocaları arasında en çok etkilendiği Ahmed Âsım Efendi ile irtibatını devam ettirmiş ve mezun olduktan sonra ondan *Fusûsü'l-Hikem* okumuştur. Ahmed Âsım ve Ahmed Şâkir Efendilerin onun ilmî şahsiyeti üzerinde derin izler bıraktığı kaydedilmektedir. Tasavvufa da meraklı olan İsmail Hakkı, Hüseyin el-Ezherî'den Şâzeliyye tarikatı icâzetnâmesi almıştır.³

Darü'l-Mualliminden birincilikle mezun olunca Maarif Nâzırı Zühtü Paşa azim ve çalışkanlığını takdir ettiği İzmirli'yi Mercan İdadisine din dersleri, tarih ve ahlak muallimi olarak tayin etmiştir. Daha sonra Mülkiye Âlisinde usul-i fıkıh muallimi olmuş, meşrutiyetin başlarında Darü'l-Fünunda felsefe, Hukuk Fakültesinde usul-i fıkıh, daha sonra da Medresetü'l-Mütehassısında felsefe, Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesinde İslam Felsefesi müderrisi olmuştur. İstanbul

¹ Celaleddin İzmirli, **İzmirli İsmail Hakkı**, Hilmi Kitabevi, 1946, s. 5.

² Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 6.

³ Ali Birinci, "İsmail Hakkı İzmirli", **DİA**, İstanbul, 2001, c. 23, s. 530-533.

Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörlüğü yaptığı gibi, bu kurumda ordinaryüs profesörlüğe kadar yükselmiştir.⁴ Tedris hayatında olduğu gibi birçok farklı idari vazifelerde de bulunmuştur. Maarif Nezaretinde encümen âzâlığı, Darüşşafaka müdürlüğü, Darü'l-Muallimin-i Âliye müdürlüğü, Edebiyat ve İlahiyat fakülteleri müdürlüğü, İbrahim Paşa medresesi müdürlüğü, Medâris müfettişliği, Meşihat dâiresinde Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye âzâlığı ve reis vekilliğinde bulunmuştur. İstiklal Harbi sonrasında Ankara'ya davet edilmiş ve Şer'îye Vekâleti Tetkikat ve Te'lifat-ı İslamiye âzâlığı ve reisliği yapmıştır. Bir süre sonra İlahiyat Fakültesi reislğine seçilerek İstanbul'a dönmüştür. Son olarak İslamiyat Enstitüsü müdürlüğü yaptıktan sonra emekliye ayrılmıştır.⁵ İzmirli, Türk Tarih Kurumu yedek üyeliği ve Paris'teki Milletlerarası İlimler Akademisi Türk grubu üyeliğini de yürütmüştür.⁶ 1924 senesi Nisan ayında ma'zul sayılarak emekliye ayrılmıştır.⁷ 31 Ocak 1946'da şeker hastalığı sebebiyle Ankara'da vefat etmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı farklı okullarda muhtelif kademelerde birçok ders okutmuştur. Mercan Lisesinde muallimlik; Maliye Âliyesinde kelim, fıkıh usulü ve İslam tarihi müderrisliği; Daru'ş-Şafakada kelim, mantık ve İslam tarihi muallimliği; Darü'l-Fünunda ilm-i hilaf, kelim, fıkıh, Arap felsefesi ve mantık hocalığı; Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesinde fıkıh tarihi, hikmet-i teşri', siyer, fıkıh usulü, ilm-i hilaf, İslam felsefesi, hadis, hadis tarihi ve İslam tarihi müderrisliği; Edebiyat Fakültesinde Müslüman Türk âlimleri, Arap edebiyatı, mantık, tefsir, tefsir tarihi, hadis ve ma'ba'du't-tabia müderrisliği; Hukuk Fakültesinde usul-ü fıkıh; Süleymaniye Sahn-ı Semân medresesinde hikmet-i teşri', ilm-i hilaf, felsefe müderrisliği; yüksek lisans ve doktora seviyesinde eğitim veren Medresetü'l-Mütehassısında, İslam felsefesi tarihi, dinler tarihi, ma'ba'du't-tabia, İslam tarihi hocalığı; Medresetü'l-Vâ'izinde felsefe ve dinler tarihi, kelim müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. İzmirli, mezkûr eğitim kurumlarında çoğu ders kitabı olmak üzere okuttuğu derslerin ilimlerine dair

⁴ Sabri Hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli**, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1996, s. 7-8.

⁵ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 7-10; Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 8-9.

⁶ Ali Birinci, a.g.e., c.23, s. 530-533.

⁷ Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Uleması**, İBB Kültür İşleri Bşk. Yay, İstanbul, 1996, c:2, s.270. İzmirli'ye ma'zuliyet maaşı olarak 5000 kuruş bağlanmıştır. O dönemin şartları içerisinde bağlanan bu para büyük bir ihsan olarak değerlendirilmektedir. Zira aynı dönemde ma'zul sayılıp mağdur edilen diğer arkadaşlarına bu seviyede bir ücret bağlanmamıştır.

eserler vermiş, irili ufaklı birçok kitap yazmıştır.⁸ 1915 senesinde Süleymaniye Medresesi açılınca Kelam bölümünde okutulan İslam Felsefesi Tarihi müderrisliği de ona verilmiştir. Bu dersi 1923 yılına kadar okutmaya devam etmiştir. Bunların dışında Medresetü'l-İrşâd ve'l-Vâ'izîn bölümünde felsefe tarihi ve kelam dersleriyle, Menbâü'l-İrfanda felsefe dersleri vermiştir. Bu arada 1919 senesinde Dârü'l-Fünunda tekrar İslam Felsefesi Tarihi müderrisliğine başlamıştır.

Meslek yaşamında oldukça yoğun olan İzmirli, çeşitli teşekküller ve cemiyetlerde faaliyetlerde bulunmuş, devrindeki ilmî komisyonların hemen hemen hepsinde yer almıştır.⁹ İzmirli'nin, ilk yazıları Meşrutiyet'in ilânının ardından *Merâm* dergisinde haftalık olarak neşredilmiştir. 1908'de yayım hayatına başlayan *Sırat-ı Müstakim* ekibine katılmıştır. Bu dergi daha sonraki yıllarda *Sebilü'r-Reşad* adıyla yayımını devam ettirmiş ve İzmirli'nin bu iki mecmuada birçok yazısı çıkmıştır. Bilhassa münakaşa ve itirazlara verilen cevap türü makalelerini buralarda neşretmiştir. Özellikle *Sebilü'r-Reşad* mecmuasının İzmirli'nin hayatında çok mühim bir yeri vardır. Ayrıca Şeyh Saffet'le tartışmaya başladığı tasavvuf meselesini *Cerîde-i İlmiyye*'de başlatıp *Mihrab*'da devam ettirmiştir. *Mahfil* dergisinde de *Resm-i Mushaf-ı Osmânî Meselesi* adı altında yazılar yazmıştır.¹⁰ 1932 ve 1937 yıllarında icra edilen Türk Tarih Kongrelerine iştirak ve bu kongrelerde çeşitli tebliğler sunmuştur. *İslam Ansiklopedisi*'nin menfi tesirlerine karşı bir cephe olarak planlanan *İslam Türk Ansiklopedisi*'ne dâhil olmuş ve ilim heyeti reisliğini yapmıştır. Tamamlanamayan bu ansiklopedide 1940-1946 yılları arasında muhtelif maddeler yazmıştır. Bunların dışında *Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi dergisi*, *Tasvir*, *Selamet*, *Ulus*, *İkdam*, *Mihrab* gibi pek çok yayın organlarında makaleleri yayınlanmıştır.¹¹

2. İzmirli'nin Kişiliği ve İlmî Şahsiyeti

İsmail Hakkı Efendi'nin, son derece nazik bir kişiliğe sahip olduğu rivayet edilmektedir. Zira telif ettiği eserlerinde kullandığı kibar üslubu ve yakın çevresinin nezâketi hususundaki ifadeleri bu durumu teyid etmektedir. İzmirli'nin, bu nazik

⁸ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 8.

⁹ Ali Birinci, a.g.e., c. 23, s. 530-533.

¹⁰ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II*, Kitabevi yay., İstanbul, 1997, s. 135; Ali Birinci, a.g.e., c. 23, s. 530-533.

¹¹ İsmail Kara, a.g.e., s. 136-137; Ali Birinci, a.g.e., c. 23, s. 530-533.

karacterinin yanısıra, dinî meselelerde pervasızca kalem oynatan kimselere de sert bir üslup kullanmıştır. Balkan savaşı sonrası İstanbul’da gündeme gelen ve “Kavm-i Cedîd” fikrini yaymaya çalışan Ubeydullah Efgânî’ye karşı takındığı tavır bu hususu teyid eder mahiyettedir.¹²

İzmirli’nin ilmî sahada takdir edilmesine hakkında birçok örnek verilebilir. *Sahîh-i Buhârî*’yi tercüme edip şerh eden Kamil Miras, *İslam Türk Ansiklopedisi*’nde; “Gerek memleketimizde gerek İslam âleminde onun benzerine pek az tesadüf olunur. O muhalled eserlerinde Tanrının varlığını ve birliğini felsefi delillerle isbata çalışmış...”¹³ ifadeleriyle İzmirli hakkında övgülerini ortaya koymuştur. Dönemin önemli simalarından olan Eşref Edib, “Üniversite ona “Ordinaryüs Profesör” ünvanını verdi, millet de Müfti’l-Enam payesini tevcih etti... İsteyenlere nur saçtı, saldıranlara haddini bildirdi... Adeta canlı bir Ansiklopedi idi.”¹⁴ şeklinde İzmirli’yi tavsif etmektedir. *Tanrı Buyruğu* isimli Kur’an meali ve tefsir çalışmasının müellifi Ömer Rıza Doğrul da yazısında; “İslam ilimlerinin hemen hepsinde geniş ve derin vukufu ile temayüz etmiş ve bu ilimlerin hemen hepsine dair kıymetli eserler yazmış... İslam tefekkürünü bugünün fikir cereyanlarına ulaştırmak onun en belli başlı endişesi idi. “Yeni İlmi Kelam” adıyla neşrettiği eserde bu gayeyi gözetmiş idi...”¹⁵ ifadeleriyle İzmirli’yi takdir edenlerdendir.

İzmirli, bazı çevrelerce devrin İmam Gazzâlî’si, bazılarınca İbn Teymiye’nin temsilcisi ve taklitçisi, kimilerine göre de modernist ve reformist bir İslâm mütefekkeri olarak karşılık bulmaktadır.¹⁶ *Türk İnkılabı Tarihi*’ni yazan Yusuf Hikmet Bayur, Şerefettin Yaltkaya ile birlikte İzmirli İsmail Hakkı’yı Cumhuriyet devrinin en derin İslami bilgilere sahip kimseleri arasında zikretmekle birlikte “eski taassuptan sıyrılmış” olmakla nitelenmekte ve bu sebeple sofu hocaların kendilerini sevmediklerini ve hatta “tekfir” ettiklerini iddia etmektedir.¹⁷ Ayrıca Ziya Gökalp’in *İctimâî Usul-i Fıkıh* başlıklı yazısına cevaben, *Sebilü’r-Reşad*’ın İzmirli’yi tercih etmesinin nedenini “İzmirli İsmail Hakkı’nın geniş anlayışlı olup birçokları gibi her

¹² Ali Birinci, a.g.m., c. 23, s. 530-533.

¹³ Kamil Miras, *İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, c. II, no. 63-64, s. 2.

¹⁴ Eşref Edip, *İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, c. II, no. 63-64, s. 3.

¹⁵ Ömer Rıza Doğrul, *İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, c. II, no. 63-64, s. 3-4.

¹⁶ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 33.

¹⁷ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983, c. 2, s.377.

yeniliğe, her bid'ata körü körüne düşman olmamasına"¹⁸ dayandırmaktadır. Medrese ile mektebi bir araya getirme eğiliminde olan İzmirli, modernist İslamcılar arasında sayılmaktadır. Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde Fuad Köprülü'nün başkanlığında toplanan "İslam dininde reform ve modernleşme" toplantısına katılan ve alınan kararları benimseyenler arasında –kesinliği sabit olmamakla birlikte- İzmirli'nin de isminin geçtiği belirtilmektedir.¹⁹

Celeleddin İzmirli, babasının dindar, itikadı sağlam, maneviyat sahibi birisi olduğunu, tasavvufçularla kelamcıları, özellikle selefiye mezhebini müdafaa edenleri mukayese edip zayıf noktalarını ortaya çıkardığını ve daha çok selefiye mezhebine meylettiğini nakletmektedir.²⁰ Ayrıca *İslam Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar* isimli kitabında "İzmirli İsmail Hakkı Bey, Selefiye mezhebine mütemayıl düalist bir feylesoftur. Geniş görüşlü bir Müslüman olduğunu, Kelamda Gazzâlî'yi, fıkıh usulünde İbni Teymiye'yi tercih etmekle beraber hiçbir âlimin mutlak surette tesiri altında kalmamıştır."²¹ ifadeleriyle bu hususu teyid etmektedir. İzmirli, *Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi?* eserinin girişinde düşünce çizgisini izah ederken yararlandığı İslâm âlimleri arasında İmam Gazzâlî ve İbn Teymiye'yi başlarda zikretmekte ve geçmiş İslam âlimlerine büyük saygı duyduğunu ifade etmektedir. O bu hususta şöyle der;

"Hiçbir âlimin şiddetli tarafdarı değilim. Hiçbir âlimin sözünü vahiy gibi telakki etmem. İbn Teymiye'nin şiddetli tarafdarı olmadığım gibi Gazzâlî'nin de şiddetli tarafdarı değilim. Hanbeli de değilim, Eş'ari de. Körü körüne mutasavvıfaya da, mütekellimine de tabi olman. Hak tarafdarıyım... Hasma karşı Huccet'ül-İslam Ebu Hamid Gazzâlî ile Şeyh'ül-İslam İbni Teymiye el-Harraniyi de, Feylesof'ül-İslam Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd ve Mübeşşir bin Fatik'i de, bunların sülûk ettikleri tarikleri de led'el-icab müdafaa ederim. Esrafa çok muhabbet ve hürmetim vardır."²²

İzmirli'de İbn Teymiye etkisi oldukça belirgindir. Bu hususta yapılan tenkitlerden rahatsız olan müellif yukarıdaki metinde İbn Teymiye ile birlikte İmam Gazzâlî'yi de zikretmek suretiyle denge politikası gözettiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki tevhid meselesini İbn Teymiye'nin taksimi şeklinde ele almıştır. Yani tevhidi ilmi ve

¹⁸ Yusuf Hikmet Bayur, a.g.e., c. 2, s. 391.

¹⁹ Osman Karadeniz, "Takdim", *İslam Dini ve Tabii Din*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir, 1998, s. 19.

²⁰ Celeleddin İzmirli, a.g.e., s. 27-28.

²¹ Celeleddin İzmirli, *İslam Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar*, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1951, s. 60.

²² İzmirli İsmail Hakkı, *Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi?*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1341, s. 6-8.

ameli olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Evvelkisine ilmi ve kavli tevhid, ikincisine de ibadet ve amelde tevhid der. İhlas ve Kafirun surelerinin bu iki tür tevhidi cem ettiğini söyler.²³ Rubûbiyet ve ulûhiyet tevhidi arasındaki farkın İbn Teymiye'nin itikadi düşüncesinde önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.²⁴ İzmirli, Vehhabiliği ele alarak İbn Abdülvehhab'ın, İbn Teymiye'nin eserlerine ittiba' ettiğini ve hatta aşırıya giderek yeni bir mezhep kurduğunu ifade eder, bu husus farklı kaynaklarla da tespit ve teyid edilmektedir.²⁵ Öyle ki şefaât, tevessül, istiğase, istimdad, kabir ziyaretleri ve tasavvuf hakkındaki görüşler hep ulûhiyet tevhidiyle irtibatlıdır.²⁶ İzmirli'nin, kaynakları arasında en fazla yer verdiği İbn Teymiye'nin cazibedar eserlerinden etkilendiği muhakkaktır. Zira hemen hemen bütün kelam kitaplarında ısrarla bu ikili tevhid anlayışına -İbn Teymiye'ye atıf yapmadan- yer vermektedir.²⁷

²³ İzmirli İsmail Hakkı, **Medhal-i İlm-i Kelam**, t.y, s. 29; **Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336, s. 40-41; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s.102-104; **Yeni İlm-i Kelam**, Matbaa-i Amire, 1340, c.2, s. 92-93. Bilindiği üzere İslam tarihinde ilk defa olarak İbn Teymiye tevhidi, rubûbiyet ve ulûhiyet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Özetle, Rububiyet tevhidi; Allah'ı fiillerinde birlemek, yani kâinattaki her şeyin yaratıcısının sadece Allah olduğuna ve fiil cihetiyle ortağı olmadığına inanmak, Ulûhiyet tevhidi ise; ibadetin sadece Allah'a mahsus kılınması ve ibadete müteallik hususlarda O'na ortak koşulmaması şeklinde ifade edilmektedir. İbn Teymiye'nin tevhid anlayışı için bkz. Yusuf Ziya Yörükân, **Vahhabilik**, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der, 1953, c.2 sayı:1 s. 54; M. Sait Özervarlı, **İbn Teymiye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi**, İSAM Yay, 2017, s. 140; Hüseyin Aydın, **İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru**, Kelam Araştırmaları 4, 2006, sayı:2 s. 39-86; Muhammed Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, Ter. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara, 2003, s.199, s. 223; Mehmet Ali Büyükkara, **Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, s. 25.

²⁴ M. Sait Özervarlı, a.g.e., s. 140. Ehl-i Sünnet cumhurun görüşüne aykırı bir şekilde tevhid ilkesini ilmi ve ameli olarak ikiye ayırmanın Vehhabilik gibi İslam âlemine zarar veren aşırı hareketleri tevhid ettiğine dair yapılan bir değerlendirme için bkz. Muhammed Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, Ter. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara, 2003, s. 199, s. 223.

²⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, Matbaa-i Amire, 1340, c.1, s.167; Murat Akın, **Muhammed b. Abdülvehhab'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım**, Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Der., Haziran 2015, s. 110.

²⁶ Mehmet Ali Büyükkara, a.g.e., s. 25.

²⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Medhal-i İlm-i Kelam**, s. 29; **Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme**, s. 40-41; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 102-104; **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 92-93. İslam âlimlerinin cumhuru tevhid ilkesini rubûbiyet ve ulûhiyet şeklinde ikiye ayırmanın Kur'an ve Sünnette olmadığını ifade ederek bu ikili tevhid anlayışını reddetmişlerdir. Muhammed Ebu Zehra, a.g.e, s. 216. Nitekim Hayber'de yeni Müslüman olan bir çoban Hz. Peygambere; "Bu Müslümanlığın hakkı nedir?" dediği zaman, Hz. Peygamber; "Şu kılıcı alıp harp etmektir." cevabını vermiş ve bu çoban fiili olarak bilinen hiçbir ibadeti yerine getirmediği halde harpte vefat edince ashabdan şehid olan Mahmud İbni Mesleme ile birlikte defnedilerek şehid bir Müslüman muamelesi görmüştür. Yani ulûhiyet tevhidi anlayışı eğer doğru olsaydı, Hz. Peygamberin bu çobana öncelikle Allah'a ibadet etmesi gerektiğini şart koşması gerekirdi. Ama bunu talep etmemesi, İbn Teymiye ve takipçilerinin bu ikili tevhid görüşlerinin Hz. Peygamber zamanında olmayan ve uygulanmayan bir bid'at olduğunu ispat etmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, **Vahhabilik**, a.g.e., s. 65.

İzmirli, Yeni İlm-i Kelama lüzum olmadığına dair Hüseyin Kâzım Kadri'nin itirazlarına verdiği cevabında, İbn Teymiye'nin temsil ettiği selefiye tarafdârı olduğunu ve Ehl-i Sünnet kelimcılarını kusurlu bulduğunu²⁸ sarıh bir şekilde ifade etmektedir:

“Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme'de İbn Teymiye ile İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin asar-ı mebrurelerinden iktibas ile ehl-i kelam mesleği tenkid; din imamlarının asıl Ehl-i Sünnet, **mütakellimin-i Ehl-i Sünnet'in kusurlu Ehl-i sünnet oldukları** bile her iki eserde tevşih olunmuştur.”²⁹

Hususen iktibas ettiğimiz metnin sonunda, Kâzım Kadri'yi ikna edebilmek için aslında kendisinin de İbn Teymiye gibi düşündüğünü yani Selefiye'yi haklı ve Ehl-i Sünnet kelamını kusurlu bulduğunu açıkça ifade etmesi calib-i dikkattir. Bununla birlikte İzmirli, Vehhabiliğe müsbet bakan Hüseyin Kâzım Kadri'ye karşı çıkarak Vehhabilikle arasına mesafe koymaktadır. Bu durum İzmirli'nin selefililiğinin farklı bir tonda olduğunu, akıl ve felsefeyle içiçe geçmiş modernist bir muhtevada olduğunu göstermektedir.

İzmirli'nin siyasi meselelerle doğrudan ilgilendiği bilinmemektedir. Fakat Mehmed Âkif Ersoy gibi O da, Meşrutiyetin ilk günlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyetine girmiştir. Meşrutiyet idaresinin faziletlerini halka anlatmak üzere 1909 Ekim ayında Kayseri ve Konya'ya seyahat etmiştir. Mûsâ Kâzım ve Mehmed Âkif'le birlikte Cemiyetin Şehzadebaşı'ndaki İlmiye Kulübünde medresede okuyan talebelere verilen konferanslara katılmıştır.³⁰

İzmirli hakkında önemli çalışmalar yapan Sabri Hizmetli, İzmirli'nin, yenilikçi İslamcılar arasında bulunduğunu, çağa uygun düşünce yapısı ile “son devrin Türk büyükleri” arasında yer aldığını dile getirmektedir.³¹ İzmirli'nin Cumhuriyet sonrasında serdettiği fikirlerle modern çağa uygun bir havaya uyum sağladığı ve bir

²⁸ Adnan Bülent Baloğlu, “Sebilürreşad Dergisinde “Yeni İlm-i Kelam” Tartışmaları”, **İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)**, TDV Yay., Ankara, 1996, s. 287. İbn Teymiye kelimcilerin bu farkı göremediklerini veya göz ardı ettiklerini hâlbuki tevhidin ancak bu iki cihetiyle imanın tamamlanabileceğini iddia etmektedir. Kelamcılarının bu hususta yanlış düşüncelerini sık sık vurgular. Hüseyin Aydın, a.g.e, s. 39-86; M. Sait Özervarlı, a.g.e, s. 140.

²⁹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam Hakkında**, Sebilürreşad, c.22, n. 549-550.

³⁰ Ali Birinci, a.g.m., s. 530-533.

³¹ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. X.

takım reform tasarılarında bulunduğu da önemli iddialar arasındadır.³² Sabri Hizmetli bu hususu teyid ederek, İzmirli'nin Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerindeki “yeniden yapılanma ve çağdaşlaşma” çalışmalarına doğrudan katkı sağladığını, Atatürk inkılaplarının ve Cumhuriyet ilkelerinin yeni Türkiye’de yerleştirilmesine şahitlik ettiğini ve bizzat katıldığını, yetiştirdiği öğrencilerin de onun görüşlerini eğitim-öğretim alanlarında uyguladığını savunarak bu iddiaları teyid etmektedir.³³

İzmirli hakkında imâlî bir şekilde “pek değerli güzide âlimimiz”³⁴ diyen Peyami Safa, Türk inkılabının iki temel kökünden biri olan Türk milliyetçiliğinden doğan inkılap hareketleri içinde, Kur’an’ın tercüme ettirilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi uygulamalarının olduğunu vurgulamaktadır.³⁵ Ayrıca Darü’l-Fünun İlahiyat Fakültesinde iken kaleme aldığı Müslüman Türk felsefecilerini tanıtan makaleleri vesilesiyle Atatürk’ün takdirlerini kazanan³⁶ İzmirli’nin, yukarıdaki konuşmasıyla, Cumhuriyet dönemindeki reformlara, dinî alanda yapılan uygulamalara, değişim ve dönüşümlere destek verdiği anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere İzmirli, Cumhuriyet döneminde, reformlara açık, Türk milliyetçiliğini ziyadesiyle nazara veren, modern çağın telakkilerini benimseyen ve bunları dile getiren bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır.

³² Sadık Albayrak, a.g.e., c:2, s. 270. İzmirli’nin kendisinden istenilen fetvaları -şaz görüşler olsa bile - kitaplardan araştırarak bulup vermesi ayrıca bir tenkit konusu olmaktadır. Bir zamanlar Diyanet İşleri Reisliği yapan merhum Ahmed Hamdi Akseki bu mevzuda biraz sıkıştırıldığında ve İzmirli’nin fetvası hatırlatıldığında, “Hocamdır ama isteğe göre fetva verir.” cevabını verdiği nakledilmektedir. A. Ahad Karaoğlu, **Reformculara Cevap**, İslam Mecmuası, c: 5, sayı: 55 (Nisan 1962), s. 197-198.

³³ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. IX. Bu husus İzmirli’nin, Birinci Türk Tarihi Kongresinde yaptığı konuşmasında açıkça görülmektedir: “Muhterem meslektaşlarım; bugün, **bize öz varlığımızı bildiren Yüce Gazinin nurlu irşatları** altında Mübaccel Cumhuriyetimizin feyizlerinden birine daha şahit oluyoruz: Türk Tarihi Tetkik Cemiyetinin kaleme aldığı tarih kitabı... Asırlarca Müslümanlara piştarlık eden Türklerin İslam dünyasında en büyük alimleri, en büyük feylesofları yetiştirdiklerini; islam medeniyetinin gerek temel atılmasında, gerek ilerlemesinde, gerek genişlemesinde bütün milletlere alemdar olduklarını açık bir delil ile irfan alemine hitap ediyor... İslam medeniyetinde Türklerin tesiri, fikri hayatı, Türk irfanı hakkında kitabın bazı noktalarını tavzih etmek istiyorum... İslamın zuhurundan sonra felsefe Türkelinde büyümüş, Türkelinde yaşamıştır. Asıl Araplarda **Elkindi** ile Yemenli **Hemdani**’den başka feylesof yoktur... Diğerleri ya Türklerdir veya Türklerin şakirtleridir, başka feylesof yoktur. İslam felsefesi Türk felsefesi mahiyetindedir... Tevhit ilmine Kelam demekle yüksek kelimcilerin çoğu Türk idi... **Nice nice harikalar yaratan Büyük Gazinin azimkâr himmetleriyle** pek yakında böyle bir esere nail olabiliriz.” (**Şiddetli alkışlar**). İzmirli İsmail Hakkı, “Üçüncü Oturuş Konuşması”, **Birinci Türk Tarihi Kongresi**, Ankara, 1932, s. 321-327.

³⁴ Peyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ötüken Yay., İstanbul, 2013, s. 161.

³⁵ Peyami Safa, a.g.e., s. 96-99.

³⁶ Bayram Ali Çetinkaya, “İsmail Hakkı (İzmirli)”, **Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi**, Ed. Süleyman Hayri Bolay, Nobel, Ankara, 2015, c.6, s. 3959.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında gündeme gelen dinî konulardan birisi de "Türkçe İbâdet" hususundadır. Bu tartışmalar sırasında, görüşüne başvurulmuş isimler arasında İzmirli İsmail Hakkı da bulunmaktadır. Hükümetçe kendisine Kur'an-ı Kerimi tefsir ve tercüme görevi verilen M. Hamdi Yazır, bunun tehlikeli bir plan olduğunu fark edip yazdığı tefsirin başında Türkçe namaz kılınamayacağını açıkça ifade etmiştir. Bunun üzerine, istedikleri fetvayı elde edemeyen dönemin hükümeti, Şerefettin Yaltkaya ve İzmirli İsmail Hakkı'dan bu konuda bir rapor hazırlamalarını talep etmiştir. Yaltkaya ve İzmirli, *Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması* başlığı ile 5 Mart 1934 yılında hazırladıkları raporda ibadetlerin Türkçe olmasının zarureti üzerinde durmuşlar ve hükümetin istediği fetvayı vermişlerdir.³⁷ İzmirli İsmail Hakkı, Osmanlı'nın son demleri ile Cumhuriyetin teşekkülüne tanıklık eden bir mütefekkir olarak serdettiği görüşlerinde zamanla bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. İzmirli, sergilediği bu tutum nedeniyle Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet döneminde farklı yol takip ettiği için eleştirilmiştir.³⁸ İzmirli, zamanın ticarî şartlarının gerektirmesi durumunda, basit faizin caiz olabileceğini de söylemiştir.³⁹

3. Eserleri

İzmirli, oğlu Celaleddin İzmirli'nin beyanına göre 55 basılı olmak üzere 100 civarında eser telif etmiştir.⁴⁰ İzmirli, çok yönlü bir din âlimi vasfına sahip olduğu için gerek klasik İslamî ilimler ve gerekse daha önce pek ele alınmamış meseleler hakkında çeşitli eserler telif etmiştir. Yeni felsefe ile ilgili olarak *Fenn-i Menâhic* (Metodoloji), *Muhtasar Felsefe-i Ulâ*, İslam ilimlerine ile ilgili olarak *Yeni İlm-i*

³⁷ Hidayet Aydar, *Türklerde Anadilde İbadet Meselesi*, İÜİF Dergisi, 2007, Sayı: 15, s. 83-100; Türkçe ibadete fetva verilmesi ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. Şerefettin Yaltkaya ve İzmirli İsmail Hakkı, *Kur'anın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması*, Belleten, 1958, 22/88, s. 602; Dücan Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 263-268; İsmail Kara, a.g.e., s. 197-200. Bu fetvaya istinâden 1932-1950 yılları arasında ülkemizde, rapordaki misâle mutabık olarak "Tanrı Uludur, Tanrı Uludur..." şeklinde ezan okutturulmuştur. Netice itibarıyla yeni rejimin bânilerinin istediği şekilde Türkçe ezan ve namaz gibi başlıklarla Türkçe ibadete fetva verilmiştir.

³⁸ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1992, s. 274; Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 187; Osman Oral, *Kelam Tarihi ve Terimleri*, Tiydem Yay., Ankara, 2014, s. 181. Nitekim Sabri Hizmetli'nin İzmirli üzerine yaptığı doktora çalışmasında, İzmirli'nin iki dönemde takındığı tavrın farklı olduğu belirtilmekte ve yapılan röportajda oğlu Hayrettin'in, babasını, "laik ve modern düşünceli" olarak tanıttığı nakledilmektedir. M.Said Özervarlı, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, Doktora Tezi, MÜSBE, 1994, s. 125.

³⁹ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 58. Ayrıca şimdiye kadar yazılan Türkçe Fıkıh Usûlü eserlerinde böyle bir tespitin olmadığını belirten Celaleddin İzmirli, babasının faiz meselesinde bir reform yaptığını söyler.

⁴⁰ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 12.

Kelam, Hikmet-i Teşrî` ve İlm-i Hilâf isimli kitaplarının İzmirli tarafından memleketimizde ilk defa kaleme alındığı iddia edilmektedir.⁴¹ İzmirli, klasik İslamî ilimlerde (tefsir, kelam, hadis, siyer, fıkıh vb) yeterli bir birikime sahiptir. Ayrıca Batı düşüncesini izleyerek modern felsefe ve mantık ilimlerini takip etmektedir. Osmanlı'nın son devirlerindeki karmaşık ortamdan kurtuluş çaresini arayıp başta akaid ve kelam ilmi olmak üzere dini ilimlerin yeniden hareketlenmesi için gayret sarf etmiştir. Bazı âlimlerin münferit görüşlerini bazen mütekellim veya felsefecilere ait umumi kaidelermiş gibi gösterdiği halde, yaptığı bilgi dolu öz nakiller ve ilginç kıyaslamalar İslâm tefekkürüne hâkim olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bizzat kendisi bu durumun farkındadır ve sağlam bir nakilci olmakla iftihar edeceğini belirtmiştir. İzmirli, ilmi eserlerini eğitim ihtiyacına uygun olarak genellikle ders notları tarzında telif etmiştir.⁴²

Kelâm İlmine Dair Eserleri:

1. *Medhal-i İlm-i Kelam* (tarihsiz): Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan bu eser basılmamıştır. Bu eser İzmirli'nin daha sonra yazdığı *Yeni İlm-i Kelam* eserinin başlangıç düzeyinde yazılmış bir müsveddesi izlenimini vermektedir.
2. *Mülahhas İlm-i Tevhid* (İstanbul, 1338): Dokuzuncu sınıf ders kitabı olarak yazdırılan bu eser temel itikâdî bilgiler içermektedir.
3. *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme* (İstanbul, 1336): Kelam tarihi tarzında yazılmıştır.
4. *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul, 1339-1340): Asrın ihtiyaçlarına göre Kelam ilmini yepyeni bir tarz ve modern felsefî metodlarla ele almayı hedefleyen bir eserdir. Eserin ilk bölümünü teşkil eden mukaddime ile ilâhiyyât mevzuları yazılmış, fakat nübüvvet ve ahiret konularının planlandığı ikinci bölüm tamamlanamamıştır. Bu eser Sabri Hizmetli tarafından sadeleştirilerek latince harflerle basılmıştır (Ankara, 1996 ve Ankara, 2013). Bu ilme merak duyanlar için bazı hatalarıyla birlikte bu sadeleştirme çalışmasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Celaleddin İzmirli, babasının eski kelam gibi felsefeyi kabaca içine almadığını, *Yeni İlmi Kelam*'nda felsefe ile kelamı mezcettiğini, yani batı felsefesiyle içiçe birleştirilen modern bir

⁴¹ Eşref Edip, **İslam – Türk Ansiklopedisi Mecmuası**, İstanbul, 1946, c. 1, no. 16, s. 5.

⁴² M.Sait Özervarlı, a.g.m., s. 533-535.

kelam kitabı yazdığını ve bu konuda ülkemizde rönesans yaptığını ileri sürmektedir.⁴³

5. *el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhid* (Ankara, 1339): Anglikan kilisesi, İslâm dinini tahkir maksadıyla bir takım soruların cevabını Şeyhülislâmlık makamından talep etmişti. Bunun üzerine Darü'l-Hikmet'te olan âlimlerden bu suallere cevap verilmesi istenmişti. İşte bu resmi talep üzerine İzmirli İsmail Hakkı bu eseri soruların kısalığına rağmen uzunca kaleme almıştır.

6. *Dîn-i İslâm ve Dîn-i Tabîî* (basılmamıştır): Pozitivistlerin ortaya attıkları tabii din görüşü ile İslâm dininin mukayese edildiği bir eserdir. Bu kitap sonradan Osman Karadeniz tarafından sadeleştirilerek basılmıştır (İzmir, 1998).

7. *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat* (İstanbul, 1341): Âhiretle ilgili konulara eserlerinde fazla yer vermeyen İzmirli, cehennem azabının ebedî olması hakkında Ehl-i Sünnet çoğunluğun benimsediği görüşe katılmaz. *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat* başlıklı makalesinde uhrevî âlemde ardı arkası kesilmeyen daimi bir azabın, Allah'ın hikmetiyle uyuşmadığını iddia eder. Çünkü ahiretteki ceza ve azaplar bu imtihan dünyasında nefis-i emmarelerini terbiye edemeyen insanların arındırılması için vaz edilmiştir, bunun da belli bir müddeti olmalıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemde azap çekme süresinin Allah'ın iradesi ile nazara verildiğini hatırlatır. Ayrıca cennet için yapılan ebedîlik özelliğinin cehennem hakkında daha farklı bir mevzide değerlendirildiğini söyler. Bazı din bilginlerinin yeterli bir zamandan sonra azabın tamamen biteceğini söylemesi gibi karinelerle sonsuz azap konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğini iddia etmiştir.⁴⁴

8. *Muhtasar Felsefe-i Ülâ* (İstanbul, 1329): Aslında bir felsefe kitabı gibi görünse de felsefecilerin isbat-ı vacib nazariyelerini ele aldığı için kelam ilmiyle alakalı bir risâledir. İzmirli'nin bu eserinin, orijinali Boirac'a ait olan ve *Cours Elementaire de Philosophie* isimli kitabının yaklaşık bir tercümesinin benzerinden ibaret olduğu iddia edilmektedir.⁴⁵ Fakat mezkûr eser ile yaptığımız mukayese bu tespitin eksik olduğunu göstermektedir. Zira Emile Boirac'ın eseri 600 küsur sayfa olup başka

⁴³ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 59.

⁴⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat*, Darülfunun Matbaası, 1341, s. 20-31.

⁴⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, DİB Yay., Ankara, 2012, s. 168.

felsefî meseleleri de ihtiva etmektedir.⁴⁶ Yaklaşık bir tercüme olmasa bile İzmirli'nin isbat-ı vacib ile ilgili felfesî nazariyeleri Emile Boirac'ın eserinin ilgili bölümünden aldığını ifade etmek daha isabetli olacaktır.

İzmirli İsmail Hakkı, çeşitli dillerde yazılmış kitaplarını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. İzmirli'nin oğlu Celâleddin İzmirli'nin ilaveleriyle yaklaşık 4000 kitaptan oluşan bu kütüphane, İzmirli'nin matbu olmayan eserlerini içermesi ve fikriyatına temel teşkil eden eserleri ihtiva etmesi cihetiyle önemlidir.

İzmirli İsmail Hakkı'ya dair birçok akademik tez ve çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan başta gelenler; Celâleddin İzmirli'nin *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul, 1946) isimli hayat hikâyesi, Sabri Hizmetli'ye ait *İsmail Hakkı İzmirli* isimli kitabı (Ankara, 1996), ayrıca Bayram Ali Çetinkaya'ya ait *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul, 2000) isimli çalışmalar zikredilebilir. Bunların dışında İzmirli ile ilgili olarak 1995 senesi Kasım ayında memleketi olan İzmir'de bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumda sunulan tebliğler daha sonra derlenerek *İzmirli İsmail Hakkı* başlığı altında basılmıştır (Ankara, 1996).⁴⁷

⁴⁶ Emile Boirac, **Cours Elementaire de Philosophie**, Troisieme Edition, Paris, 1891

⁴⁷ Ali Birinci, a.g.m., s.530-533.

BİRİNCİ BÖLÜM

YENİ İLM-İ KELAM VE İSBAT-I VACİB ARAYIŞLARI

1. Osmanlı Son Döneminde Fikri Arayışlar

İslam âlimleri ve münevverleri Osmanlı'nın son döneminde fikri arayışlara sevk eden temel sebepleri hâricî ve dâhilî unsurlar olmak üzere iki ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki ve en etkili olanı hiç şüphesiz Batı dünyasının maddeten terakkisi ve bunun dayanağı olarak gösterilen felsefî gelişmeleridir. Esas itibarıyla Batı dünyasındaki felsefî gelişmelerin onları ilerlettiği ve Osmanlı muhitinde de etkisini gösterdiği yaygın iddialar arasındadır. Özellikle XIX. yüzyıl sonlarında Müslüman ilim adamları tarafından gündeme getirilen klasik kelim ilminin güncellenmesi görüşünün temel gerekçesini modern dünyadaki bilim ve felsefenin tamamen yeni bir hal aldığına dair hâkim kanaat oluşturmuştur.⁴⁸ Hâlbuki Avrupa'nın maddeten terakki etmesinin İslam muhitinde daha tesirli olduğunu müşahade etmekteyiz. Zira Batı düşüncesindeki fikri gelişmeler aslında onların maddeten terakkisine müsteniddir. Bu münasebetle Osmanlı'nın son dönemlerindeki fikri arayışların en mühim müsebbibi olan bu hususları önemli noktalarıyla belirtmek faydalı olacaktır.

18. Asra kadar Avrupa ile münasebetlerimizin, politik hadiseler müstesna, sınırları komşu olan iki coğrafya arasında tabii olan iktisadi ilişkilerin ötesine pek geçmediği görülür.⁴⁹ Batı ile Haçlı seferleri zamanında başlayan ilişkilere rağmen III. Ahmet (1703-1730) dönemine kadar fikir ve kültür hususunda etkili bir tesir mevzubahis değildir.⁵⁰ Rönesans hareketi ve bu teşebbüsün hayata sunduğu faydalar tamamen meçhulümüz kalmıştır.⁵¹ Bu hususta ilk mühim vesika Avrupa'yı müşahedelerine istinaden anlatan Evliya Çelebi'ye ait olup gittiği Viyana'da bambaşka bir dünya gördüğünü bildirmektedir.⁵² 28 Çelebi Mehmet Efendi de

⁴⁸ M.Sait Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İSAM Yay., İstanbul, 2017, s. 84-85.

⁴⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergah, İstanbul, 2014, s.55.

⁵⁰ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Hece, Ankara, 2002, s. 154.

⁵¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 57.

⁵² Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1988, s. 81-82; Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 61. Bununla birlikte aynı durumla ilgili

1721’de Paris’e gider ve Padişaha sunduğu sefaretnamesinde Avrupa’da gördüğü yeniliklerden ve üstünlüklerden bahseder.⁵³ Yeni teknikleri, ilmî heyetleri, askeri okulları, park, tiyatro ve opera gibi hiç bilinmeyen eğlence yerlerini takdir ve hayranlıkla anlatır.⁵⁴ Bu devirde Fransız ve Avrupa modaları özentili yüksek tabaka vesilesiyle ülkemize girerek ilk adımlarını atmaya başlamıştır.⁵⁵

XIX. yüzyılda ise Osmanlının bizzat devlet eliyle Batıya açıldığını müşahade etmekteyiz. 1839’daki Tanzimat Fermanı, Osmanlı’nın Batı dünyası tesirlerine resmen açıldığı, bu tesirlerin devlet eliyle resmen yerleştirilmeye çalışıldığı bir dönem olarak tarihe geçecektir. Özellikle Fransa’ya gönderilen talebelerin bu husustaki rolleri oldukça büyüktür. Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1825-1880) çığırının öncüsü olan Şinasi (1826-1871), Mustafa Reşit Paşa tarafından Fransa’ya gönderilmiştir. Şinasi, Paris’te pozitivist Ernest Renan’la (1832-1892) görüşür. Renan’la yaptığı konuşmalar onun fikri değişiminde büyük rol oynamıştır. İşte bu durum bize Tanzimat sonrasında pozitivizmin edebiyatımıza girdiğini göstermektedir. Zaten Şinasi’nin teşviki ile Batı dilini öğrenen Namık Kemal ve Ziya Paşa, hürriyet, müsavat, adalet gibi o zaman için yeni olan kavramları geniş halk kitlelerine yayan ve ciddi etkiler uyandıran iki Tanzimat yazarı olmuşlardır.⁵⁶

1.1. Batıdaki Felsefi Değişim ve İlmî Gelişmeler

Avrupalılara maddeten yetişmek düşüncesiyle, politik ve yönetime dair düzenlemelerin yanında Batı tarzında açılan eğitim kurumları, Avrupa’ya giden öğrenciler, matbuatın yayılması ve yapılan bazı tercümelerin de etkisiyle 19. asrın son dönemlerinde insanın topyekûn değiştirilmesi yönünde karar kılınmıştır. Bu ısrarlı değişim gayretleri, Batıyı kendinden üstün görüp ve İslam dünyasını geri kalmış olarak kabullenerek, Avrupa’nın modern medeniyetini elde etme ihtiyakı neticesinde önce asrileşme ve daha sonraları tanımını bulacağı “Batılılaşma”

farklı bir bakış açısıyla tam tersi yorum yapılmaktadır. Bu görüşe göre; “Evliya Çelebi Avrupa’ya Kanuni devrinin büyüklüğüne uygun bir tavırla bakmaktadır ve daha o dönemler için onun nazarında Avrupa gıpta edilecek bir ülke değildir.” Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 154.

⁵³ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 155.

⁵⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, t.y, s. 50-55.

⁵⁵ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 155.

⁵⁶ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 88-91.

hareketiyle devam etmiştir. İşte bütün bu arayışlar İslam tarihinin şimdiye kadar denemediği yepyeni bir değişim dönüşüm devriyle neticelenmiştir.⁵⁷ İslam dünyası ise medeniyetteki en büyük rakibi olan Avrupa'nın ilmî ve fennî ahvalinden yeterince haberdar olamamıştır.⁵⁸ Avrupa'daki bu değişimler neticesinde bilgi sadece maddeye indirgenmiş ve maddede de ölçümlenebilir olması esasına hasredilerek maneviyattan tamamen kopuş yaşanmıştır. Bu kopuş Batılılarda sırf dünyayı hedef alan bir anlayışı yani dünyevileşmeyi doğurmuştur. İşte manadan kopup maddeye sarılan asrın şımarık insanları, anlamsız bir kibir eşliğinde iyice yollarını şaşırarak pozitivism ve materyalizm gibi dinsiz cereyanların her tarafta zuhûr edip yayılmasına sebep olmuşlardır.⁵⁹

Avrupa'da ortaya çıkan ilmi gelişmeler geleneksel din, dünya, evren anlayışını altüst etmiştir. Bilimsel metodlarda yaşanan bu değişimler, evren telakkisini de başkalaştırarak insanı her şeyin merkezinde kabul eden bir dünya tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Bu telakki ile tamamen tabiata odaklanan bilim, doğadaki her şeyin sırf insana fayda sağlayacak şekilde sömürülmesi gibi oldukça kaba, narsist bir zulmet zihniyetini tevlid etmiştir. Oysa o zamana kadar ki tefekkür nazariyeleri hakikate yönelen ve hikmetin peşine düşen bir arayış içindeyken, zamanla tam tersi bir bakış açısıyla doğayı metalaştıran ve bu metadan daha fazla yararlanmanın yollarını arayan⁶⁰ ben-merkezcil, egoist bir insan tasavvuruna dönüşmüştür. İşte bu tasavvur sebebiyle Avrupalı bazı bilginler dinin insanları köleleştirdiğini iddia etmişler ve şimdiye kadar nesne olan insanoğlunu özgür kılmak amacıyla dinden uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Sonuçları dikkate alındığında Amerika'da ve Avrupa'nın hemen her tarafında etkili olan felsefî bir hareket olarak tarif edilen Aydınlanma Hareketi, XVIII. yüzyıldaki İngiliz devrimiyle başlatılır ve 1789 Fransız devrimiyle sonlandırılır. Bu devre "Akıl Asrı" da denilmektedir.⁶¹ Bu hareketin amacı ifade edildiği üzere salt aklı kullanarak insanı evrene hâkim kılmaktır. Rönesans'la başlayıp Aydınlanma ile

⁵⁷ Rıdvan Özdiñç, "Yeni İlm-i Kelam Dönemi", **Kelam Tarihi**, Ed. Ramazan Yıldırım, İşaret Yay., İstanbul, 2017, s. 111-112.

⁵⁸ Mahmut Kaya, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri", **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II**, Haz. Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 171.

⁵⁹ M.Sait Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, s. 47.

⁶⁰ Rıdvan Özdiñç, "Yeni İlm-i Kelam Dönemi", s. 113.

⁶¹ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s. 13.

devam eden değişim ve dönüşüm, Avrupa’da dinin sahasını ve itibarını sınırlayarak insanları ve dünya düzenini yönlendiren yeni bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Bu yeni telakkinin dışavurumu olarak ilim sekülerleşmiş ve bu seküler yapı politikadan sosyal hayata kadar bir dizi değişlikle yepyeni bir hayat tarzı meydana getirmiştir.⁶²

Bu dönüşüm sadece hayat tarzıyla sınırlı kalmamış, ateist düşünceler de ona eşlik etmiştir. Bilhassa Materyalizmin ölkemize girişı direkt felsefe yoluyla olmamıştır. Bir takım kitapların tercümeleri yapılmış, eğitim kurumlarında müspet ilimler okutulmaya başlanmış, bilhassa II. Meşrutiyetin kabulü ile elde edilen fikrî serbestiyet vesilesiyle bir sürü mecmua ve gazetenin basılması yeni felsefenin sistemli bir şekilde ölkemize girmesinde ve yayılmasında ciddi etki etmiştir.⁶³ Özellikle Batıya gidenlerin basın-yayın vesilesiyle elde ettikleri tecrübeleri İslam âlemine aktarmaları, ilk başlarda sadece askerî ve teknik sahalardaki yenilikler hedeflenirken sonraları sosyal ve kültürel hayatın hepsine yönelmiştir.⁶⁴ Bununla birlikte yabancı kurumlardan Galatasaray Lisesi, Robert Koleji, İngiliz, Alman ve İtalyan okullarının açılması da Batı fikirlerinin memleketimize girmesinde ve yayılmasında etkili olmuşlardır.⁶⁵ Batıda eğitim alan ve Avrupaî tarzdaki müesseselerde yetişen kesimlerle klasik tarzda eğitime devam eden medrese ehli arasında ciddi bir ayrışma ortaya çıkmıştır. Böylece klasik din âlimleri ve modern aydınlar olmak üzere iki farklı yapılanma zuhur etmiştir.⁶⁶ Tanzimat Fermanından ve özellikle II. Meşrutiyetin ilanından sonra Avrupalılara özenen aydınlar tarafından ölkemizde yaygınlaştırılmaya çalışılan fikir, mekanik maddecilikten ziyade, XIX. asırda Büchner’in tellallığını yaptığı kaba bilimci materyalizmdir. Çünkü XVIII. yüzyıldaki mekanik maddecilik telakkisi Descartes’in madde-ruh düalitesi fikrinden neş’et etse de ruhun mevcudiyeti kabul edilmemekteydi. XIX. yüzyıl kaba bilimci materyalistleri ise Kant’ın *Saf Aklın Tenkidi*’ndeki “fenomenlerin ötesini bilemeyeceğimiz” görüşünü kabulleniyorlardı. Fakat aynı Kant’ın *Pratik Aklın Tenkidi*’nin adından bile söz etmiyorlardı. İşte Baha Tevfik ve yoldaşlarının

⁶² Rıdvan Özdiñç, a.g.e., s. 113.

⁶³ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 107.

⁶⁴ Rıdvan Özdiñç, a.g.e., s. 113.

⁶⁵ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 105.

⁶⁶ Rıdvan Özdiñç, a.g.e., s. 114.

memleketimizde yayılmasını arzu ettikleri materyalizm fikri bu kaba bilimci maddecilik anlayışıdır.⁶⁷ Kant'tan yirmi iki asır evvel, Eski Yunan felsefesinde sofistâiler, “Tanrıların varlığını veya yokluğunu tam olarak bilemeyiz” demişlerdi. Yirmi iki asır sonra aynı fikir üzerinde Kant'ın tenkitleri benzer tespitleri netice vererek⁶⁸ ve imana yer ayırayım derken bütün alanı -ironik bir şekilde- dinsizliğe yani pozitivist ve materyalist akımlara bırakmış olacaktır.

Batıda dinle alakalı hatalı anlayışların yanında bir de doğrudan doğruya İslamiyet'i hedefleyen, İslam dininin sahihliğini sorguya çekmek isteyenlerin ithamları âlimlerin ve münevverlerin zihnini meşgul etmiştir. Müsteşriklerin şarka ve hususen İslam dinine tevcih ettikleri eleştiri ve ithamlar Yeni İlm-i Kelam sürecinin başlamasında mühim bir amil olmuştur. Avrupa'da dinlerin konumuna müteallik zuhûr eden suçlamaların bir neticesi olarak din kurumunun bizzat kendisinin terakkiye engel olduğu görüşü Müslüman mütefekkirlerin cevap vermesi gereken meselelerin en başında yer edinmiştir.⁶⁹ Batılılaşma süreci, medresenin donukluğu nedeniyle, Batılı tarz mekteplerin süratle yayılmasıyla az zamanda kökleşmiştir. Bu mekteplerde okuyan talebelerin bazılarının Avrupa'yı gözlemlemesi, içerdekilerin ise tercüme edilen eserleri mütalaa etmesi ve dinlediklerinden menfi olarak etkilenmeleri neticesinde, Müslümanlar içinde mezkûr özentili “aydınlar” takımının bütünüyle Avrupa hayranı bir zümreye dönüştükleri tespiti oldukça yerindedir.⁷⁰ İslam âleminin maddeten geri kaldığını kabullenen ve bu vaziyetten necat ve i'tila yollarını arayan âlimler de Avrupa'nın ilmini ve fennini almak ve fakat ahlakından da uzak durmak gerektiğini tavsiye etmişlerdir.⁷¹

Köprülüzade Fuat Bey Tasvir-i Efkar'da;

“Garp âlemiyle olan münasebatımız neticesinde, memleketimize ıslahat ve teceddüd fikirleri girmeye başlayınca, mütefekkirin ve rical-i devletin evvel düşündükleri şey garp müessesatını taklid etmek oldu. Evvela kıyafetlerden başlayan Garp mukallitliği, hey'et-i ictimaiyyemizin her unsurunda kendini gösterdi ve tıpkı hiç yoktan yeni bir alem-i ictimai vücuda getiriliyor gibi, yeni vazifeler için yeni uzuvlar, yeni müesseseler meydana çıkarıldı.”⁷²

⁶⁷ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 56-57.

⁶⁸ Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, Haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 244.

⁶⁹ Rıdvan Özdiñç, a.g.e., s. 115-116.

⁷⁰ M.Sait Özervanlı, a.g.e., s. 251-252.

⁷¹ Rıdvan Özdiñç, a.g.e., s. 113.

⁷² Yusuf Hikmet Bayur, a.g.e., s. 459.

Avrupa’da bütün bu gelişmeler yaşanırken, inhitat devrini idrak eden Osmanlı ve umumen Âlem-i İslam, maddeten daha kötü vaziyetteydi. Önde gelen münevverler Müslümanların içinde oldukları geri kalma nedenlerini sorgulamaya devam etmekteydiler. Bu devirde materyalist-pozitivist Batı fikriyatından ziyadesiyle tesir alan münevverlerimiz, onların dinsizliği iktiza ettiren görüşlerini kesinleşmiş bir kanun gibi kabullenmekte ve Müslümanların gerilemesinin tek müsebbibi olarak düşündükleri İslamiyet’in terk edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bunlar maddeten terakkiyi ve Avrupaî hayat seviyesini elde etmenin tek çaresi olarak, onların pozitivist fikirlerini ve ateizme dayanan bilimlerini almak gerektiğini iddia etmekteydiler.⁷³

1.2. İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar

Batıdaki gelişmeler bu minval üzere süregelip katı ateist cereyanları tevlid ettiği hengâmda, İslam âlemi de defakto olarak değişime girişmişti. Politik gücünün zayıflaması nedeniyle kendini değişime icbar eden Avrupa’ya karşı büyük merak ve ümitle bakıyordu. Askeri ve teknik eğitimler başta olmak üzere kültür ve fikir dünyasında Batılılaşma faaliyetlerine hiç itiraz edilmeden girişildi.⁷⁴

XIX. asırda, Batılı milletler karşısındaki zafiyetimiz ve istenen seviyenin bir türlü elde edilemeyişi, Avrupa’ya sefir, talebe veya başka nedenlerle giden şahısların -muhafazakâr olanlar dâhil- kahir ekseriyetinin Batı’daki yeni bilimden ve modern gelişmelerden bir nevi efsunlanıp bunlardan övgüyle bahsetmeleri, ulemanın çoğunu, Müslümanların geri kalma nedenleri üzerinde tefekküre hasredip muhtelif fikirler ve kurtuluş reçeteleri yazmalarına bâis olmuştu. Bu fikirler genellikle gazete ve mecmualarda yer alıyor, geri kalmanın esas sebepleri arasında medrese ilimlerindeki durağanlık ve müfredatın zamanın şartlarına göre güncellenemediği şeklinde tespitler yapılıyordu. İslam âleminin istikbali ile alakalı münakaşalar ulemanın üzerinde odaklandığı en öncelikli mevzu konumuna yükseldi. Bu husustaki fikir teatileri sıkıntının esas kaynağının din ilimleri olduğuna dair müşterek bir kanaati ortaya çıkardı. Bu hususta Müslüman milletleri kurtaracak şekilde dini ilimlerde neler

⁷³ Abdüllatif Harpûti, **Tarih-i İlm-i Kelam**, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1332, s. 111-114.

⁷⁴ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 63.

yapmak gerektiği tartışıldı. Netice itibariyle İslami ilimlerin ihtiyaca karşılık veremediği şeklinde tezahür eden kanaat, bu ilimlerin tecdid ve ihya edilmesi gerektiği görüşünde karar kılındı. Artık ilmi ortamlarda yeni hedef olarak klasik ilimlerin hemen hepsini içine alacak şekilde topyekûn bir ıslah fikri süratle yayılmaya başladı.⁷⁵ Tahsil maksadıyla Batı'ya gönderilen talebelerin memleketlerine geri döndüklerinde İslam âleminde meydana getirdikleri tesirler bu arayışları tetiklemiştir.⁷⁶ Artık nazarlar İslami dininin ve akidenin muhafızı mesabesinde olan Kelam ilmine ve bu ilmi zamanın ihtiyaçlarına göre güncelleyecek olan âlimlere yönelmeye başlamıştır.

1.3. Kelam İlminde Yenilik Arayışları

İslam âlemindeki yenilenme arayışı farklı ülkelerde muhtelif nedenlerle olsa da kelam ilmine yönelik tecdid ihtiyacı ön plana çıkmıştır.⁷⁷ Kelamda tecdidin yapılması gerektiğini düşünenlere göre; Aslında kelam, dinin inanç esaslarını delillendirdiği için oldukça mühim olmakla birlikte belli bir vakit sonra sadece belirli kitapların şerhi ve ilgili şerhlerin de haşiyeleri şeklinde devam ettiği için zamanın geçmesiyle mevzular anlaşılmamış ve medreselerde elit bir ilim haline dönüşmüştür. Bu durumdan kurtulabilmesi için ciddi bir tadilata ihtiyacı vardır.⁷⁸ XIX. yüzyılın ahirlerinde bu ihtiyacı dillendiren farklı âlimler olmuştur.⁷⁹ Yapılan araştırmalar kelam ilminde yenilik ihtiyacının ilk defa Hindistan kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898) tarafından öne sürüldüğünü tespit etmektedir. Ahmed Han'a göre antik felsefe esasen deney ve gözleme değil, akla ve zihnî yöntemlere istinad ediyordu. Bu nedenle onların fikirlerini salt akılla reddetmek kolay sayılırdı. Fakat bugünün yeni bilimleri deneyler üzerine oturtulmuş ve müşahedeye dayanmaktadır. Yapılması gereken mümkünse yeni bilimleri reddedip çürütmek veya eğer bu mümkün değilse, bunları İslami akidelerle telif etmektir. Zira eskiden avam tabaka diye tesmiye edilen insanlar dahi yeni gelişmeleri izlemekte ve akidelerinden şüphelenmeye başlamaktadırlar. Kelamda yenilik fikrini Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905)

⁷⁵ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 83.

⁷⁶ Rıdvan Özdiç, a.g.e., s. 114.

⁷⁷ Rıdvan Özdiç, a.g.e., s. 116.

⁷⁸ M.Said Özervarlı, *Son Dönem Kelam İlminde Metod*, s. 259.

⁷⁹ Rıdvan Özdiç, a.g.e., s. 116.

temsil etmiştir. Abduh, kelam ve fıkıh ilminde içtihat kapısının açılması gerektiğini savunmuş, böylelikle selef devrindeki gibi dini hayatı yeniden canlandırmak istemiştir. Düşüncenin taklit zinciri ile olan bağlarını koparmak ve safi olan selef tutumuyla, fikrî ayrılıklardan önceki saf dini anlayışla, İslâmî ilimleri doğrudan doğruya kaynaklardan istinbat ederek, modern felsefenin merkeze aldığı âlemin esrarını da anlamlandırmaya çalışmak gayesindedir. Abduh, dinî akideleri bu anlayışla ele alarak kelam ilmini sadeleştirmek gayesine matuf olarak *Risaletü't-Tevhid* isimli eserini oldukça az ve öz bir şekilde kaleme almıştır. Pakistan'ın son dönem düşünce mimarı olan Muhammed İkbal (1876-1938) ise çağdaş Müslümanların en mühim vazifesinin maziyle olan bağlarını göz ardı etmeyerek İslam düşüncesini sistemli bir şekilde incelemektir. İslam âleminin son asırda yönünü Avrupa'ya çevirmesinin ilmi cihetle engeli olmayıp bilakis yeni fikirlerin ortaya çıkmasına vesile olacağı, en büyük endişenin ise Batı'nın sefih medeniyetinin aldatıcı süslü yönleri olduğunu ihtar eder. Kelamda yenilenme hareketinin Hindistan'daki ikinci fakat daha esaslı mütefekkeri Şiblî Nu'mânî'dir (1857-1914). O'nun esas amacı dinsizlik cereyanlarının yayılmasına karşılık usûl açısından yepyeni bir ilm-i kelam tesis etmektir.⁸⁰ Şiblî'nin kanaatine göre önceki kelam kitaplarında var olan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor ıstılahlar yerine daha açık ve sade bir üslup kullanılmalı, dinin itirazlara maruz kalan tarihi, kültürel ve ahlaki cihetleri ele alınmalı, kalp ve vicdanın itmi'nanı hedef alınmalıydı. Buna neden olarak Avrupalıların özellikle İslam'da çok evlilik, boşanma, cihad gibi meseleleri ön plana çıkararak dinimizi eleştirmeleri olduğunu söylüyordu. Bu yüzden Yeni İlm-i Kelam halk tarafından anlaşılması kolay, basit bir üslup ile yazılmalıydı ki muhatabın kalbinde hemen yer edinsin.⁸¹

Saydığımız bu âlimler, kelam ilminin mevcut durumuyla Avrupa'daki ilmî gelişmelerin karşısında zuhûr eden problemlere cevap veremediğini, modern ilim ve felsefeyle antik felsefe arasında keyfiyeten ciddi fark oluştuğunun şuurundadırlar. Eski âlimlerin kendi dönemlerindeki felsefeyi ve bid'at ehlini reddettiklerini, zira ilm-i kelamın zamana ve ihtiyaca göre te'lif edildiği şu anda da bunlar nazar-ı

⁸⁰ M.Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 103-113.

⁸¹ Şiblî Nu'mânî, *İlm-i Kelam el-Cedid*, Arapçaya Ter. Celal Said Hafnavi, Merkez el-Kumi, 2012, s. 181-182.

dikkate alınarak kelam ilminin yeniden yazılması gerektiği ortak bir kabul haline gelmiştir.⁸² Bilindiği üzere İmam Gazzâlî kendi dönemindeki muzır felsefeyle hakkıyla mücadele edebilmek için onların argümanlarını iyi bir şekilde tahsil etmiş ve böylece İslam kelamında yeni bir dönem başlamıştı. Aynı şekilde O’ndan sonra da gelen kelimcilerin ekseriyeti, fikirlerini serdederken dönemlerinin ilim ve felsefesini bilerek ve dikkate alarak hareket etmişlerdir.⁸³ Aynen bu şekilde bu devrin uleması, dinî akîdelere hangi cihetten itiraz ediliyorsa kelam âlimlerinin de onlara cevap vermesi gerektiğini addettiler.⁸⁴ Bu müşterek kanaate karşı, kelamda yenilenme fikrine karşı gelenler de olmuştur. Buna örnek olarak *Sebilürreşad* mecmuasında İzmirli’nin *Yeni İlm-i Kelam* kitabı hakkındaki yazısı üzerine İzmirli ile Şeyh Muhsin-i Fani müstear ismiyle Hüseyin Kâzım Kadri arasında bir münakaşa meydana gelmiştir. Münakaşanın merkezi meselesi, kelam ilminin yenilenmeye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Ahmed Nazif de dergideki karşılıklı yazıları takip etmiş “Yeni bir ilm-i kelam’a ihtiyaç vardır” diyerek tartışmaya iştirak etmiştir.⁸⁵

Kelam ilminin yenilenmesi ve dinsizlik fikirlerine karşı halkın imanını kurtarmak gayesiyle yapılan bu tartışmalar neticesinde herkes elinden geldiğince kameti kıymetince bir şeyler yapmaya gayret etmiştir. Bütün bu çabalar klasik yaklaşımı devam ettirenler bir tarafa bırakıldığında ülkemizde birbirinden farklı teşebbüsleri tevliid etmiştir. Özcan Taşçı, Türkiye’de Kelam ilminin yenileşmesi hususunda başlıca üç farklı projeden bahsetmektedir. Bunları; Abdüllatif Harpûtî ve İzmirli’nin başını çektiği “Yeni İlm-i Kelam” projesi, Şerefettin Yaltkaya tarafından savulan fakat pek rağbet bulmayan “İctimâî İlm-i Kelam” projesi ve Bediüzzaman Said Nursi (1877-1960) tarafından gerçekleştirilen ve uzun asırlar boyunca ihmal edilen “Kelamın Halka İndirilmesi” projesi şeklinde sıralamaktadır.⁸⁶ Bunlardan birinci gruba dâhil olan Yeni İlm-i Kelam teşebbüsünü ele alacağız.

⁸² Rıdvan Özdiñ, a.g.e., s. 117-118.

⁸³ Adnan Bülent Baloglu, “İzmirli İsmail Hakkı’nın “Yeni İlm-i Kelam” Anlayışı”, **İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)**, TDV Yay., Ankara, 1996, s. 94.

⁸⁴ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 85.

⁸⁵ Adnan Bülent Baloglu, “Sebilürreşad Dergisinde “Yeni İlm-i Kelam” Tartışmaları”, s. 266.

⁸⁶ Özcan Taşçı, “Çağdaş Kelam Düşüncesi”, **Kelam El Kitabı**, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s. 177-184. Taşçı’ya göre; “Bediüzzaman’ın kaleme almış olduğu “Risale-i Nur Külliyyatı” ile kelam ilmine getirmiş olduğu en önemli katkı, iman ilkelerinin yanı sıra ibadetlerin hikmetlerine ve ahlâki konulara yer vermesi, büyük halk kitlelerine hitap edebilmek için ele aldığı

1.4. Yeni İlm-i Kelam Hareketi

Bilindiği üzere İslamî ilimlerde şerh ve haşiyeler dönemi miladi 19. asra kadar devam etmiştir. Kelamda yenilenme düşüncesinin ortaya çıktığı dönemde ise yeni felsefe teorileri baş göstermiştir. Batı'dan gelen materyalizm ve pozitivizm cereyanları İslam âleminde yayılmaya başlayınca durumun vehâmeti ancak anlaşılabilmiştir. Bu nedenle bu dönemdeki ulema hem kelam ilmini ihya etmeye, hem de dinsizlik akımlarına karşı cevaplar bulup mevcut şüphelerin izalesi cihetine gitmişlerdir.⁸⁷ Bütün bu çabalar, İslâm âleminde “Yeni İlm-i Kelâm” diye isimlendirilen bir hareketin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. Âlimler kelam ilminin yenilenmesi fikrinde ve bir şeyler yapılması gerektiği hususunda ittifak halinde oldukları halde yenilenmenin metodu hakkında ortak bir kanaat yoktu. Bu hususta ön plana çıkan müelliflerin mevzuya yaklaşımlarını ele almakta fayda vardır.

Konuyla ilk temas edenlerden Abdüllatif Harpûtî;

“Asr-ı hazırda terakki ile büsbütün değişen felsefe ve hikmetten akaid-i ehl-i islama muhalif bulunan ahkâmda selef ulemamızın kudema-i hukemaya muameleleri vehiyle kavanin-i felsefe üzere te’vil ve tevfiği kabil olanlarının te’vil ve tevfiği, kabil olmayanlarının red ve ibtali ve bu suretle din-i İslamın sıyaneti, bu yolda ilm-i kelam tedvini asr-ı hazır ulemasına vacib olmuştur... Asr-ı hazır ulema-i diniyyesinden ilm-i akaid, ilm-i kelam uleması sınıfına asr-ı hazır felsefesi ve ulum-u akliyyesi enva’ına âlim ve her nev’in ehliyle o nev’in kanunları üzere bahs-u kelama muktedir olması farz-ı kifayedir... Tenkihü’l-Kelam nam eser-i acizanemi vücuda getirmiş, asr-ı hazırda vücubu derkar olan kelam-ı cedide yeni bir kapu açtım. Bu emr-i mühimmin itmam ve ikmalini ahlaf-ı ulema-i dinimizden intizar etmekte bulundum.”⁸⁸

Osmanlı son devir kelamcısı Abdüllatif Harpûtî’ye göre modern felsefe kaidelerine göre tahkikat yapılması zaruri olduğundan, kelam ilminin klasik dönemi ve felsefî döneminden sonra yeni bir ilm-i kelam dönemi başlamıştır. Telif ettiği *Tenkihü’i-Kelam* isimli eseriyle bu devri başlattığını ve bu minval üzere devam ettirilip geliştirilmesini sonraki ulemaya tavsiye etmektedir. Harpûtî, modern felsefenin iddialarına karşılık, ulemanın kuvvet ve maddenin hudûsunu ortaya koymaları gerektiğini, maddenin mevcudatı yaratamadığını, varlıkların maddi

konuları değişik hikâye, örnekleme, diyalog ve mecazlı anlatım metodlarını kullanmak suretiyle işlemesi ve sıkça Kur’an’a atıf yapılması”dır. Bkz. Özcan Taşçı, a.g.e., s.180.

⁸⁷ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 85-87.

⁸⁸ Abdüllatif Harpûtî, **Tarih-i İlm-i Kelam**, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1332, s. 111-114.

şeylerden ibaret olmadığını, müşahade edilen âlemin haricinde başka âlemlerin de mevcut olduğunu tarzında ispatlamaların yapılmasını gerekli görmektedir.⁸⁹

Dini mevzuları kaleme almakla birlikte sonradan bazı materyalist fikirleri benimseyen Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal* isimli eserinde bin küsur sene öncesinin sapık fırkalarından olan Mu`tezile gibi fırkalarla uğraşmalarının anlamsız olduğunu, çünkü o zamanlarda Allah'ın taaddüdü üzerinde tartışmaların cereyan ettiğini, şimdilerde ise bir olan Allah'ın varlığına bile inanmayanların zuhûr ettiğini, halen âlimlerimizin bu geçmiş fırkalarla harb etmesi durumunu hükümetin Karaman Oğulları ile harb etmesine benzetir.⁹⁰

Şehbenderzade de Batı menşe'li materyalizm fikirleriyle telif ettiği kitaplarla mücadele etmiştir. Celal Nuri'ye reddiyeler yazdığı gibi Büchner'in Madde ve Kuvvet'ine karşı *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* eseriyle karşılık vermiştir. Şehbenderzade'ye göre modern bilimleri okuyup bazı mevzularda şüphe edip zihninde itikâdî şek ve sualler olan birisinin eski yöntemlerle ikna edilmesi çok zordur. Zira her dönemin ve insanların farklı bir anlayışı vardır ve bu hakikati göz ardı etmemek gerekir.⁹¹ Filibeli, duruma bir misal getirerek bugün materyalizm mesleği prensipleriyle donatılmış bir genç gelse din adamlarından birine müracaat etse ve ikisi arasında karşılıklı bir konuşma başlasa, acaba bu iki kişinin anlaşması mümkün olur mu? Acaba şüpheleri olan genç ikna edilebilir mi? Bu gencin ikna edileceğini bekleyemeyiz. Böyle bir tartışma çoğunlukla, âlim olan kişinin fen ilimleri okumuş kişiyi tekfir etmesi ve mütefennin olan kişinin de din âlimini techil etmesi ile neticelenir. Der ve devam eder:

“Farz edelim ki böyle bir mütefennin mütereddid, Vücut-u Bari'yi inkâr etse, kendisine nasıl mukabele edilecek? Tabii ayât ve ehadis ile değil, zira bunların te'sir ve hakikati iman ile meşruttur. Bir münkir veya mütereddide bu silahla mukabele edilmez. Demek bizzarure mübahaseye, bir şekl-i mantıki ve felsefi verilmek üzere, mütekellimin ve ilm-i kelama müracaat edilecek...”⁹²

Kelamdaki yenileme hareketini savunucularının üzerinde ısrarla durdukları “ihtiyacat-ı hazırâ”dan kastedilen şey İslam âleminde iyice yayılmaya başlayan

⁸⁹ Abdüllatif Harpûti, a.g.e., s. 113-115; M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 87.

⁹⁰ Celal Nuri İleri, *Tarih-i İstikbal*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331, c.1, s. 119-120.

⁹¹ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 88-89.

⁹² Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, Hikmet Matbaası, 1327, c.1, s. “S”.

dinsizlik cereyanlarıdır. Bu hareketin önde gelenleri, kelimada yenilenme teşebbüsüne örnek olabilmek gayesiyle yeni tarz eserler kaleme almışlardır. Bunlardan, İzmirli İsmail Hakkı'nın (1868-1946) *Yeni İlm-i Kelam*'ı, Muhammed Abduh'un (1849-1905) *Risaletü't-Tevhid*'i, Şiblî Nu'mânî'nin (1857-1914) önce Farsçaya ve daha sonra Arapçaya *İlm-i Kelam-ı Cedid* olarak çevrilen *el-Kelam*'ı, Abdüllatif Harpûti'nin (1842-1914) *Tenkihu'l-Kelam*'ı, Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1914) *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akaid* isimli çalışmaları öne çıkmıştır.⁹³ Bunlar dışında dönemde etkili olan Cemaleddin Afgani'nin (1838-1897) *er-Redd ala'l-Dehriyyin*'i, ayrıca Bedüzzaman Said Nursi'nin (1877-1960) *Risale-i Nur Külliyyatı* ve diğer önemli âlimlerden Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) *el-Husunü'l-Hamîdiyye*'si, *el-Hadikatü'l-Fikriyye*'nin yazarı Ferid Vecdi (1878-1954), *Muvazzah İlm-i Kelam*'ın yazarı Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) sayılmaktadır.

Söz konusu dinsizlik cereyanlarına karşı İslam inanç esaslarını savunmayı kendisine görev edinen Yeni İlm-i Kelam döneminin Türkiye'deki en önemli temsilcilerinden birisi de araştırma konumuzun merkezinde yer alan İzmirli İsmail Hakkı'dır. Kelamın yenilenmesi için büyük gayret sarf eden İzmirli'nin çalışmaları cumhuriyet öncesi dönemde daha yoğun olmuştur.⁹⁴ Bundan sonra İzmirli'nin kelamın yenilenmesinde takip ettiği metodu ve yeni ilm-i kelam anlayışını inceleme altına alacağız.

2. İzmirli'nin Kelamî Metodu ve Yeni İlmi Kelam Anlayışı

İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam anlayışını ve eserlerinde takip ettiği kelam metodunu daha sıhhatli bir şekilde tahlil edebilmek için öncelikle Kelam ilminin belli başlı dönemlerden geçtiğini ve bu dönemlerde takip edilen metodların zamanla değiştiğini hatırlamakta fayda vardır. Zira İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam anlayışı ve takip ettiği kelam metodunu ancak bu şekilde daha tutarlı olarak ortaya koyabiliriz.

⁹³ Rıdvan Özdiñç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü", *TALİD*, c.14, Sayı 27, 2016, s. 233-248; M.Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *DİA*, c.43, s. 427-428.

⁹⁴ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 87-90.

2.1. İzmirli'nin Kelamî Metodu

İzmirli'nin kelam ilmindeki anlayışını ortaya koyabilmek için, genelde ilim anlayışının ve takip ettiği metodun ne olduğunu bilmek gerekir. Osmanlıdaki medreselerde an`aneyeye bağlı din ilimleriyle ilgili muhtelif eğitimler alan İzmirli, özellikle Darü'l-Muallimîn-i Âliyede garp felsefesini ve yeni mantık ilmini, ayrıyeten ilmü'n-nefs ve ictimaiyyat ile ilgili bahisleri tetkik etmiştir.⁹⁵ İzmirli, nazar ve tefekküre ehemmiyet verirdi.⁹⁶ İzmirli, ilmi meselelerde takip ettiği metodunu özetle; Herhangi bir mezhebe veya şahsa sıkı sıkıya bağlı olmadığı, delile dayalı fikirleri kabul ettiği ve hak taraftarı olduğu şeklinde beyan etmektedir.⁹⁷ İzmirli, muasır olduğu Harpûti ve Filibeli'nin tarz-ı telakkisinde olduğu gibi kelam ilminde gerek metod ve gerekse muhteva açısından mutlaka yenilik yapılması gerektiğini savunmuş, “Yeni İlm-i Kelam” başlığıyla isimlendirilen bu telakkiyi gerçekleştirmek için çaba sarf etmiştir.⁹⁸ İzmirli'nin yeni ilm-i kelam anlayışını eserleri üzerinden değerlendirmek icab eder. İzmirli, idrâk ettiği devirdeki ilm-i kelamın yetersiz olduğundan hareketle, bu ilimde bir yenilik oluşturabilme gayesiyle öncelikle *Medhal-i İlm-i Kelam* ve *Mûlahhas İlm-i Tevhid* eserlerini telif etmiş, akabinde *Muhassalu'l-Kelam* ve *'l-Hikme* eserini ve en sonunda kelamdaki nihâi kitabı olan *Yeni İlm-i Kelam* eserini telif etmiştir.⁹⁹ Şimdi bu eserleri kelam ilmiyle alakalı metodunu tespit edebilmek gayesiyle ele alacağız.

İzmirli ilk olarak *Medhal-i İlm-i Kelam* eserini telif etmiştir. Basılmayan bu eser bir ilk derleme ve not tutma mahiyetindedir. Eserde, kelam ilminin tarifi, gayesi, mesaili, İslami ilimlerin taksimi ve ilmi kelamın dini ilimler içindeki mertebesi ve faydası, bu ilmin kelam ile tesmiyesi, selef mezhebinin esasları, ilmi kelamın tedvini, kelam ilminin geçirdiği dönemler ve İslam'da itikadi fırkalar ayrı ayrı izah edilerek bir nevi kelam tarihi kitabı yazılmıştır. Daha ilk kabul edeceğimiz bu küçük eserinde bile felsefenin neden kelama girdiğini ve modern felsefenin de neden kelama dâhil edilmesini gerektiğini açıklar;

⁹⁵ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 6.

⁹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 6-8; Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 95.

⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Mustasvife sözleri mi?* s. 6-8.

⁹⁸ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 94.

⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam Hakkında*, Sebilürreşad, c.21, n. 528-529, s. 58-59; c.22, s. 30; Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 96.

“Semere-i ilmi kalam akaid-i diniyyeyi tahsil değil, belki o akaidi muhalifin ve münkirine karşı isbattır... Ulum-u şer’iyyenin en yüksek tabakasında bulunan ilmi kalam ulum-u felsefiyyeye muhtaç olmamak için bu mebahis (ahval-i muhdesat) ilmi kelama idhal olundu.”¹⁰⁰

“İbare kuvvetiyle kitaptaki mesaili anlayandan başka ilmi kalam âlimi hemen bulunmuyor... Hâlbuki bu ilmi kalam ile mezc olunan felsefe-i yunaniyye üç asırdan beri münkarız olmuş, yerine İngiliz, Fransız, Alman felsefelerinden ibaret bulunan Avrupa felsefesi kaim olmuştur.”¹⁰¹

İzmirli’nin kelimla ilgili basılan ilk eseri *Mülahhas İlm-i Tevhid*’dir (1338). Maarif Vekâleti tarafından sultânîlerin dokuzuncu sınıfları için ders kitabı olarak yazdırılmıştır.¹⁰² Bu kitabında üç bab şeklinde İslamiyet’teki itikâdî meseleleri, ibadetleri ve ahlakî esasları özetle beyan etmektedir.¹⁰³ Bu kitap İzmirli’nin ileride kaleme alacağı *Yeni İlm-i Kelam* eserinin özeti, ilk denemesi gibidir.¹⁰⁴ Bu kitabın ikinci kısmında dini muhtelif meseleler, isbat-ı vacib delilleri, materyalizm gibi dinsizlik nazariyelerine yer verilmiştir.¹⁰⁵

İzmirli İsmail Hakkı’nın değerli kabul edilen teliflerinden biri de *Muhassalü’l-Kelam ve’l-Hikme* eseridir. Müellif bu eserinde dinî sahada yeni dönemde yapılması gerekenleri hedef olarak izah ettiği gibi klasik dinî düşüncüyü de tarihî olarak incelemektedir. Sabri Hizmetli eser hakkında; “Çağımızda kalam ilminin tezlerini ispatlamak ve günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap vermek üzere yazılmış olduğu ifade edilen bu kitap uzun süre üniversitede ders kitabı olarak okutulmuştur.”¹⁰⁶ ifadelerini kullanır. Bu kitabında İzmirli, kendi asrındaki ilm-i kelamın yepyeni bir usûl ve çağdaş delillerle donatılması gerektiğini ifade ederek, bunu sağlarken de Avrupa’nın yeni felsefesinin ortaya çıkardığı delillerle ve çağdaş bilimin metodunun kullanılacağını söyler.¹⁰⁷ Kelam ilmine giriş mahiyetindeki bu eserin ilk bölümünde, bu ilmin ortaya çıkışı, tarihi dönemleri ve metodu ele alınmakta, diğer bölümde ise kısaca itikâdî İslâm mezhepleri tanıtılmaktadır.

¹⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, **Medhal-i İlm-i Kelam**, s. 11-15.

¹⁰¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 55. İzmirli, bu eserinde tevhid meselesini ilmi ve ameli olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle İbn Teymiye etkilenmiştir. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 29.

¹⁰² İzmirli İsmail Hakkı, **Mülahhas İlm-i Tevhid**, Kanaat Matbaası, 1338, s. 1.

¹⁰³ Selim Özarslan, a.g.e., s. 169.

¹⁰⁴ Şerafeddin Gölcük, a.g.e., s. 270.

¹⁰⁵ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 26.

¹⁰⁶ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 26-27.

¹⁰⁷ Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 270.

İzmirli'nin bu eserin girişinde; “Bu kitap, nazariyyat-ı kelamiyyenin felsefe-i cedide ve ihtiyacat-ı asriyyeye göre tevsî'i suretiyle ilk defa olmak üzere tertib ve tahrir edilmiştir.”¹⁰⁸ ibaresi yer almaktadır. Yani İzmirli bu eserini telif etmekle İslam tarihinde ilk defa böyle bir kitabın yazıldığını bizzat kendisi iddia etmektedir. Bununla birlikte bu eserinde de, tevhid ilkesini Ehl-i Sünnet cumhurun itikadına aykırı olarak ilmi ve ameli olmak üzere ikiye ayırmıştır. Büyük peygamberlerin de insanları hep bu iki tevhide davet ettiğini iddia eder. Bunların ilm-i nafi' ve amel-i salih olduğunu, ilmin iman, amelin İslam olduğunu belirtir.¹⁰⁹ İzmirli, bu eserinde de İbn Teymiye'nin tevhid ile ilgili görüşlerini savunmaya devam etmektedir.

İzmirli'nin eserleri içinde en önemli olarak görüleni *Yeni İlm-i Kelam* kitabıdır (1339-1340). İzmirli, bu eseri Tetkikat ve Te'lifat-ı İslamiye Heyetinin talebi üzerine yazmıştır. Kelam ilmini asrın ihtiyaçları nazar-ı dikkate alınarak ve yeni bir metot kullanılarak yeniden yazılması gayesi güdülmüştür. Kitabın mukaddime bölümü ile ilâhiyyât mevzularını içeren birinci bölüm yazılmış, ikinci bölüm ve sonuç bölümü ise eksik kalmıştır. Kitap Sabri Hizmetli tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir (1981).¹¹⁰ İzmirli, kitabını, 4 kısımda -giriş, ilâhiyat, nübüvvet ile ahiret ve sonuç- şeklinde yazmayı planlamış, ancak bilenemeyen bazı sebeplerle yalnızca ilk iki kısmı olan giriş ve ilahiyat bölümlerini yazabilmiştir. Geri kalan kısımlar tamamlanamamıştır.¹¹¹ Faika Saim Onan; “Çok zaman mevzu ve gayesi bir fakat metodları birbirinden tamamen ayrı olan mabadittabia ve kelam kavgalarını bertaraf etmek Dekart ile başlayan felsefe anlayışı ve metodlu bir çalışma ile Kelam ve mabadittabia çalışmalarını birbirinden ayırt etmek için hocamız yeni ilmi kelam adlı eserlerini ilim dünyamıza veriyorlar.”¹¹² ifadeleriyle eseri tanıtmaktadır. İzmirli'nin oğlu Celaleddin İzmirli de eserin telif sebebini şöyle anlatır:

“Kelam ilminin mütehasısları bin tarihlerinden sonra azalmış ve domeni dâhiline aldığı eski felsefede münkarız olmuş yerine batı felsefesi kaim olmuş idi. Batı felsefesi sonraları memleketimize girmekle bugünkü zihniyete göre yeni bir şekil kazanması zarureti hâsıl olmuştur. Bu zaruret karşısında Şer'îye Vekâleti Tetkikat ve Telifatı İslamiye Heyeti yeni ilmi kelamın yazılmasını arzu ettiğinden bu işi üstat İsmail

¹⁰⁸ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 1.

¹⁰⁹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 40-41.

¹¹⁰ Ali Birinci, a.g.m., s. 530-533.

¹¹¹ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 94.

¹¹² Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 38.

Hakkı İzmirliye tevdi etmiş üstat da Türkiyede ilk defa olarak yazılan yeni ilmi kelamı felsefe ile birleştirmiştir. Bu itibar ile Türkiyede yeni kelam biliminin mübdii, imamı İsmail Hakkı İzmirli'dir. Şu halde Gazzâlî ve Razi gibi değerli âlimlerin beşinci ve altıncı hicri asırda yaptıkları inkılabı üstat bu asırda yapmıştır.”¹¹³

Hissi bir üslup ve abartılı bir şekilde ifade edilen bu yorumlar elbette gerçekçi değildir. Zira *Yeni İlm-i Kelam* eserinde zikredilen mevzuların ve aktarılan malumatın ekseriyetle nakil olması ve evvelden beri bilinmekte olan meseleler olması itibarıyla eskiyi tekrardan ibaret olduğu tespit edilmektedir.¹¹⁴

İzmirli, bu kitabın mukaddime bölümünde klasik kelam kitaplarında olmayan bir farklılık olarak İslam ilimlerinin ortaya çıkışlarına ve gelişmelerine uzunca yer ayırmış, klasik din ilimlerindeki usûl farklılıklarını anlatmıştır. Din ilimlerinin metodlarını ele aldığı bu bölüm kelam ilminde bir yenilik¹¹⁵ olarak değerlendirilmektedir. Kanaatimizce bu kısım aslında bir kelam kitabının başına kelam tarihini ilave etmekten ibaret sayılmalıdır. Eserin bu ciheti nazara verilerek çok orijinal bir yenilikmiş gibi göstermeye çalışmak nahifliktir. Kitapta Allah'ın varlığının isbatı dışında sıfatlar mevzusuna da temas eden İzmirli, bu mevzuyu geleneksel tarzda nakletmiştir. Cenab-ı Hakk'ın isimleri konusunda Celâl ismine, İsm-i Azâm'a yer vermiş, yine Cenab-ı Hakk'ın zatî, subutî, ve haberî sıfatlarını özetle zikrederek, en sonunda Cenab-ı Hakk'ın fiilleri bahsini açıklamıştır.¹¹⁶

Hanifi Özcan, *Yeni İlm-i Kelam* eserini epistemoloji ve felsefî açıdan değerlendirdiği makalesinde şunları ifade etmektedir;

“İzmirli'nin Yeni İlmî Kelam adlı eserindeki bilgi teorisini ilgilendiren konular genellikle deskriptif bir yöntemle sunulmakta ve verilen bilgiler ansiklopedik mahiyette olup pek fazla orijinallik taşımamaktadır. Mesela: “Kelami problemlerin yeni felsefeye ve çağın ihtiyaçlarına göre genişletilerek ele alınması” gibi çok önemli bir amaçla işe başlanılmasına rağmen; felsefeden yapılan alıntılar, bu amaca hizmet edecek bir biçimde, dini konularla kaynaştırılarak değil, yine ayrı bir felsefe konusu olarak sunulmuştur. Bir başka deyişle, felsefenin bakış açısı ve metodu kelama tam olarak tatbik edilmemiştir. Epistemolojiyle ilgili olarak nakledilen bilgiler genellikle lise bilgisi düzeyindedir.”¹¹⁷

Bununla birlikte karşı görüş olarak Sabri Hizmetli; İzmirli'nin Osmanlı'nın son devirlerinde yetiştiğini nazara vererek, müellifin bu devirlerde din ilimlerinin

¹¹³ Celaleddin İzmirli, a.g.e., s. 19.

¹¹⁴ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 27.

¹¹⁵ M.Said Özervarlı, **Son Dönem Kelam İlminde Metod**, s. 138.

¹¹⁶ Selim Özarslan, a.g.e., s. 171.

¹¹⁷ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 27.

metodunu ve içeriğini tamamen değiştiremediyse de, bir parça muvaffak olduğu savunmasını yapmaktadır. O'na göre; Bu eserin İslam'ın maruz kaldığı bir takım itikâdî sıkıntıları yeni felsefe anlayışı açısından ele alması bir başarı sayılır. Bu anlayış tarzı kelimada bir yenilik olarak kabul edilebilir.¹¹⁸ Elbette bütün bu sıkıntılara rağmen, kelamla ilgili yazılan bir eserde, felsefe ve delillerinin zikredilmesi bir çeşit farklılık olarak değerlendirilebilir. Fakat eser tamamen nakillerden ibaret olup müellife ait orijinal hiçbir düşünceye tesadüf edilmemesi yadırganması gereken bir hadisedir. Müellifte görülen bu hususiyet, yaşadığı devrin ilmî anlayışını ve nakilcilik yapmanın ne derece yaygınlaştığını göstermektedir.¹¹⁹

İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelam*'ı eksik kalmış bir kitap olduğu için tam olarak değerlendirilme yapma imkânı yoktur. Bununla birlikte kitabın yazıldığı kısımları itibariyle farklılık arz eden tarafı, birincil kaynaklar olmasa bile, çağdaş felsefeye ve yeni görüşlere benzer kelam kitaplarına nazaran daha fazla yer vermesidir.¹²⁰ Sabri Hizmetli eser hakkında; “Geleneksel kelam kitaplarında yer alan peygamberlik, ahiret ve imamet konularına yer vermediği için bütün kelam konularını içeren bir kitap olmadığı” ve “klasik kelam ilminin konularından birçoğunu muhtevası dışında bıraktığı”¹²¹ iddiasını dile getirmektedir. Aslında tarihî süreç nazara alındığında bu sathî değerlendirmenin bir tashihe ihtiyacı vardır. Zira İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* eserini eğer planlandığı gibi tamamlayabilseydi kitabında elbette nübüvvet, ahiret gibi mevzulara yer verecekti. Zira Hüseyin Kâzım Kadri ile olan tartışmasında nübüvvet bahislerinin olduğunu ifade etmektedir. Demek ki İzmirli kelamın diğer konularını yazmak niyetindedir. Fakat Cumhuriyet sonrasında devrin zorlamaları ve İzmirli'nin tavır değiştirmesi dikkate alınırsa tasarladığı ikinci kitabı neden telif etmediği anlaşılacaktır. Bu nedenle nübüvvet ve ahiret kısımlarının eksikliği üzerinden hareketle *Yeni İlm-i Kelam*'da bu mevzuları kelam dışında kabul ettiği şeklinde bir tespit yapmak gerçekçi olmaktan oldukça uzaktır. Fakat sonuçta bu eser tamamlanamamasına rağmen, ülkemizde 20. asrın ikinci yarısından sonra din

¹¹⁸ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 33.

¹¹⁹ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 32.

¹²⁰ Metin Yurdagör, **Kelam Tarihi**, İfav Yay., İstanbul, 2017, s. 358.

¹²¹ Sabri Hizmetli, a.g.e., s. 29.

ilimlerinin eğitim - öğretimde yeniden yer bulmasıyla kelim sahasında yazılan kitaplar için bir örnek olmuştur.¹²²

Anglikan kilisesi, İslâm dinini tahkir maksadıyla bir takım soruların cevabını Şeyhülislâmlık makamından talep etmişti. Bunun üzerine Darü'l-Hikmette olan âlimlerden bu suallere cevap verilmesi istenmişti. İşte bu resmi talep üzerine İzmirli İsmail Hakkı *Cevabü's-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid* (1339) eserini telif etmiş ve bu eser resmi makamlar tarafından Londra'ya gönderilmiştir.¹²³ İzmirli, bu eserde sorulan soruların kısalığına rağmen cevaplarını detaylı olarak kaleme almıştır.

Ahirete müteallik mevzulara çok yer ayırmayan İzmirli cehennem azabının ebedi oluşu hususunda *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat* (1341) eserini yazmıştır. İzmirli, cehennem azabının ahirette ebedî olarak devam etmesinin Allah'ın hikmetine ters olacağı görüşünü savunduğu bir eserde Ehl-i Sünnet'in itikadına aykırı bir fikre iştirak etmektedir. Eserde ebedi âlemde mütemadiyen devam eden bir azabın, cezalandırma mantığına aykırı olduğunu ve Cenab-ı Hakk'ın rahmet ve hikmetine muvafık olmadığını iddia etmektedir.¹²⁴ Yani İzmirli'ye göre kişi ne kadar günah işlerse işlesin, zulme ve zalime tarafdâr olsun, din dışı uygulamalara ve bid'alara fetva versin, netice itibariyle ahirette önce cehenneme gidip belli bir süre cezasını çektikten sonra cennete girmelidir.

İzmirli'nin felsefecilerin isbat-ı vacib ile ilgili delillerini aktardığı *Muhtasar Felsefe-i Üla* (1329) isimli bir eseri daha vardır. Metafizik konularını tanıtan bu risâle Allah'ın varlığı ile ilgili felsefî bahisleri içerir. İsbat-ı vacib görüşlerini de içerdiği için konumuz itibariyle zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Orijinali Boirac'a ait olan *Cours Elementaire de Philosophie*¹²⁵ isimli eser ile bu eseri mukayese ettiğimizde İzmirli'nin isbat-ı vacib ile ilgili felfesî nazariyeleri bu kaynaktan istifade ederek aktardığını tespit etmiştik. İzmirli bu eserinde tamamen felsefî yöntemleri esas alarak Allah'ın varlığı ile ilgili mevzuları ele almaktadır.

¹²² M.Sait Özervanlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *DİA*, s. 427-428.

¹²³ Ali Birinci, a.g.m., s. 530-533.

¹²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat*, s. 20-31; M.Sait Özervanlı, a.g.m., s. 533-535.

¹²⁵ Emile Boirac, *Cours Elementaire de Philosophie*, Troisieme Edition, Paris, 1891.

2.2. İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam Anlayışı

İzmirli, *İslam – Türk Ansiklopedisine* yazdığı bir makalesinde ilimler tasnifini yaparken İslami ilimlerden yüksek ilimleri Kuran, Hadis ve Fıkıh olmak üzere 3'e ayırmaktadır. Kelam ilmini "İtikadi Fıkıh" şeklinde fıkıhın bir şubesi olarak zikreder.¹²⁶ İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam anlayışını inceleyen Adnan Bülent Baloğlu'na göre;

"İzmirli, öncelikle Müslümanların Avrupa milletleri karşısında ezik durumda bulunmasının en büyük sebebi olan medrese ilimlerindeki donukluğu, tıkanıklığı ve günün ihtiyaçlarını karşılamadaki yetersizliği sezmiş ve çalışmalarını bu aksaklıklar üzerinde yoğunlaştırmış, acil çözümler üretmeye gayret göstermiştir. Bu bağlamda, bu ilimlerdeki aksaklıkları gidermek için günün yeniliklerini, ilerlemelerini ve verilerini göz önüne alacak bir metod değişikliğinin şart olduğuna kanaat getirmiştir. Böyle bir metod değişikliğini her şeyden önce diğer bütün dini ilimlerin anası olarak gördüğü kelam ilminde gerçekleştirmek istemiştir."¹²⁷

İzmirli, Batı felsefesini yakından takip eden ve İslâmî ilimleri de iyi bilen bir mütefekkir olarak din ilimlerinde hangi metodu izleyecekti? O klasik İslam düşüncesini tamamen terk etmeyi düşünmüyordu. O'nun tavsiyesi, modern felsefenin ve pozitif bilimlerin yardımıyla hareket etmektir. Ancak sadece klasik öğretileri yeterli bulan ve modern bilimlere önem vermeyen bir yaklaşımı da eksik görmekteydi.¹²⁸ Çünkü İzmirli'ye göre, zamanla ilm-i kelam, sadece *Şerhu'l-Akâid* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerden ibaret kalmıştı. Kelamın en önemli kaynak kitapları olan *Mevâkıf*, *Makâsıd* ve *Tavâli* gibi eserleri anlayanların sayısı yok denecek kadar azdı.¹²⁹ Zira gençlerin zihni, modern felsefenin teorileriyle dolduğundan, İslam'ın sahih itikâdını gönüllere perçinlemek için yine gençlerin anlayacağı dilden konuşmak ve onlara göre yeni delilleri açıklamak lazımdı.¹³⁰

İzmirli, kelâm ilminde arzu ettiği değişiklik planını şu şekilde tespit etmektedir. Kelâm ilminin ana mevzuları ve gayeleri hep aynı kalıp değişmemekle birlikte kullanılan metod ve mebd'e olarak kullanılan ilkeler, diğer bir ifadeyle izah ve ispat şekilleri zamana ve ihtiyaca göre değişiklik arz etmektedir. Kelâm ilmi zamanla muhalif düşüncelerin ve cereyanların değişmesiyle metodunu

¹²⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, s. 19.

¹²⁷ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 96.

¹²⁸ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 21.

¹²⁹ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 97.

¹³⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam Hakkında*, c.22, s. 40; *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 12-13.

değiştirmelidir.¹³¹ Örnek olarak geleneksel kelam ilminde Cenab-ı Hakk'ın varlığının ispatında varlıkların sonradan yaratılması (hudûs delili) kullanılmış, şimdi ise tabii kanunlar gündemde olduğundan gözlem metodu öncelikli olarak kullanılmalıdır.¹³²

Yeni İlm-i Kelam tartışmaları *Sebilü'r-Reşad* mecmuasında devam etmiştir.¹³³ Bu mecmuaya bir dizi yazı yazan İzmirli kendisinin tevcih ettiği suallere yine kendisi çeşitli cevaplar vermiştir. Bu tartışmalarda özellikle İzmirli'nin kelam metoduna dair önemli ipuçları bulmak mümkündür. Bu münasebetle Adnan Bülent Baloğlu tarafından kaleme alınan; *Sebilürreşad Dergisinde "Yeni İlm-i Kelam" Tartışmaları*¹³⁴ başlıklı makaleden konumuza ışık tutacak yerleri zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. İzmirli, "İlm-i kelam asra göre tebeddül edebilir mi?" sorusuna;

"Ulum-ı asriyye ilm-i kelamda müsta'mel olan edillenin ahvalini ta'dil eder, tevsî' eder. İlm-i Kelam'ın mebadisi ve vesaili ihtiyac-ı asra göre değişir." şeklinde cevap vermiş ve yazının devamında "Kudema kelamında mebadi ve vesail, mantika mübayin (zıt) olarak kabul olunmuş idi, müteahhirin ilm-i kelamında bilakis mebadi ve vesail mantika mutabık idi."¹³⁵

şeklinde cevap vermiştir. "Yeni İlm-i Kelam ne tarz üzere tahrir olunmuştur?" sorusuna da aşağıdaki cevabı vermiştir;

"Asıl maksud olan Tevhid-i Bari (Yaratıcının Birliği) babında muhatabın anlayabileceği bir tarz ile, tarz-ı nevin (yepyeni bir tarz) ile istidlalleri umde (destek) kılmış, bir takım delail-i cedide irae etmiştir. Tevhid-i Bari'nin ekmel vesaili olan nübüvvet-i Muhammediyye babında ehl-i basairin süluk ettikleri havarık-i hissiye (olağanüstü duygular) tarikinde felsefe-i cedideden istifade eylemiştir."¹³⁶

Hüseyin Kâzım Kadri, İzmirli'nin *Sebilürreşad*'daki makalesine cevap niteliğinde yazdığı yazısında; "Fâzıl-ı Muhterem İsmail Hakkı Beyefendi'nin Yeni İlm-i Kelam namıyla yazmış ve tab' ettirmekte bulunmuş oldukları eser hakkındaki beyanlarını kemâl-i hayret ve teessüfle okudum." diyerek neden karşı çıktığının sebeplerini sıralar:

"Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi zamanında, resmi bir ilm-i kelam yazılmak için de bazı teşebbüslerde bulunulmuş idi. Böyle bir kitabın beyne'l-İslam yeniden ihtiraslar

¹³¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam Hakkında**, c.21, s. 58-59.

¹³² M.Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", **DİA**, s. 427-428.

¹³³ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam Hakkında**, c.21, s. 58-59; c.22, s. 30.

¹³⁴ Adnan Bülent Baloğlu, "Sebilürreşad Dergisinde "Yeni İlm-i Kelam" Tartışmaları", s. 270-306.

¹³⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam Hakkında**, c.21, n. 528-529, s. 58-59.

¹³⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 58-59.

ve tefrikalar çıkaracağını ve halkı muhtelif mezheplere tabi olan bir memlekette hükümetin herhangi bir fırkanın itikadını tercih ve iltizama ve diğerini tadlil ve tefsika kıyam etmesinden ne gibi fenalıklar vücuda gelebileceğini düşünmüş ve efendi merhuma yazdığım bir mektubta böyle bir şeyden vazgeçmesini rica etmiştim... Bu yeni eser, (Yeni İlm-i Kelam) bizi ebediyyen uzaklaşmış olduğumuzu zannettiğimiz cedeliyyat-ı kelamiyye ve münakaşat-ı lafziyyeyi alem-i İslam'da yeniden uyandırmış olacaktır... Zalam-ı tarihe karışan ihtilafat-ı mezhebiyye ve cedeliyyat-ı kelamiyyeyi yeniden ihya etmek ve fakat bu defa muallim-i evvellere, Eflatun-i ilahilere, İmam Calinous'lara, Porphyrios'lara... mukabil Lock'a, Malbranch'a, Kant'a, Descartes'e, August Comte'e daha bilmem kimlere başvurmak ve bu yabancıları harim-i İslam'a almak... lüzumsuz ve faidesizdir. Din-i Mübin-i İslam'ın Garb'ın nazariyyat-ı felsefesi ile muhtaç-ı te'yid ve tahkim bir akidesi yoktur... İmdi, Din imamlarının ilm-i tevhid namı altında tedvin etmiş oldukları ilm-i akaid, Müslümanlar için kâfidir.”¹³⁷

İzmirli de yukarıdaki itirazlara;

“Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme'de İbn Teymiye ile İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin asâr-ı mebrurelerinden iktibas ile ehl-i kelam mesleği tenkid (ss. 66-72); din imamlarının asıl Ehl-i Sünnet, mütakellimin-i Ehl-i Sünnet'in kusurlu Ehl-i sünnet oldukları bile her iki eserde tevşih olunmuştur (ortaya konmuştur)... Bugün gençliğin dimağı nazariyyat-ı felsefe ile meşbu'dur (doludur). Akâid-i diniyyeyi kalblerde rasih bir âkide kılmak hususunda nazariyyat-ı felsefiyyeden, maksada hadim bir surette istifade etmek...”¹³⁸

şeklinde cevaplar vererek kendini savunmaktadır. Ahmet Nazif ise, *Sebilürreşad* dergisinden takip ettiği bu tartışmaları kendi makalesiyle sona erdirir. O da tercihini Yeni İlm-i Kelam tarafında kullanır ve İzmirli'nin ileri sürdüğü gerekçeleri destekler mahiyette şeyler söyleyerek meseleyi İzmirli lehine neticeye bağlar.

Sebilürreşad dergisindeki bu tartışmalarda İzmirli'nin verdiği cevaplar ve takındığı tutum bize onun kelam anlayışı ve metodu hakkında farklı bazı bilgiler de vermektedir. Özellikle son iktibas ettiğimiz yerde -Hüseyin Kâzım Kadri'yi ikna edebilmek için- aslında kendisinin de İbn Teymiye gibi düşündüğünü yani Selefiyyeyi haklı ve Ehl-i Sünnet kelamını kusurlu bulduğunu açıkça ifade etmektedir.¹³⁹ İzmirli'nin bu eğilimini Bekir Topaloğlu, şifahi olarak Celal Hoca'dan nakleder: “Merhum Celal Hocamız (Celalettin Öktem), kendisinin ve üstadı İzmirli İsmail Hakkı'nın selef akidesini benimsediklerini ifade ederdi.”¹⁴⁰ Kendisini selefi olarak niteleyen İzmirli'nin Selefiye'yi merkeze alan tasnifleri, ilmî metodunu açıkladığı

¹³⁷ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 270-306.

¹³⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam Hakkında**, c.22, n.551-552 s. 40.

¹³⁹ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatih Mehmet Şeker, **Hüseyin Kâzım Kadriye Göre Vehhabilik**, İstanbul, 2003.

¹⁴⁰ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 117.

metnin delaleti, usulünün tamamen selefi bir çizgide olduğunu düşündürmektedir.¹⁴¹ İzmirli, başka bir yerde bu yaklaşımını teyid eder mahiyette “Selefiye mezhebinin hayat-ı daimesi vardır. Her asırda ehl-i İslamdan bir sınıf-ı mümtaz enfa’ı- ulûm ile ulûm-i fikihiye ve ilm-i tevhid ve hadis ile iktifa edip niza’ı mucib ve halli müşkil olan mesâil-i nazariyeye râğbet eylemez.”¹⁴² demektedir. Benzeri ifadeleri mucib-i istiğrab bir şekilde Topaloğlu’nda da müşahade etmekteyiz. Selefiyeyi benimseyenler için “Her asırda -az da olsa- seçkin zümrenin benimsediği selef metodu”¹⁴³ ifadesini kullanmaktadır. Acaba bütün insanlığa rahmet olarak gönderilen İslam dinini her asırda birkaç kişiden müteşekkil seçkin bir zümre mi sadece doğru anlamakta ve yaşamaktadır? Bu durum tarihi açıdan hakikatle ve tebliğin hikmetiyle bağdaşmaz. Zira gerçek selef olan Selef-i Salihin devrinde İslam seçkin bir zümreye münhasır değildi. Bununla birlikte İzmirli, Vehhabiliğe müsbet bakan Hüseyin Kâzım Kadri’ye karşı çıkarak Vehhabilikle arasına mesafe koymaktadır. Bu durum İzmirli’nin selefiliğinin farklı bir tonda olduğunu, akıl ve felsefeyle içiçe geçmiş modernist bir muhtevada olduğunu göstermektedir. Fakat Selef metodunun akli istidlalleri kullanmaması ve fen ilimlerini tahsil eden muhataplarını yeterince ikna edememesi neticesinde mecburen kelam metoduyla isbat-ı vacib delillerini ele almıştır. Hatta daha da ileri giderek felsefeyi ziyadesiyle kelamın içine dâhil etmiştir.

Yeni İlm-i Kelam Metodunda Felsefenin Yeri

İslam tarihi boyunca kaynağını naslardan almayan delil ve yöntemlerin İslamî ilimler içerisine girmesi meselesi tartışılmıştır. Mu`tezile’nin kelam usûlünü kullanarak Selef-i Salihin’in akidesini savunan ve Ehl-i Sünnet kelamını başlatan İmam Eş’arî’den itibaren, mantığı dini ilimlere alet ilmi olarak kabul eden İmam Gazzâlî’ye ve felsefeyi kelama dâhil eden Fahreddin Râzî sonrasında kelam ilminin felsefe ile içiçe girmesi meselesi tartışma konusu olarak süregelmiştir. Kimileri felsefenin kelamla mündemiç olmasında bir beis görmezken, kimileri kesinlikle kullanılmaması gerektiğini savunmuş, kimileri de sadece alet ve metod olarak kullanılmasını uygun bulmuşlardır. İzmirli, yeni kelam ilminde yeni mantığı ve

¹⁴¹ Rıdvan Özdiç, **Akıl İrade Hürriyet**, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 154.

¹⁴² İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, c.1, s. 104.

¹⁴³ Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 81.

modern felsefenin yöntemlerini metodik bir alet olarak kabul etmekte, bu nedenle Avrupalı felsefecilerin İslamî ilkelere aykırı olmayan fikirlerini almak gerektiğini savunmaktadır. Ona göre hedeflenen yeni kelimde modern mantık ölçüleri kıstas olmalı, felsefecilerin inanç esaslarımızı destekleyen delilleri de kullanılmalıdır.¹⁴⁴ İzmirli, İslam dininin akidelerini savunabilmek adına dinsizlerin ve bid`at ehlinin reddedilebilmesi, dinimizi hedef alan saldırılara karşılık verilebilmesi için modern felsefeyi ve metodlarını bilmek ve kullanmak gerektiğini düşünüyordu.¹⁴⁵ Daha açık ifade edilirse dinimizin inanç esaslarına karşı gelen fikirleri modern felsefe nazariyeleriyle Bacon ve Descartes mantığını kullanarak, çağdaş ilimlerdeki metodu, yani skolastik müdafaa yerine metodik müdafaa'nın yapılması gerektiğini savunuyordu.¹⁴⁶ Kelamın modern felsefî meselelere karşı cevap verebilecek şekilde yenilenmesi gerektiğini daha önce Abdüllatif Harpûti'nin de gündeme getirdiği ifade edilmişti.¹⁴⁷ Fakat felsefenin kelam ilmi içerisindeki konumunun nasıl olacağı tam olarak tayin edilmemiştir. Burada İzmirli'nin, hem kelam ilmini çağdaş felsefî delillerle ilişkilendirmek istediği hem de kelam ilminin yoğun olarak felsefe bahisleri içerisinde erimesini istemediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁸ İzmirli'nin, İslamcılarının modernist kanadındakiler gibi felsefenin üzerinde ısrarla durmasının iki ana sebebinin olduğu tespit edilmektedir. Bu tespitlerden ilki; Avrupa'dan tercüme edilen felsefe kitaplarının ve bunlardan etkilenecek yazılan yerli kitapların İslam akidesine aykırı, sapkın fikirleri içermesiydi. İkinci olarak, İslam dinini Avrupalılara yeni bir dille ifade edebilmek ve bu hususta modern felsefeden yararlanmak istenilmesiydi.¹⁴⁹ İzmirli, bu hususta kelam ile felsefe münasebetini izah ederken: "Râzî'nin ve ona uyan Âmidî'nin yolları ise kelam ile felsefeyi karıştıran bir yoldur... Beydâvî'den sonra gelenler, kelamı felsefeden ayırt olunamayacak bir sınıra, kelamı felsefeden fark edilemeyecek bir dereceye getirmişlerdir."¹⁵⁰ demek suretiyle bir açıdan felsefenin kelama tedahülüne karşı çıkmakta diğer yandan da;

¹⁴⁴ M.Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 91.

¹⁴⁵ Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 99.

¹⁴⁶ Refik Ergin, *Muhassal -Yeni Kelam İlmine Giriş-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 37.

¹⁴⁷ Abdüllatif Harpûti, a.g.e., s. 19.

¹⁴⁸ M.Sait Özervarlı, a.g.e., s. 58-59; M.Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", s. 427-428.

¹⁴⁹ İsmail Kara, a.g.e., s. LXV-LXVI; Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 98-99.

¹⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e., s. 32.

“Kelam ilminin bugün bir felsefe ile birleşmesi gerekiyorsa ancak günümüz felsefesi ile birleşmesi gerekir... Kelam kitaplarında ve milel ve nihâl kitaplarında çokça anılan Thales, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos, Sokrates, Platon, Aristoteles, Epiküros, Pyrrhon, Plotinos, Zenon, Porfirios isimlerine karşılık Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Condillac, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Janet, Bergson, isimlerini anmak; Hisbaniyyun, Tabiiyyun, Meşşaiyyun, Revakiyyun, Dehriyyun, Sofestaiye, Semniyye, Berahime doktrinlerinden yaşayanlarla birlikte daha sonra ortaya çıkan yeni materyalizm, animizm, pozitivizm, kritisizm, eklektisizm, evrimcilik ve idealizm doktrinlerini açıklamak elbette daha yararlıdır.”¹⁵¹

iddiasıyla felsefeden istifade etmek istemektedir. Aslında ulema arasında genel kabul Harpûti’nin de ifade ettiği gibi “Kanun-i İslam kaydıyla felsefenin ilahiyat kısmı ilm-i kelamın tarifinden hariç”¹⁵² kalmasıdır. Fakat bununla birlikte itikâdî mevzuları izah ederken felsefi meseleler ve ıstılahlar kelam ilminde kullanılmıştır. Yukarıdaki anlayış ile bu durum arasında zahiren bir çelişki var gibi görünse de aslında tespitimiz aksi yöndedir. Zira felsefe akli esas alarak ilahiyat konularını sadece akli izahlarla ele alırken, kelam ilmi vahyi esas alıp akli ona hizmetkâr olarak istihdam etmektedir. Burada nazarlardan kaçan ince bir çizgi ehemmiyet arz etmektedir. Kanaatimizce o da felsefe ile kelam arasındaki münasebetin derecesinin kıvamıdır. İzmirli aynı zamanda bir felsefeci olduğundan felsefeye külliyyen karşı değildir. Bilakis felsefenin delillerinden istifade edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Fakat dinin akaidine dair yapılan kelâmî izahların içerisine felsefî ıstılahları ve meseleleri karıştırmadan ayrı bir bölüm ve mebhas olarak yer verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zaten *Yeni İlm-i Kelam* eserinde önce İslam âlimlerinin delillerini sonra da ayrı bir bölüm olarak felsefecilerin delillerini zikretmiştir. Bu durum mezkûr tespitimizi teyid eder niteliktedir. Hâsıl-ı kelam İzmirli’nin kelam anlayışında felsefenin yerini şöyle tayin edebiliriz: Felsefeye ait ıstılahlar ve meseleler kelamî bahislerle içiçe geçmeden ayrı olarak ele alınmalıdır. Bu cihetle felsefe kelamdan ayrılmış olacaktır. Fakat ihtiyaç halinde hususen yeni felsefenin tespitlerinden istifade edilmek suretiyle felsefe, kelamı tamamlayıcı bir unsur olmaktadır.

¹⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e., s. 36.

¹⁵² Abdüllatif Harpûti, *Tenkihu’l-Kelam fi Akaidi’l-İslam*, Necmi İstikbal Mat, Dersaadet, 1330, s.7.

3. İnkârcı Akımlar ve İsbat-ı Vacib Çalışmaları

XIX. asırda çağdaş felsefe teorileri meydana çıkınca din ve dinî mefhumlar farklı bir şekilde konuşulmaya başlanmıştır. Özellikle Batı'dan gelen materyalizm ve pozitivizm cereyanları İslam âleminde hızla yayılmıştır. Bu nedenle yeni dönem kelimacıları bir taraftan kelam ilmini yenilemeye çalışırken, öte yandan devirlerindeki dinsizlik fikirlerine karşı cevap verip onların itirazlarını bertaraf edebilmek için çaba sarf etmişlerdir.¹⁵³ Kelamda yenilik hareketinin önde gelenleri Avrupa'da ortaya çıkan materyalizm ve pozitivizm doktrinlerine karşı çeşitli reddiye türü eserler yazmışlar, mezkûr dinsizlik cereyanlarının muhtemel zararlarından İslam milletini muhafaza etmeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle İzmirli gibi bazı âlimler kendilerini mecbur hissedip çağdaş felsefe metodunu benimseyerek kullanmışlardır. Bu devirdeki âlimlerin Cenab-ı Hakk'ın varlığı ve İslam'ın temel akidelerini müdafaa etmek zorunda kaldıkları dinsizlik akımlarından başlıcaları şunlardır; ateizm, materyalizm, pozitivizm, darwinizm (evrimcilik), deizm, sekülerizm.¹⁵⁴ İslam âlemine Avrupa'dan gelen, İslam dinini hedef alan tenkitler özellikle Müslüman gençleri ve talebe gruplarını etkilemiş, İslâm dinini tehdit eden bu inkârcı akımlar, İslam memleketlerinde ve özellikle Osmanlı'da menfî tesirler meydana getirmiştir.¹⁵⁵

Batı'da gelişen yeni felsefeye dair özellikle dinsizlik fikirlerini içeren kitapların çevirileri Osmanlı Türkiye'sinin münevver tabakasına ilgiyle takip edilmekteydi. Durumun vehâmetini daha iyi kavrayabilmek ve hilafetin başşehirinde basılan kitaplardaki dinsizlik fikirlerinin ulu orta nasıl yayıldığını daha iyi anlayabilmek için o dönemde Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından çevirisi yapılan *Vahdet-i Mevcud* ile *Madde ve Kuvvet* kitaplarından yapacağımız iktibaslar meselenin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Vahdet-i Mevcud'dan;

“Allah maddi âlemin haricinde değil dâhilindedir... Allah'ı ayrı bir mevcut farz etmenin doğru olmadığını ve bilakis maddede münhal ve mündemiç bulunduğunu gösterir... Yeni hiçbir zerrenin ihdası mümkün olmadığı gibi imhası dahi mümkün olmadığını ve ihdas ve imha gibi görünen hadiselerin adi bir şekil tebeddülünden başka bir şey olamayacağını isbat eder.”¹⁵⁶

¹⁵³ M.Said Özervarlı, **Son Dönem Kelam İlminde Metod**, s. 179-180.

¹⁵⁴ Selim Özarslan, a.g.e., s. 165-167.

¹⁵⁵ Metin Yurdağür, a.g.e., s. 348.

¹⁵⁶ Ernest Hegel, **Vahdet-i Mevcut**, Ter. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Matbaa-i Kader, İstanbul, t.y, s. 19-20.

Madde ve Kuvvet'ten;

“Bundan evvel neşretmiş olduğumuz “vahdet-i mevcut” zannettiğimizden pek ziyade müşteri buldu ve bizi sür’atle bu kitabı da neşre teşvik etti.”(s.5) “Allah fikrinin bir hatadan ibaret olduğu kendi kendine tecelli eder. Yani şahsı, fevkalade muktedir, tabiatın halıkı, müdebbiri ve muhafızı olmak üzere bir Allah’ın vücudu fikri büyük bir hatadan başka bir şey değildir.”(s.579) “Allah’ı insan hayalen halk eyledi.”(s.595) “Kâinatsız Allah nasıl olur, nasıl Hâlık addolunur?”(s.603) “Binaenaleyh her şeyin mahiyetini ve hakikatini aramaktan yani her şey hakkında niçin demektense sebep ve hadise kanunlarına istinad ederek nasıl ve neden demek daha doğru ve ma’kul olur.”(s.734) “Son tedkik ve tecrübelerimizle asla tevfiki kabil olmayan eski bir Allah fikri görürüz... Bu karanlık ve korkunç fikir...”(s.735-736)¹⁵⁷

Vahdet-i Mevcud ile *Madde ve Kuvvet* adlı eserlere karşı bazı reddiyeler yazıldı. Bunlardan başlıcaları olarak Filibeli Ahmed Hilmi’nin *Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (1332), İsmail Fenni’nin *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* (1928), İsmail Ferid’in *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun* (1332)¹⁵⁸ ve Bedüzzaman Said Nursi’nin *Nokta min Nur-i Ma’rifetillah* (1337), *Katre min Bahr’it-Tevhid* (1338), *Zeylü’z-Zeyl* (1338) gibi isbat-ı vacib risaleleri zikredilebilir.

Batıda değişen modern felsefe anlayışıyla birlikte batılı insanlarda bir kibir egemen olmuş ve özellikle XVIII. yüzyıl aydınlanma filozoflarından bazıları, Tanrı’nın asla bilinemeyeceği kanaatine varmışlardır. Halen Avrupa felsefesinde bir zirve olarak genel kabul gören¹⁵⁹ meşhur Alman filozofu Kant bunlardandır.¹⁶⁰ XIX. asırda materyalist düşüncenin önde gelen temsilcisi Moleschott (1822-1893), *Hayatın Deveranı* adlı kitabında, madde ve kuvvetin ezeli olduğunu ve birbirinden ayrılmadığını, ortada bu ikisinin dönüşümünden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Daha sonra Ludwig Büchner (1824-1899) aynı fikirleri tekrar ederek madde ve kuvvetin aynı şeyler olduğu ve bu ikisinin haricinde bir şey olmadığı söyler. Ona göre; Yoktan hiçbir şey var olamaz. Var olan hiçbir şey de yokluğa dönemez. Her şeyin kaynağı maddedir ve hatta maddenin zekâ ve tefekkürü dahi vardır.¹⁶¹

Eski kelam kitapları, isbat-ı vacib konusuna yer vermişlerse de o günün ihtiyacı karşısında yeterli değildi. Çünkü kelam kitaplarının ekserisinin telif edildiği

¹⁵⁷ Ludwig Buchner, **Madde ve Kuvvet**, Ter. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, İstanbul, t.y.

¹⁵⁸ Rıdvan Özdiç, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü”, **TALİD**, c.14, Sayı 27, 2016, s. 233-248; Meral Yıldırım, **Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri**, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004, s. 10.

¹⁵⁹ Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Ter. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 2016, s. 9.

¹⁶⁰ Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, **Sistematik Kelam**, TDV yayınları, Ankara, 2016, s. 114.

¹⁶¹ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 51-54.

ortaçağ, dünyada dinlerin hâkim olduğu bir dönemdi. Bu dönemde, hatta müteakip asırlarda İslam âleminde Allahsızlık cereyanı az veya zayıftı, neredeyse yok gibiydi. Bu nedenle kelam âlimleri, kâinatın kadim olmadığını ispat sadedinde tebe’i olarak isbat-ı vacib mevzusuna girmişler¹⁶² ciddi olarak düşünüp sadece bu konuya odaklanıp deliller serdetme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Yeni İlm-i Kelam esas itibarıyla, “bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefî bir görüş olarak pozitivizmi reddeden, dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik tenkidleri (Darvinizm, Fröydizm) cevaplandıran, yeni felsefî cereyanları eleştirdikten sonra müsbet ilimden de istifade ederek Allah’ın varlığını isbat eden, İslam’ın akaid konularını isbat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilim” şeklinde tayin edilmektedir.¹⁶³ İşte XX. asır başında başlayıp halen devam eden yeni devir kelamının hususiyetleri temelde bunlar olmaktadır. Son asırda kelamcılarının mücadeleye ettikleri “İnkârcı akımların başlıcalarını, Marks ve Engels’in geliştirdikleri Tarihi Maddecilik, Darwin’in temsil ettiği Evrimcilik, A.Comte tarafından ortaya atılan Pozitivizm, Freud tarafından kurulan Freudizm, dünya hayatının dinle ilişkisini kesmeyi hedefleyen Sekülerizm, vahyi ve peygamberliği inkâr eden Deizm ve varoluşçuluk esasına dayalı Ateizm”¹⁶⁴ olarak sıralanmaktadır. A.Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş* kitabında¹⁶⁵ Yeni İlm-i Kelam döneminde isbat-ı vacibe dair yazılan eserleri aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

- a. Cemalüddin Afgani, *Tabiatçılığı Red*,
- b. Ferid Vecdi, *Hadikatü’l-Fikriyye, el-İslam fî’l-Asri’l-İlm*,
- c. Bedüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı* (içinde 10 farklı risale)
- d. Abbas Mahmud Akkad, *Allah*,
- e. İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*,
- f. Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, Huzûr-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*,
- g. M.Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üla*,

¹⁶² Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 71.

¹⁶³ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 39; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 71.

¹⁶⁴ A.Saim Kılavuz, **İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Yay., İstanbul, 2016, s. 400-401.

¹⁶⁵ A.Saim Kılavuz, a.g.e., s. 415-418.

- h. İsmail Fenni, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali, Küçük Kitapta Büyük Mevzular*,
- i. Ferid Kam, *İlmü Maba'de't-tabia*,
- j. Mehmed Ali Ayni, *Reybilik, Bedbinlik, Lailahilik nedir?*

İzmirli de çağdaş düşüncede ortaya çıkan inkâr cereyanlarına karşı bilhassa materyalist ve pozitivist fikirlerle mücadele etmekle¹⁶⁶ birlikte ateizm, darwinizm, agnostisizm gibi inkârcı akımlara karşı da İslam akidesini müdafaa etmiştir. Şimdi inkârcı akımları ana hatlarıyla ele alacağız. Müteakiben yeri geldikçe genelde kelimat âlimlerinin reddiye tavrı ile özelde İzmirli'nin dinsizlik cereyanlarına karşı verdiği cevapları zikredeceğiz.

3.1. Ateizm

Ateizm; Allah'ın varlığını reddeden ve Allah'ın gönderdiği bir din yokmuş gibi davranmaya sebep olan görüşler olarak değerlendirilmektedir. Bu kelime Batı dillerinde genelde “dinsizlik, Allahsızlık” anlamlarına denk gelecek şekilde kullanılmıştır. Ateizm, din ve iman sahasıyla ilgili bir kavram olmakla beraber esasen felsefeye ait bir ıstılahtır. Klasik İslâm literatüründe bu kavramı tam olarak karşılayan bir kelime olmamakla birlikte Müslüman müellifler tarafından ateizm anlamında “İlhâd” kelimesi tercih edilmiştir.¹⁶⁷ “Ateizm” veya “İlhâd” eski zamanlardan beri az da olsa mevcut olmakla birlikte XVIII. asırdaki Aydınlanma hareketi¹⁶⁸ neticesinde daha da yaygınlaşmıştır.¹⁶⁹ Ateizmin iki farklı türünden “zımnî ateizm”, Allah'ın varlığını kasıtlı olarak reddetmeden, sadece Allah'ın varlığına yönelik bir inanıştan yoksun olmayı ifade ederken, “alenî ateizm” ise Allah'ın varlığına karşı şuurlu bir inkâr tavrını takınır.¹⁷⁰

¹⁶⁶ M.Sait Özervanlı, a.g.m., s. 533-535.

¹⁶⁷ Kenan Gürsoy, “İlhâd”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 96-98.

¹⁶⁸ **Aydınlanma hareketi**: “İnsanın kendisini geleneklerinin, toplumun ve inançlarının etkisinden kurtararak yalnız tabii aklına dayanarak her türlü dini inanca ve geleneğe cephe alan akım olarak tanımlanabilir.” Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Akçağ yay., Ankara, 2004, s. 47.

¹⁶⁹ Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, Haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 247.

¹⁷⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 47-48. Aynı taksimi farklı ıstılahlar ile Said Nursi tespit etmektedir. Zımnî ateizme “adem-i kabul”, alenî ateizme de “kabul-i adem” diyerek inkârı taksim etmektedir. Bkz. Şualar s. 96-97.

Ateist akımların hepsine mevzusuna mutabık ilmi cevaplar verilmesi gerektiğini ifade eden A.Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelam*'da şunları söyler:

“Asr-ı hazır felsefesine karşı ulema-i kelimamız ilm-i kelimamızda madde ile kuvvetlerinin ve esîr ile fezânın hudûslarını ve asl-ı kâinat olmadıklarını ve maddenin ataleti ve maddede zâhir olan asâr ile vücudlarına hükmolunan kuvvetleri madde icad edemeyeceğini ve mevcudat-ı âlem ve madde ile maddiyata münhasır olmadığını ve mevcudat-ı âlem vücudunda kendinden hariç fevkinde hâkim bir müessir-i mucid-i hakîme muhtaç bulunduğunu, madde maddiyat aleminin fevkinde alem-i ma`âni, alem-i mücerredat, alem-i ervah mevcut olduğunu felsefe-i hâzıra esâlib ve kavânini üzere isbat etmek lazımdır.”¹⁷¹

Filibeli Ahmed Hilmi de Celal Nuri'nin *Tarih-i İstikbal* isimli eserinin 1. cildi olan *Mesail-i Fikriye*'deki¹⁷² materyalist fikirleri tenkid ederek, *Huzûr-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*¹⁷³ ismiyle bir kitap yazar. Ayrıca *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*¹⁷⁴ isimli eserinde ateist fikirlerin mümkün olmadığını izah eder ve savundukları muhtelif görüşleri felsefe delilleriyle tenkid eder.¹⁷⁵ İnkârın mümkün olamayacağı hususunda Said Nursi *Ayet'ül-Kübra* risalesinde dikkat çeken bir taksim yaparak inkârın imkânsızlığını nazara vermektedir:

“İtikad-ı küfriye, iki kısımdır; Birisi: Hakaik-i İslâmiyeye bakmaz. Kendine mahsus yanlış bir tasdik ve bâtil bir itikad ve hatâ bir kabûldür ve zâlim bir hükümdür... İkincisi: Hakaik-i imaniyeye karşı çıkar, muaraza eder. Bu da iki kısımdır: Birisi: Adem-i kabûldür. Yalnız, ispatı tasdik etmemektir. Bu ise bir cehildir; bir hükümsüzlüktür ve kolaydır... İkincisi: Kabûl-i ademdir. Kalben, ademi tasdik etmektir. Bu kısım ise bir hükümdür, bir itikâddır, bir iltizamdır. Hem iltizamı için nefyini ispat etmeye mecburdur... Bu nefiy ise, Birinci Mes'ele'de beyân ettiğimiz gibi, hiçbir cihetle isbat edilmez. Belki kâinâtı ihâta edecek ve âhireti görecek ve hadsiz zamanın her tarafını temâşâ edecek bir nazar lâzımdır. Tâ o gibi nefiyler isbat edilebilsin.”¹⁷⁶

İzmirli, ateizm meselesini ayrı bir bahis olarak ele almaz. Fakat genel olarak ateizme karşı materyalizm ve pozitivizm cereyanları içerisinde verdiği cevaplar ile gerekli açıklamaları yapmaktadır. Bununla birlikte 18. asrın “ilhad asrı” olarak geçtiğini ifade eder ve bu asra “ilâhiyat-ı akliye asrı” denilmesinin muvafık olduğunu söyler. Allah'ın varlığı hakkında bu asırda telif edilen eserler kadar hiçbir asırda eser

¹⁷¹ Abdüllatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s. 113.

¹⁷² Celal Nuri, a.g.e., c.1, s. 1.

¹⁷³ Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*, Hikmet Mat., 1332

¹⁷⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, Hikmet Matbaası, 1327, c.1.

¹⁷⁵ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 460.

¹⁷⁶ Bedüzzaman Said Nursi, *Şualar*, s. 96-97.

telif edilmediği tespitini yapar.¹⁷⁷ Netice itibariyle Batı'nın maddeten terakkisine aldanarak onlar gibi maddeten ilerleyebilmek için dini terk etmek veya akideleri değiştirmek gerektiğini savunan hevaperest münevverler çok değil bir asır sonra dinsizliğin gerek ülkemizdeki ve gerekse Batı dünyasındaki menfi tesirlerini görselerdi, hissi bir heves ile hareket edip bu menfi fikirlere kesinlikle taraftar olmazlardı. İşte son yüzyıla geldiğimizde Avrupa'nın maddi terakkisine nisbetle manevi olarak o derece gerilediğini müşahade etmekteyiz. Bu ruhî ve ahlâkî gerilemenin asıl sebebi dinsizlikten neşet eden manevi hastalıklardır. Zira batıl dinler –ne kadar bozuk ta olsalar- dinsizlikten ehvendir. Özellikle son asırda dinsizliğin insanlık âleminde açtığı yaralar dünyadaki vicdanlı fikir ve ilim insanlarını kara kara düşündürmeye sevk etmiştir.¹⁷⁸ Hâsıl-ı kelam, ateist fikirlerden kaynaklanan modern dünyanın yaşadığı bütün bu manevi hastalıkların tedavisi ve içtimai problemlerin yegâne çaresi olan “imân-ı billah” akidesi delillerle ispat edilip manevi bir ilaç gibi beşeriyetin ruhuna yeniden iştirilmelidir.

3.2. Materyalizm

Materyalizm; “maddecilik” manasına gelmekle birlikte, varlık adına ne varsa hepsinin sadece maddeden ibaret olduğunu, maddenin dışında ayrıca metafizik bir sahanın olmadığını, şuur, his, fikir vb. hususların dahi maddeye bağlı olduğunu, yaşanan her şeyin sadece katı fiziksel nedenlerle izah edilebileceğini, neticede tabiata hükmeden üstün bir kudretin var olmadığını iddia eden tanrıtanımaz görüşlerin bütününü ifade etmektedir. Materyalistler yegâne hakikat olarak maddeye sarılmışlar ve her şeyi maddeye indirgemişlerdir. Başta Allah inancı olmak üzere dinî inanç esaslarının hepsinin bir yanılgı olduğunu savunurlar. Bunlar maddenin hiçten yaratılmadığını ve yokluğa gitmeyeceğini savunmuşlardır. Bunlara göre madde, zerrelerin rastgele bir araya gelmesiyle kendi kendine oluşmuştur. İnsanların düşüncelerinin dahi atom denilen bu zerrelerin serseri hareketleri neticesinde meydana geldiğini¹⁷⁹ savunacak kadar ileri gitmişlerdir. Yani bir insanın düşüncesi aslında zihni bir faaliyet değil, bilakis beyindeki bazı elementlerin hareketlerinin

¹⁷⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 236.

¹⁷⁸ Ömer Ferit Kam, **Dini Felsefi Sohbetler**, DİB Yay., Ankara, t.y., s. 46.

¹⁷⁹ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, **DİA**, Ankara, 2003, c. 28, s. 137-140.

neticesidir. Bu görüş tefekkür ve düşüncüyü bile mekanikleştirmek isteyen oldukça kaba ve ilkel bir felsefe olmasına rağmen Batı’da ve ülkemizde müşterisini bulmuştur. Materyalizme hareket ve ivme kazandıran¹⁸⁰ Büchner, *Madde ve Kuvvet* kitabında özellikle **halkın avam tabakasının rahatlıkla anlayabileceği basit bir üslup ve sade bir dil** kullanmıştır. Kolay anlaşılan bu kitap insanların ilgisini çekmiş ve kaba maddecilik fikrini geniş halk topluluklarına yaymıştır.¹⁸¹

Abdüllatif Harpûti, materyalistlerin iddialarının “açık mükârebe” olduğunu ve bu yüzden “red ile cevaba değeri olmadığı”nı ifade ederek¹⁸² muhaliflerin dinsizlik fikirlerini gözünde çok büyütmemektedir. Hâlbuki bu dinsiz fikirler kısa zamanda memleketin münevver tabakasını istila edecektir. Materyalist düşüncelerin memleketimize girmesinde ve yayılmasında bazı kitapların tercüme edilmesi, eğitim müesseselerinde pozitif bilimlerin okutulması, özellikle II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra elde dilen fikir hürriyeti ile birlikte, birçok gazete ve mecmuanın basılması vb. gibi hususlar etkili olmuşlardır.¹⁸³ Materyalizmin ülkemize girişinde etkili olan kişilerin başında Osmanlıda materyalist düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Beşir Fuad (1852-1887), Abdullah Cevdet (1869-1932), Celal Nuri İleri (1877-1939) ve Baha Tevfik (1881-1914) gösterilmektedir.¹⁸⁴

XIX. asır sonunda Karl Marx (1818-1881) ve Friedrich Engels’in (1820-1895) etkileriyle materyalizmde bir değişiklik meydana gelmiş, bir çeşit eksen kayması yaşayarak diyalektik bir boyuta yani karşıtlıkların çarpışarak gelişmeyi netice vermesi teorisine dönüşmüştür. Marx, her şeyin hatta düşüncelerin bile

¹⁸⁰ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 89.

¹⁸¹ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, c. 1, s. 88.

¹⁸² Abdüllatif Harpûti, **Tenkihi’l-Kelam**, s. 168.

¹⁸³ Mehmet Akgün, a.g.e., s. 107. Bu hususta calib-i dikkat bir hadiseyi nakletmekte fayda görüyoruz: II. Mahmut devrinde (1808-1839) açılan Tıbbiye Mektebinde bir süre sonra materyalizmi ve pozitivistliği savunan eserler yer edinmeye başlar. 1847’de bu fakülteyi ziyaret eden Mac Farlane, bu okulda tamamen materyalist bir eğitim verildiğini ifade etmektedir. Materyalist düşünürlerin neredeyse bütün eserlerinin burada okunduğunu görüp hayretle anlatır: “Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan Systeme de la Nature’ü okuyordu... Doktorlara ve Türk asistanlara ayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmiştim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım... Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarından birçok parçalarının işaretlenmiş olmasından anladım. Bu parçalar özellikle Tanrı’nın varlığına inanmanın saçmalığını ve ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikle gösteren parçalardı. Kitabı yerine koyarken Türk doktorlardan biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: Bu büyük bir eserdir! Bu büyük bir filozoftur! O daima haklıdır.” Bkz. Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 160-161.

¹⁸⁴ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Ter. Metin Kırıtlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1993, s. 267; Meral Yıldırım, a.g.e., s. 5-7.

maddeden kaynaklandığı fikrini devam ettirdi. Bununla yetinmeyip doğayı, toplumsal hayatı ve tefekkürü diyalektik bir yöntem olan karşıtlıkların çarpışmasıyla açıklamaya çalışıp bu diyalektik materyalizmi beşeriyet tarihindeki toplumsal olaylara tatbik etmiştir. Böylece çeşitli aşamalardan geçen toplumların insan şuurunu belirlediği, toplumda görülen dini inançların, farklı görüşlerin ve ahlâkî değerlerin hep sınıfların çıkar çatışması sebebiyle ortaya çıktığı sonucuna varmıştır.

Materyalizm yerli takipçilerinin de destekleriyle yayılırken elbette ulema da bunlara karşı cephe almak zarureti hissetmişlerdir. Bunlardan; Ali Suâvi materyalistlere karşı çıkarmış olduğu *Ulûm* gazetesinde yer alan yazılarıyla, Ahmed Midhat Ben Neyim: *Hikmet-i Maddiyyeye Müdafaa* isimli eseriyle (1308), İsmail Ferid *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* isimli eseriyle (1312), Cemaleddin Afgani *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî* (1312) isimli eseriyle, Filibeli Ahmed Hilmi *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür* (1327) ve *Huzûr-ı Akl-ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (1332) isimli eserleriyle, Said Nursi *Zeylû'z-Zeyl* (1338) ve daha sonra genişletilmiş bir tercümesi olan *Tabiat Risalesi* eserleriyle ve İsmail Fenni *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* isimli eseriyle (1928) materyalizme karşı çıkmış ve dini hedef alan tenkitlere karşı etkili cevaplar vermişlerdir.¹⁸⁵

İzmirli, materyalizm meselesini uzunca işlemektedir. Mekanizm görüşünün materyalizmin ilmi bir şekle bürünmüş hali olduğunu söyler. Materyalizmin ilkesinin mekanizm olduğunu, gaiyyet olmadığını belirtir. Materyalistlerin iddiasına göre âlemde her şey madde ile izah edilir.¹⁸⁶ Yine onlara göre nefsi fiiller beyin ile izah edilmektedir. Mesela; düşünce hissetmeye, hissetmek canlılığa, canlılık kimsayal bileşiklerin hareketine, bileşiklerin hareketi fiziksel kanunlara, fizik kanunları da en nihayet hareketlere indirgenmek suretiyle tamamen mekanizm görüşüne dönüşür. Bu nedenle çoğunlukla materyalizme mekanizm denir. Hangi isim verilirse verilsin onlara göre her şey madde ve harekete dayanır.¹⁸⁷

İzmirli, mekanizmi misaliye (ideal) ve maddiye (materyalist) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁸⁸ Misaliye kısmında hareket, maddiye kısmında ise madde

¹⁸⁵ Aydın Topaloğlu, a.g.m., s.137-140.

¹⁸⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 59-78; *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 170; *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, s. 94; M.Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Âla*, s. 88.

¹⁸⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 59-60; *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 170-171.

¹⁸⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 60-61; *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 170-171.

ilkesinin Cenab-ı Hak yerine koyduklarını söyler. İzmirli *Yeni İlm-i Kelam* ve *Muhtasar Felsefe-i Ūla*'da mekanizm ile materyalizmi bir tutup izah ederken mekanizmi ikiye taksim etmektedir. *Mulahhas İlm-i Tevhid*'de ise böyle bir taksime yer vermemektedir. İzmirli, mekanizmin iddia ve şüphelerini maddeler halinde sıralayıp cevaplar verir:

a) Kâinatı idare eden en temelde matematiksel kanunlardır.

Bu iddiaya karşı İzmirli, kâinatı idare eden kanunlar eğer matematik kanunlarına indirgeniyor ise, matematik kanunlarının da temelde mantık kanunlarına indirgenmesi gerekir. Fizik kanunlarının matematik kanunlarına indirgendğini zorunlu bir şart olarak kabul ediyoruz. Fakat aynı şekilde mantık kanunları da matematik için zorunlu bir şarttır. Çünkü daha soyuttur. Materyalistler işte burada keyfî olarak duruyorlar. Eğer indirgemeye devam etseler kendi iddialarını mahvederler. Çünkü en sonunda elde madde diye bir şey kalmayacak her şey zihnin bir ürünü olacaktır.¹⁸⁹

b) Kâinattaki düzen madde ve kuvvete dayanır.

Bu iddiaya cevap olarak; Materyalistler, şu gördüğümüz kâinattaki eşsiz düzeni, Allah'ın kudreti yerine kör bir kuvvete, cansız, şuursuz bir maddeye bina ediyorlar. Her şeyi sürekli hareket halinde olan bir maddeye, onu da atomlara, esire kadar indiriyorlar. Öyle ki insan bile sadece maddi bir cisim olarak kabul ediliyor, nefsi ve ruhu inkâr edilip, hisleri, duyguları, düşünceleri, hayalleri hepsi atomların hareketlerine dayandırılıyor.¹⁹⁰

c) Madde ve kuvvet her zaman birliktedir.

Bu ilkeyi -Büchner'e göre- maddesiz kuvvetin, kuvvetsiz de maddenin olamayacağı şeklinde dile getiren İzmirli bu fikre katılmaz.

d) Metafizikî hiçbir şey yoktur.

Bu iddiaya karşı İzmirli, aşırı giden materyalizme göre "Allah da yok, ruh da yok, doğuştan gelen vehbî özellikler dahi yoktur" diyerek reddeder.

¹⁸⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 60-61; *Muhtasar Felsefe-i Ūla*, s. 171.

¹⁹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 61-62; *Muhtasar Felsefe-i Ūla*, s. 171; *Mulahhas İlm-i Tevhid*, s. 94; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 87-89.

Neticede materyalizmin zayıf noktasının ilmi araştırmaya tahammül edemeyeceğini ifade eden¹⁹¹ İzmirli, sathi görüşe sahip olan bir takım kişilerin materyalistlerin iddialarını ilmi ve bilimsel delil zannettiklerini ve materyalistlerin iddia ettikleri fikirlerin, aslı olmayan, mantığın reddettiği aldatıcı sözler ve ilme zıt olan varsayımlar olduğunu söyler.¹⁹²

İzmirli, materyalizmin asılsız iddialarına da yer vermektedir:

a) Maddenin bizzat mevcut olduğunu iddia ediyorlar.

Hâlbuki yeni fizik ilminde meydana gelen değişimlerden sonra artık madde imha olmuştur. Atom görüşündeki zerreler yerine yeni fizikte bulunan enerji geliyor. Madde kendisini oluşturan atomların parçalanmasıyla maddelikten çıkıyor. Onun yerine enerji geçiyor. Maddenin ebediyeti de ezeliyeti de bizzat varlığı da kalmıyor, madde yok olup gidiyor. İşte ilmin bu son buluşuyla ezeli madde yokluk memleketine göçüp gidiyor.¹⁹³

b) Âlemin ilkesi olarak maddeyi kabul etmektedirler.

c) Materyalistler iddialarının bilim ve fenne dayandığını iddia ederler.

Bu iki iddiaya karşı İzmirli, materyalistlerin kuvvet ile maddenin ezeli ve ebedi oluşlarını fennî varsayımlar ve ilmî neticeler üzerine tesis etmek istiyorlar. Hâlbuki daima değişmeye maruz kalan bir teori hatadan nasıl salim olur? Bugünün gerçeği yarının cehaletidir.¹⁹⁴

d) Materyalistlerin şuuru maddeye indiriyorlar.

İzmirli, materyalistlerin yüksek hakikatleri düşük seviyelere indirdiklerini ve insanın düşünebilmesini tamamen mekanik bir şekilde izah etmeye çalıştıklarını söyler. Hâlbuki vicdanî olayların hiçbirini izah edemiyorlar. Maddenin hareketinin beyinde fikir ve düşünceye dönüşebileceği kabul edilse bile, bu şuarsuz kuvvetlerin nasıl

¹⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 63; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 98; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 176.

¹⁹² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 61-62; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 94; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 172; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 89.

¹⁹³ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 64; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 96; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 92.

¹⁹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 61-62; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 98.

şuura dönüştükleri izah edilemiyor. Ayrıca nasıl oluyor da bu şuursuz kuvvetler tabiat kanunlarındaki mükemmel ahengi tesis ediyorlar?¹⁹⁵

e) İnorganik maddelerden organik organizmaların doğduğunu kabul ediyorlar.

Buna cevap olarak, materyalistlerin hayat ilminin kurallarına -yani Pasteur tarafından ispat edilen kendi kendine üremenin mümkün olmadığı kuralına- aykırı hareket ettiklerini izah eden İzmirli, canlı bir çekirdeğin canlı olmayan bir çekirdekten yani cansız maddelerden meydana geldiğini hiçbir ilim adamı ispatlayamadığını söyler.¹⁹⁶

f) Materyalistler “müsadere ale’l-matlub” yapıyorlar.

Onların en bariz özelliği budur diyen İzmirli, onların ispatlanmamış bir şeyi sanki ispatlanmış ve kesin ilmi kanunlarmış gibi gösterip varsayımlarını ona dayandırdıklarını ifade eder. Bu safsatanın cahil kişileri ikna edebileceğini ama ilmi tenkide dayanamayacağını söyleyerek şöyle bir misal getirir; atomları ezeli kabul ediyorlar. Fakat bunun ispatını yapamıyorlar.¹⁹⁷

g) Madde ile hareketin zamana nispetleri ezeli gibi gösteriliyor.

İzmirli, fikirlerinde tenakuz olduğunu söyler. Âlemdeki mükemmel ahengi göz önünde bulundurarak bu harika sanatları şuursuz maddeye ve atomlarına veremeyince de “doğal seleksiyon” görüşü ile cevap vererek evrim teorisini kabule mecbur oluyorlar.

İzmirli materyalistlerin maddenin, hareket ve durgunluğu noktasında atalet kanununa karşı geldiklerini ifade eder. Daha sonra onların “tecrübe bize madde ve hareket haricinde hiçbir şey göstermiyor, harici bir müessiri göremiyoruz, hiç kimse de görmemiştir” itirazlarını, atomun şekli, hacmi, vaziyeti görülmüş müdür? diye soruyla reddeden İzmirli, demek ki bazı varlıklar görülmeyebilir der. Peki, Cenab-ı Hakk’ı neden böyle kabul etmiyorlar? diye soran İzmirli, sadece maddi duyuları

¹⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 64; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 171-175; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 89. Bu hususta İmam Mâtürîdî; maddelerin tasarruf yeteneklerinin bulunmadığını, iradeleri olmayıp mekanik olarak iş gördüklerini ve cansız oldukları nazara alınınca, onlar sayesinde var olabilecek insanın, düşünen, bilen, işiten, gören ve yaşayan bir varlık durumuna yükselmesinin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Şu halde bütün bunların Âlim olan Allah’ın yaratmasıyla meydana gelebileceği ortaya çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhid**, Ter. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul, 2016, s. 237.

¹⁹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 66; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s.176; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 88-89.

¹⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 66; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s.97; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 176

dikkate almanın hayvanlara ait bir özellik olduğunu söyleyerek bütün itirazlara ma`kul ve etkili cevaplar verir.¹⁹⁸

İzmirli'nin materyalizm hakkındaki izahlarını şu şekilde hulasa etmek mümkündür; O, materyalizmin ilmî araştırmaya tahammül edemediğini, dışarıdan ilmî görünüyorsa da iyice incelendiğinde bu akımın ilim ve tecrübeyle uyuşmadığı, boş fikir ve safsatalardan kurulu teorilere dayandığının kolaylıkla fark edilebileceğini ifade eder. Çünkü modern fizikte materyalistlerin ileri sürdüğü gibi artık her şeyin aslı maddeye dayandırılmamakta, aksine madde enerjiye dönüşüp yoğunlaşmış bir kuvvetten ibaret görülmektedir. Ayrıca bu tür teoriler bir yana günümüzde tabiat kanunlarının bile zorunluluğu tartışılmaya başlanmıştır. Öte yandan materyalistler yüksek kavramları basite indirgedikleri için varlık, hayat ve şuuru açıklayamadıkları gibi, bir taraftan duyular alanına girmeyen yaratıcı fikrini inkâr ederken diğer taraftan atom vb. birçok duyu dışı varlığı kabullenme çelişkisine düşmüşlerdir.¹⁹⁹

3.3. Darwinizm (Tekâmül Nazariyesi – Evrim Teorisi)

XIX. asırda modern bilimin ilerlemesiyle birlikte canlıların ortaya çıkış ve türeyişini Allah'ın yaratmasıyla değil tabiatın bir eseri olarak ispatlamaya çalışan birtakım araştırmalar hız kazanmıştır. Darwin'e ait *The Origin of Species (Türlerin Kökeni, 1859)* ve *The Descent of Man (İnsanın Türeyişi, 1871)* isimli eserlerde görüleceği üzere yaratılış inancına karşı yapılan itirazlar zamanla bilim adı altında dinsizliğin ideolojisi haline gelmiş ve tekâmül (evrim) teorisi adıyla sistematik hale getirilmek istenmiştir.²⁰⁰ Darwin, bütün organik dünyanın tabii ve tedrici bir evrim süreci yoluyla ortaya çıktığını ve bu aşamaların belirleyicisinin “doğal seleksiyon” olduğunu iddia etmektedir.²⁰¹ Bu bakış açısıyla insanın da maymunu bir canlıdan türediğini varsayması “Darwinizm” diye adlandırılan tekâmül nazariyesinin esasını teşkil etmiştir.²⁰² Diyalektik materyalizmin dayandığı temellerden biri de Darwinizmdir. Bu fikri savunanlar cansızlardan canlılara geçişte, canlıların

¹⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 67-75.

¹⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 59-78; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 93-98;

Muhtasar Felsefe-i Üla, s. 170-176; M.Sait Özervarlı, a.g.m., s.533-535.

²⁰⁰ Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, **DİA**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 337-339.

²⁰¹ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 110.

²⁰² Mehmet Bayrakdar, a.g.m., s. 337-339.

tekâmülünde -her türlü çelişkileriyle beraber- insanı tabiata irca eden tekâmül nazariyesini kullanmışlardır.²⁰³

Kelam âlimleri evrim teorisinde tesadüfün önemli bir yeri olduğu cihetle, isbat-ı vacib delillerinde, tesadüf iddiasının reddine ve tekâmülün tabiatta ancak bir dereceye kadar etkili olabileceğine²⁰⁴ bunun ötesine geçip de yaratılışa dair herhangi bir etkisinin olamayacağına dair açıklamalar yapmışlardır. Bununla birlikte bazı âlimler tekâmülün İslami dairede Allah'ın yaratmasıyla olabileceğini düşünmektedirler. Seyyid Ahmed Han, Ferîd Vecdî ve Hüseyin Cîsrî gibi âlimler evrimin her şeyi yaratan Allah inancına aykırı olmayacağı kanaatindedirler. İzmirli, Allah'ın her şeyi yoktan var ettiğine inandığı halde yaratmanın ilâhî hikmete uygun olarak evrimsel bir süreç izleyebileceğini, bunun akla aykırı olmadığını ifade etmektedir.²⁰⁵ Öte yandan tekâmül nazariyesi her ne kadar Allah'ı inkâr edenler tarafından kullanılıyorsa da İzmirli'ye göre her şeyi kontrol eden bir kudretin bulunması durumunda bu nazariye mana kazanabilir. Zira canlılar arasında bazı kuvvetli türlerin kaybolup zayıf varlıkların hayatîyetlerini devam ettirmesi tesadüfle açıklanamaz.²⁰⁶

İzmirli, tekâmül anlayışından İhvan-ı Safa'nın, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Kınalızade Ali Efendi'nin bahsettiğini ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu nazariyeyi daha da genişlettiğini nakletmektedir.²⁰⁷ Ömer Nasuhi Bilmen de benzeri fikirleri savunmaktadır. Ancak bu kişilerin sonuçta yaratıcı olarak Allah'ı kabul etmeyen bir evrim anlayışını benimsemedikleri açıktır. İslâm âleminde *Red 'ale'd-Dehriyyîn* isimli kitabıyla Cemâleddin Afganî, *Huzûr-ı Akl-ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* ile Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* isimli kitabıyla İsmail Fenni Ertuğrul ve *Reybilik, Bedbinlik, Lailahilik nedir?* eseriyle Mehmet Ali Ayni evrim teorisini reddedenler arasındadır.²⁰⁸ Kendiliğinden üreme ve cansızdan canlıya kendiliğinden geçişe ait

²⁰³ Yümni Sezen, **Maddeci Felsefenin Çıkmazları**, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 139.

²⁰⁴ Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 178.

²⁰⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **İslâm'da Tekâmül Nazariyesi**, Sebilürreşad, c.2, sayı.30, s. 67-68; **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, DİB Yay., Ankara, 1952, s. 36-41.

²⁰⁶ M.Sait Özervarlı, a.g.m., s.533-535.

²⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **İslâm'da Tekâmül Nazariyesi**, s. 67-68; **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, s. 36-41.

²⁰⁸ Mehmet Bayrakdar, a.g.m., s. 337-339.

XVIII. yüzyıla kadar ki yanlış kanaat Darwin'e bel bağlayan materyalistleri de yanlış bir yola sürüklemiştir. Çünkü çürümeye bırakılan etin kendiliğinden kurt oluşturduğu zannediliyordu. Kirazdaki kurdun yine kendiliğinden oluştuğu zannediliyordu. Pasteur, bu tür çürümelerin bazı mikroorganizmaların üremesiyle gerçekleştiğini, etteki ve kirazdaki kurtların kendiliğinden ve cansız maddeden dönüşerek olmadığını ispatlamıştır.²⁰⁹

İzmirlî, son zamanlarda tekâmül nazariyesinin itibardan düştüğünü, kifayetsiz olduğunun anlaşıldığını söyleyerek tenkid amacıyla iki delil getirmektedir. Birincisi; insanın genel vaziyetinin kâime olduğu yani ayakları üstünde durmaya uygun olduğu, fakat maymunların hiçbir zaman bu seviyede düz olarak ayakta duramadıklarını ifade eder. İkincisi; insan elleri ile arkasını kaşıyabilirken maymun hiçbir zaman ön ayakları ile arkasını kaşıyamaz ancak silebilir.²¹⁰

3.4. Pozitivizm

Pozitivizm, kısaca, “tecrübe ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi reddedenlerin temsil ettikleri felsefi bir çılgır”²¹¹ esas itibarıyla “modern bilimi temele alan, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen düşünce tarzları olarak gören dünya görüşü”²¹² ve geniş manada ise; “sadece zahirî duyularla hissedilebilir dış dünyanın olaylarıyla yetinmek isteyen ve başka (din ve vahiy gibi) kaynağa sahip olan her türlü bilgiyi değersiz olarak kabul eden her çeşit düşünce sistemidir.”²¹³ Materyalizmle birlikte dinsiz cereyanların en mühimlerinden kabul edilen pozitivizm, 19. asrın ikinci yarısından itibaren Auguste Comte tarafından sistemleştirilmiş ve 20. asrın ilk yarısına kadar Batı ülkelerinde iyice yaygın hale gelmiştir.²¹⁴ Pozitivizmin Türkiye’de hâkimiyet kurması için büyük çaba sarf eden

²⁰⁹ Yümni Sezen, **Maddecî Felsefenin Çıkmazları**, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 133.

²¹⁰ İzmirlî İsmail Hakkı, **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, s. 36-41.

²¹¹ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 18.

²¹² Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 357.

²¹³ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 17.

²¹⁴ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, **DİA**, İstanbul, 2007, c. 34, s. 335-339. Pozitivistler, semavi dinlerin artık geçersiz olduğunu iddia ederek, bu dinlerin kendi icat ettikleri “İnsanlık Dini”ne (yani dinsizliğe) geçiş için birer hazırlık aşaması olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre insanın tek, gerçek ve hakiki “Tanrı”sı artık sadece “İnsanlık”tır. Artık Tanrı’nın geçici hükümdarlığı yerine (haşa) insanlık tabiata hükmedecektir. Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 30-32.

A.Comte, eski sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya 1853'te bir mektup bile göndermiştir.²¹⁵ Pozitivistlere göre Türkiye İslam âlemi üzerinde etkin bir role sahip olduğundan öncelikle burayı ele geçirmek gerekmektedir ve pozitivist bilim anlayışının özellikle Türkiye'de yayılması istenmektedir.²¹⁶ Mesela İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin reisi olan Ahmet Rıza bir pozitivisttir.²¹⁷

İzmirli'nin pozitivistizmin hakkındaki izahları;

İzmirli, Pozitivizm akımını, *Yeni İlm-i Kelam*'ında ayrı bir başlık konusu olarak ele alırken, *Mülahhas İlm-i Tevhid* ve *Muhtasar Felsefe-i Üla*'da ise pozitivistizmden bahsetmez. O'na göre; pozitivistizm duyulardan başka bilgi edinme yollarını kabul etmez. Buna dayanarak pozitivistler, insan ruhu olsun, Allah olsun, madde olsun, kuvvet olsun, her ne olursa olsun, insan aklının mutlak olanı idrak etmeğe kabiliyeti yoktur iddiasında bulunurlar. Eşyanın aslı ve başlangıcı gibi konularla meşgul olmadıkları gibi eşyanın gayesi, ahiret ile de meşgul olmazlar.²¹⁸

İzmirli, acaba duyulardan elde edilen tecrübeler gerçeği bilmek için yegâne vasıta mıdır? Olayları tayin eden atomlar, esirler, bunların hareketleri gibi hissedilmeyen sebepler idrak etmiyor muyuz? Işığın ve elektriğin hakikatlerini biliyor muyuz? Hakikatini bilmediğimiz şeyleri inkâr mı edelim? gibi soruları sorar.²¹⁹ Duyu organları, aklın bir konuda hüküm vermesini sağlayan araçlardır. Eğer akıl olmasaydı yalnızca duyu organlarımızla bilgi edinemezdik. Doğrusu duyular bize birtakım algılar verir. Fakat onların gerçekliğini ancak akıl yoluyla anlayabiliriz. Örneğin, suya batırılmış çubuk bize kırılmış gibi görünür. Hâlbuki onun gerçekte kırık olmadığını akıl yoluyla anlarız.²²⁰ Mutlak olanı bilme hakkında pozitivistler arasında görüş ayrılığı olduğunu söyleyen İzmirli, bu durumu şöyle anlatır:

²¹⁵ Bernard Lewis, a.g.e., s. 106.

²¹⁶ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 22-27. Pozitivizmin ahlâkı Durkheim'in ifadesiyle "laik" bir ahlâktır.

²¹⁷ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 163-168.

²¹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 79; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 77-83.

²¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 79. Aynı hususta İmam Gazzâlî şöyle der: İnsan gelişimi nazara alındığında çocukluk döneminde öncelikle duyular gelişir, belli bir safhadan sonra da akli melekeler gelişmektedir. Çocuk yaşlarında iken aklın idrak edeceği bazı şeyler anlatılsa çocuk bunları kabul etmez, olamaz şeyler sayar. Oysa bu tutum cehaletin ta kendisidir. Aynen öyle de yaratıcıyı sadece duyularla algılamak isteyen pozitivistlerin durumu işte bu çocuk gibi cehaletin ta kendisidir. Gazzâlî, *El-Münkızu Mine'd-Dalal*, Ter. Salih Uçan, Kayıhan, İstanbul, 2014, s. 64-65.

²²⁰ Said Havva, *Allah'a İnanmak*, Ter. Faruk Yılmaz, Yenda Yay., İstanbul, 1986, s. 14. İbni Sina'ya göre de; Aklın makul olanı idrak etmesi, duyunun, duyularla algılananı idrakinden daha güçlüdür. Hasta olan birinin balın tadına bakıp ta "bu acıdır" demesini örnek olarak getirir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Ter. Mustafa Öz , Litera Yay., İstanbul, 2011, s. 389.

“Bir defa bilmemek iki tarzda cereyan eder: Ya “öyle bir mutlak yok ki bilelim” denir veya “Evet bir mutlak vardır, ama onun hakikatine muttali’ olmak insana müyesser değildir.” A.Comte, Hume gibi filozoflar “mutlak mevcut ta değildir, kabil-i tasavvur da değildir.” fikrini ilzam ediyorlar. Hamilton, Spencer gibi filozoflar ise bilakis “mutlak mevcuttur, fakat kabil-i tasavvur değildir.” itikadında bulunurlar.”²²¹

Pozitivistlerin az çok materyalistlerle aynı itirazları ortaya koyduklarını²²² ifade eden İzmirli, üç hal kanununun tabiat ilimlerinin teşekkülü için zarurî olabileceğini ve fakat metafizik ve ilahiyatı ilga için yeterli bir sebep teşkil edemeyeceğini dile getirir ve acaba pozitivizm bize âlemin kaynağı ve ortaya çıkması hakkında bir hakikat gösterebilir mi?²²³ sorusunu sorar. A.Comte’un ilk başlarda dinin bütün unsurlarını kaldırmak niyetinde olduğunu, fakat bunu başaramayacağını anlayınca insan ruhuna münasip olacak uydurma bir din ortaya çıkardığını ifade eder. A.Comte’a göre; bu yeni dinde, Allah yok, ruh yoktur. En yüce varlık insanlıktır. Bu insanlık dininde kadına ibadet edilmelidir. Fakat böyle bir din putperestliğe dönmekten başka bir şey değildir. Bu dinde Allah yok, ma’bud vardır. O da kadındır. İşte bu uydurma insanlık dini teşebbüsü, Comte’un üç hal teorisi ile çelişmektedir. Çünkü kendisi de en sonunda insanlığın dinsiz yapamayacağını anlamıştır.²²⁴ Meseleyi “Kâinat kitabının her sayfası Allah’ın kudretinin bir tecelligâhıdır.”²²⁵ cümlesiyle bitiren İzmirli, pozitivizm mevzusunun sonunda oldukça manidar olan şu ayete yer vermektedir: “Onlar Allah’ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Hâlbuki göklerde ve yerdeki herkes isteyerek ve istemeyerek O’na boyun eğdiler ve O’na döneceklerdir.”²²⁶

3.5. Agnostisizm

Dilimizde bilinemezcilik şeklinde karşılanan agnostisizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir Yaratıcı’nın var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmıştır. Agnostik ve septik tutumların İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Eş’arî ve Mâtürîdî gibi büyük kelamcıların sofistlerle ilgili

²²¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 79-80.

²²² İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 80.

²²³ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 82.

²²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 80-81; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 77-83.

²²⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 83.

²²⁶ Âli İmran, 83.

değerlendirme ve eleştirileri, Sûfestâiyye terimi etrafında daha önceden oluşmuş gündemin derinleşerek devam ettiğini göstermektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında hararetli tartışmalara yol açan agnostisizmin XX. yüzyılda aynı bütünlük, süreklilik ve canlılığa sahip bir gündem oluşturduğu söylenemez. Güncel anlamıyla tipik bir agnostik olmak, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için özel bir çaba içine girmeyen, ancak hayatını da Tanrı'nın varlığını kabul eden görüşlere göre düzenlemeyen bir kişi olmak demektir.²²⁷

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*'da ilahî sıfatları işlerken modern felsefecilerin görüşleri arasında "lâedriyye" başlığı altında agnostik düşünceye yer verir. Agnostiklere göre; insan zihni sınırlı ve eksik olduğundan ancak sınırlı ve eksik olan şeyleri bilebilir. Yoksa mutlak ve sonsuz mükemmel olan Allah'ı bilemez. İnsanlar ancak zihinlerinin alabildiği şeylerle yetinirler. Allah'ın vücudunu tanıyabiliriz fakat ihtisâsî ve dinî bir mesele olduğu için sıfatları hakkında fikir beyan edemeyiz. Çünkü bu mesele aklî ve felsefî bir mesele değildir. İzmirli, meşhur Spencer'in agnostiklerden olduğunu söyledikten sonra şöyle cevap verir: Evet, Allah'a ait mükemmellikleri eksik bir şekilde tasavvur ettiğimizden lâıykıyla bilmiyoruz. Fakat buradan hareketle Allah'ın mükemmelliklerinden asla hiçbir şeyi de bilmiyoruz sonucunu çıkarmak mantıklı değildir. Zira bir şairin şiirini okumakla veya bir ressamın çizdiği bir tabloyu görmekle onların fikrini tamamıyla anlayamasak bile bir nebze olsun ne demek istediklerini anlarız. Aynen bunun gibi Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da künhünü tam olarak bilemeyebiliriz fakat var olduğunu biliriz.²²⁸

Yeryüzündeki Allah inancını yıkmayı amaçlayan başta pozitivizm ve materyalizm olmak üzere dinsizlik fikirlerinin yayılması için çok çaba sarf edilmiştir. Bu hususta üzerinde ısrarla durulan ülkelerden biri de Türkiye'dir. Türklerin diğer Müslüman ülkeler üzerindeki nüfuzlarını bildikleri için bundan faydalanmayı düşünmüşler, elde edebildikleri Türkler vasıtasıyla dinsizlik fikirlerini diğer İslam ülkelerinde yaymak istemişlerdir.²²⁹ Onlar dinsizlik fikirlerini yaymak isterken gönüllü olarak Avrupa'ya, özellikle Fransa'ya öğrenci gönderilmesi dinsizliğin

²²⁷ İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA*, Ankara, 2003, c. 27, s. 41-42.

²²⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 159-160.

²²⁹ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 296.

yayılmasına farkında olunmadan hizmet etmiştir.²³⁰ Pozitivizmin ve materyalizmin etkisinde kalan Ahmet Rıza, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp'ın eserlerinden anlaşıldığına göre savundukları fikirler genelde Avrupadan tercüme edilmiş düşüncelerdir.²³¹

Yeni İlm-i Kelam döneminde dinsizlik cereyanlarına karşı Allah'ın varlığı ve birliği problemi en önemli konulardan birini teşkil etmiştir. Çünkü Allahsızlık cereyanı bütün dünyada tesirini göstermiştir. Çeşitli isimler altında çoğalan ilhad cereyanları İslam dünyasında da etkisini hissettirmiştir.²³² Bu hususta yeni kelimacılar hem eski delilleri yeniden anlaşılır bir hale getirmişler hem de yeni deliller arasında uygun tercihler yapmakta başarılı olmuşlardır. Ancak yetersizliği fark etmelerine rağmen alternatif yeni fikir ve metodlar üretmede sıkıntı çekmişlerdir.²³³

İzmirli, başta materyalizm, pozitivizm olmak üzere darwinizm, mekanizm, septisizm gibi akımlara muhtelif tenkitler yöneltmiştir.²³⁴ Yaşadığı dönemde insanların etkileyen felsefi akımlardan biri olan materyalizm ile birlikte pozitivizme geniş yer veren İzmirli, bu akımların inanç bakımından olumsuz tesirini fark etmiş, Allah'ın varlığına ilişkin şüphelerini çürütmüş, zaaf ve açmazlarını ortaya koymaya çalışmıştır.²³⁵ Bunu yaparken öncelikle muhaliflerin fikirlerini açıklamış, meşhur itirazlarını zikretmiş ve en sonunda da çelişkilerini ve mantıksız taraflarını ilmi açıdan ortaya koymak suretiyle dinsizlik fikirleri reddetmiştir. Bununla birlikte modern bilimin desteğiyle hızla yayılan evrim teorisini doğrudan reddetmek yerine İslamî dairede izah etmeye çalışması dönemin icbarlarının bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

²³⁰ Niyazi Berkes, a.g.e., s. 431.

²³¹ Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 299; Mehmet Akgün, a.g.e., s. 499.

²³² Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 71.

²³³ M.Said Özervarlı, a.g.e., s. 163.

²³⁴ Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı (İzmirli)", **Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi**, Ed. Süleyman Hayri Bolay, Nobel, Ankara, 2015, c.6, s. 3947.

²³⁵ Selim Özarslan, a.g.e., s. 171.

İKİNCİ BÖLÜM

İZMİRLİ’NİN İSBAT-I VACİB ANLAYIŞI

1. İsbat-ı Vacib’in veya Allah’ı Bilmenin İmkânı

Bütün semavi dinlerin esasını teşkil eden Allah’ın varlığı konusu İslam dünyasında mevcut bazı inkârcı fırkalara karşı yürütülen fikri mücadelenin bir sonucu olarak Ebu Hanîfe’den itibaren İslam âlimlerinin ilgi alanları içine girmiştir.²³⁶ Bununla birlikte Allah’ın varlığının ispat edilip edilemeyeceği meselesi İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. İslam âlimleri umumiyetle Allah’ın varlığı ve birliğini ispat edip bilmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu hususta her meslek farklı bir yol takip etmiştir. Mutasavvıflar onu bilmenin yolu olarak ilham ve kalbi, kelimcilerin çoğunluğu aklî ve naklî delilleri, İslam filozofları ise akli esas olarak²³⁷ temelde Allah’ı, ilk illet, varlığın başlangıcı, yaratıcı kudret olarak ele almışlardır.²³⁸ Daha geniş olarak itikâdî konuların tartışmaya açık olup olmadığı ve Allah’ın varlığı ve birliği meselesinde aklen izah ve ispat yapıp yapılmayacağı tartışması bir problem olarak zaten mevcuttu. Kelam âlimlerinin çoğunluğuna göre ilahiyat ve nübüvvet konularında aklî izah ve ispatlar yapılabilir. Diğer iman esasları ise naslara dayanır, ama aklen de izahları mümkündür.²³⁹

Bazıları da; “Agnostiklere göre Tanrı kavramı bilginin ulaşmadığı şeyler arasındadır. O halde teistlerin savunduğu şekilde bir Tanrıyı bilmemiz mümkün olmadığı gibi, ateistlerin iddia ettiği tarzda O’nu reddetmek de mümkün değildir.”²⁴⁰ ifadesiyle meseleyi izah ettiklerini zannetmektedirler. Hâlbuki bu değerlendirme aslında agnostik düşünce ile teist düşünceyi eşitlemektedir. Yani Allah bilenemez diyenlerle Allah’a inananlar aynı kefiye konulmaktadır. Aslında farkında olmadan agnostik bir düşünce savunulmaktadır. Bu hususta Allah’ın varlığı ile O’nun zatını idrak etmek birbirine karıştırılan iki konudur. İnkârcıların elindeki silah, Allah’ın

²³⁶ M. Saim Yeprem, **Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, İFAV Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

²³⁷ Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, a.g.e., s. 115.

²³⁸ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Felsefe**, Sebat Basımevi, İstanbul, 1938, s. 33.

²³⁹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 148.

²⁴⁰ İlyas Çelebi, **İslam’ın İnanç Esasları**, İSAM Yay., Ankara, 2014, s. 65.

idrak edilememesidir. Oysa Allah'ın varlığı ile O'nu idrak etmeyi birbirine karıştırmamak gerekir.²⁴¹

Bazı din âlimleri de tabiatta birçok olay ve nesnenin Allah'ın varlığına açıkça işaret ettiğini, dolayısıyla O'nun varlığını ispatlamaya gerek olmadığını söylemişlerdir. Bazı âlimler ise O'nun zatının duyu organlarıyla idrak edilemediğinden hareketle, varlığını herkesin zorunlu olarak kabul etmek durumunda olmadığını ileri sürmüşlerdir.²⁴² Bütün bu tartışmalar devam edip giderken şunu hatırlatmakta fayda vardır: Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla insanlara deliller göstermek, muhatapların şüphelerinin giderilmesine ve dolayısıyla onların zihinlerindeki engelleri kaldırarak insanları Allah'a iman etmeye yaklaştıracaktır.

Bilindiği üzere ehl-i kible ve bütün din mensupları Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini kabul etmişlerdir. Yaratıcıyı inkâr eden Dehriyye ise âlemin kadim olduğu görüşündedir.²⁴³ Selef döneminde Allah'ın varlığı hakkında tartışmaların vaki olduğuna dair rivayetler de vardır. Bunlardan birine misal olarak İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Dehriyyun denilen ve bu âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmeyen bir grup ile yaptığı tartışmayı zikrederim: Bir grup Dehrî bu konuyu tartışmak istediklerini beyan edince, Ebu Hanîfe onlara şöyle dedi: “Dicle ırmağında bir gemi gidiyor. Yiyecek, giyecek vs. şeylerle doluyor. Kendi kendine geri dönüyor, demir atıyor, kendi kendine boşalıp geri dönüyor. Bütün bunlar gemiyi idare eden bir kaptansız oluyor.” Dehriler: “Bu imkânsızdır, olamaz.” dediler. Bunun üzerine Ebu Hanîfe onlara: “Eğer bu, bir gemi için imkânsızsa, bu dünya için nasıl olur?” dedi. Dehriler ses çıkaramadılar.²⁴⁴

Kâinatı yaratan ve idare eden büyük bir kudret sahibi, bir tek Allah'ın varlığı meselesi bugün için tartışma konusu yapılamayacak denli açık seçik bir husus olduğu²⁴⁵ şeklinde yapılan yorumlar gerçek dünyadan kopuktur. Çünkü ateist ve deist fikirlerin suhuletle yayılmasında teknolojinin su-i isti'maliyle menfî bir tesir icra edildiği halde dindar olmayan teolojinin insanlar üzerinde yeterli cazibeyi

²⁴¹ Şerafeddin Gölcük, **İslam Akaidi**, Esra Yayınları, Konya, 1994, s. 61.

²⁴² İlyas Çelebi, a.g.e., s. 35-36.

²⁴³ Ebu'l-Yüsr Pezdevi, **Usulü'd-Din**, Ter. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 2013, s. 38.

²⁴⁴ Abdülvahap Öztürk, **İmam-ı Azam ve Eserleri**, Şamil Yay., İstanbul, 2012, s. 341.

²⁴⁵ Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Rağbet Yay., İstanbul, 2016, s. 70.

oluşturamadığı ve bunun neticesi olarak halkla kalbî, sıcak ve etkili bir iletişim tesis edilemediği müşahade edilmektedir.

Bazı âlimler de Allah'ın zorunlu olarak bilindiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre Allah, delile ve tefekküre ihtiyaç olmadan kendiliğinden zorunlu olarak bilinir. Ehl-i Sünnet kelamcıları içerisinde de bu görüşü savunanlar vardır. Bunlar arasında İmam Gazzâlî, Şehristânî, Ebu'l-Muin Nesefî, Fahreddin Râzî gibi kelamcılar bulunmaktadır.²⁴⁶ Yalnız şu farka dikkat etmek gerekir ki ismi geçen âlimler Allah'ın varlığı ispatlanamayacağını iddia etmemektedirler. Bilakis ispatlanabilir ama bunun için delile ihtiyaç olmadığını çünkü zaten insanların fitrî olarak Allah'ın var olduğunu anlayacaklarını ileri sürmektedirler.

Bu hususta Fahreddin Râzî, *Muhassal* isimli eserinde Gazzâlî'nin ve filozofların Allah'ın zatının hakikatinin bilinmeyeceğini iddia ettiklerini, kelamcılarının çoğunluğunun ise Allah'ın zatının bilindiğini iddia ederek; biz Allah'ın varlığını biliyoruz. O halde varlığı zatının aynı olduğuna göre zatını da bilmemiz gerekir dediklerini nakletmektedir.²⁴⁷ Yani buradaki tartışmanın esası Allah'ın varlığının ispatı değil Allah'ın zatının hakikatinin veya kühnünün tamamen idrak edilip edilemeyeceğine mütealliktir. Zaten İslam âlimlerinin cumhuru, Allah'ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedir. Zira Allah'ın varlığı ile ilgili bilgiler zarurî olmadığı için O'nun varlığına ancak istidlal ve akıl yürütme yöntemi ile ulaşılabilir. Şayet insanda Allah'ın varlığına dair doğuştan mevcut zarurî bilgiler olsaydı, hiç kimse bu konuda tereddüt etmez, sonuç olarak herkes iman etmek zorunda kalırdı.²⁴⁸

Aslında insanın fitratına yerleştirilmiş ve vicdanen hissettiği bir Allah inancı var olmakla birlikte peygamberlerin insanın fitratına yerleştirilen bu zımnî inancı açığa çıkarmak ve insanlara Rablerini hatırlatmak için gönderildikleri hatırdan tutulması gereken diğer bir husustur. Mevzuyla ilgili olarak İbni Sina, Allah'ın varlığının ispatının ancak “innî burhan” ile mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu ise mümkün ile vacip üzerine deliller getirmek suretiyle yapılır.²⁴⁹ İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmede birtakım aklî delillere yer vermiştir. Basit bir

²⁴⁶ Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, a.g.e., s. 121.

²⁴⁷ Râzî, **Muhassal**, Ter. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 199.

²⁴⁸ Halil İbrahim Bulut, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 317.

²⁴⁹ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 388.

tefekkürle anlaşılabilir açık ve bedihî öncüllerden oluşan delilleri tercih etmiştir. Kullandığı en önemli delil hudûs delilidir.²⁵⁰

İzmirli İsmail Hakkı, bu hususta Allah'ı bilmenin nazarî veya zarurî olmasının ihtilaflı bir mesele olduğunu ifade ettikten sonra bazı kelamcılara göre bu konuda tefekkür etmenin ve akıl yürütmenin aklen vacib olduğunu, Allah'ı tanıyabilmek için bunun yapılmasının emredildiğini, bunun her akîl ve baliğ insana farz olduğunu, nazar ve tefekkür hakkında beş yüz kadar ayet-i kerime nazil olduğunu²⁵¹ ifade eder ve bunlara aşağıdaki ayetleri misal getirir:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda aklîselim sahipleri için elbette ibretler vardır.”²⁵²

“Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki, o ölüleri de elbette diriltecektir. O her şeye hakkıyla gücü yetendir.”²⁵³

“De ki: Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!) Fakat inanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz.”²⁵⁴

Yukarıdaki ayetlerde akletme ve düşünme ile ilgili geçen fiillerin emir kipinde olduğunu ve vücûbiyet yani zorunluluk gerektirdiğini savunur.

İzmirli, marifetten maksadın beşerin gücü nisbetinde Allah'ın vücudunu, varlığının zorunluluğunu ve kemal sıfatlarını tasdik etmek olduğunu söyler. Fakat aklın Allah'ın hakikatini tam olarak idrak etmekten aciz olduğunu, nazar ve istidlal ile Allah'ın künhünün tamamen bilinemeyeceğini, bu hususta “izhâr-ı aczin aynıyla idrâk” olduğunu ifade ederek cumhurun görüşünün bu olduğunu nakleder. Daha sonra Gazzâlî ve Râzî gibi bazı imamların Allah'ın varlığının bedahet derecesinde açık olduğu, bu yüzden de akıl yürütmeye gerek olmadığı kanaatinde olduklarını söyler. Çünkü onlara göre herhangi bir kişi için Allah'ın varlığı bedahet mertebesinde ise o kişinin akıl yürütmesine zaten gerek yoktur. Fakat bu hususta kararsız olanlarla inatçıların şüphelerini izale etmek ve irşada muhtaç olup hakikati

²⁵⁰ M.Saim Yeprem, a.g.e., s. 17.

²⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 227.

²⁵² Ali İmran, 190.

²⁵³ Rum, 50.

²⁵⁴ Yunus, 101.

arayanlara Allah'ın varlığı isbat etmek için kifayet edecek seviyede akıl yürütmek gereklidir.²⁵⁵

Netice itibarıyla İzmirli İsmail Hakkı, isbat-ı vacibin imkân dâhilinde olduğunu ve bunun yapılması gerektiğini savunur ve “İsbat-ı Sani’ hususunda hasr ve kasr yoktur. Allah yolları hadsiz ve hesabsızdır.”²⁵⁶ diyerek bu hususta İslam âlimlerinin ve felsefecilerin etkili mesleklerinin ve meşhur yöntemlerinin olduğunu ifade eder. *Yeni İlmi Kelam* kitabında da isbat-ı vacib hususunda yeni ve farklı metodların takip edileceğini ve yaygın olan şüphelerin de reddedileceğini söyler. Bundan sonraki kısımda İzmirli’nin Allah’ın varlığı hakkında dönemde yaygın olan şüpheleri teker teker nasıl çürüttüğünü inceleyeceğiz.

²⁵⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, c.2, s. 227-228.

²⁵⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 4.

2. Allah'ın Varlığı Hakkında Genel Şüpheler

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*'da Allah'ın varlığı hakkında o dönemde mevcut olan şüpheleri detaylı bir şekilde sırayla cevaplandırmaktadır. Bu hususta Fahreddin Râzî'nin zamanındaki şüpheleri cevaplandığını, şimdi ise Allah'ın varlığı hakkında yeniden şüpheler uyandığını ve bu şüphelerden en yaygın olanlarını ilim yoluyla red ve iptal etmeyi isbat-ı vacib meselesini tamamlayıcı olması açısından zorunlu addettiğini ifade etmektedir.²⁵⁷

İzmirli, yaygın şüphe ve itirazlara *Yeni İlm-i Kelam* kitabında “İsbat-ı Sanî Hakkındaki Şübehat-ı Umumiye” başlığı altında 26 maddeyle, *Mulahhas İlm-i Tevhid* eserinde “Şübehat” başlığında 4 madde olarak yer verip cevaplamaktadır.²⁵⁸ Müellifin bu husustaki hassasiyetine ve isbat-ı vacib çalışmalarının ehemmiyetine binaen meselenin daha iyi anlaşılması için bizler de ilgili şüphe ve sualleri sırasıyla ele alıp verilen cevapları inceleyeceğiz.

Soru 1: Cenab-ı Hakk'ın varlığı “burhan” ile isbat edilemez. Çünkü burhan, “burhan-ı limmî” (evvelî) veya “burhan-ı innî” (tecrübî) şeklinde ikiye taksim edilir. Cenab-ı Hakk'tan evvel hiçbirşey olmadığı için burhan-ı evvelî kullanılamaz. Ayrıca illet ile ma'lulat arasında da tenasüb olmadığı için tecrübî burhan da kullanılamaz. Çünkü illet na-mütenahi olduğu halde ma'lul mütenahidir. Nasıl olur da mütenahi olan ma'lulattan na-mütenahi olan illete (yani ilk yaratıcıya) intikal olunur?

İzmirli, bu şüphenin bir kıymet-i ilmiyesinin olmadığını belirtir ve burhanın kendisine bakılması gerektiğini ifade eder. Eğer Allah'ın varlığına delil olarak getirilen burhan, “burhan-ı katı”²⁵⁹ ise isbat-ı sanî mümkün, bunda şüphe yoktur. Yok, eğer o burhan esası olmayan bir iddiadan ibaret ise o zaman isbat-ı sanî mümkün değildir.²⁶⁰

Soru 2: Cenab-ı Hakk'ın varlığı bir faraziye yani varsayımdır. Bu da hadiseleri şerh ve izah etmek için düşünürler tarafından ihtira` olunmuş yani aslı olmadığı halde onlar tarafından ortaya atılmış bir varsayımdır. Nitekim geçmişte, ısının ve ışığın yayılmasını izah etmek için esir faraziyesi, boşluğun olmadığını ispat

²⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 42.

²⁵⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 43-59; *Mulahhas İlm-i Tevhid*, s. 92-94.

²⁵⁹ **Burhan-ı Katı`**: Kendisinden şüphe edilmeyen, çok sağlam ve kesin delil.

²⁶⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 42-43.

için Descartes'in ortaya attığı girdap (anafor) varsayımı, Nazzam'ın atomun sonsuza dek bölünmesi fikrini desteklemek için ortaya attığı tafra nazariyesi, Demokritos'un atomların yer kaplamadığı iddiasını desteklemek için tasarladığı monad varsayımı gibi sonradan ortaya atılan bir varsayımdır.

İzmirli, Cenab-ı Hakk'ın varlığı meselesinin düşünürler tarafından ortaya atılmış aslı olmayan bir varsayım olmadığını söyler. Zira Yaratıcı Tanrı fikri öyle bir fikirdir ki terbiye ile anlaşılmış ve her memlekette vardır. Bugüne kadar insanlığın tabiatından ayrılması mümkün olmayan umumi bir vakıa vardır, o da dindir. Bazı kişilerden dini duygusunun olmayışı dine karşı bir itiraz teşkil etmez. Bazı şahıslarda ahlak duygusunun bulunmamasının o kişilerde ahlakın hakikatinin yokluğu anlamına gelmediği gibi bazı ilkel kabilelerde din olgusunun olmaması dine karşı haklı bir itiraz değildir. Vahşi kavimlerin dinleri ile bizim dinimiz arasında mana itibariyle bir ortaklık yok diye de bir itiraz dillendirilemez. Çünkü her dinde müşterek bir mana vardır, o da şudur: İnsanlar bir veya daha fazla, sınırlı veya sınırsız kendisi bizzat duyularla hissedilmese de mutlaka bir yaratıcı fikrine inanırlar. Din, içtimai bir vakıa olduğu gibi aynı zamanda ferdi bir vakıadır. Bir kişi gerek âlemin nizamından gerekse teselli ve ümid ihtiyacı hissettiğinde bir yaratıcıyı içten içe hisseder ve ister. Eğer Cenab-ı Hakk'ın varlığı hakkında bize önceden verilmiş zımni alışkanlık olmasaydı, ne kıyas ile ne de "istikra" (tümevarım) ile Cenab-ı Hakk'ı bulmak mümkün olamazdı. Fakat bizde Cenab-ı Hak fikri evvelce bulunursa tahlil sayesinde, istikra ile bu fikir açığa çıkar. Böylece araştırarak Cenab-ı Hakk'ın Vacibü'l-Vücud, âlemin düzenleyicisi olarak her türlü mükemmel sıfatlar kendisinde olan bir varlığı (Allah) keşfetmiş oluruz.²⁶¹

Soru 3: Kabul edelim ki bu kâinatın illeti (yaratıcı esas sebebi) vacib ve ezeli olsun. Fakat gözümüzün önünde tecrübe ve his ile zahir olan varlıklar silsilesi gibi olması neden caiz olmasın?

İzmirli, öncelikle varlıklar silsilesinin başkalaşan ve mümkün olan varlıklardan oluştuğu tespitini yapar. Daha sonra kendisi başkalaşan ve mümkün olan

²⁶¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 44-45; **Mülahhas İlm-i Tevhid**, s. 92-93.

bir varlık nasıl olur da bütün varlıkların yaratıcısı olur? Böylece başkalaşan ve mümkün olan varlıkların yaratıcısının ezeli ve vacib olması gerekir.²⁶²

Soru 4: Kâinat ya tabii kanunlar veya ezeli bir sebep tarafından idare edilebilir. Dünyanın tabii kanunlar tarafından idare edildiğini şüphesiz müşahade ediyoruz. O zaman ezeli bir sebep aramaya gerek yok. Eğer varsa o zaman müşahade ettiğimiz tabii kanunlar gereksiz olmaz mı?

İzmirli, ezeli sebep ile tabii kanunların birbiriyle uyumlu olduğunu ifade eder. Tabii kanunlar ezeli sebep olan Cenab-ı Hakk tarafından takdir edilmiş bir sünnet-i ilahiyedir. Yani tabii kanunlar Cenab-ı Hakk'ın yaratılışa dair kanunlarıdır. Tabii kanunlar değişebilir ama ilahi sünnet değişmez.²⁶³

İlk dört soru ve cevabı tahlil ettiğimizde öncelikle muhatabın Yaratıcının delille ispat edilemeyeceği fikrini reddeden İzmirli, bunun uydurulmuş bir varsayım olmadığını, insanlığın tabiatından ayrılması mümkün olmayan umumi bir vakıa olduğu izah eder. Daha sonra üçüncü sorudaki itirazda muhatabı mutlak inkâr fikrinden vazgeçirip kâinatın illetinin yani Yaratıcı esas sebebini kabul ettirir. Dördüncü sorunun cevabında da varlıklar silsilesinin başkalaşan ve mümkün olan varlıklardan oluştuğu tespitini yapar ve dünyadaki tabii kanunlarının bir düzenleyici tarafından idare edildiğini ortaya koyar.

Soru 5: Tabiatıta “gaiyyet” yoktur. Sebeplerin bir amaca yönelik olduğu şüphelidir. Cenab-ı Hakk'ın âlemi yaratırken nasıl bir gaye gözettiğini bilemeyiz.

Bu soruda İzmirli, insanların genellikle varlıkların dış âlemde olan gayelerini göz ardı ettiğini söyler. Mesela engerek yılanına baktığımızda azalarında bir maksad bir gaye gözetildiğini açıkça görüyoruz. O gaye de yılanın kendini ve türünü muhafaza etmesidir. Fakat engerek yılanı neye yarar? Burasını tam olarak tayin edemiyoruz. Dolayısıyla cansızlar âleminde gayelilik açıkça belli olmasa bile organları olan canlı varlıklarda bir amaç gözetildiği çok açıktır. Gözün görmek, kulağın işitmek amacıyla yaratıldığı kesindir.²⁶⁴

İzmirli bu sorunun cevap kısmını eksik bırakıp okuyucunun zihnine havale ediyor. Sorunun esasına göre cevabı şöyle tamamlayabiliriz: Bütün bunlar kâinatın

²⁶² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 45.

²⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 46.

²⁶⁴ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 46-47; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 93.

yaratılışında da -tam olarak hikmetini tayin edemesek dahi- bir gayenin gözetildiğini göstermektedir. Yani Cenab-ı Hakk'ın gerçekte hangi amaçla yarattığını tam olarak bilemesek bile varlıkların belli bir amaç doğrultusunda yaratıldığını bilmiş oluyoruz.

Soru 6: Bize gayeler manzumesi gibi gelen şeyler aslında tabiat kanunlarının bir neticesidir. Yani maksad gibi görünen şey bir neticedir. Mesela; “Kuşun uçmak için kanadı vardır.” denmez, bilakis “Kuş, kanadı olduğu için uçar.” denir. Fiile sebep olan şey anlaşılınca gayesine gerek kalmaz.

Birinin diğerine aykırı olmadığını söyleyen İzmirli, aslında bir şeyin eserine bakılarak bir gayesi olmadığı neticesine varılamayacağını beyan eder. Mesela; Uçmak hem eser, hem gayedir, kanatta bir maksad vardır. Kuş, kanadı olduğundan dolayı uçar. Fakat niçin kuşun kanadı vardır? Uçmak için değil mi?²⁶⁵

Soru 7: Canlı olan varlıklar atomların tesadüf eseri uyumlu bir şekilde sıralanmasıyla bir yerde bir araya gelip toplanıyorlar. Atomların düzenli oluşu hiçbir plana tabi değildir. Atomlar şüursuz ve iradesizdir. Rastgele hareket ederler. Yani bütün bu atomları düzenleyen bir yaratıcı, bir idareci yoktur.

İzmirli, öncelikle soruya soruyla mukabele eder ve o atomları belli bir yerde toplayan vesile nedir? diye sorar. Bir organı meydana getirmek için o organın bağlı olduğu vücut ile uyumlu olacak bir oranı belirleyen, vücutun ihtiyacından ne eksik ne de fazla yapan, atomları yeterli olacak şekilde belli bir oranda tutan bir Sani` (yaratıcı) olmaksızın bu atomlar o kadar intizam ve uyumu nasıl muhafaza ediyorlar? İşte bu nokta hep karanlık kalıyor. Bir Sani`-i Hakîm'e inanılırsa o zaman bütün karanlıklar kalkar.²⁶⁶ Her yer Allah'ın Nur'u ile dolar.

Soru 8: Darwin, Spencer, Hegel gibi tekâmülcüler, canlı olan varlıklardaki gayeliliği hayatta kalmak için savaşmak ve doğal seleksiyon ile izah ediyorlar. Buna göre hayat mücadelesi neticesinde güçlü olan zayıfı yener, güçlü kalır, zayıf kalkar mahvolur gider. Demek oluyor ki kâinatta geçerli olan şu intizam, hayatta kalma mücadelesi ve doğal seleksiyondan kaynaklanmaktadır. İşte kuşun kanadı ile uçması doğal seleksiyon ile yaşadığı muhite (habitat) intibakından dolayıdır. Zaten kuşun ilk türü uçamıyordu, yukarıya doğru sıçramakla işe başladı, sonra aradan milyonlarca sene geçtikten sonra bu kanatlar kendiliklerinden peyda olmuş ve kuş uçmuştur.

²⁶⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 47.

²⁶⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 48.

İzmirli ilk başta muhatabın fikrine kısmen iştirak eder ve evet, bu varsayım muhite intibak edenlerin baki olduğunu izah ediyorsa da muhite liyakatlerinin menşei, aslı nedir? sorusuna cevap veremediği itirazını yapar. Varlık şartlarına layık olanların bekası neden ileri geliyor? İşte evrim teorisinin burasını izah edemediğini söyler. Bu durum ya iradesiz, kör sebeplerin tesadüfî bir uyumuyla olur veya bütün varlıkların tabi` olduğu umumî bir kanun ile gerçekleşir. Birinci şık mümkün değildir. Çünkü yaratılışın başlangıcından beri bütün olayların rastgele gerçekleşmesi mümkün olabilir mi? Bu durum kura çekmekten farksızdır. Tesadüf eseri gerçekleşen olaylarda bir sabitlik olmayacağı için ilgili kanunların da aynı şekilde tekrar etmesinin teminatı ne olacaktır? Bu durumda ikinci şık gerçekleşir ve hayat kanunlarına gayelilik kanunları demek gerekmez mi?²⁶⁷

Soru 9: Tabiatta görülen düzen doğal seleksiyonun neticesidir. Tabiat daimi bir terakkiye (ilerleme) sevk olunmuştur. Tabiat iyiyi seçerek almaya, kötüyü bırakmaya meyillidir. Bunun için daima daha mükemmele doğru bir seyir vardır. Artık burada bir nazım (Allah) yoktur.

İzmirli, bu şüphede tam olarak açıklığa kavuşturulamayan kapalı bir noktanın kaldığını söyler. Acaba, tabiatı bu terakkiye sevk eden saik (yönlendirici) nedir? Tabiatın bu sevk edilişi ve terakkisi ne ile izah edilebilir? Doğal seleksiyon kanunu Allah'ı inkâr edenlerin en zor zamanlarda sığındıkları bir sığınaktır. Hâlbuki o saik bütün eşya üzerinde hükmü geçebilen bir zatın kudretinden başka bir şey olamaz. Demek oluyor ki, müşkil zamanlarında iltica ettikleri doğal seleksiyon kanunu Hâlık-ı zü'l-Celâl'in yüce varlığına istidlâl için açık bir burhandır.²⁶⁸

Beşinci sorudan dokuzuncu soruya kadar olan kısımları incelediğimizde; İzmirli muhatabına Yaratıcı bir ilk illeti kabul ettirmiştir. Fakat beşinci ve altıncı sorularda muhatab tabiatı “gayelilik” ilkesini kabul etmemekte, gayeler manzumesi gibi gelen şeyler aslında tabiat kanunlarının bir neticesi olduğunu, yedinci soruda da bütün bu varlıkların atomların tesadüf eseri oluştuğunu iddia etmektedir. İzmirli, kâinatta müşahade edilen gayeli fiilleri nazara verir, daha sonra bütün bu maksatları düzenleyen birisinin olması gerektiğini anlatır. Muhatab sekizinci ve dokuzuncu sorularda işi tekâmül fikri ve doğal seleksiyon ile temellendirmeye kalkışınca da

²⁶⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 48-49; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 93.

²⁶⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 50.

İzmirli, tesadüfün kura çekmekten farksız olduğunu nazara vererek kâinatta müşahade edilen varlıklarda terakki meylini uygun bir yere sevk eden birisinin olması gerektiğini anlatarak muhatabını ikna eder.

Soru 10: Haydi, gayelilik üzerine kurulu bir sistemi kabul edelim. Fakat bu gaye hayvanlarda bulunan bir sevk-i tabiinin (içgüdü) neticesi de olabilir. Hayvan bu içgüdü ile insanın şuur ve aklıyla bulduğu gibi en uygun vesileleri bulur. Yani tabiatta görülen eserler, kendiliğinden oluşan sanatlardır. İnce bir planlama ve düşünüşle yapılmış bir sanatın eseri değildir.

İzmirli, öncelikle haydi biz de sizin dediğiniz gibi kabul edelim der. Fakat içgüdünün kendisi nedir? İzah edilmesi gereken gayelilik durumlarından birisi değil midir? Çünkü hayvan hareketinin gayesini bilmezse bu gaye nasıl olur da kendi fiillerini tayin edebilir? Gaye hayvan tarafından bilinmeyince hayvanı tahrik eden asıl sebep bu gayeyi bilmelidir. İşte bu asıl sebep olsa olsa akledebilen bir sebep olmalıdır.²⁶⁹ Yani akılsız, şuursuz, ne olduğu bile belli olmayan bir içgüdünün bütün bunları düşünüp tasarlaması kabul edilemez.

Soru 11: Gayeler manzumesi birçok sebebin ortak neticesi olabilir. Artık tabiat akıllı tek bir nedenin değil, belki birçok ilkenin eseri olmuş olur. Bu mevcudattaki farklı gayelerin birbiriyle çarpışması da buna delalet eder.

İzmirli, birçok sebebin gayeler manzumesini ortaya çıkarabileceğini beyan eder. Fakat bu husustaki farklı sebepler arasında bir uyum olmalı veya bütün planları takip edecek ayrı bir sebebe tabi olmalı. Hâlbuki tabiattaki kuvvetler birbirlerinden habersizdirler, hiçbirinde şuur yoktur. Eğer aralarında bir tevafuk (uyum) varsa da onların bu uyumu hepsinin birden ortak bir iradenin emri altında olmalarıdır. Artık tabiatın kuvvetleri tek bir sebebin tedbir ve idaresine muhtaçtır.²⁷⁰

Soru 12: Farz edelim ki, tabiat akleden tek bir sebebin eseri olsun. Fakat bunun Zat-ı Bâri (Allah), mevcud-u kâmil ve mutlak olması gerekmez. Bu delil ancak düzenleyici bir sebebin yani “Nazım”ın olduğunu ispat edebilir, yaratıcı olan bir sebebi “Hâlık”ı ispat edemez. Bu delil kâinatta bir düzenleyici bulunduğuna delalet eder ama yaratıcının bulunduğuna delalet etmez.

²⁶⁹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 50-51.

²⁷⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 51.

İzmirli, âlemdeki düzenin insanların sanatlarında olduğu gibi sadece maddenin dışıyla ilgili olmadığını, bilakis maddenin özüyle de ilgili olduğunu söyler. İnsanlar kendi sanatlarında maddeden ayrı olarak düşünülebilir fakat maddeyi özüyle birlikte yaratan Allah maddeden hariç bir şekilde düşünülemez. Yani âlemin düzeninde düzenleyici ile yaratan bir olur. Yani âleme nizam vermek âlemi yaratmakla eşdeğerdir. Böylece âlem bir düzenleyiciye delalet ettiği gibi ondan ayrılmayan bir yaratıcıya da delalet eder.²⁷¹

Soru 13: İnsanların kendi yaptıkları sanatlara baktığımızda bunların önceden mevcut olan örneklerini müşahade etmekteyiz. Bu sanat eserlerinde bir maksad görüyoruz. Mesela bir köprü görsek mutlaka o köprüyü yapan birisi olduğunu anlarız. Oysa kâinatın bir başka örneği geçmişte yapılmış değildir. Bu durumda kâinatı beşer sanatına nasıl kıyas edebiliriz?

İzmirli, bu hususta herhangi bir eserde maksad ve gaye gözlemlersek herhalde o şeyi meydana getiren sebep şuur ve irade sahibi olur der. Kâinat gayeler manzumesi olduğuna göre herhalde onun müessiri şuurlu ve iradeli olur.²⁷²

Onuncu ve onüçüncü sorulara baktığımızda muhatab gayelilik üzerine kurulu bir sistemi kabul etmiştir. Fakat bu gayeliliği birçok sebebin ortak neticesi olabileceğini iddia etmektedir. İzmirli, birbirinden habersiz farklı sebepleri birarada tutan ve tutarlı iş yaptıran bir aklın olduğunu izah eder. Bu durumda sıkışan muhatap tabiatı, akleden birinin eseri olarak kabul eder fakat bu ancak bir düzenleyiciyi ispat eder, Yaratıcıyı ispat edemez diye itirazını sürdürür. İzmirli, insanların sanatlarının önceden mevcut olan örneklerden hareket ederek ortaya çıktığını fakat Yaratıcı için bunun geçerli olmadığını, dolayısıyla bu kıyasın yanlış olduğunu söyler.

Soru 14: Kâinatı düzenleyen ruhanî bir cevher olsun, ama Allah olmasın. Olamaz mı?

Bu soruyu “Asla!” diyerek reddeden İzmirli, âlemin eşsiz güzelliklerini düzenleyen düzenleyicinin hiçbir şeye muhtaç olmadığını söyler. O zatıyla vardır. Her ne kadar bu konuda ileri sürülen deliller “iknâiyyat”tan²⁷³ olsa da iknâiyyatın

²⁷¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 52; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 93-94.

²⁷² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 52-53.

²⁷³ **İknâiyyat:** İknâi delilin çoğul şeklidir. İknâi delil, içinde şüphe olmayan kesin bilgi ifade etmez. Zan ifade eden veya sözüne güvenilen kimselerden işitilen sözler için kullanılır. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 119.

çokluğu onu “yakîniyyat”²⁷⁴ sahasına ulaştırır.²⁷⁵ Kâinatın düzenleyicisi zorunlu olmayınca herhalde onun da üstünde zorunlu bir yaratıcı olmalıdır.²⁷⁶

Soru 15: Âlemin düzeninde eksiklik vardır. Bazen bu düzensizliği gözlemliyoruz. Evet, âlem pek büyük bir kudrete ve ilme işaret ederse de bunların sonsuz olmasını gerektirmez.

İzmirli, muhatapların artık bir ilk sebebi kabul ettiğini, fakat kemâli sınırlandırdıkları tespitini yapar. Hâlbuki bir ilk sebep tayin edildikten sonra onu sınırlayacak bir başka sebep olamaz. Bu durumda onun ilmini ve kudretini sınırlandırmaya çalışmak tamamen keyfi bir tutumdur. Kendisinde bir ilim olduğunu tasavvur ediyorsunuz da neden kâmil ilim sahibi olduğunu kabul etmek istemiyorsunuz? Bunu engelleyen nedir?²⁷⁷

Soru 16: Varlığı zihnimizde kabul edilen bir yaratıcının dış âlemde de olması gerekmez. Diğer bir ifadeyle zihinde var olan bir varlığı gerçekte de varmış gibi kabul etmek külli bir kanun değildir. Fikrimizde olan Tanrı tasavvuru yine fikrimizdeki varlık tasavvurunu gerektirir, fakat bundan Tanrı var olur mu? Hiçbir kemali hatta varlığı dahi eksik olmayacak olan bu tasavvur harici âlemde bir varlığa mutabık mıdır? Burası ispat edilmiyor. Bu durum ispat edilmesi gereken bir şeyi ispat etmiş gibi göstermek demektir.

Akıl öncelikli olarak kâmil bir mevcudun var olması gerektiğine hükmediyor diyen İzmirli, insan aklının bu varlığı hem zihnî olarak hem haricî olarak tasavvur ettiğini söyler. Gerçekte Allah’ta varlık ile mefhum, tefekkür ile varlık birleşmiştir. Birbirinin aynıdır. Kant’ın “tefekkür ile varlık iki farklı şeydir” sözü zihni bulandırır ise de nefsin tefekkürden Allah’a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz. Bu hükmü sadece tecrübi (deneysel) olarak tahkik etmek akla güvensizlikten başka bir şey değildir.²⁷⁸

Soru 17: Kâmil varlık tasavvuru bir idealdir. Gerçek varlıklardan hareketle insan tarafından kurgulanmıştır. Bir misaldir, bir modeldir.

²⁷⁴ **Yakîniyyat:** Yakîn’in çoğul şeklidir. Yakîn, beraberinde şüphe olmayan kesin bilgiyi ifade eder. Seyyid Şerif Cürânî, **Tarifât**, Ter. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997, s. 252.

²⁷⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, c.2, s.48-49; İzmirli’nin bu soruya verdiği cevabın iknâi derecede olmasını söylemesi dikkat çekicidir.

²⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 48-49.

²⁷⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 53.

²⁷⁸ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 53-55.

Varlığın sebebinin kemâl olduğunu ifade eden İzmirli, “Eksik olanda tekemmül özelliği nereden gelir?” itirazını yapar. Bir varlık düşünelim de onda hiçbir kemal olmasın. Yani kendisinde hiçbir özellik, sıfat gibi şeyler olmasın. Böyle bir şeyin varlığının sebebinin tasavvur edebilir miyiz? Yani ilk sebebi tasavvur ederken onun için elbette kuvvet ve ilim tayin edilecektir. Fakat bu kuvvet ve ilmin seviyesini neye göre yapacaksınız? Eğer onda bir miktar kuvvet tasavvur ederseniz neden tam bir kudret tasavvur etmiyorsunuz? Bir miktar ilim tasavvur ediyorsunuz da neden eksiksiz bir ilim tasavvur etmiyorsunuz? Bu durumda ilk varlık için en uygun olan tercih hangisi olmalıdır? Bu halde ilk varlık ya sıfır derecesinde veya tam kemal seviyesinde olacaktır. Birinci halde hiçbir şey yoktur. Bu ise olamaz. İkinci hal ise tam kemaldır ki istediğimiz şey de bu neticenin elde edilmesidir.²⁷⁹

Ondüördüncü ve onyedinci sorularda; muhatap Yaratıcıyı kabul eder ama bunun ruhanî bir cevher olmasını teklif eder. İzmirli, bu teklifi kabul etmez. Fakat bu soruya verdiği cevabın da iknâi derecede olduğunu itiraf eder. Artık muhatapların bir ilk sebebi kabul ettiğini, fakat kemâlî sınırlandırdıkları tespitini yapan İzmirli, Yaratıcının dış âlemde de olmasının gerekliliğini açıklar. Bu gerekliliği ortaya koyabilmek için de bundan sonraki sorularda illiyet ilkesine geçiş yapar.

Soru 18: “İllyet” (nedensellik) ilkesine dayanan delillerin hiç birinin mantıksal değeri yoktur. Zihnî varlıktan, hâricî varlığa çıkma “safsata”sı,²⁸⁰ nefsin idrakinden varlıkların gerçekleşmesine geçiş “mugâlata”sı²⁸¹ vardır. Olaylar zincirinin başlangıcında bir ilk sebep olduğunu varsaymak akıl için zarurîdir. Her hadisenin bir “illet”i vardır. Âlem hadiselerle doludur. Öyle ise bu hadiselerin bir illeti vardır. Böylece illetten illete geçilerek Cenab-ı Hakk’a kadar gidiliyor. Fakat aklın bu zorunluluğundan hareketle zihni varlıktan gerçek varlığa delil getiriyoruz. İşte bunda bizim hakkımız yoktur.

İzmirli, nedensellik ilkesine dayanan delillerdeki önermelerin zihnî varlıklar olmadığı itirazını yapar. Bu önermeler bilakis gerçekleşen hadiselerden ve gerçek

²⁷⁹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 56.

²⁸⁰ **Safsata:** Vehmiyyattan oluşturulmuş kıyastır. Bundan maksad muhatabı yanıltıp susturmaktır. Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta’rifat**, s. 122.

²⁸¹ **Mugâlata:** Mantık hilelerini kullanarak muhatabı yanıltacak şekilde söz söyleme. Vehim gücünün, duyularla algılanan bir şeye dayanarak duyular ötesi hakkında verdiği hüküm. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 221.

varlıklardan iktibas edilmişlerdir. Bundan dolayı sebeplerin dış dünyada gerçekleşmesi, o sebeplerle meydana gelen varlıkların dış dünyada gerçekleşmesi gibidir. Artık zihnî varlıktan hâricî varlığa geçme safsatası kalmaz. İkinci olarak, “Fikrin zorunluluğuna eşyanın gerçekleşmesi tekabül edemez” sözü de felsefeciler tarafından kabul edilmiş değildir. Fikir kanunları eşyanın dış dünyadaki kanunlarına neden uygun olmasın?²⁸²

Soru 19: Nedensellik ilkesine dayanan delillerde olaylar zincirinin kopmasını iddia etmek “müsadere ale’l-matlub”dan²⁸³ başka bir şey değildir.

Sonsuz bir zincirin imkânsızlığı bu delillerin öncüllerinden sayılıyor diyen İzmirli, bu şüphenin önemini gösterir. Gerçekte sonsuz sebepler zinciri batıldır. Bu konuda bütün düşünürler ittifak etmişlerdir. Sonsuz bir zincirin imkânsızlığı düşünürler arasında gerçekliği kabul ediliyor ama imkânsızlığı cihetine gidilmiyor. Bununla beraber imkânsızlık ciheti birtakım suretlerde gösteriliyor.²⁸⁴

Soru 20: Nedensellik ilkesine dayanan deliller, gerçekte Vacibü’l-Vücut’u (zorunlu varlık) ve zorunlu bir varlığı ispat ederse de Allah’ı en mükemmel bir zat olarak ispat edemez. Zorunlu mevcut Allah olabileceği gibi madde veya âlemin toplamında da olabilir.

İzmirli, nedensellik ilkesine dayanan delillerin, Vacibü’l-Vücut mefhumunu dış âlemde gerçek olan bir mevzuya mutabık olarak ispat ettiğini beyan eder. Ancak bu mefhum delil ile tespit edildikten sonra bir kemal varlık neticesi elde edilir. Çünkü zorunlu varlığın kemâlsiz olması nasıl tasavvur edilir? Zorunlu varlık (vücub-u vücud) kendisi varlığına yeterli ve kendisinden başka bir şeye muhtaç olmayan anlamına gelmekle beraber bu ancak en mükemmel bir zat olabilir. Eksiklik veya başkasına ihtiyaç duyma durumu zorunlu olamama şüphesidir. Vacibü’l-Vücut onlardan münezzehtir.²⁸⁵

Soru 21: “Mümkün”den bir neden çıkarmanın kıymeti ancak bu hissedilir dünyada geçerlidir. Bu âlemin haricinde onun hiç manası yoktur.

²⁸² İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 56.

²⁸³ **Müsadere ale’l-matlub:** Kıyasta ortaya konan dava kanıtlanacak yerde ispatlanmış gibi gösterilip üzerine hüküm bina edilmesidir. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 238.

²⁸⁴ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 56-57.

²⁸⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 57.

Bu itiraza mmkinden bir neden çıkarmanın durumu bu âlemin haricinde yoktur demek delilsiz bir iddiadır şeklinde karşı gelen İzmirlı, nedensellik kanunlarının kıymetinin sadece tecrübi (deneysel) olmadığını söyler. Yoksa tmevarımlar nasıl yapılabilirdi. Nedensellik kanunları akıl kanunlarıdır.²⁸⁶

Onsekizinci ve yirmibirinci sorularda, öncelikle “İlliyyet” (nedensellik) ilkesine dayanan delillerin hiç birinin mantıksal değerinin olmadığını söyleyen muhatabına karşı İzmirlı, nedensellik ilkesi kabul edilmediğinde olaylar zincirinin kopacağını söyler. Muhatap artık nedensellik ilkesini kabul etmiştir fakat bu ilkenin zorunlu bir varlığı ispat etse de bu varlığın Allah yerine madde de olabileceğini iddia eder. Bunun zerine İzmirlı, bunun delilsiz bir iddia olduğunu söyleyerek illiyyetin akla uygun olduğunu beyan eder.

Soru 22:Bu âlem eksiktir, nasıl olurda Allah’ın fiili olur? Bu âlemin eksik olması yaratıcısının ilahi olduğuna delalet eder mi?

Bu soruya “Evet, delalet eder” diye cevap veren İzmirlı, eğer mahlkta eksiklik olmasaydı ona da Yaratıcı demek gerekeceğini iddia eder. O halde âlemin mükemmel olmaması yaratıcısının ilahi olduğuna neden delalet etmesin?²⁸⁷

Soru 23: Haydi, âleme, idrakimize göre zorunlu değil diyelim. Fakat bu idrakimiz eksiktir. Âlemi tamamıyla tanımış olsak ihtimaldir ki onda kendisini zaruri kılan bir sebep müşahede edebiliriz.

Âlemden kastedilen bir sürü birbirinden ayrık varlıkların olduğunu beyan eden İzmirlı, bunların hepsi birbirine muhtaçtır der. Bunların hiçbiri kendiliğinden var olamaz. Bu halde âlem gerçekten zorunlu değerdir, belki mümkindir.²⁸⁸

Soru 24: Varlık bir kemâl değerdir. Belki bir dış görünüştür ki bu olmaksızın hiçbir şey olamaz. Asla mevcut olmayanın ne kemâli olur, ne de noksanı. Asla mevcut olmayan şeye eksik denmez. Belki ma’dum (yok) denir.

Zorunlu varlık kavramının Allah için gerçekten özel bir mana taşıdığını beyan eden İzmirlı, çünkü bu kavramın yalnız O’na uygun olduğunu söyler. Bu ancak onun zatından olabilir.²⁸⁹

²⁸⁶ İzmirlı İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 58.

²⁸⁷ İzmirlı İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 58.

²⁸⁸ İzmirlı İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 58.

²⁸⁹ İzmirlı İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 58.

Soru 25: Allah’a istinad ettiğimiz kemâlattan birinin manasını bir sebepten, diğerinin manasını öbür sebepten alabiliriz. Çünkü birçok sebepler birlikte bir neticeyi meydana getirebilir. Böylece kemâlatın hepsi kâinatın bir kısmında bulunabilir. Fakat hepsi topluca ve irtibatlı olarak tek bir şeyde bulunmaz ki o şey Allah olsun.

İzmirli, öncelikle Allah Teâla’nın başlıca kemâlatından biri olan zatındaki şeylerin kendisinden ayrılmaması ve birliği hakikatini hatırlatır. Bize bu kemâlatın birliği kavramını Cenab-ı Hakk’tan başka hiçbir neden veremez.²⁹⁰

Soru 26: Allah’ta tasavvur ettiğim bütün kemâlatlar bende bi’l-kuvve (potansiyel) olarak vardır. Bende sınırsız bir şekilde kemâlatı arttıran bu kuvve, o kemâlatın kavramlarını meydana getirmeye yeterli olamaz mı?

Bu son soruyu da reddeden İzmirli, hayır, olamaz, der. Bizim ilmimiz eksiktir. Çünkü tedricen artmaktadır. Bilakis ben Allah’ı eksiksiz, son derece mükemmel ve sonsuz biliyorum. Gerçekten sonsuz kavramının dış dünyadaki varlığı yalnız potansiyel olan bir şeyden meydana gelmez. Artık sonsuz kavramı ile sınırlı varlık kavramı hiçbir şekilde açıklanamayınca bunun en azından kendine denk, ruhun kavram olarak içerdiği şeyi fiili olarak içeren bir nedeni bulunmak lazım gelir.²⁹¹

Yirmiikinci soruya gelindiğinde muhatap iyice sıkışmıştır. Fakat âlemin eksik olduğunu bahane ederek Allah’ın fiili olmadığını iddia etmektedir. Âlemle ilgili idrakimizin eksik olduğunu söyleyerek iddiasını devam ettirir. İzmirli, varlıklarda eksiklik olmasaydı zaten onlar da Yaratıcı gibi olurdu diyerek reddeder. Muhatab daha sonra varlığın bir kemâli olmadığından hareketle belki bir dış görünüş olduğunu ve bunun çeşitli sebepler tarafından meydana gelebileceğini iddia eder. İzmirli, Allah’ın kemâlatının zatından olduğunu ve kendisinden ayrılmaması gerektiğini söyler. Böylece kemâlatın hepsi kâinatın bir kısmında değil sadece Yaratıcıda düşünülebilir. En sonunda da muhatap Allah’ta tasavvur ettiğim bütün kemâlatların insanda potansiyel olarak var olduğunu iddia edince İzmirli, beşerin ilminin eksik olduğunu zamanla arttığını hatırlatır. Fakat Allah eksiksiz, son derece mükemmel ve sonsuzdur. Dış dünyadaki varlıkların yalnız potansiyel olan bir şeyden meydana

²⁹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 58-59.

²⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 59.

gelmeyeceğini söyleyerek bütün bunların nedeninin başka bir varlıkta yani Yaraticıda aranması gerektiğini ifade ederek mevzuyu nihayete erdirir.

İzmirli'nin, Allah'ın varlığı ile ilgili yukarıda zikredilen şüphe ve sorulara belli bir plan ve sistem dâhilinde cevap verdiği görülmektedir. Aslında muhatabın sorularını takdiri olarak tayin edip vereceği cevaplara göre tartışmanın gidişatını yönlendirmekte ve kendi istediği noktalara getirip muhatabı ilzam etmeye çalışmaktadır. Bu kısmın klasik tartışma usulünde olduğu gibi cedelî üslupla yazıldığı görülmektedir. İleride de beyan edileceği üzere İzmirli'nin isbat-ı vacib ile ilgili en farklı bulduğumuz yönlerinden biri bu kısımdır. Çünkü sair delillerde genellikle nakilcilikle yetinmekte, kendine ait orijinal bir fikir ileri sürmemektedir. Fakat burada klasik bir kelamcı tavrını takınarak itiraz ve sorulara verdiği ilmî ve mantıkî cevaplarla muhatabını ilzam etmektedir. İzmirli, insanın aklını kullanarak yaptığı araştırmalar neticesinde öyle bir dereceye yükseldiğini ve nihayetinde mutlak bir mevcuda, kâmil bir zata, ilk illete ulaştığını söyler.

Bu durumu şöylece açıklar:

“Nefs-i insaniyye mevcud-ı mutlakı, zat-ı kâmilî, illet-i ûlayı tasavvur eder, yani Cenab-ı Hakk'ı mantıkî olarak düşünür, zihnen varlığını kabul eder. Fakat nefis-i insaniyenin bu tasavvuru kâfi değildir, bu tasavvur vakıa mutabık mıdır? Hariçte mütehakkak mıdır? Onun bir mevzuu var mıdır? Şüphe yok ki mevcud-ı mutlakın hariçte tahakkuku ayrı bir delile muhtaçtır. Çünkü imkândan vuku`a bila delil intikal olunmaz. Aklın bir şeyi mümkün addetmesiyle o şey hariçte mütehakkak olmaz... İşte İsbat-ı Sâni` hakkındaki gerek mütekellimin gerek felâsife tarafından irad olunan delâil o mefhum-ı âli ve akdes ve kâmilin hariçde tahakkukuna ma`tuftur.”²⁹²

Bu izahlardan sonra İzmirli; “İsbat-ı Sâni` hususunda hasr ve kasr yoktur. Allah yolları hadsiz ve hesapsızdır.”²⁹³ diyerek geçmiş İslam alimlerinin, ilk ve son felsefecilerin meşhur yöntem ve delilleri olduğunu, bununla beraber isbat-ı vacib hususunda yeni ortaya çıkan bir takım meslek ve farklı metodların da delillerinin takip edileceğini, *Yeni İlm-i Kelam*'ın ikinci kitabının girişinde beyan eder.

²⁹² İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 3-4.

²⁹³ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 4.

3. İslam Âlimlerinin İsbat-ı Vacib Delilleri

Dinî akidelerin asıllarının esası olan isbat-ı vacib hakkında İslam âlimlerinin ortaya koydukları delilleri çok fazla bulduğunu belirten İzmirli, bu bölüme “Ulemayı İslamiyenin Delâili” başlığını vererek en meşhur delilleri zikredeceğini ifade eder.²⁹⁴

3.1. Fıtrat Delili

Fıtrat kelimesi “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” mânalarına gelen fatr kökünden isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamında kullanılır. Kur’an-ı Kerim’de: “Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir.”²⁹⁵ meâlindeki âyetle, “Doğan her insan İslam fıtratı üzerine doğar; sonra anne ve babası onu yahudi, hristiyan, mecûsî yapar.”²⁹⁶ meâlindeki hadis fıtrat delilini destekler mahiyette ele alınmıştır. Zikredilen ayet hadiste geçen fıtrat kelimesinden ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması için kalamî ve ahlakî bakımdan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler içinde en mâkul olanı ve giderek en çok ilgi göreni, fıtratın, ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi ve O’na yatkınlığını ifade eden anlayıştır.²⁹⁷

Bu anlayışı İzmirli şu şekilde ortaya koymaktadır: İnsan fıtratı gereğince kendinden daha kuvvetli, gücünün etki dairesinden daha yüce bir kâmil kudreti idrak eder. Allah’ın varlığından haberdar olmak, maddenin üstünde her şeye gücü yeten, tabiatın ötesinde her şeyi kuşatan bir yaratıcıyı içten içe anlamak, insanın yaratılışı gereği sahip olduğu bir özelliğidir. İnsanın, bu yaratıcıyı anlamasında başka insanların bir tesiri, başkalarını taklit etme, bu bilgiyi sonradan kazanarak elde etme, nazar ve istidlâlin bir katkısı yoktur. Bu durum insanlığın bir gereğidir. İnsan çeşitli zorluklar veya tehlikeli olaylar karşısında her taraftan sıkışıp kendisine kimsenin yardım edemeyeceğini fark ettiğinde bir Allah’a sığınır. O’na yalvarıp dua eder, yardımını dileyip teselli bulur. Bu yardım talep etme durumu, insanda kerhen, istemeyerek veya zorlanarak ortaya çıkmamakta bilakis içinden gelerek ve bütün

²⁹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 5.

²⁹⁵ Rum, 30.

²⁹⁶ Buhârî, “Cenâ’iz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25.

²⁹⁷ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 47-48.

benliğiyle istemek suretiyle meydana gelmektedir.²⁹⁸ Nitekim hayatî tehlikenin söz konusu olduğu zamanlarda inanmayanların dahi Allah'a sığınıp yardım dilemesi,²⁹⁹ insan yapısında saklı bulunan yaratıcıya sığınma eğiliminin göstergesidir. Bundan dolayı tarih boyunca toplumlar bir inanca sahip olmuş ve Allah'ın ismi her dilde anılmıştır. Sağduyu ile bağdaşmayan inançsızlık ise, Kur'an'da ifade edildiği üzere, daha çok inat, kibir, dinî hakikatlerle alay etme, şımarma, taassup, taklit ve kültürel çevreden kaynaklanmaktadır.³⁰⁰

Daha geriye doğru gittiğimizde İmam Azam Ebu Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*'de, imanın fitrî bir mesele olduğunu elest bezmindeki misâkı nazara vererek zikretmektedir.³⁰¹ İmam Gazzâlî insanın yaratılışında Allah'ın varlığına dair kifâyet edecek kadar delil olduğunu ifade etmektedir.³⁰² Aynı delili daha detaylı bir şekilde İmam Eş'arî'de de görmekteyiz. Zira bu gerçeği İmam Eş'arî (324/936) Descartes'tan (1596-1650) çok önce *Kitabu'l-Luma*'nın hemen başında Allah'ın varlığına delil olarak kullanmıştır. İnsanın yaratılışının çeşitli merhalelerden geçerek her dönemde farklılaşarak gençlik ve ihtiyarlığa ulaştığını ve bu söz konusu merhaleleri insanın kendi kendine yapamayacağını ifade eder ve bu hususa delil olarak insanın gençliğini geri getiremeyeceği hakikatini hatırlatır.³⁰³ Şehristânî, İmam Eş'arî'nin, bu delili ele alırken insanın hilkatine ve gayeli fiillerine işaret ettiğini nazara vermektedir.³⁰⁴

İnsanın kendi varlığını Allah'ın varlığına tabii delil olarak kullanan İzmirli İsmail Hakkı, Allah'ın ispatında fitrat delilini hemen en başta kullanması bu delile büyük ehemmiyet verdiğini göstermektedir.³⁰⁵ Dünyanın değişik yerlerinde daha İslamiyet veya başka bir din kendilerine tebliğ edilmeden önce de oradaki insanlar kimseden bir eğitim almadıkları halde Allah'a inanıyorlardı. Ayrıca insanlar milletleri, dinleri, mezhepleri, inanışları farklı olsa da yine yaratıcının özelliklerini

²⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 5-6.

²⁹⁹ İsrâ, 67; Lokmân, 32.

³⁰⁰ Neml, 14; Feth 26; Kehf, 32-37; Bekir Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 31; M.Sait Özervarlı, "İsbat-ı Vacib", **DİA**, İstanbul, 2000, c. 22, s. 495-497.

³⁰¹ Ebu Hanife, **Fıkh-ı Ekber**, Ter. Abdülvahap Öztürk, Şamil Yay., İstanbul, 2012, s. 29-30.

³⁰² Gazzâlî, **İhyâ-u Ulûmi'd-Din**, Ter. Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yay., İstanbul, 2016, c.1, s. 457.

³⁰³ Eş'arî, **Luma**, Ter. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 41-42; Şerafeddin Gölcük, **Allah Kur'an İnsan**, Esra Yayınları, Konya, 1990, s. 27.

³⁰⁴ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 90.

³⁰⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 5-6; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 272.

biliyorlardı. Bu duruma dayanarak bazı âlimler ma`rifetullahın nazarî değil zarurî olduğunu düşünmüşlerdir.³⁰⁶ Hatta peygamberler insanın fitratına yerleştirilen tek olan Allah'a inanmayı hatırlatmak için gönderilmişlerdir. İşte fitrat delili, halka daha yakın ve akledilmesi daha kolaydır. Çünkü imkân ve hudûs delillerinde sağlam ve doğru düşünmeye ihtiyaç duyulduğu halde fitrat delilinde buna ihtiyaç yoktur. Havas olsun avam olsun herkes, kendi özünde bir Allah'ı hissedip hiçbir eğitim görmeden, başkalarını taklit etmeden O'na inanabilir.³⁰⁷

Dönemdeki diğer âlimlere baktığımızda Abdüllatif Harpûtî ve İsmail Fenni Ertuğrul isbat-ı vacib delillerinde fitrat konusuna yer vermemişlerdir.³⁰⁸ Filibeli Ahmed Hilmi ise isbat-ı vacib delillerini belli bir sistematik dâhilinde konu başlıkları altında ele almadığı halde bu delile ma`rifetü'n-nefs ve vicdan gibi ifadelerle farklı şekillerde temas etmektedir. O'na göre Allah'ın varlığı insan için fitrîdir. Hiç kimse kendi varlığını inkâr etmeden başka varlıkları inkâr edemez. Filibeli bu delili “enfüs” delili ismi altında ele alarak insanın vicdanıyla Allah'a ulaşabileceğini söyler.³⁰⁹ Ömer Nasuhi Bilmen de *Muvazzah İlmi Kelam* eserinde her insanın selim fitratının Allah'ın varlığına şهادet ettiğini ifade ederek bu delile kısaca yer vermektedir.³¹⁰ Şiblî Nu'mânî ise *İlm-i Kelam el-Cedid* isimli eserinde isbat-ı vacib delilleri ile ilgili ayrı bir konu başlığı açmaz ama “Allah'ın varlığının istidlâlinde Kur'an metodu” başlığı altında fitrat deliline temas etmektedir. O'na göre insanın özünde ve fitratında Allah'ı itiraf etmek vardır. Materyalistler hariç, düşünürlerin hepsinin bu meselede ittifak ederek insanların başlangıçtan itibaren Allah'a ibadeti tercih ettiklerini söyler ve bazı felsefecilerin bu husustaki ifadelerini aktarır.³¹¹ Bedüzzaman Said Nursi ise *Nokta min Nur-i Ma`rifetillah* isimli eserinde (bu eser İzmirli'nin kütüphanesinde yer

³⁰⁶ Bu husus kelam ilminde tartışmalı bir mevzu olup farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bkz. Râzî, **Muhassal**, Ter. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 199; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 388; Muhammed Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, Ter. Sıbğatullah Kaya, Ankara, 2003, s. 188; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, s. 148; Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, İSAM Yay., Ankara, 2008, s. 21-22; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 5-6; Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, a.g.e., s. 121.

³⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 5-6.

³⁰⁸ Abdüllatif Harpûtî, **Tenkihü'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam**, Necmi İstikbal Matbaası, Dersaadet, 1330; İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, Orhaniye Matbaası, 1928.

³⁰⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, Hikmet Matbaası, 1327, c.1 s. 42-43; **Üss-i İslam**, s. 28.

³¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmi Kelam**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1339, s. 115.

³¹¹ Şiblî Nu'mânî, **İlm-i Kelam el-Cedid**, Arapçaya Ter. Celal Said Hafnavi, Merkez el-Kumi, 2012, s. 204.

almaktadır) ma`rifetullahın 4. burhanı olarak “vicdan-ı beşer denilen fitrat-ı zî-şuûr” başlığı altında bu delili farklı bakış açılarıyla detaylı olarak ele almaktadır. İnsan sıkıntıya düşer olduğunda, muztar kaldığında vicdanında bulunan nokta-i istinad ve nokta-i istimdat ile daima her şeye gücü yeten Allah’a iltica etmekte ve O’na yönelmektedir. Ona göre fitrat yalan söylememektedir. Akıl, nazarını ihmâl etse, gözünü kapasa da âlem-i gayb ile âlem-i şehadetin nokta-i mültekası olan vicdanın gözü daima açıktır ve Allah’ı asla unutmaz. İnsan kendini inkâr etse de Rabbini düşünür, vicdanıyla daima O’na müteveccihdir.³¹²

Araştırmamız neticesinde Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin İzmirli’ye ait bölümünde Said Nursi’ye ait *Nokta* isimli eserde fitrat delilinin vicdan başlığı altında ele alındığı ve İzmirli’nin ifadeleriyle benzeşen kısımlarının olduğunu tespit ettik. Bununla birlikte İzmirli’nin fitrat delilini Cemâleddin Kâsımî’den etkilenerken yazdığı da iddia edilmekteydi. Buna dayanak olarak fitrat deliline ilişkin görüşlerinin bire bir örtüştüğü, hatta Kâsımî’nin *Delâilü’t-Tevhid* isimli eserindeki ifade biçiminin aynı şekilde İzmirli’de görüldüğü ve buradan hareketle İzmirli’nin büyük ölçüde Kâsımî’den etkilendiği ifade edilmektedir.³¹³ Bu hususta Süleymaniye Yazma Eserler kütüphanesinde İzmirli’ye ait bölümde yaptığımız araştırmada Kâsımî’ye ait mezkûr eseri bulamadık. Fakat *Yeni İlm-i Kelam*’ın me’hazinde zikredilen eserler arasında Cemâleddin Kâsımî’nin *Delâilü’t-Tevhid* isimli eserinin sehven *Berâhînü’t-Tevhid* şeklinde yazıldığını müşahade ettikten sonra iki eseri satır satır mukayese ettik. Hakikaten İzmirli’nin fitrat delilinde kullandığı ifadelerin hemen hepsinin Kâsımî’nin metninden seçilmiş bazı cümlelerin birebir çevirisi olduğunu tespit ettik.³¹⁴

İzmirli, Allah’ın varlığını ispat etmede fitrat deliline ilk sırayı vermiştir. Kur’an’da işaret edilen ve bazı âlimlerin kullandığı, insanı kendi varlığından hareketle Allah’ın varlığına ulaştıran fitrat delili gerçekten insanı Allah’ı bulmaya götürebilecek tesirli bir yoldur.³¹⁵ Son olarak âlimlerin fitrat delilini ele alışlarında ince bir metod farklılığı olduğunu ifade etmeden geçemeyeceğiz. Zira dikkat edilirse

³¹² Said Nursi, *Nokta min Nur-i Ma`rifetillah*, s. 16-18.

³¹³ Kadir Recep Muhammed, *Cemaleddin el-Kâsımî’ye Göre İsbat-ı Vacib*, Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007, s. 25.

³¹⁴ Cemâleddin Kâsımî, *Delâilü’t-Tevhid*, Dar’ün-Nefâis, Beyrut, 1991, s. 191-195.

³¹⁵ Selim Özarslan, a.g.e., s. 171.

İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe, İmam Eş'arî, İmam Gazzâlî gibi büyük İslam âlimleri insanın yaratılışına dikkat çekerek insanı kâinatın bir parçası olarak ele alıp bir çeşit kozmolojik delil üzerinden afâkî bir yöntemle Allah'ın varlığına gitmektedirler. Fakat Kâsımî ile O'nun fikirlerini nakleden İzmirli, Filibeli ve Nursi ise fitrat delilini serdederken daha çok enfûsî ciheti nazara vererek insanın acizliğinden hareketle Allah'a ulaşmaktadırlar. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kelamda fitrat delilinde afâktan enfüse doğru bir geçiş olduğu mülâhaza edilebilir.

3.2. İnâyet (Gaye ve Nizam) Delili

Sözlükte “amaçlama ilgilenme, önem verme” gibi mânalara gelen inâyet kelimesi, İslâm felsefesinde bir terim olarak; Allah'ın küllî ilminin ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Allah mutlak iyi olduğu için ilmi ve takdiri de mükemmel bir nizam olarak dışa vurmaktadır. Nitekim İbn Sînâ inâyeti, “Tanrı bilgisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel bir nizama göre meydana gelmesine rıza göstermesidir” diye tarif eder.³¹⁶ İslam kelimasında ise inâyet yerine genellikle “gaye ve nizam” veya “gaiyyet” delili isimleri kullanılmıştır. “Gaiyyet”, sözlükte “son uç, nihâi nokta” gibi anlamlara gelen gaye kelimesinden türetilmiş olup âlemde yaratılmış olan her şeyin mutlaka belli bir amacı gerçekleştirme esasına dayandığı, kâinatta tesadüf ve abesiyetten söz edilemeyeceği manasında Allah'ın varlığı için kullanılan bir ıstılahtır. İslâm düşüncesi tarihinde gaiyyet delili, umumiyetle ilâhi “inâyet ve hikmet”, “nizam ve gaye” delili çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim, kâinatta bir düzenin olduğunu ve bu düzenin bir gayeye yönelik olduğunu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını, bütün bunların Allah'ın mahlûkatı üzerindeki rahmetini ve inâyetini gösterdiğini beyan eder.³¹⁷ Kâinatı dolduran sayısız varlığın belli gayeler sistemine göre iş gördükleri müşahede ve tecrübe ile kesindir. Hiçbir şey amaçsız, abes olarak var edilmemiştir. Yani her mevcudun var oluşuyla gerçekleştirilmek istenen bir gaye vardır. Kur'an-ı Kerim'de göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünen insanların; “Rabbimiz, sen bunları boşuna yaratmadın. Sen batıl şey yaratmaktan münezzehsin.

³¹⁶ Kasım Turhan, “İnâyet”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. 22, s. 265-266.

³¹⁷ İlhan Kutluer, “Gaiyyet”, **DİA**, İstanbul, 1996, c. 13, s. 292-295.

Artık bizi cehennem ateşinden koru”³¹⁸ diyecekleri ve bu gerçeği fark edecekleri bildirilmiştir.³¹⁹ İmam Eş’arî, Allah’ın varlığını insanın yaratılışı ve geçirdiği merhaleleri üzerinde düşünmeye yönlendirmekle ispatlamaya çalışır. Yani insanı bir evreden başka bir evreye intikal ettiren ve onda değişiklik meydana getiren başka bir varlığın olması gerektiğini belirtir. Bu delil, âlemde yaratılan varlıklara bakarak Allah’ın varlığının işaretleri üzerinde düşünmeye çağıran Kur’an metoduna dayanmaktadır. Aslında bu delil illiyet (nedensellik) ilkesi üzerine kuruludur.³²⁰ Gazzâlî, azıcık aklı olan bir kimsenin, bu ayetlerin manasını düşünerek Allah’ın göklerdeki, yerdeki ve canlılar âlemindeki hikmetlerine bakması durumunda, bu olağanüstü eserlerin, böylesi sağlam bir sistemin, bir yaratıcısının ve idare edicisinin bulunduğunu hemen anlayacağını ifade etmektedir.³²¹ Bu delilin sağlıklı işlev görebilmesi için âlemin müşahedesi nazara verilmelidir. Zira içindekilerle birlikte bütün âlem gözlemlenir. Bu tefekkür neticesinde bütün varlıkları birisinin belli bir amaç ve fayda yönünde idare ettiği kanaati hâsıl olduktan sonra bu işleri yapan zatın Allah olduğu hakikatine ulaşılır. Bu bağlamda “âlem”, Allah’ın dışında bulunan ve Allah’ın bilinmesine yarayan bütün varlıkları ifade eden bir kelime³²² olarak bizi yaratıcıya götüren bir vesile olmaktadır.

İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelam*’da “inâyet”³²³ delilini aynı zamanda “hikmet”³²⁴ veya “itkan”³²⁵ olarak isimlendirerek bu delilin Kur’an delili olduğunu ve delillerin en şerefli olduğunu söyler. İnsanlar, âleme baktıklarında, hikmetini anlamakta aciz kaldıkları fiilleri, âlemin eşsiz güzelliklerini, acip ve garip görünen işlerin özel amaçlar için tertip ve tercih edildiğini müşahade ederler. Bu tertip ve intizam yaratıcının yüce bir hikmet sahibi olduğunun açık bir delilidir. Bu işleri hikmetiyle yapan yüce bir yaratıcı yoksa nasıl oluyor da bu fiiller, bu tertip ve intizam, şuursuz bir şeyden ortaya çıkıyor? Nasıl oluyor da canlılar âlemindeki düzen ve uyum

³¹⁸ Âli İmran, 191.

³¹⁹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 155-158.

³²⁰ Mehmet Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arilik*, Düşün Yay., İstanbul, 2013, s. 175-176.

³²¹ Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 113.

³²² Teftâzânî, *Şerhü’l-Akaid*, Ter. Talha Hakan Alp, Yasin yayınevi, 2008, s. 111.

³²³ **İnâyet:** Kâinatta görülen eşsiz ahenk ve düzenin her şeyi yerli yerine koyan ve bilen Allah’ın eseri olduğu anlamına gelir. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 156.

³²⁴ **Hikmet:** Tam isabet, her şeyi yerli yerine koyma, Allah’ın gözetmiş olduğu yüce maksatlar. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 129.

³²⁵ **İtkan:** Bir nesneyi muhkem ve sağlam eylemek. Firuzabadi, *Kamus el-Muhit*, Ter. Asım Efendi, Asitane, s. 604.

korunabiliyor? Sorularını soran İzmirli, şu meşhur beyitle devam eder: “Su çukura, ayak izi orada birinin yürüdüğüne delalet eder de, burçları olan gökyüzü, dereleri olan yeryüzü, her şeyi hikmetle yaratan ve her şeyden haberi olan bir yaratıcıya delalet etmez mi?” Eğer Hakîm (her işi hikmetle yaratan) bir zat varsa O’nun işleri de elbette düzensiz olmayacaktır. **Gece ile gündüz, güneş ile ay, dört mevsim, yeryüzü bütün insanların vücuduna uygun yaratılmıştır. İnsan ve hayvanların organları da yaşam şartlarına uygun şekilde yaratılmıştır.**³²⁶

İzmirli’nin bu son kısımda verdiği örneklerin aynısını, hatta aynı sıra ve tertib ile İbn Rüşd’ün *el-Keşf* adlı eserinde görmekteyiz. İzmirli de gaye ve nizam deliline İbn Rüşd gibi inayet ve hikmet ismini vermiştir. Zira inâyet kavramına sisteminde en fazla ağırlık veren düşünür İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri inâyet, diğeri ihtirâ’dır. Filozofun, Kur’an’ın üzerine dikkat çektiği ve şeriata en uygun yol olarak tavsif ettiği bu iki delilden biri olan inâyeti iki esasa dayandırmaktadır. Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygun bulunması, ikincisi de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fâil tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. **Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer misal teşkil ederler.**³²⁷ Dikkat edilirse koyu olarak işaretlediğimiz İzmirli’nin ifadeleri ile İbn Rüşd’ün ifadeleri neredeyse birbirinin aynıdır. Bu durum bize İzmirli’nin inayet ile ilgili izahlarının kaynağının İbn Rüşd olduğunu göstermektedir. İbn Rüşd isbat-ı vacibde kullanılan delilleri metodik olarak incelediği eserinde sadece “inayet” (bütün varlıkların insana hizmet için yaratıldıkları) ve “ihtirâ” (cansız varlıklarda hayatın, hissî idrâklerin ve aklın yaratılması) delillerinin Kur’an’a uygun olduğu tespitini yapmaktadır.³²⁸

Daha sonra İzmirli, inayet delilini felsefecilerin nasıl açıkladıklarını anlatır. Bu delili, “gaye delili” veya “nizam-ı âlem delili” adı altında yeni felsefenin de ele aldığını söyler. Şöyle ki; Nizam-ı âlem delili ile bu kâinatın bir düzenleyicisi olduğu

³²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 7; **Mülâhhas İlm-i Tevhid**, s. 84-86.

³²⁷ Kasım Turhan, a.g.m., s. 265-266.

³²⁸ İbn Rüşd, **el-Keşf**, Ter. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2012, s. 158-163.

ispat edilir. Tabiat bize olayların ardı sıra meydana geldiğini göstermekle kalmayarak bir düzen ve bir tertibi de gösterir. Bu tertip bize iki şekilde görünür: Kanunlar manzumesi ve gayeler manzumesi. Kâinatın birinci açıdan bir akıl ve idrakten, ikinci açıdan bir inayet ve hikmet neticesinde ortaya çıkmış olduğu anlaşılır. Yani tabiat kitabı, bir taraftan bir akıl ve fikrin ürünü, diğer taraftan bir sanat eseri olmasıyla bize şuurlu bir düzenleyici göstermektedir. İzmirli bazı örnekler de verir; Bir evi gören kişi, evdeki düzenden, bu evin bir mimar tarafından inşa edildiğini hemen idrak eder. Bu durumda evin bir mimar tarafından yapıldığını anlamak için mimarı görmek şart değildir. Ayrıca intizam, bir ilmin ve iradenin eseri olabilir. Kâinattaki düzen ile düzenleyicinin bilen ve dileyen olması gerekir. Bununla birlikte varlıklarda ve tabiatda da bir düzen vardır. Dünya'nın yörüngesindeki bir yıllık hareketi, Dünya'nın tam bir düzen içerisinde hareket ettiğini gösterir. Bütün bunlar bir düzenleyiciyi gerektirmektedir. İzmirli, cansızlar âleminin ve gökyüzünün hayret veren düzeninin bir amaca yönelik olduğunu kesin olarak tasdik edemezsek bile canlılar âlemindeki, özellikle insan ve hayvanların organlarındaki, uyumun bir amaca yönelik olduğunu bildiğimizi söyler. O amaç da ya ferdin veya türün korunması ve bekasıdır. Mesela; kulak ile işitmek arasında, göz ile kaş arasında, hazmetmek ile kan dolaşımı arasında, deniz ile denizde yaşayan hayvanlar arasında hep bir ahenk ve uyum görülmektedir. Bu uyumu inkâr etmenin sersemlik olduğunu söyler.³²⁹ Son olarak Kant'ın bu delile çok değer verdiğini ve bu delilin Sokrat'tan beri devam edegelen çok eski bir delil olduğunu ifade eder.³³⁰

Yeni İlm-i Kelam dönemdeki âlimlere baktığımızda Abdüllatif Harpûtî gaye ve nizam metoduyla istidlal etmeyi peygamberlerin ve asfiyanın yolu olarak zikreder. Şu âleme göz gezdiren, derin derin düşünen semada direksiz duran yıldızları, belli bir yörüngede hareket eden güneşi ve ayı, bulutları ve onlardan akıtılan yağmuru ve maden, bitki ve canlıları nazara verir.³³¹ İsmail Fenni Ertuğrul âlemde akıl sahiplerini hayrette bırakan bir düzenin varlığını ve eşyanın bir takım gayelere uygun olarak işlediğini herkesin müşahade ettiğini ve bütün bunların tesadüf eseri olamayacağı

³²⁹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 7-10; **Mülahhas İlm-i Tevhid**, s. 84-87.

³³⁰ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 7-10; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 182; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 105.

³³¹ Abdüllatif Harpûtî, **Tenkihu'l-Kelam fi Akâid-i Ehli'l-İslam**, s. 142-143.

bilakis bu fiillerde bir irade sahibi olduğunu söyler.³³² Gaye ve nizam deliline eserlerinde en fazla yer veren Said Nursi'ye göre, kâinatta müşahade edilen bütün varlıkların birbirlerine sağladıkları faydalardan bahseden bütün Kur'an ayetleri inayet ve gaye delilinin konusunu teşkil etmektedir. Kâinata ince ve derinlemesine bir nazarla bakılacak olursa her bir zerresinde, her bir hareketinde eşsiz bir inayetin izleri görülecektir. Yaratıcıyı inkâr etmek, kâinattaki düzeni, varlıklardaki gaye ve hikmeti inkâr etmek anlamına gelir ki, bu mümkün değildir.³³³ Said Nursi küllî bir nazarla kâinatı kitaba, insana, saraya, şehre benzetmektedir. Öyle ki, en küçük zerresini bile tam yerinde yaratabilmek için, bütün kâinatı yaratabilecek sonsuz kudrete sahip bir Zat'ın olması lazımdır.³³⁴ Filibeli Ahmed Hilmi her ne kadar bir başlık altında bu delilden bahsetmemişse de muhtevâsı hakkında önemli ölçüde itibâr ettiği bir delil çeşididir. Ona göre, bu âlemde meydana gelen ve bin türlü isimle anılan olaylar, mantıklı bir düzene tâbidir. Kâinattaki bu düzende tesâdüfe, körlüğe, ihtimâle hiç yer yoktur. Bilimsel bir bakışın varlık sahasında görebileceği şeyin intizâm ve gâye olduğunu söyler.³³⁵ Ömer Nasuhi Bilmen de dünyamızı nurlara garkeden gökyüzündeki cisimleri, hayatımızın devamını temin eden havayı, maişet kaynağımız olan bitki ve hayvanların varlığının şuurdan mahrum bir kuvvet tarafından olamayacağını ifade ederek bu delile kısaca yer vermektedir.³³⁶ Benzeri ifadelerle Ömer Ferit Kam da bu delilin insanı hayrete düşürecek derecede etkili olduğunu ve kör bir kuvvete verilemeyeceğini söyler.³³⁷

Araştırmamızda Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâilü't-Tevhid* eserinde de inâyet delilinin İzmirli'deki gibi fitrat delilinden sonra aynı sırada yer aldığını tespit ettik.

³³² İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 6; Neşet Toku, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe**, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 121.

³³³ Ali Demirel, **İslam Kelâm'ında İsbât-ı Vâcib**, Sakarya Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2000, s. 153-155.

³³⁴ Ali Demirel, a.g.e., s.146. Said Nursi, kâinatın bütünündeki nizamı nazara vermek üzere müstakil olarak kaleme aldığı *Ayetü'l-Kübra* isimli risalesinde misâli bir yolcuya dikkat çeken bir kâinat gezisi yaptırmaktadır. Bu yolcu, bulut, rüzgâr, yağmur, şimşek, hava, deniz, dağ gibi Kur'an'ın işaret ettiği farklı varlıklara Yaratıcısını sormakta ve herbirinin yaratılış diliyle gösterdikleri gaye ve nizama olan şahadetlerinden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmaktadır. bkz. Said Nursi, "Ayetü'l-Kübra", **Asâ-yı Musa**, s. 86-123.

³³⁵ Filibeli Ahmed Hilmi, **Tarih-i İslâm**, Hikmet Matbaası, 1326, c.1 s. 143; **Üss-i İslam**, Hikmet Matbaa-i islâmiyesi, 1332, s. 27; Ekrem Özmen, **Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi**, Selçuk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, s. 83-84.

³³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmi Kelam**, Evkaf-ı İslamiye Mat., İstanbul, 1339, s. 125-126.

³³⁷ Ömer Ferit Kam, **Dini Felsefi Sohbetler**, DİB Yay., Ankara, t.y., s. 83-84.

Yaptığımız mukayesede benzer ifadelerin olduğunu da müşahade ettik. Aslında bu ifadelerin İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'inden geldiğini tespit etmiştik. Zaten Kasımî, delilin başında bu kaynağı tasrih ederek izahları ondan aktardığını ifade etmektedir.³³⁸ Yeni İlm-i Kelam döneminde gaye ve nizam delilindeki umûmi kanaatin aksine Muhammed İkbal ise gaye ve nizam deliline itiraz edip karşı çıkar ve bu delilin bir Yaratıcıyı değil ancak bir ustayı ispat edebileceğini ve bu yüzden yeni dönemde çok işe yaramayacağını iddia eder.³³⁹ Zaten eskiden beri İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî gibi âlimler hem kevnî deliller hem de gaye delilleriyle Allah'ın varlığını ispata yönelmişlerdir.³⁴⁰ Bu delil, hudûs ve imkân delillerine göre daha açık ve seçiktir. Herkes tarafından kolayca anlaşılır. Kur'an'da en çok kullanılan delil bu olduğu gibi, bugün de yine herkese hitap eden bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Pozitif ilimlerin gelişmesi ve kâinatın sırlarının günden güne çözülmeye devam etmesi gaye ve nizam delilinin önemini daha da artırmıştır.³⁴¹ Çünkü kâinatın sırları çözüldükçe insanoğluna hizmet etmek gayesiyle yaratıldığı gerçeği daha da açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Aslında birçok âyette Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gaye ve faydaların sağlanması için yarattığı ifade edilmektedir. Özellikle kâinatın yaratılışının özellikle insanoğlunun hizmetine âmâde kılındığını belirten çok sayıdaki âyet, bütün varlıklar içinde özellikle insanı merkezî bir konuma getirmektedir.³⁴² Böylece insan, göklerde ve yerdeki sayısız nimetlerin kendi yararı için yaratıldığını düşünüp anlamalı, bu gayeler manzumesi içinde kendisi de yaratılışına uygun bir amaca yönelmelidir.³⁴³ Bu amaç ise kendisine sayısız nimetler bahşeden Allah'a iman etmesi, yeryüzündeki rahmet eserlerine bakıp Rabbini tanınması, O'nun razı olacağı salih amelleri yapması ve en sonunda nankörlükten kurtulup O'na şükretmesi ve ibadet etmesidir.

Genel olarak son dönem âlimlerinin gaye ve nizam deliline ağırlık verdiklerini tespit etmekteyiz. Bazıları icmal ile iktifa ederken bazıları da tafsilli olarak bu delili kullanmışlardır. Neticede eski dönemlerden beri kullanılan bu delil

³³⁸ Cemâleddin Kâsımî, **Delâil'üt-Tevhid**, Dar'ün-Nefâis, Beyrut, 1991, s. 201-206.

³³⁹ M.Sait Özervanlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İSAM Yay., İstanbul, 2017, s. 147.

³⁴⁰ Mehmet Keskin, a.g.e., s. 176.

³⁴¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 155-158.

³⁴² İbrâhîm, 32-34; Nahl, 5-18; Câsiye, 12-13.

³⁴³ İlhan Kutluer, "Gaiyyet", **DİA**, İstanbul, 1996, c. 13, s. 292-295.

yeni dönemde muhtemelen gelişen fenlerin etkisiyle kâinatı nazara verdiği için daha tesirli olacağı düşünülmüştür. İzmirli, inayet delili ile ilgili olarak İslam tarihinde zikredilen fikirleri naklederek, *Yeni İlm-i Kelam*'da bu delile ikinci sırada yer verdiği halde, *Mülahhas İlm-i Tevhid* isimli eserinde “Nizam-ı Âlem” delili adı altında hudûs ve imkân delillerinden sonra üçüncü sırada zikredip aynı açıklamaları yapmaktadır.³⁴⁴ İsimlendirmenin klasik kelimcilerin kullandığı gaye ve nizam delilinden, felsefecilerin kullandığı inayet deliline geçmesi ve sıralamada daha öne alması İzmirli'nin İbn Rüşd'ün daha çok etkisinde kaldığını göstermektedir. Bununla birlikte İzmirli, inayet delilini Kur'an'ın delili olarak *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme* eserinde de zikretmektedir.³⁴⁵

3.3. Hudûs Delili

Lügatte “sonradan meydana gelmek” anlamına gelen hudûs, kelam literatüründe Allah'ın varlığını ispatlamak üzere başvurulacak kozmolojik delillerden biridir. İstilahî olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle âlemin yokluğunun varlığından önce gelmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olduklarını ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan varlıklara “hâdis”, onun yaratıcısına da “muhtas” denir.³⁴⁶ Hâdis'in karşıt anlamı da “kadîm”dir. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, O'nun var olmadığı bir zaman düşünülemeyen, daima var olan demektir.³⁴⁷ Buradan hareketle hâdis yani sonradan olan bir varlık, var oluşunda kendisini var eden bir sebebe kesinlikle muhtaçtır. Kâinat ise hâdistir. Binaenaleyh kâinat var oluşunda bir sebebe, yani bir var ediciye muhtaçtır.³⁴⁸ İmam Mâtürîdî ve takipçileri hudûs delilini, cevherlerin yaratılmışlığı, cisimlerin hareket ve sükûnu ile izah etmişlerdir.³⁴⁹ İmam Gazzâlî, *el-İtikâd fî'l-İktisâd* isimli eserinde hudûs delilinin müşahedeye dayandığını ifade etmektedir.³⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, bu delilin gayet açık olduğu iddiasındadır. Âlemin hâdis olduğunu, varlığının ya da yokluğunun zarurî olmadığını ve bu konuda derin

³⁴⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, s. 84.

³⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme*, s. 48.

³⁴⁶ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, İSAM Yay., İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-309.

³⁴⁷ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 151.

³⁴⁸ Gazzâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, s. 457.

³⁴⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 59; Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, Ter. Bekir Topaloğlu, s. 55-58.

³⁵⁰ İmam Gazzâlî, *el-İtikâd fî'l-İktisâd*, Ter. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2018, s. 37.

bir araştırmaya ve nazara bile ihtiyaç olmadığını söyler.³⁵¹ Zira akıl meydana gelişi bakımından fâile muhtaç olmayan bir fiilin bulunmasının mümkün olmadığına hükmeder.³⁵² Kâinatın yaratılışındaki fiilin fâili de Allah'tır. Bu delilin geçerliliği için kâinatın yaratılmış olduğunu kabul etmek gerekir. Fahreddin Râzî bu duruma, Allah Teâlâ'nın kâinatın varlığını bilmesinin gerekliliği ancak kâinatın var olması şartıyla olabilir diyerek işaret eder.³⁵³ İslâm düşüncesinin temel referans kaynağını Kur'ân-ı Kerim teşkil ettiğinden, âlemden hareketle Allah'ın varlığına ulaşma yönteminin en önemli saiki Kur'ân ayetleri olmuştur. Kur'ân'da insanın çevresinde olup bitenlere bakması, âlemin yapısı üzerinde düşünmesi açık bir şekilde buyurulmuş, böylelikle akl-ı selim sahiplerinin âlemi yaratan yüce bir Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine ulaşacakları müteaddid defa bildirilmiştir.³⁵⁴

Yeni İlm-i Kelam döneminin ilk simalarından olan Abdülatif Harpûtî hudûs delilini klasik tarzda ele aldıktan sonra bu delilin kat'i ve yakîni olduğunu, gaye ve nizam delilinin ise muannidleri ilzam etmede yetersiz olduğunu ancak ikna'i delil olabileceğini ifade eder.³⁵⁵ Şemseddin Günaltay, İsmail Fenni ve Sırrı Giridî hudûs delilini klasik tarzda kısaca zikretmektedirler.³⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen de hudûs delilini “zamanî” ve “zatî” olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. Buna göre; zamanî hudûs, bir şeyin zaman itibariyle sonradan varlık sahasına çıkması iken zatî hudûs ise bir şeyin kendi vücudunda başkasına muhtaç olmasıdır. Felsefecilerin daha çok ikinci yolu tercih ettiklerini söyleyerek o da İzmirli gibi “madde ve kuvvet” üzerine yoğunlaşarak materyalistlerin iddialarını çürütür. Bilmen, hudûs delilini zamanî ve zatî olmak üzere ikiye taksim etmekle birlikte yine klasik literatürde geçtiği şekilde ele almaktadır.³⁵⁷ Filibeli, âlemle ilgili olarak afâkî delilleri ele aldığı halde bu delile temas etmemektedir.³⁵⁸ Said Nursi, hudûs hakikatinin bütün kâinatı istilâ ettiğini söylemekle birlikte kelamcıların bu delili takrir etme şeklini problemlili bulmaktadır.

³⁵¹ Cüveynî, **Kitabü'l-İrşad**, Ter. Adnan Bülent Baloğlu, TDV Yay., Ankara, 2016, s. 44.

³⁵² Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, İFAV Yay., İstanbul, 2003, s. 192.

³⁵³ Râzî, **Muhassal**, Ter. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 160.

³⁵⁴ Ulvi Murat Kılavuz, **Kelâmda Kozmolojik Delil**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 244-245.

³⁵⁵ Abdülatif Harpûtî, **Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam**, s. 155-162.

³⁵⁶ M.Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Üla**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339, s. 99; İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 4-5; Sırrı Giridi, **Nakdû'l-Kelam**, Dersaadet, 1324, s. 49-51.

³⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e, s. 120-123.

³⁵⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, c.1 s. 42-43; a.mlf., **Üss-i İslam**, s. 28.

Çünkü bu delilde sebep ile müsebbeb ilişkisinin geriye doğru götürüldüğünü, daha sonra teselsül ve devrin muhaliyeti ile bunun bir noktada kesilip Allah'ın varlığının ispata çalışıldığını ve böylece uzun ve zahmetli bir metodun takip edildiğini ve bu metodun Kur'anî olmadığını söyler. Ayrıca bu delilin sadece akla hitap ettiğini, imanın sadece bir bilgiden ibaret olmadığını, bu delilin kalbe ve diğer latifelere tesir etmediğini ve herkesin kolaylıkla anlayamadığını ifade ederek yetersiz görmektedir. Ona göre hudûs delilinde, kâinatın teceddüdü ile her an yaratıldığı ve devamlı olarak değiştirildiği nazara verilerek Allah ile âlem arasında doğrudan ve sürekli bir yaratma ilişkisinin olduğuna dikkat çekilmelidir.³⁵⁹

İzmirli, hudûs delilini farklı şekillerde ele almaktadır. Hudûs delilinin mütekellimîn ile selefiyenin benimsediği metod olduğunu ve imkân delilinden daha açık olduğunu söyler. Hudûs, bir şeyin yokluğundan sonra varlığını gerektirir. Hâdis olan varlık ancak bir fâil ile varlığa gelebilir. Bu fâile de muhdis denir. Hudûs delilinde iki öncülün olması şarttır. 1) Her hâdis bir muhdis lazımdır. 2) Mevcudu ihdâs eden şey mevcut olur. İnsan zorunlu olarak bilir ki kendisi kendini ihdâs etmemiştir. Artık kendisi için bir muhdis lazımdır. Bu muhdis kendisi olamayınca zorunlu olarak kendisinden başka bir yaratıcısı vardır.³⁶⁰ İzmirli, hudûs yoluyla birkaç şekilde istidlal yapıldığını söyleyerek beş farklı delil türünü zikreder.

a) İhtirâ` Delili:

Bu delilin Kur'an-ı Kerim'de zikredildiğini söyleyerek şöylece izah eder; Biz gözümüzün önünde birçok arazlar, hâdisler görüyoruz. Bunların hudûsunda şüphe yoktur. Cansız bir cisim görüyoruz, sonra onda hayat ortaya çıkıyor. Cansız maddelerde hayat, idrak, akıl gibi haller hep sonradan ortaya çıkıyor. Her eser bir müessire, her hâdis bir sebebe muhtaçtır. Hayat, akıl, idrâk gibi sonradan olan haller için de kesinlikle bir muhdis lazımdır. O da Allah'tır.³⁶¹

İzmirli'nin ihtirâ` delilinde İbn Rüşd'ün etkisinde kaldığı görülür. Zira bu delille ilgili olarak *el-Keşf* isimli eserinde benzer tespitleri yaparak bu delilin Kur'anî olduğunu söyler. Bu delili ayrıca Cemâleddin Kâsımî de ihtirâ` ismi altında ele almıştır. Yaptığımız karşılaştırmada İzmirli'nin kullandığı özellikle “cansız

³⁵⁹ Said Nursi, **Mektubat**, s. 375-376.

³⁶⁰ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 10-16.

³⁶¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 10-16.

maddelerde hayat, idrak, akıl gibi hallerin sonradan ortaya çıkması”³⁶² ifadelerinin aynısına tesadüf etmekteyiz. Bu durum İzmirli’nin bu delilde İbn Rüşd ile birlikte yine Kâsımî’den birebir istifade ettiğini göstermektedir.

b) Ale’l-İtlak Bir Mevcud Delili:

Bu âlemdeki varlıkların hepsi sonradan olmuş değildir. Çünkü sonradan olana her halde bir fâil lazımdır. Bu fâil de ma’dum olamaz. Çünkü adem illet olamaz, yani yokluk varlığa sebep olamaz. Varlıkların hepsi sonradan olduğuna göre bütün bu sonradan olanların ilk başta ya muhdis olmadan veya ma’dum bir muhdis ile olması gerekir. Her iki şık da geçersizdir. Dolayısıyla bütün varlıkları yoktan var eden muhdisin kadîm ve ezeli olması gerektiği ispatlanmış olur. Ayrıca varlıkların hepsi sonradan olmadığına göre hepsi de kadîm olamaz. Bu durumda varlıkların bir kısmı hâdis, bir kısmı kadîm olur. Hâdis olanlar da kadîm bir muhdis muhtaç olur. Muhdis-i kadîm ise Allah’tır.³⁶³

İzmirli bu delilin basit olduğunu ifade eder. Ayrıca bu delil türünün daha az gelişmiş bir versiyonunu *Muhassal’ül-Kelam ve’l-Hikme* eserinde zikretmektedir.³⁶⁴

c) Cisimlerin Hudûsu Delili:

İzmirli, bu yöntemin Mu`tezile tarafından benimsenen bir asıl olduğunu söyler ve iki şekilde izah eder:

Birinci İzah: Âlem ayan ve arazdan mürekkeptir, araz da ayan da hadistir.³⁶⁵ Araz hadis olduğuna misal olarak; durgunluktan sonra hareket, ışıktan sonra karanlık birbirini izliyor. Bütün bunlar yokken sonradan olmuş şeylerdir. O zaman bu arazların hiçbirisi kadîm olamaz. Aynı şekilde ayan da hâdistir. Çünkü arazlar sonradan ayanlar üzerinde oluşur. Böyle olunca ayanlar da arazsız olamaz. Bu durumda ayanların da hâdis olduğu ortaya çıkar.

İkinci İzah: Her hâdis bir muhdis lazımdır. O muhdis ya âlemin kendisidir veya âlemin dışındadır. Muhdis âlemin kendisi olamaz. Eğer öyle olsaydı kendi kendisinin

³⁶² Cemâleddin Kâsımî, *Delâil’üt-Tevhid*, s. 206-208.

³⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 10-16; *Muhassal’ül-Kelam ve’l-Hikme*, s. 69.

³⁶⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal’ül-Kelam ve’l-Hikme*, s. 69.

³⁶⁵ Teftâzânî, a.g.e., s. 114.

sebebi olurdu. Bu ise muhâldir. Muhdis âlemin kendisi olamayınca âlemin haricinde bir sebebin olması gerekir. O da âlemi yokluktan var eden Cenab-ı Hakk'tır.³⁶⁶

İzmirli'nin de belirttiği gibi ayan (cevher) ve araz yoluyla âlemin hâdis olduğunu ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö.124) ileri sürmüş ve aynı şekilde düşünen Cehm b. Safvân'ın (ö.128) görüşleri daha sonra Mu'tezile'ye intikal etmiştir. Genel kabule göre de hudûs delili ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılmıştır.³⁶⁷ İzmirli'nin bu delildeki izahlarında kaynak olarak Mu'tezile'yi esas aldığı anlaşılmaktadır.

d) Terkib Delili:

Âlem mürekkeptir, bileşimdir. Her mürekkep olan şeyden önce kendisini meydana getiren cüzler (bileşenler) vardır. Bu âlem de çeşitli bileşenlerin bir araya gelmesiyle oluştuğuna göre hadistir. O hadisi ihdas eden de Allah'tır.³⁶⁸

İzmirli'nin terkib delilinde de Cemâleddin Kâsımî etkisinde kaldığı görülür. Zira Kâsımî bu delille ilgili olarak eserinde aynı başlık altında benzer tespitleri yapmaktadır. Yaptığımız karşılaştırmada İzmirli'nin kullandığı ifadelerin benzerini daha detaylı örnekleriyle birlikte *Delâil'üt-Tevhid* eserinde görmekteyiz.³⁶⁹ Bu durum İzmirli'nin bu delilde yine Kâsımî'nin ifadelerini birebir aktardığını göstermektedir.

e) Tasvir Delili:

Şu gördüğümüz maddeler birer suret ile musavverdir, yani belli bir şekil ve formu vardır. Hepsinin boyutları vardır. Boyutlar maddenin zarurî bir özelliğidir ve sınırlıdır. Sınırlı ve kendisine sonradan şekil verilen bir şey elbette kendisine şekil veren musavvir bir muhdise ihtiyaç duyar. O musavvir de Allah'tır.³⁷⁰

İzmirli'nin hudûs delili altında ele aldığı tasvir deliline Cemâleddin Kâsımî ayrı bir başlık altında çok daha geniş olarak yer vermektedir. Yaptığımız karşılaştırmada İzmirli'nin kullandığı ifadelerin hemen hepsini *Delâil'üt-Tevhid* eserinde aynen görmekteyiz.³⁷¹ Mesela: İzmirli'nin “Şu gördüğümüz maddeler birer suret ile musavver, birer keyfiyet-i mahduda ile mahduddur. Hepsinin birer imtidadları vardır.

³⁶⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 10-16; *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, s. 83; *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme*, s. 68-69; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 99.

³⁶⁷ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 86; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 153; Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, c. 18, s. 304-309.

³⁶⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 10-16.

³⁶⁹ Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 218-220.

³⁷⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 10-16.

³⁷¹ Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 220-223.

Tûl ve araz, `umkları vardır. İmtidad maddenin levâzımından biridir, maddenin bir hâssasıdır. Maddeyi imtidadsız tasavvur mümkün değildir. İlm-i heyet eâzımının tasrihleri vechiyle arz, kamer, şems bütün seyyarat küreviyy'üş-şekildir",³⁷² ifadeleri ve kullandığı farklı diğer ifadelerin hepsi *Delâil'üt-Tevhid* eserindeki tasvir delilinden birebir çeviridir.³⁷³ Kâsımî, eserinde bu delili daha geniş olarak ele aldığı halde İzmirli, belli başlı cümlelerini tercüme ederek aynen nakletmiştir. Bu durum İzmirli'nin tasvir delilinde de yine Kâsımî'nin ifadelerini kaynak göstermeden kullandığını göstermektedir. Yeni İlm-i Kelam iddiasıyla ortaya atılan İzmirli'nin sürekli olarak Kâsımî'nin eserinden tercüme etmesi ve buna rağmen müellifin ismini hiçbir yerde tasrih etmeden fikirlerini kullanması dikkat çekici bir durumdur.

İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Âla*'da hudûs delilinden hiç bahsetmemektedir. Ayrıca İzmirli'nin *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme* eserinde cevher ve araz esasına dayalı hudûs delilinin Ehl-i Sünnetten ilk defa olarak İbn Küllab el-Basri (v.240) tarafından kullandığını ileri sürdüğü³⁷⁴ halde bu bilginin tevsik edilemediği için geçerli olmadığı ifade edilmektedir.³⁷⁵ Ayrıca İzmirli'nin Nursi gibi hudûs delilini çok beğenmediği anlaşılmaktadır. İzmirli, bu delili selefî metoduna uygun bulmadığını, selefî hiçbirisinin cevher ve araz gibi terimleri kullanmadıklarını ve bunları bilmeden ahirete imanla irtihal ettiklerini beyan eder. Netice itibarıyla bu delilin Kur'anî bir yol olmadığı hususundaki eleştirilerini *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme* eserinde dile getirmektedir.³⁷⁶

Öyle anlaşıyor ki felsefenin İslâmî ilimleri etkilemesinden itibaren son dönemlere kadar âlimler bu delille ilgili olarak benzer şeyleri tekrar etmişlerdir. Kelam ilmi, itikadın temelini teşkil eden Allah'ın varlığı hususunda ayrıntılardaki farklılıklara rağmen kendi içinde tutarlı ve sistemli bir delil serdetmiş, belki imanı temin ve tesis etme cihetiyle yeterli olmasa da, muhalif tasavvur ve anlayışların bertaraf edilmesi noktasında vazifesini ifa etmiştir.³⁷⁷ İmam Gazzâlî, *el-İtikâd fî'l-*

³⁷² İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16.

³⁷³ Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 220-221.

³⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal'ül-Kelam ve'l-Hikme*, s. 69.

³⁷⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 87.

³⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 69-70.

³⁷⁷ Ulvi Murat Kılavuz, a.g.e., s. 247. Bu delille ilgili olarak bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İktisâd isimli eserinde hudûs delilinin müşahedeye dayandığını ifade etmektedir.³⁷⁸ İbn Rüşd isbat-ı vacibde Allah'ın varlığının hudûs delili ile ispatlanmasını sert bir şekilde eleştirir. Ona göre, kelamcılarının kullandığı cevher-i ferd (atom) açıklamasında tutmuş oldukları yol o kadar anlaşılmaz bir yoldur ki, halkın büyük çoğunluğu bir yana, cedel sanatında (kelam ilminde) tecrübeli olanlar dahi bu yolda zorlukla yürüyebilir.³⁷⁹ İzmirli'nin aslında hudûs delilini çok beğenmediğini ve bu açıdan İbn Rüşd'ün etkisinde kaldığını ifade edebiliriz. İzmirli ayrıca selefin bu yöntemi kullanmadığını ifade etmesi selefi tavrıyla da alakalı olabilir.

Topaloğlu'na göre İzmirli, Delil-i Hudûs başlığı altında daha önce söylenenleri aynen tekrar etmiş ve hudûsun kanıtlanmasında kullanılacak malzemeyi kısmen değiştirerek beş kadar delil çeşidi üretmiştir.³⁸⁰ Bu tespitin ilk kısmının doğru olduğuna iştirak etmekle birlikte eksik olduğunu ifade etmek durumundayız. Zira İzmirli'nin hudûs delili adı altında ele aldığı delillerin birçoğunun Kâsımî'den nakil olduğunu yukarıda tespit etmiştik. Netice itibarıyla İzmirli'nin hudûs delilinde zikrettiği genel ifadeler klasik kelam kaynaklarında geçmekle birlikte hudûs delilinin farklı takrirlerinde kullandığı bazı vecihlerin Kâsımî'nin *Delâilü't-Tevhid*'inde aynı isimlerle fakat farklı başlıklar altında ele alındığını itiraf etmek gerekir.³⁸¹ Bu tespitten hareketle İzmirli'de hudûs delili ile ilgili yeni ve orijinal bir cihet bulmak pek mümkün gözükmemektedir.

3.4. İmkân Delili

İmkân lügat olarak “bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir olması” anlamına gelmektedir. Mantık ilminde bir şeyin “vücûb”, “imkân” ve “imtinâ” olmak üzere üç halinden söz edilir. Getirilen herhangi bir önermenin neticesi için verilecek hüküm kesinlikle bu üçünden biri olmak zorundadır. Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasındaki orta durumu ifade eder. Yani bir şeyin var olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade

³⁷⁸ Gazzâlî, *el-İtikâd fi'l-İktisâd*, Ter. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2018, s. 37.

³⁷⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 141.

³⁸⁰ Bekir Topaloğlu, a.g.e., c. 18, s. 304-309.

³⁸¹ Cemâleddin Kâsımî, *Delâilü't-Tevhid*, Dar'ün-Nefâis, Beyrut, 1991, s. 206-223.

etmektedir. İmkân zorunluluğun (vücûb) karşıtı olarak kullanılır. Bir başka ifadeyle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına da gelmektedir.³⁸² İmkân delili, bütün varlık sahasını temelde ikiye ayırır. Bunlar, varlığı kendinden (vâcib) veya başkasından (mümkün) olmak üzere iki kısımda ele alınır ve âlemin mümkün özelliği taşıdığını esasına dayanır.³⁸³ İmkân delilini, ilk olarak kullananlar İslam filozofları olduğu için, felsefecilerin delili diye meşhur olmuştur.³⁸⁴ İmkân delili ilk defa Fârâbî tarafından ele alınmış, İbn Sina ile ortaya konulmuş ve İslâm literatürüne mal edilmiştir. Kelâm âlimleri de felsefe ile ilgilendikten sonra Allah'ın varlığı meselesinde imkân delilini kullanmaya başlamışlardır.³⁸⁵ Bu delilde, varlıkların ve âlemin mümkün oluşundan hareketle Allah'ın varlığı ispat edilir.³⁸⁶ İmkân delilinin nihai amacı bir vâcibin mevcudiyetini ispat etmektir. Vâcib, “varlığı kendinden olup başkasına muhtaç bulunmayan” demektir. Bunun karşıtı mümkündür ki “var olmak için başkasına muhtaç bulunan” anlamına gelir.³⁸⁷ Bu ikili taksime göre mümkünü yok farz etsek ondan bir muhal doğmaz, fakat Vacibü'l-Vücud'u yok farz etmek muhaldir. O halde ilk varlık olan bir Vacibü'l-Vücud'a varmak zorunludur ki O da Allah'tır.³⁸⁸

İzmirli, imkân delilini kısaca şöyle bir kıyas ile açıklar: Âlem mümkündür, her mümkün vacibe muhtaçtır, âlem vacibe muhtaçtır, O da Allah'tır.

Bu kısa kıyastan sonra İzmirli, imkân delili ile farklı maddeleri sıralar:

a) Âlem düzenli bir sistemler bütünüdür. Bu da tecrübeyle sabittir. Böyle bir sistemler bütünü parçalarına muhtaçtır. Parçalarına muhtaç olan bir şey vacib olamaz. Bu durumda âlem mümkündür. Her mümkün, varlık cihetini yokluk cihetine tercih edecek bir vacibe muhtaç olur. O da artık zaruri olarak Vacibü'l-Vücud olan Allah'tır.³⁸⁹

³⁸² Mahmut Kaya, “İmkân”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. 22, s. 224-225.

³⁸³ Bekir Topaloğlu, “Allah”, **DİA**, İstanbul, 1989, c. 2, s. 471-498.

³⁸⁴ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 154; Bekir Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 71.

³⁸⁵ Bekir Topaloğlu, a.g.m., s. 471-498.

³⁸⁶ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 154.

³⁸⁷ Bekir Topaloğlu, a.g.m., s. 471-498.

³⁸⁸ Bekir Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 66-67.

³⁸⁹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

b) Mümkün olan şey varlığında bağımsız değildir. Çünkü mümkünün mahiyetinde başkasına ihtiyaç vardır. Bu başkası da mevcut olabilmeli ki mümkünün vücut verebilsin. Bu ispat yolu en kısa ve en açık olan bir istidlal şeklidir.

c) Varlıkların hepsi ya başkasıyla var olur veya kendi kendine var olur. Yaratılmış varlıklar mümteni' olamaz. Çünkü mümteni' olan bir şey varlık sahasına çıkamaz. Varlık sahasına çıktığına göre ona varlığını veren başka bir sebep olmalıdır. Bu sebep de varlığı kendinden olan Allah'tır.

d) Zatiyla var olan bir vacib vardır. Zatiyla var olan bir vacib bulunmazsa varlığı başkasına bağlı olan vacib de bulunmaz. Bu durumda hiçbir varlık meydana gelemez. Hâlbuki varlıkları görüyoruz. O zaman bu varlıkları meydana getiren ve varlığı kendisinden olan bir zat olmalıdır.

e) Zatiyla var olan bir vacib vardır. Aksi halde varlığı başkasına bağlı bir vacib de bulunamaz. Çünkü varlıklar sadece mümkünlerden ibaret olunca yoklukları müstahil (imkânsız) olmadığından asla varlığı başkasına bağlı bir vacib bulunamaz. Varlıklar zincirinin olması varlıkların yokluğunu imkânsız kılmakta böylece zatiyla var olan bir sebebe ihtiyaç zorunlu olmaktadır.

f) Sonsuz Silsilenin İmkânsızlığı

Mümkünler silsilesi (zinciri) sonsuza kadar devam edemez çünkü sonsuza giden zincir batıldır. Aksi halde mümkünler birbiri ardı sıra ilanihaye sonsuza gidinceye kadar illetsiz kalmış olur. Kâinatta ne kadar varlık varsa hepsi mümkün kategorisinde olduğu için dâhili bir illetleri yoktur. Bu durumda hiçbir kendi kendine var değildir. Mutlaka bu zincirin dışında olan ve zatiyla kaim olan bir illete ihtiyaç vardır. Böylece teselsül de kesilmiş olur. İzmirli teselsülü iptal eden benzeri nitelikte iki delil daha zikreder.³⁹⁰

İzmirli, bu delillerden birincisinde zamanı kullanarak bir mümkünün gelecek zamanda ömrünün biteceğinden hareketle geçmiş zamanda da o mümkünün illetlerinin bir yerde bitmesi gerektiğini anlatır. İkincisinde sayıların sayılma adedi ciheti nazara verilerek yani gerçek sayıların sonluluğu delil getirilerek geçmişe doğru illetlerin sayıca sonsuz olmasının mümkün olmadığı izah edilerek teselsül iptal edilmektedir. Netice itibariyle mümkünler silsilesi vacib bir illete kadar geriye

³⁹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

gittiğinde teselsül kesilmiş olur.³⁹¹ Hücet'ül-İslâm İmam Gazzâlî de *el-İtikâd fî'l-İktisâd* isimli eserinde yaratılmış varlıklar için sonsuzluk kavramının geçersiz olduğunu, Satürn ve Güneşin yıllık yörüngelerinin birbirine oranının 1/30 olduğunu örnek vererek anlatmaktadır.³⁹²

g) Burhan-ı Tatbik

İzmirli, burhan-ı tatbik'in can damarının, sonsuz kavramının artması, eşitliği ve farklılığı meselesi olduğunu ifade eder. Leibniz tarafından en büyük sonsuz ile en küçük sonsuz meselesinin dile getirildiğini, Kelamcıların ve İslam felsefecilerinin eskiden beri kabul ettikleri sonsuzun artmasının artık yeni felsefeciler ve matematikçiler tarafından da kabul edildiğini söyler. Ayrıca tatbik burhanından başka tezâyüf, arşî, süllemî gibi burhanlarla da teselsülün iptal edildiğini söyleyip teselsül mevzusunu bitirir.³⁹³

İzmirli, burhan-ı tatbikin nasıl uygulandığını açıklamamaktadır. Bu delilin daha iyi anlaşılması için büyük mukakkik Sa'deddin Teftâzânî'nin açıklamalarına kulak verelim; Son ma'lûlden sonsuza kadar giden iki varlık zinciri düşünelim. Bunlardan ikinci zinciri son ma'lûlden bir önce başlatalım. Bu iki zincirin halkalarını birbirine denk getirerek yani tatbik ederek sonsuza kadar gidildiğinde en nihayetinde ikinci zincir bitecek ve birinci zincirin de bir halkası fazla olacaktır. Bu durumda ikinci zincir bittiği için sonsuz değildir ve birinci zincir de ikinci zincirden sayı itibarıyla bir fazla olduğu için o dahi sonsuz değildir. Böylece sonsuz zincirler birbirine tatbik edilerek teselsül iptal edilmiş olur.³⁹⁴

h) Sıfatların İmkânı Delili

Bu delil cisimlerin birbirine benzediği prensibine dayanır. Cisimlerin benzeşmesi de cevherlerin benzeşmesine dayanır. Cisimler atomlardan mürekkeptir. Atomlar her türlü şekli, formu kabul edebilirler. Gözlemlediğimiz kadarıyla bazı cisimler belli vasıfları ve özellikleri kabul ettiği halde başka diğer cisimler ise bunların vasıflarını kabul etmiyorlar. Demek ki bu vasıfları ve özellikleri bu

³⁹¹ Teftâzânî, a.g.e., s. 135.

³⁹² Gazzâlî, *el-İtikâd fî'l-İktisâd*, s. 44-45.

³⁹³ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

³⁹⁴ Teftâzânî, a.g.e., s. 135.

cisimlere farklı şekillerde yerleştiren bir tahsis ediciye, bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. O da kesinlikle Allah'tır.³⁹⁵

İzmirli, kelamcılarının çoğunun bu yolu tercih ettiklerini söyler. Bu hususta İmam Gazzâlî, ancak ezeli iradenin bir maddenin rengini siyah veya beyaz olarak seçebileceğini söyler. Bu durumda iradenin kendine yönelmesi bakımından iki mümkünden (siyah ve beyaz) birini ayırt eden nedir? Oysa biz bir şeyin kendine benzer olan başka bir şeyden ancak farklı bir özelliği ile ayrıldığını biliyoruz. İşte bu farklılığı tercih eden Allah'tır.³⁹⁶

i) Kâinata tayin edilmemiş bile olsa bir varlık vardır. O varlık Vacibü'l-Vücud ise amaçlanan elde edilir. Yok, eğer mümkün ise bir vacibe muhtaç olacaktır.

j) Zatıyla var olan bir vacib vardır. Çünkü insan ezelde mutlak yokluğu tasavvur edemiyor. Bu durumda ezeli bir varlık olmalıdır. O da zatıyla var olan Allah'tır.

k) Cisimler sonlu olsun, sonsuz olsun bir vücud ile ayaktadır. Yani cisimlerin bir vücudu vardır. Peki, bu vücudun ortaya çıktığı mahal (yer) nedir? Cisimlerin tabiatı mıdır? Asla, çünkü cisimlerin tabiatı imkândır. İmkân ise zatı gereği varlığı gerektirmez. Demek bu varlığın ortaya çıktığı yer mümkün olmayan bir başka varlıkta aranmalıdır. Bu ise Vacibü'l-Vücud'dan başkası değildir.³⁹⁷

İzmirli buraya kadar imkân delili ile ilgili olarak klasik kelam literatüründe yer alan açıklamaları nakletmiştir. Fakat klasik delillerle yetinmeyen İzmirli, yeni dönemde Samuel Clarke,³⁹⁸ Leibniz³⁹⁹ gibi Batılı modern felsefecilerin Allah'ın varlığı ile ilgili delillerine *Yeni İlm-i Kelam*'ında bir farklılık eseri olarak yer vermiştir.

a) Âlemin Mevcudiyeti:

Bu âlem vardır, fakat var olmaya da bilir. Demek ki yok olması tasavvur olunabilir. Âlem yok olabiliyorsa böyle olan mevcut başkasıyla var demektir. Başkasıyla var olan şey de mümkündür. Bu başkası da ancak zatıyla var olan zorunlu varlık olur. Bu da ancak Hak Teâlâ'dır.

³⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

³⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, Ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., 2012, s. 22-23.

³⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

³⁹⁸ Samuel Clarke (1675-1729): Newton'un öğrencisi olan İngiliz filozof ve ilahiyatçı.

³⁹⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716): Alman bilim adamı ve filozof.

b) Clarke'ın Takriri:

Mademki bazı varlıklar vardır. Öyle ise daimi bir mevcudun bulunması lazımdır. Aksi halde şimdi var olan bir şeyin, yokluktan hâsıl olacağı cihetle varlıklarının illeti olmamış olur. Bu ise tenakuzdan başka bir şey değildir. Bir şey hem var olsun, hem var olmasının illeti olmasın. Bu nasıl mümkün olur? İşte illetsiz bulunan bir yığın mevcudatın mutlaka bir illeti bulunacaktır. Artık illet olarak ezeli, bağımsız ve değişimden uzak, zorunlu bir varlık vardır.

c) Kâfi İlet (Yeterli Sebep) Delili:

Leibniz, bütün insan algılarını iki ilkeye bina eder. Bunlar “ayniyet” (özdeşlik) ilkesi ve “sebeb” ilkesi; ayniyet ilkesi aklın, sebep ilkesi de tecrübenin üzerine bina edilir. Eski felsefeciler ayniyeti yani aklî tasavvuru yeterli görüyorlardı. Hâlbuki tasavvuratın vakaya mutabakatını aramak o tasavvurata daha fazla değer verecektir. Bu delil şöyle açıklanır: Allah eşyanın başlangıcıdır. Çünkü bizim görüp tecrübe ettiğimiz şeylerin hepsi sınırlıdır. Sınırlı olanlar da mümkün olur. Âlemin de her türlü hareket ve şekle nisbeti eşittir. Gördüğümüz âlem şimdiki hareket ve şekillerden başka hareket ve şekilleri alabilir. Bu durumda âlemin sebebini âlemden başka bir varlıkta aramak lazımdır. Âlemin illeti olan bu varlığın da akleden ve şuurlu olması gerekir. Gerçekte bu âlem mümkün olduğu gibi başka âlemlerin de olması mümkündür. Bu âlemin o âlemlere nisbeti eşittir. O varsayılan âlemler de gerçekte var olabilirlerdi. Artık bu âlemin illeti olan zatın bu âlemi yaratmadan önce takdir edilen bütün âlemleri de bilmesi gerekir ki birini tayin edebilsin.⁴⁰⁰

İzmirli'nin felsefecilerin görüşleri olarak aktardığı delili, aslında aynı mahiyette daha önce İmam Gazzâlî şöyle dile getirmiştir; Kâinatın belli vakitte var oluşu, o vakitten önce veya sonra olmayışı, mecburî olarak, bir tahsis edici ve düzenleyicinin varlığını itiraf ettirir.⁴⁰¹ İşte belirli bir şekilde tayin edilmiş bulunan bu âlemin, mevcut durumunun dışında başka şekilde olmasının mümkün olması rastlantı sonucu değil, ezeli iradenin bir tercihi olduğunu gösterir.⁴⁰² Aynı delili, iradenin kendilerine yönelmesi bakımından ele alan İmam Gazzâlî “İki mümkünden birini ayırt eden

⁴⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 16-24.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, s. 458.

⁴⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 23.

nedir?” sorusunu sorar ve bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özelliklikle ayırt edilebileceğini hususunun zorunlu olarak bilindiğini söyler. Şayet bu husus, belirleyici olmadan mümkün olsaydı, âlemin de belirleyicisiz meydana gelmesi mümkün olurdu. Yani belirli bir şekilde tayin edilmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu.⁴⁰³

Yeni İlm-i Kelam döneminin ilk simalarından olan Abdülatif Harpûti imkân delilini klasik tarzda ele aldıktan sonra bu delilin iki veçhini takrir eder. Daha sonra da devir ve teselsülün butlanı üzerine bina edilen imkân delili vechinin sahih ve salim olmadığını iddia eder. Harpûti'ye göre; Tûsi'nin *Tecrid*'inde zikrettiği, Seyyid Şerif Cürcânî'nin çok muhtasar ve zâhir olarak tavsif ettiği şekilde yani devir ve teselsül iptal edilmeden imkân delili takrir edilmelidir.⁴⁰⁴ Muhammed Abduh *Risalet'üt-Tevhid* isimli eserinde isbat-ı vacib delili olarak sadece imkân delilini ele almakta ve bu delilden klasik olarak bahsetmektedir.⁴⁰⁵ İmkân delilinin takriri hususunda Harpûti'ye iştirak eden Bedüzzaman Said Nursi, bu delilde devir ve teselsülün muhaliyetini ispatlamaya çalışmaktan ziyade Yaratıcı'nın her şeyde ve her an müdahale ettiğinin gösterilmesi gerektiğini beyan ederek bu metodun daha kesin ve kolay olduğunu ifade eder. Nursi, bu delili şöyle ele alır; Her bir şey mevcudiyetini devam ettirdiği sürede hangi sıfatlara sahip olacağı hususunda sonsuz ihtimaller içinde mütereddid iken hadsiz cihetler içinde muntazam bir yolu takip ederek vücud sahasına çıkmaktadır. Bu hal varlığını devam ettirdiği sürece bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu durumda tek bir şeyin nihayetsiz yollar ve ihtimallerle Yaratıcı'sının varlığına delil teşkil edeceği ortaya çıkmaktadır. Bu deliller kâinatın mevcudatının zerrelere adedince, hatta varlıkların sıfatları ve atomların oluşturdıkları bileşikler sayısınca Allah'ı göstermektedir.⁴⁰⁶ Bu izahlardan anlaşılacağı üzere Said Nursi'nin kelimcilerin imkân deliline yeni bir yaklaşım getirdiği ve bu delili geliştirdiği tespit edilmektedir.⁴⁰⁷ Bu yaklaşım her an bütün kâinata müdahale eden ve bütün varlıklar ile her zaman temas halinde olan bir Allah anlayışını nazara

⁴⁰³ Gazzâlî, a.g.e., s. 22-23.

⁴⁰⁴ Abdülatif Harpûti, *Tenkihu'l-Kelam fi Akâid-i Ehli'l-İslam*, s. 140-141.

⁴⁰⁵ Muhammed Abduh, *Risalet'üt-Tevhid*, Ter. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, s. 90-93.

⁴⁰⁶ Said Nursi, *Mektubat*, s. 375-377.

⁴⁰⁷ Musa Koçar, *Eleştirel Açıdan Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 1999, s. 82-83.

vermektedir. Bu bakış açısıyla Allah ile âlem arasındaki ilişkinin yakınlığı ve sıcaklığı daha çok hissedilmektedir.

Dönemdeki diğer mütefekkirlerden olan Cemâleddin Kâsımî, İsmail Fenni, M.Şemseddin Günaltay ve Ömer Nasuhi Bilmen imkân delilinden klasik tarzda bahsetmektedirler.⁴⁰⁸ Ömer Ferit Kam, bu delilin manasına kısaca temas ederken,⁴⁰⁹ enfûsî ve afâkî delilleri uzunca ele alıp eserden müessire intikalden bahseden Filibeli Ahmed Hilmi imkân deliline temas etmemektedir.⁴¹⁰

İzmirli'nin imkân delilini farklı şekillerde ele aldığını görüyoruz. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz; Var olan bir sistem bütününe parçalarına muhtaç olmaması gerektiği, bağımsız bir varlığın zarureti, varlıkların başkasıyla veya kendi kendine var olması taksiminin gereği, varlığı başkasına bağlı olan vacib mefhumunun imkânsızlığı, varlıkların yokluğunun imkânsız olması ciheti, sonsuz zincirinin imkânsızlığı ve burhan-ı tatbik ile teselsülün iptali, varlıkların vasıfları ve özelliklerinin farklı olmasından hareketle bir tahsis edicinin zorunlu olması, tayin edilmemiş bile olsa da mutlak bir varlık olgusunun kabulü, insan zihninin ezelde mutlak yokluğu tasavvur edemeyişinden naşî ezeli varlıkta durmayı gerektiren aklın acziyeti, cisimlerin vücudunun ortaya çıktığı mahallin kaynağının yine kendisi olamayacağı şeklinde toparlayabiliriz. Sonuç olarak bütün bu hakikatler esasında “illiyet” prensibine dayanmaktadır.⁴¹¹ Yani yapılan bütün bu izahlar farklı maddeler altında zikredilmiş olsa bile aslında tek bir imkân hakikatinin muhtelif örnekleri mesabesinde kaldığını söyleyebiliriz.

İzmirli, imkân delilini bütün kelim kitaplarında zikretmiştir. İmkân delilinden *Mûlahhas İlm-i Tevhid* isimli eserinde çok kısa olarak bahsetmiş ve sadece “var olan bir sistem bütününe parçalarına muhtaç olmaması gerektiği”ne dair (a) maddesini açıklamıştır. *Muhtasar Felsefe-i Üla*'da bu delili “varlıkların başkasıyla veya kendi kendine var olması taksiminin anlatıldığı (c) maddesindeki izahların benzerini yapar.

⁴⁰⁸ Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 227-228; İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 6; Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, Akçağ, Ankara, s. 262-263; M.Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Üla**, s. 97-98; Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e., s. 123-124.

⁴⁰⁹ Ömer Ferit Kam, a.g.e, s. 93.

⁴¹⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, **Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?**, s. 40-41; **Üss-i İslam**, s. 30.

⁴¹¹ Bekir Topaloğlu, **Allah’ın Varlığı**, s. 67.

En sonda da bu delilin Vacibü'l-Vücut'un varlığına bir delil teşkil ettiği halde Allah'ın vücuduna delil olmadığını iddia etmesi mucib-i hayrettir.⁴¹²

Bunlara ilaveten imkân delili ile ilgili olarak yeni felsefecilerin açıklamalarını; Âlemin yokluğunun mümkün olmasının başka bir illeti gerektirmesi, varlıkların mevcudiyetlerinin devamından hareketle vücuda beka veren bir zatın olması gerektiği ve muhtemel farklı âlemler içinden muayyen bu âlemi tercih eden birinin olmasının zarureti şeklinde özetleyebiliriz.

Felsefecilerin delilleri ile İslam âlimlerinin delilleri arasında esasa müteallik bir fark tespit edilememektedir. Fakat âlem algısı ve illiyet nazariyesi açısından temel bir fark vardır; Felsefeciler ateşin kendi yapısı, tabiatı gereği yaktığını iddia ederler. Yani illiyet prensibi gereği ateş varsa mutlaka yakar. Oysa İslam'ın tabiat anlayışına ve illiyeti değil Allah'ın kudretini merkeze alan yaklaşımına göre ateş kendi tabiatı icabı yakmaz. Ateş Allah'ın onda yakma fiilini yaratmasıyla yakar.⁴¹³ Bu durumda İslam âlimleri her ne kadar illiyet ilkesini bir delil olarak kullanmışlarsa da Allah'ın fiillerini sınırlayıcı bir şekilde kabul etmemişlerdir. Netice itibarıyla bütün bu imkân delilleri aynı mahiyettedir. İzmirli muhtemelen mevzuyu daha da kuvvetlendirebilmek veya delil çeşitliliğini artırmak adına felsefecilerin delillerini alarak *Yeni İlm-i Kelam*'da bir farklılık ortaya koymaya çalışmıştır.

3.5. Sebepler Silsilesi Delili

Sözlükte “bir şeyin parçalarını zincir gibi birbirine eklemek” anlamındaki selsele kökünden türeyen teselsül “kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek” mânasına gelir. İslâm âlimleri, Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla geliştirdikleri hudûs veya İslâm filozoflarından aldıkları imkân delilinde varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-ma'lûl silsilesinin kadîm ve vâcib bir ilk illette durmasını zorunlu görürler. Aksi halde aklen mümkün görülen iki varlığın birbirinin var edici illeti sayılacağını (devir) yahut sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuzca süreceği gibi yanlış düşünceleri kabul etmenin söz konusu olacağını belirtmişlerdir. Hâdis varlıkların birbiri ardınca sebep-sonuç ilişkisi içinde vücuda

⁴¹² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 16-24; *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, s. 83-84; *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 178-180; M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 97-98.

⁴¹³ Ebu'l-Yusr Pezdevi, a.g.e., s. 45.

gelmesiyle ortaya çıkan teselsül konusunda, kelamcılarının çoğunluğuna göre, teselsülün mâzi yönünde sonsuza doğru gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu sebeple yaratmanın bir başlangıcı vardır. Fakat gelecek yönünde illet, ma'lûlû sonsuza kadar var kılabilir. Nitekim cennet ve cehennem ehliyle, cennet ehline verilen nimet ve cehennem ehline uygulanan azabın sonsuza kadar devamı bu şekilde açıklanır.⁴¹⁴

İzmirli sebepler zinciri delilini İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde şu şekilde açıkladığını söyler: Her hâdisin kendisinden evvel bir takım sebepleri vardır ki bu hâdisler o sebepler ile meydana gelir. Bu âlem de bir sebepler zinciridir. Mekanik bir zincir gibi birbirine bağlıdır. Bu zincirdeki her bir sebep için başka bir sebep lazımdır. Böylece bu sebeplerin hepsi geriye doğru giderek en sonunda bütün sebeplerin sebebi olan Allah'a ulaşılır.⁴¹⁵

İbn Haldun ayrıca bütün varlıkların bir gayeye yönelik olarak yaratıldığını, amacını gerçekleştiren mevcutların varlık sebebini yitirip fena bulduklarını, bu varlıklar gittikten sonra da yerlerine benzer amaçlara yönelmiş olan yeni varlıkların yaratıldığını söyler. Buradan hareketle bütün bu varlıkların fena bulması Bâki olan Allah'ın varlığını göstermektedir.⁴¹⁶ İmam Mâtürîdî, tabiattaki değişik hallerin zeval bulup fenaya gitmesini Allah'ın varlık delili olarak saymıştır.⁴¹⁷

Ayrıca İmam Gazzâlî, bu delili daha kısa bir şekilde şöyle izah eder: Âlem ve âlemdaki her varlığın bir sebebi ya vardır veya yoktur. Eğer bir sebebi varsa onun da bir sebebi var demektir. Bu sebep-sebepli ilişkisinin sorgulaması neticesinde ya sonsuza dek sürüp gidecek veya bir noktada son bulacaktır. İşte o son, varlığı için sebep bulunmayan ve ilk sebep olan Allah'tır.⁴¹⁸ İmam Gazzâlî, bu delili *Mişkâtü'l-Envar* isimli eserinde farklı bir bakış açısıyla âlemde görülen ışıklar üzerinden de ortaya koymaktadır. Dünyada görünen nurlar, gökyüzünden elde edildiğine göre, gökyüzündeki cisimler de nurlarını daha üst seviyede bir kaynaktan alıyordu. Bu şekilde nurlar arasında bir sıra düzeni olduğu anlaşıldıysa, artık bu nurlar zinciri sonsuza kadar böylece sürüp gitmez. Aksine bu zincir, bir ilk kaynak olan Allah'a

⁴¹⁴ Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536-538.

⁴¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 24.

⁴¹⁶ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *DİA*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 543-555.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, a.g.e., s. 58.

⁴¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 79-80.

yükselir ki, o zatı için ve zatıyla nurdur. O'na başkasından nur gelmez. Aslında O ilk ve tek Nur ismine layık olandır.⁴¹⁹

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki âlimlerden Abdüllatif Harpûtî, Filibeli, İsmail Fenni, Ferit Kam ve Ömer Nasuhi Bilmen bu delili ele almamışlardır. Said Nursi ise, sebeplerin icâda kabiliyetlerinin olmadığını, şursuz olan sebeplerin belli bir ölçü ve terkip içinde varlıkları meydana getirmelerinin aklen muhal olduğunu beyan eder. Bu şursuz sebeplerin sonsuz ihtimaller içinden bu kâinatı meydana getirmelerinin aklen imkânsız olduğunu nazara vererek bütün sebeplerin bir müsebbibe istinad etmesi gerektiğini ve bu müsebbibin Allah olduğunu izah etmektedir.⁴²⁰ Fakat Nursi'nin bu delilde kullandığı metod biraz farklılık arz etmektedir. Zira sebeplerin bir silsile takip edilerek uzunca bir yoldan değil de, sebepler üzerinde her an cereyan eden ve bir maslahatı netice veren değişiklikler üzerinden hareket ederek küllî bir nazarla bütün sebeplerin her an irade sahibi bir müsebbibe ihtiyaç duyduğunu açıklar.

İzmirli, sebepler silsilesi delilini ayrı bir delil olarak ele alıp zikretmektedir. Fakat bu delilin, imkân delillerinin altıncısı olan, (f) maddesinde izah edilen, “Sonsuz silsilenin (zincirinin) imkânsızlığı” delilindeki açıklamalarla içerik ve mahiyetinin aynı olduğunu ifade etmek gerekir. İzmirli, bu delilde müellifinin ismini tasrih ettiği üzere İbn Haldun'dan istifade etmiştir. Ayrıca bu delili “sebepler sebebine iftikar”⁴²¹ başlığı altında benzer ifadelerle Cemâleddin Kâsımî'de de müşahade etmekteyiz.

3.6. Hareket Delili

Aristo tarafından ilk defa ortaya konan hareket delili, başta Kindî (v.252) ve Fârâbî (v.339) olmak üzere İslam filozofları ve pek çok âlim tarafından değişik şekillerde kullanılmıştır.⁴²² Kindî hareketin ve buna bağlı olarak zamanın sonlu olmasından yola çıkarak âlemin sonradan yaratıldığını ispatlamıştır. Fârâbî de hareket ve hareketli olan varlıklardan muharrik-i evvel olan Allah'a ulaşmaktadır. Fakat Fârâbî'nin bu hususta Aristo'dan faydalandığı inkâr kabul etmeyecek derecede

⁴¹⁹ Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*, s. 43.

⁴²⁰ Said Nursi, “Tabiat Risalesi”, *Lem`alar*, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 187-189.

⁴²¹ Cemâleddin Kâsımî, *Delâil'üt-Tevhid*, s. 212.

⁴²² Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 162.

aşikârdır.⁴²³ Kelâm ilminin teşekkül etmeye başlaması sırasında fiziği metafizik gayelerine ulaşmanın vasıtası olarak gören Kelam âlimleri tabiat ilimleri ile yakından ilgilenmişlerdir. Bu arada hareketi de inceleme konusu yapmışlardır. Kelamcılara göre hareket, bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesidir. Hareket, kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre cismin oluşu cinsinden bir arazdır. Cismin mekânda bulunuşu hareket veya sükûn halinde olur. Onun mekânda duruşu sükûn, oradan intikali hareket adını alır. Kelam âlimlerinin çoğunluğuna göre hareket sürekli değildir; aksine bütün hareketler yok olur.⁴²⁴ İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*'de hareketin istikbalde fena bulduğundan ve bitmesinden yola çıkarak sebeplerle meydana gelen hareketlerin de mutlaka bir başlangıcının olduğunu ispatlandığını ifade etmektedir.⁴²⁵ Kelamcılar maddenin ve bütünüyle kâinatın yaratılmışlığını kanıtlama amacına hizmet eden bir olay olarak kabul ettikleri hareketin hudûsu noktasında görüş birliği içindedir. Fakat İbn Teymiye muhtemelen İbn Rüşd'den etkilenecek tek tek hareketlerin hâdis olmasına rağmen, hareket nev`inin ise kadîm olabileceğini ileri sürmüştür.⁴²⁶ Harekete, kıdem nisbet etmek ise ezeli Allah inancına aykırıdır.

İzmirli ise hareket delilini kabul eder ve bunu iki tarzda açıklar.

Birinci tarz; âlemde hareketli vardır. Her hareketliye bir hareket ettirici lazımdır. Kadîm olan hareket ettirici (muharrik-i evvel) ise Allah'tır. Çünkü önceden de beyan edildiği üzere teselsül muhaldir. Allah ise kendisinden evvel bir hareket ettirici bulunmayandır.

İkinci tarz; Hareket hâdistir. Her hâdis bir muhdis lazımdır. Hareket bir mekândan başka bir mekâna intikal etmek demektir. Zorunlu olarak o da hâdistir. Çünkü maddenin kendi zatından kaynaklı bir hareketi yoktur. Artık maddeden hariç bir hareket ettirici sebep lazımdır ki O da Allah'tır.

İzmirli, hareket delili ile ilgili felsefecilerin açıklamalarına da yer vermektedir; Birincisi, madde hareketlidir. Her hareketli bir hareket ettirene muhtaçtır. O da Allah'tır. İkincisi, maddede atâlet özelliği vardır. Maddenin hareket

⁴²³ İbrahim Agâh Çubukçu, **İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 14-19.

⁴²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", **DİA**, İstanbul, 1997, c. 16, s. 120-121.

⁴²⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s. 228.

⁴²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 120-121.

ve durgunluğa nisbeti eşittir. Maddeyi tahrik eden bir muharrik, bir illet lazımdır. Bu muharrik ise ezeli olur.⁴²⁷

Dönemdeki âlimlerden Filibeli Ahmed Hilmi ve Ömer Nasuhi Bilmen hareket deliline yer vermemişlerdir. Abdülatif Harpûtî hareket delilini felsefecilerin ele aldığını söyler. Maddenin tabiatı itibariyle âtil olup hareket ve sükûna nisbetinin eşit olduğunu ve dolayısıyla kendi dışında bir muharrike ihtiyacı olduğunu ifade eder.⁴²⁸ Said Nursi ise, *Ene ve Zerre* isimli risalesinde, zerrelerin hareketlerinin materyalist ve tabiatçıların zannettikleri gibi, tesâdüf oyuncağı, karışık, manâsız bir hareketten ibaret olmadığını, her zerrenin hareket ve sükûnetiyle Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna ve vahdetine şehadet ettiğini, âciz olan zerrelerin ancak bir Kadîr-i Mutlak'ın emriyle müteharrik olduklarını ve Allah'ın hikmetine uygun hareket ettiklerini beyan ederek şöyle devam eder:

“Evet, zerre acz ve cümûduyla beraber, şuûrkârâne büyük vazîfeleri yapmakla, büyük yükleri kaldırmakla Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna kat'î şehâdet ettiği gibi; harekâtında nizâmât-ı umûmiyeye tevfi-k-i hareket edip, her girdiği yerde ona mahsûs nizâmâtı mürâât etmekle, her yerde kendi vatanı gibi yerleşmesiyle, Vâcibü'l-Vücûd'un vahdetine ... şehâdet eder. Yani zerre kimin ise, gezdiği bütün yerler de onundur.”⁴²⁹

İsmail Fenni, hareket delilini Fransızca felsefe kitaplarında görülen deliller ana başlığı altında tabîî delillerin ikincisi olarak ele alır. Bu delilin Rousseau tarafından Aristo'nun metafizik ilmi üzerine yazılan eserinde ele aldığı şeklini aktarır; Her hareketlinin hareketinin kaynağının ya kendisi veya kendi dışında olacağını, ortada bir vasitanın olamayacağını ve bu silsilenin sonsuza kadar geri gidemeyeceğini ve hareketsiz olan bir sınıra yani Yaratıcıya kadar ulaşması lazım geldiğini söyler. Fenni, bu delilin illiyet delilinin hareket hâdisesine tahsisinden ibaret olduğu tespitini yapar.⁴³⁰ Aynı minval üzere felsefecilerin yaptığı benzer açıklamaları Ömer Ferit Kam da aktarmaktadır.⁴³¹ M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Üla* adlı eserinde hareket delilini daha detaylı olarak iki şekliyle birlikte yine batılı felsefecilerden aktarmaktadır. Birinci şekilde; Madde ve hareket arasındaki ilişkiden yola çıkarak maddeye hareketin hâricî bir kaynaktan geldiğini izah eder. İkinci

⁴²⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 24-25.

⁴²⁸ Abdülatif Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelam fi Akâid-i Ehli'l-İslam*, s. 144.

⁴²⁹ Said Nursi, *Sözler*, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 230-237.

⁴³⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, s. 10-11.

⁴³¹ Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, s. 174.

şekilde ise hareketin bir başlangıcı olması gerektiğini açıklar.⁴³² İzmirli, de *Muhtasar Felsefe-i Ūla* adlı eserinde Günaltay'ın yaptığı izahların aynısını felsefecilerden nakletmektedir.⁴³³ Bu durum bize gösteriyor ki hareket delili ile ilgili olarak batılı felsefecilerin kitaplarından yapılan izahlar genellikle nakillerden ibaret olup bu delile orijinal bir yaklaşım kazandırılmamıştır. Netice itibarıyla hareket delilinin hudûs delilinin bir örneği mesabesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Hareket delili ile ilgili olarak İzmirli ile Kâsımî arasındaki ilişkiye temas etmeden geçemeyeceğiz. İzmirli, hareket delili ile ilgili olarak birinci tarzda şu örneği verir: **“Bir şeyi kuvveden fiile ihraç ise ancak bilfiil bir mevcud ile tam olur. Nitekim ateş bilfiil muhriktir. Ağaç ise bilkuvve muhriktir. Ateş ağacı bilfiil muhrik kılar, ağaca ihrâkın gelmesi mutlaka bir ateşe tevakkuf eder.”**⁴³⁴ İkinci tarzda da şu örneği verir: **“Hareket bir hayızdan (mekân) diğer bir hayza (mekâna) intikal demek olmakla bizzarure hâdistir. Hareket nefis-i maddeden mütekevven değildir, çünkü maddenin zatından olarak bir hareketi yoktur. Artık maddeden hâriç, bütün eşyanın mebd-i olmak üzere bir sebeb-i muharrik lazımdır, O da Hâlık-ı Teâlâ'dır.”**⁴³⁵ İzmirli, hareket delilinin en sonunda; **“Bazıları bu delile “kahru bi'd-deverân” delili diyorlar. Çünkü bu âlemde gördüğümüz bütün eşya deverân ile makhurdur. Sükûn emr-i nisbîdir. Her bir makhurun fevkinde bir kâhir vardır. O Kâhir Cenâb-ı Kâdir ve Kayyum'dur.”**⁴³⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Yukarıda koyu karakterlerle yazdığımız ifadelerin aynısına Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* isimli eserinde hareket delili başlığı altında şahid olmaktadır.⁴³⁷ Bu tespit bir kez daha gösteriyor ki İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*'da ele aldığı delillerin birçoğunda Cemâleddin Kâsımî'nin ismini tasrih etmeden, *Delâil'üt-Tevhid* eserine atıf yapmadan, müellifin fikirlerini kelimesi kelimesine tercüme ederek aktarmaktadır.

⁴³² M.Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ūla*, s. 100-104.

⁴³³ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ūla*, s. 180-182.

⁴³⁴ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 25; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 216.

⁴³⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 25; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 217.

⁴³⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 25-26; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 218.

⁴³⁷ Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 214-218.

3.7. Aşk-ı Kemâl Delili

Sözlükte kemâl, “bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması” anlamına gelir. Kemâl ve kâmil, özellikle Gazzâlî’den sonra önemli kavramları ifade eden tasavvuf terimleri haline gelmiştir. Gazzâlî’ye göre “kusursuz ve noksansız olmak” mânasındaki hakiki ve mutlak kemâl Allah’a hastır. Kemâl, ilâhî bir sıfattır; adalet ve ilim sıfatları gibi kemâl sıfatına da sahip olunması arzu edilir. Diğer insanlardan daha olgun ve yetkin bir durumda olmayı her insan ister. Allah zât ve varlık olarak mutlak kemâl sahibidir; ilim ve kudret sıfatları itibariyle de kâmildir. Hakiki kemâl O’na hastır. İnsanın tabiatındaki kemâl özlemi ve aşkı onu durmadan bu yolda ilerlemeye sevk eder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre de mutlak kemâl Hak Teâlâ’ya mahsustur. Kâinat Allah’ın sıfat ve isimlerinin tecellisi olduğundan güzel ve kâmildir. Ancak kâinatta ve insandaki kemâl eksik bir kemâldir.⁴³⁸

İzmirli, “aşk-ı kemâl” delilini iki vecihle açıklar. Birinci vecih; her varlık varlığa âşık ve varlığın kemâline taliptir. Yokluk ve eksiklikten nefret eder. Her istenen şeyin korunması ve devam ettirilmesi ancak tamam ve kemâliyle hâsıl olur. İllet de ma’lûl’ün kemâl ve tamamıdır. Çünkü ma’lûl ancak illeti ile devam eder. Bu şekilde bütün varlıklar içten gelen bir istekle Allah’a yönelir.⁴³⁹

İkinci vecih; Bizde görülen zatî eksiklik, bizi hikmetle iş gören bir müdebbire ulaştırır. Her şeyin bir zıddı vardır. Karanlığın zıddı ışık, ölümün zıddı hayat, za’fin zıddı kudrettir. Buna dayanarak beşerin eksikliği ve acizliği, isteklerine ulaşma arzusu onu her şeye gücü yeten, Kadîr olan Cenab-ı Hakk’a delalet eder.

İzmirli, yeni felsefecilerin “Nefsi Kuvvetler Delili”ni de burada zikreder; isteklerimizi elde etmeye çalışırken duyduğumuz ızdırap, acı, huzursuzluk cihetiyle sonsuz bir iyiliğe, güzelliğe, tatmine meyilliyizdir. Bu kadar kuvvetli olan bir etkinin sebebinin gerçek olmaması mümkün değildir. İşte bu gerçek sebep Allah’tır.⁴⁴⁰ İzmirli, başka bir eserinde felsefecilerin kullandığı bu delilin İslâm mutasavvıfları tarafından daha önce kullanıldığını söylemektedir.⁴⁴¹

⁴³⁸ Süleyman Uludağ, “Kemal”, **DİA**, Ankara, 2002, c. 25, s. 222.

⁴³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 26-27.

⁴⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 27.

⁴⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, s. 43.

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki âlimlerden Abdüllatif Harpûtî, Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fenni ve Ömer Nasuhi bu delili ele almamışlardır. Ömer Ferit Kam, eşyada görülüp insanlarca kemâl adı verilen hakikatin Cenab-ı Hakkın mevcudiyetini teyid eden delillerin en kuvvetlilerinden olduğunu söyler. “Basit cisimlerdeki kemal nereden gelir?” ve “Maddeyi noksandan kemâle sevk eden şey nedir?” suâllerini sorarak bu delile yer vermektedir. Basit elementlerin bir araya gelerek bileşik cisimleri oluşturduklarını, bileşik cisimlerde görülen bu gelişme alâmetlerinin basit elementlerde mevcut olmadığını, bunların noksan derekesinden mürekkeb (bileşik) derecesine yükseldiğini, bunun bir mükemmelleşme olduğunu ve dahi bu hususun iki kere ikinin dört etmesi gibi sabit olduğunu beyan eder. Kam, bu duruma açıklamak için bir demir parçasının dış bir etkenin tertibi olmaksızın bir milyon sene geçse bile saat haline gelmesinin mümkün olamayacağı misalini verir.⁴⁴² Benzer bir misali “Bir iğne ustasız olmaz”⁴⁴³ ifadesiyle dile getiren Said Nursi, bir çok yerde kemâl deliline başvurur. Kâinâtın her yerinde müşahade edilen kemâlâtın, bir Zât-ı Zülcelâl’in kemâlinin delili olduğunu, âlemin mükemmel bir saraya benzediğini ve varlıklarda görülen kemâllerin mükemmel fiillere delâlet ettiğini, fiillerin kemâlinin ise, bizzarûre, mükemmel bir fâile ve o fâilin kemâl-i esmâsına, yani Musavvir, Hakîm, Rahîm, Müzeyyin gibi isimlerin kemâline delâlet ederek, Allah’ın sıfat ve şuûnât-ı zâtiyesinin kemâline delâlet ettiğini beyan eder.⁴⁴⁴

Son olarak İzmirli’nin aşk-ı kemâl delilinde yer verdiği ifadelerin Cemâleddin Kâsımî’nin *Delâil’üt-Tevhid* isimli eserinde bir karşılığının olup olmadığını inceleyeceğiz. Kâsımî’nin bu delili “mevcudatın kemâle aşkı” başlığı altında ele aldığını görüyoruz.⁴⁴⁵ İzmirli’nin aşk-ı kemâl delilinde kullandığı cümlelerin hemen hepsini yine Kâsımî’den birebir tercüme ederek aldığına şahid olmaktadır. Misal olarak; birinci vecihde geçen “**Her mevcud vücuda âşık, kemâl-i vücuda talibdir, adem ve naksdan müteneffirdir... Her matlub olan şeyin hıfz ve idâmesi ancak tamam ve kemâliyle hâsıdır. İllet ma’lûl’ün kemâl ve tamamıdır, buna mebni ma’lûl ancak illeti ile devam eder, nitekim hararet ancak kendinden daha akvâ olan hararet ile mahfuz ve dâim olur, nur ancak kendinden daha kavî olan nur**

⁴⁴² Ömer Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, DİB Yay., Ankara, t.y., s. 89-92.

⁴⁴³ Said Nursi, “Haşir Risalesi”, *Zülfikar*, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 6.

⁴⁴⁴ Said Nursi, *Sözler*, s. 291-292; *Şualar*, s. 65.

⁴⁴⁵ Cemâleddin Kâsımî, *Delâil’üt-Tevhid*, s. 214-218.

ile kâmil olur; ilim zannî kaldıkça nakıs bir ilimdir, yakınî olmadıkça tam olmaz... Bu halde bütün mevcudat garizi bir teveccüh ile Hakk-ı Evvel'e müteveccihdir."⁴⁴⁶ ibareleri ile ikinci vecihte geçen "Bizde görülen naks-ı zâtî za'f-ı cibilli bizi namus-ı tezâdda tevfikten bir müdebbir-i hakîme isâl eder, herşeyin bir zıddı vardır, zulmün zıddı adl, zulmetin zıddı nur, mevtin zıddı hayat, kudret-i nâkısanın zıddı kudret-i kâmile, cehlin zıddı ilim, za'fın zıddı kudrettir..."⁴⁴⁷ ibarelerine ve daha fazlasına Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* isimli eserinde aynıyla şahid olmaktadır. Bu durum İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelam*'da ele aldığı aşk-ı kemâl delilinde de bir kez daha Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* eserindeki ibareleri birebir tercüme ederek aktardığını ortaya koymaktadır.

3.8. Tarih-i Beşer Delili

Beşer tarihinin şهادeti veya şهادet-i âmme delili de denen bu delil, insanlık tarihinin tetkiki ve beşerdeki Allah fikrinin doğuştan olduğu esasına dayanmaktadır. İnsanlık tarihine bakıldığında, hangi devir ve zamanda, hangi ırk ve milletten olursa olsun, en ibtidâisinden en medenisine kadar insanın olduğu her yerde mutlaka bir ibadet ve tapınak izine rastlanılmaktadır. Hak olsun, batıl olsun bütün insanlar mutlaka ilâhi bir kudretin varlığına inanmışlardır. İnsanlar arasında görülen bu fikir ve şuur birliği, yersiz ve asılsız bir şey olamaz. İnsanlık tarihinin şهادet ettiği bu müşterek fikir, şüphe götürmez bir hakikate delalet etmektedir ki o da Allah'ın varlığıdır.⁴⁴⁸ Hatta inkârın en aşırı noktasında olan kimseler bile bir felâketle karşılaştıkları zaman, taş, toprağa, ağaca sığınma yerine, üstün bir kudret sahibine iltica etmişlerdir.⁴⁴⁹ İşte bu üstün kudret sahibi olan yüce Yaratıcı her zaman ma'bud olmuş, her dilde bilinmiş ve her lisanda anılmıştır.⁴⁵⁰ Yeryüzündeki insanların inanış şekilleri, yaratıcıya atfettikleri isim ve sıfatlar farklılık arz etse bile hepsinin herşeye güç yetiren bir Allah'a inanmaları başka bir şekilde izah edilemez.

İzmirli, bu delili şöyle ele almaktadır:

⁴⁴⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 26-27; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 244.

⁴⁴⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 27; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 245.

⁴⁴⁸ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, s. 158-159.

⁴⁴⁹ A.Saim Kılavuz, a.g.e., s. 92.

⁴⁵⁰ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 114.

İnsanlık tarihine bakıldığında, görülür ki beşerde din inancı, din meyli vardır. Bir ilaha tapmak beşer kalbinde yerleşiktir. Dinsiz kavim yoktur. Beşerde hâsıl olan bu şuur insan aklının hiç yoktan ortaya attığı bir şey değildir.

İzmirli, yeni felsefecilerin bu delili açıklayış şeklini de aktarmaktadır. Buna göre; insanlığın geçirdiği devirlere bakıldığında görülür ki vahşi, bedevi, medeni olan bütün insanlık bir Allah'ın varlığını kabul ediyor, bunda ittifak ediyorlar. Seyyahlar nereye gitmişler ise oralarda kaba dahi olsa bir dine rastgelmişlerdir. İnsanlar arasındaki bu tevafukun yegâne sebebi Allah'ın varlığıdır. İzmirli mevzuyu gayet manidâr bir cümle ile bitirir: “Tarih istediği kadar maziye dönsün, istediği kadar geleceğe gitsin, her yerde Allah sesi işitecektir.”⁴⁵¹

Dönemdeki âlimlerden Abdülatif Harpûtî, bu delili ayrı bir başlık altında incelemeyi halde tabiatçı ve materyalistlerin fikirlerini tenkid ettiği bir yerde bu delille ilgili olarak gayet belîğ ve vecîz bir haşiye düşmüştür:

“Bütün millet ve hikmet uleması ve hukeması, kat'i vecihler ve deliller ile kâinatın Sani' ve mucidi Vacib Teâla'yı isbat ve itiraf ettikleri ve hikmet-i tabiiyye mehere-i ulemasından bir cemm-i ğafir de hikmetlerini ma'rifet-i Sani'e zari'a, vesile kıldıkları ve avam-ı nâstan bütün ukalâ hatta putperest veseniler ve ateşperest mecûsiler de ve kevkeblere perestîş eden sabîiler bile Hâlık-ı âlemi itirafa ulema ve hukema ve ukalâya muvafakatta bulundukları, belki ma'rifet-i ilah insanlarda tabîî, cibillî olup a'sar ve edvar-ı insaniyeden hiçbir devir insanlarının fikr-i ilahiden hali kalmadıkları halde tabîîlerin gulatı maddîlerin tabiat ve cibilliyet-i insaniye hilafında nefy-i ilah cerimesine vaki' olmalarının esbabını beyana şurû'dur.”⁴⁵²

İsmail Fenni Ertuğrul, maneviyata aid delillerin birincisi olarak ele aldığı bu delile umumun kabûlü delili ismini verir. Bütün kavimlerin bütün devirlerde Allah'ın varlığına iman ettiklerini, bu kadar mühim ve insan nefsinin arzularına muhalif olan bir hususta⁴⁵³ bu derecede umûmî bir ittifak, husûsî ve değişen illetlerle izah edilemez.⁴⁵⁴ Ömer Ferit Kam da, Cenâb-ı Hakk'ın varlığı güneş gibi delile hacet göstermez, hatta insanların bu noktada ittifaka varmaları, Allah'ın varlığını isbat için ileri sürülen deliller sırasına geçmiştir diyerek kısaca bu delile işaret etmektedir.⁴⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen bu delili ahlâkî deliller içinde zikrederek, beşeriyetin Allah'ın

⁴⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 28.

⁴⁵² Abdülatif Harpûtî, a.g.e., s. 174.

⁴⁵³ Müellifin, insan nefsinin arzularına muhalif olan bir husus ifadesiyle dinlerin getirdiği ibadet gibi zâhiri külfetlerin insan nefsinde ağır gelmesi hususunu kasdettiğini belirtmek gerekir.

⁴⁵⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 23.

⁴⁵⁵ Ömer Ferit Kam, a.g.e., s. 87.

varlığına fitraten inandıklarını, umuma şâmil olan bir itikadın ise yalan olamayacağını ve bu fikrin bütün insanlarda mevcudiyetinin Allah'ın varlığına en güzel bir delil olduğunu ifade eder.⁴⁵⁶

Filibeli Ahmed Hilmi, bu delile şu şekilde değinmektedir; Allah'ı inkâr ve ahlâkî güzellikleri red fikirleri insanlığın ekserisinin vicdânına hoş gelmemiştir. Bu nedenle yaklaşık olarak yedi-sekiz bin yıllık dönemi bilinen insanlık tarihinin hemen her devrinde inkâr edenler var olmuş ise de inkâr fikri hiçbir zaman çoğunluğun benimsediği görüş olmamıştır. Filibeli, bu durumun kendi dönemi için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁷ Said Nursi de aynı görüşe iştirâk ederek, bu hususun dünyaca umûmî bir düstur olduğunu; dinsiz bir milletin yaşayamayacağını dile getirmiştir. Bununla birlikte Nursi, tarih-i beşer delilini nübüvvet, melâike ve ahiret gibi iman esaslarının ispatlarında da sıklıkla kullanmaktadır.⁴⁵⁸ Dönemdeki önemli şahsiyetlerden olan Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâidü'l-În'am fî Berâhîni Akâidi'l-İslam* isimli eserinde bu delille ilgili farklı bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bazı Dehrîlerin dışında bütün düşünürlerin, ulûhiyyet sıfatının Allah'a ait olduğunu itiraf ettiklerini, bununla birlikte tarihin her döneminde Allah'ın dışındaki şeylere ibadet edip kâinatta vuku` bulan hadiselerin bir kısmını hakiki müessir olan Allah'ın dışındaki müessirlere nispet ederek küfür ve dalâlete düşenlerin olduğunu, işte bunlara, hak ve hakikati tebliğ edecek olan peygamberlerin gönderildiğini ve kelime-i tevhidle Allah'ın varlığını değil birliğini tebliğ ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁵⁹

Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* isimli eserinde İzmirli'nin tarih-i beşer ismini verdiği delili aynı isimle görmekteyiz. Kâsımî bu delile icma`î delil denildiğini de ifade etmektedir. Kâsımî'nin, daha uzun olarak ele aldığı tarih-i beşer delilinin ilk paragrafında zikrettiği ibarelerin hemen hemen aynısını İzmirli'nin

⁴⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e., s. 93.

⁴⁵⁷ Filibeli Ahmed Hilmi, **Tarih-i İslâm**, c.1 s. 28-29; **Huzûr-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti**, s. 37-38; Ekrem Özmen, **Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi**, Sakarya Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, s. 88-89.

⁴⁵⁸ Said Nursi, **Şualar 2**, s. 166.

⁴⁵⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâidü'l-În'am fî Berâhîni Akâidi'l-İslam*, Dersaadet, 1314, s. 29; Ali Demirel, a.g.e., s. 123.

kullandığını görmekteyiz.⁴⁶⁰ Bu durum İzmirli'nin, bu delilde de Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* eserindeki ibareleri tercüme ederek *Yeni İlm-i Kelam* eserine dâhil ettiğini göstermektedir.

Netice itibariyle tarih-i beşer delilinin Yeni İlm-i Kelam dönemindeki bütün âlimler tarafından aşağı yukarı benzer ifadeler sarf edilerek ittifakla üzerinde durulan müşterek bir delil olduğunu görmekteyiz. İzmirli, Filibeli ve Ömer Nasuhi Bilmen, tarih-i beşer delilini daha çok insan fitratı ve vicdanla irtibatlandırarak bunun insanlık âlemindeki bir tezâhürü olarak ele almışlardır.

3.9. İnhisar Delili

İnhisar delili, kelam âlimleri tarafından kullanılan sebr ve taksim metoduyla kâinatın yaratılmış olduğu fikrini ispat etme esasına dayanmaktadır. Bu metoda göre aklen tasavvur edilebilecek bütün ihtimaller tespit edilerek taksim edilir. Sonra imkânsız olan ihtimaller çeşitli delillerle desteklenerek sırasıyla reddedilir. Böylelikle en sonda kalan ve ispatlamaya çalıştığı ihtimalin kesin olduğu sonucuna varılır. Bu açıdan bakıldığında kâinatın meydana gelmesi hakkında; kendi kendine varolma, tesadüfen ortaya çıkma, tabiat veya sebepler tarafından meydana getirilme gibi vehim ve iddiâların aksine kâinatın ve içindeki bütün mevcudatın ilâhi bir kasıt ve iradeyle yaratılmış olduğu hakikatine ulaşılmaya çalışılmaktadır.

İzmirli, inhisar delilini şöyle aktarmaktadır; şu gördüğümüz mevcudat ya ittifakla veya tesadüfen yahut zorunlu veyahut iradeye bağlı olarak meydana gelir. Bu üç şık dışında olamaz. Eşya ancak kasıt ve iradeye bağlı olarak gerçekleşir. İzmirli, kelamcılar bu konuda burhan-ı bedi` delilini ortaya koyduklarını söyler. Bu yöntemi de şu şekilde açıklar: Cenab-ı Hak fâil-i muhtardır, fâil-i mucib değildir.

⁴⁶⁰ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 28; Cemâleddin Kâsımî, **Delâil'üt-Tevhid**, s. 252. Misal olarak İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelam*'da kullandığı; "Tarih-i beşere bakılsın görülyorki beşerde din itikâdî din meyli vardır, bir ilâha tapmak kalb-i beşerde merkuzdur. Diyanetsiz kavim yoktur, ancak noksan ve ziyade ile dinlerde inhiraf meşhud olur, beşer Hâlık-ı Âzim'e, bir Rabb-ı Ezeliyi Kadîm'e mu'tekiddir, beşerde hâsıl olan bu şuûr akl-ı beşerinin ihtirâ'ı değildir." bu ibarelerin hemen hemen aynısını Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* eserinde tespit etmekteyiz.

Müessir-i kadîm fâil-i muhtar olur. Eşya da kendisinden kasıt ve irade ile meydana gelir. Aksi halde eşya sadece ilimden meydana gelmiş olur ki bu fikir batıldır.⁴⁶¹

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki âlimlerden Abdüllatif Harpûtî, Filibeli, İsmail Fenni, Ferit Kam ve Ömer Nasuhi Bilmen bu delili ele almamışlardır. Said Nursi, inhisar delilindeki yöntemi *Lem`alar* ve *Mesnevî-i Nuriye* eserlerinde yer alan ve müstakil bir isbat-ı vacib risalesi olan *Tabiat Risalesi*'nde daha detaylı olarak kullanmaktadır.⁴⁶² Nursi dikkat çeken bu istidlâl yönteminde, âlemin ve içindeki varlıkların meydana gelmesini taksim-i aklî ile dört ihtimale inhisar etmektedir. Bunlar; a) Sebeplerin yaratıcı olma ihtimali, b) Varlıkların bir yaratıcı olmaksızın kendi kendine meydana gelmesi, c) Tabiatın varlığı iktiza etmesi, d) Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle mevcudatı yaratmasıdır. İlk üç ihtimalin aklen mümkün olmadığını dokuz muhal içinde orijinal ve çarpıcı örneklerle ortaya koyan Bedüzzaman, geriye kalan ve son ihtimal olan, her şeyin yaratıcısının sadece Allah olduğu fikrinin kesinlik kazandığını ifade eder.⁴⁶³

Inhisar delilinde Kâsımî'nin ifade biçiminin aynı şekilde İzmirli'de görülmesi⁴⁶⁴ İzmirli'nin Kâsımî'den yararlandığı tezini teyit etmektedir. Bu tespite hak vermekle birlikte inhisar delilinin dönemde sadece İzmirli ve Kâsımî tarafından ele alındığına dâir iddiaya⁴⁶⁵ iştirâk etmediğimizi belirtelim. Çünkü âlemin yaratılması hususunda inhisar delilini dönemde sadece Kâsımî ve İzmirli kullanmamışlardır. Zira İzmirli ile aynı dönemde Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye

⁴⁶¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 28-30.

⁴⁶² Musa Koçar, **Eleştirel Açıdan Said Nursi'nin Kelâmî Görüşleri**, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 1999, s. 74; Ali Demirel, **İslam Kelâm'ında İsbât-ı Vâcib**, Sakarya Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2000, s. 135-136.

⁴⁶³ Said Nursi, "Tabiat Risalesi", **Lem`alar**, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 187-189. Bedüzzaman Said Nursi, telif ettiği bu risalenin, tabiatı gelen inkâr fikrini dirilmeyecek bir sûrette öldürdüğünü ve küfrün temel taşı u zeber ettiğini beyan etmektedir. Nursi, bu risalede bir taraftan Allah'ın varlığını ispat ederken diğer taraftan dönemdeki tabiatçılık, materyalizm ve pozitivizm gibi dinsizlik cereyanlarını da her bir taksimde reddetmektedir.

⁴⁶⁴ İfadelerin benzerliği hususunda örnek olarak İzmirli'de geçen "Şu gördüğümüz mevcudat ya ittifakla veya tesadüfen yahut zorunlu veyahut iradeye bağlı olarak meydana gelir. Bu üç şık dışında olamaz. Eşya ancak kasıt ve iradeye bağlı olarak gerçekleşir." bu cümlelerinin aynısını Kâsımî'de bulabilmekteyiz. Daha geniş bir mukayese için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 28-29; Cemâleddin Kâsımî, a.g.e., s. 245-247.

⁴⁶⁵ Kadir Recep Muhammed, **Cemaleddin el-Kâsımî'ye Göre İsbât-ı Vacib**, Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007, s. 52.

üyelerinden olan Bedüzzaman Said Nursi'nin telif ettiği isbat-ı vacib risalelerinden olan *Zeylû'z-Zeyl* ve *Tabiat Risalesi* isimli eserlerinde yukarıda bahsedildiği üzere bu delilde kullanılan yöntemi daha detaylı olarak görmekteyiz.⁴⁶⁶

3.10. Tenâhî-i Ecsâm Delili

Bu delil riyazî bir takım mukaddimelere dayanmaktadır. İslam filozoflarından Kindî (v.252) hudûs delilinin bir mukaddimesi olarak tenahi-i âlem delilini yani âlemin sonluluğu prensibini kullanmıştır.⁴⁶⁷ Ona göre hiçbir cisim bilfiil nihayetsiz olamaz. Sonsuz olan ancak bilkuvv ve olarak tasavvur edilebilir. O halde hiçbir cisim ve dolayısıyla âlem bilfiil nihayetsiz ve buna bağlı olarak ezeli olamaz. Cisim ezeli olamayınca sonradan icad edildiği ortaya çıkar. Bu da cisimleri icad eden birinin olduğunu gösterir.⁴⁶⁸ Kindî önce cisimlerin sonlu oluşunu ispat eder. Daha sonra cisimlerin değişikliklerinden ibaret olan hareket ve zamanın buna bağlı olarak sonlu olduğunu ve böylelikle hâdis olduklarını ispat eder. Burada Kindî'nin hudûs delilinde kullandığı yöntem ile kelamcıların hudûs delili arasındaki en bariz fark, Kindî'nin âlemin hudûsunu tenahi-i âlem prensibiyle açıklamasıdır.⁴⁶⁹ Bu delilde Kindî öncelikle âlemin sonsuz olduğunu farzetmiştir. Daha sonra riyazî sağlamlıkta olan önermelere dayanarak, âlemin sonsuz olacağı faraziyesinin çürüklüğünü göstermiş⁴⁷⁰ ve böylelikle âlemin bir Yaratıcısının olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

İzmirli tenâhî-i ecsâm delilini çok kısa bir paragraf olarak zikretmektedir; cisimler sonludur. Her cisim sonlu olunca herhalde cismin bir şekli bulunmak lazım gelir. Cismin muhtelif şekillerden belli bir şekle tahsis edilmesi bir Kâdir-i Muhtar'a dayanır. İzmirli bu delilin hudûs veya imkân deliline bağlı olabileceğini ifade eder.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Said Nursi, *Zeylû'z-Zeyl*, Yenigün Matbaası, Ankara, 1338. Bedüzzaman Said Nursi, aslı arapça olan bu eseri daha sonra *Tabiat Risalesi* namıyla tercüme etmek mecburiyetinde kaldığını şöyle ifade etmektedir: “Kur’ân-ı Hakîm’den alınan kuvvetli bir burhânı, Arabî risâlemde (*Zeyl’üz-Zeyl*) yazdım. Ankara’da, Yeni Gün Matbaası’nda tab’ ettirmiştim. Fakat maatteessüf Arabî bilenler az ve ehemmiyetli bakanlar da nâdir olmakla beraber, gayet muhtasar ve mücmel bir sûrette olan o kuvvetli burhân te’sirini gösteremedi. Maatteessüf, o dinsizlik fikri hem inkişâf etti, hem kuvvet buldu. Bilmecebûriye, o burhânı Türkçe olarak bir derece beyân edeceğim.” Said Nursi, “Tabiat Risalesi”, **Lem’alar**, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 186.

⁴⁶⁷ İbrahim Agâh Çubukçu, **İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri**, s. 14.

⁴⁶⁸ Bekir Topaloğlu, **Allah’ın Varlığı**, s. 57-58.

⁴⁶⁹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 160-161.

⁴⁷⁰ İbrahim Agâh Çubukçu, a.g.e., s. 14.

⁴⁷¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s.30.

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki âlimler ise bu delili ele almamışlardır. Fakat Kindî'nin bu delilde kullandığı yöntem ile İzmirli'nin bu delili izah şekli arasında mühim bir fark vardır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki bu delilde Kindî'nin kullandığı yöntem esas itibarıyla kelamcılarının kullandığı burhan-ı tatbik metodu ile aynı mesabededir. Bu açıdan bakıldığında bu delil, hudûs delilinin bir alt başlığı veya bir örneği mesabesinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte ikinci bir hususu da tespit etmek gerekir ki İzmirli'nin bu delilin ikinci kısmında kullandığı cisimlerin şeklinin bir şekil verici tarafından yapılması gerektiğine dair izah aslında yine hudûs delili altında ele aldığı ve Kâsımî'nin işaret ettiği tasvir delili ile aynı mahiyettedir.

İzmirli'nin isbat-ı vacible ilgili ele aldığı delillerin hepsinin geçmişte İslam âlimleri tarafından ele alındığını görmekteyiz. Zaten İzmirli de bu bölüme “Ulemayı İslamiyenin Delâili” başlığını vermiştir. İzmirli, zikrettiği isbat-ı vacib delillerinden imkân ve hudûs delillerini klasik literatürde geçtiği üzere genel söylemi tekrar ederek nakletmiştir. İnâyet delili ile hudûs delili altında yer verdiği ihtirâ' delilinde İbn Rüşd etkisi görülmektedir. Bunların dışında kalan diğer delillerde Kâsımî'nin *Delâil'üt-Tevhid* eserinden birebir tercümeler yapmaktadır.

İzmirli, eserlerinde zikrettiği isbat-ı vacib delilleri ile ilgili olarak yeni ve farklı bir açıklama ortaya koymamakta veya delillerle ilgili tenkit cihetine gitmemektedir. İslam âlimlerinin geçmişte ele aldıkları delilleri olduğu gibi aktarmakta ve daha çok kısa ve özlü bilgiler vererek bir nevi ansiklopedist tavrını yansıtmaktadır. İzmirli'nin eskiyi tekrar etmekle birlikte muasırlarının fikirlerinden isimlerini tasrih etmeden istifade ettiği hususu yaptığımız önemli tespitler arasındadır. İzmirli'nin, isbat-ı vacib delilleri ile ilgili olarak Cemâleddin Kâsımî'nin eserinden ziyadesiyle istifade ettiği halde yaptığı izahlar arasında hiçbir yerde ne müellifin ve ne de eserin isminden bahsetmemesi dikkat çekicidir. İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelam döneminde hususen isbat-ı vacib meselesinde bir yenilik ortaya koyduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

4. Yeni Felsefenin Delilleri

İzmirli, isbat-ı vacib delilleri ile ilgili olarak İslam âlimlerinin delillerine ilave olarak modern felsefecilerin delillerini de yer vermiştir. İzmirli, “Delâil-i Cedîde-i Felsefiyye” başlığı altında yeni felsefecilerin ortaya koydukları delilleri başlıca üç kısma ayırır. Bunlar; tabîi deliller, metafizik deliller ve ahlâkî delillerdir.⁴⁷² Bu taksim, dönemde kaynağını Batıdan alınan aşağı yukarı bütün felsefî kitap ve tercümelerde mevcuttur.⁴⁷³

İzmirli, dış âlemden elde edilen delillere tabii deliller, aklın tasavvurundan elde edilen delillere metafizik deliller, insan tabiatından çıkarılan, vicdanın alışkanlıklarından elde edilen delillere de ahlaki deliller diyerek meşhur taksimi aktarır. Tabii deliller; imkân, hareket, gaiyyet delillerinden, metafizik deliller; künhi delil, ezeli hakikatler, nâ-mütenahi ve kemâl mefhumları delillerinden, ahlakî deliller; nefsi kuvveler, ahlakî nizam ve itikâd-ı âmme delillerinden ibarettir.⁴⁷⁴

İzmirli, yeni felsefenin delillerini ele alırken ilk üç sırada imkân, hareket ve illet-i gaye delillerinin sadece başlıklarını vermekte, bu delillere ait izahları daha önce İslam âlimlerinin delilleri içinde zikrettiğini beyan etmektedir. Normalde tez planı dâhilinde burada olması gereken bu üç delile, müellifin taksimine muvafakat etmek düşüncesiyle İslam âlimlerinin imkân, hareket ve gaye delillerinin son kısımlarında yer vermiştik. Bu nedenle yeni felsefenin delillerine künhi delil ile başlamak suretiyle inceleyeceğiz.⁴⁷⁵

4.1. Künhi Delil

Batı düşüncesinde “The Ontological Proof”, yani burhan-i vücûdî veya delil-i künhi isimleri verilen bu delil, ulûhiyet düşüncesinden, Allah tasavvurundan hareket ederek Allah’ın varlığına giden bir yöntemdir. Herkesin anlayabileceği ve herkese hitab eden bir delil değildir. İlk defa İslam filozoflarından Fârâbî (v.339/950)

⁴⁷² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 30; **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 177.

⁴⁷³ Emile Boirac, **Cours Elementaire de Philosophie**, Ter. Ömer Ferit Kam, Mahmutbey Mat., İstanbul, 1341, 81-82; M.Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Üla**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339, s. 95-96; İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmirli**, s. 8; İzmirli İsmail Hakkı, **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 177.

⁴⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 30.

⁴⁷⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 31.

tarafından ortaya konan bu delil daha sonra Batı’da “varlık delili” ismiyle kullanılmaya başlanmıştır. Burada zihinde tasarlanan ekmel varlık fikrinden hareketle Allah’ın varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır.⁴⁷⁶ Bu delil Fârâbî’den bir buçuk asır sonra yaşayan meşhur Hristiyan ilahiyatçısı Saint Anselme’nin (v.1109) delili diye Batı’da tanıtılmıştır.⁴⁷⁷

İzmirli, bu delilin “ayniyyet” ilkesine dayandığını söyler. Ona göre bu delil bir yaratıcının “vücut-i hârici”sini kabul etmemeyi nefse imkânsız kılmaktadır. Çünkü nefis yaratıcının zihnen ve hâricen gerçek olduğunu zarûrî olarak kabul eder. İzmirli, bu delilin skolastik felsefenin ilk dönem temsilcilerinden olarak Saint Anselm tarafından incelendiğini ifade eder. S.Anselm Tanrı’yı inkâr edenlere karşı üzerinde ittifak edebilecekleri müşterek bir zemin hazırlamak istemektedir. Çünkü Tanrı’yı inkâr edenler Tanrı kavramını değil, hakikatini (gerçekliğini) inkâr ediyorlardı. İzmirli, bu delilin daha sonra Descartes tarafından yeniden ortaya konulduğunu söylemektedir. Descartes’in izahına göre; bir tasavvurdan, o tasavvurun tanımında açıkça dâhil olan bütün tasavvurlar “ta`lil” yoluyla çıkarılabilir. Mesela; bir üçgen tasavvurunda, üç iç açının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması durumu nasıl mündemiç ise öyle de mutlak olarak kâmil bir varlığın tasavvur edilebilmesi, bu varlığın dış âlemde de olması gerektiğini gösterir.

İzmirli, Leibniz’in bu delili eksik bularak yeni bir hale soktuğunu beyan etmektedir. Buna göre Tanrı, kâmil bir varlık olarak düşünüldüğünde muhalifler onun da mümkün varlıklardan olabileceğini iddia ederek karşı çıkabilirler. Fakat Tanrı’yı kâmil değil de zorunlu varlık olarak ele aldığımızda bu itirazları engellenmiş olur. Çünkü zorunlu varlık var olmazsa mümkün varlıklar da olamaz. Mümkün varlıklar başkasıyla vardır ve varlığı zatının gereği olan bir varlık olmaksızın var olamazlar. Yani mümkün varlıkların var olabilmesi için vacib bir varlık olmalıdır.⁴⁷⁸ İzmirli, bu delille ilgili olarak *Yeni İlm-i Kelam*’da zikretmediği Kant’ın tenkidini ve ona verilen cevabı *Muhtasar Felsefe-i Âla* eserinde Emile Boirac’tan nakletmektedir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 163.

⁴⁷⁷ Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 68.

⁴⁷⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s.31-33; *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 192-197.

⁴⁷⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 195-197.

Dönemde bu delili ele alanlardan M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Üla*'da⁴⁸⁰ İzmirli'nin yaptığını izahların bir özetini aktarır ve Kant'ın bu delili hayli tenkid ettiğini fakat Emile Boirac'ın Kant'ın eleştirilerine müskit cevaplar verdiğini nakleder. İsmail Fenni Ertuğrul da bu delille ilgili olarak aynı şeyleri nakletmektedir. Fenni, farklı bir husus olarak Kant'ın tenkidinden sonra bu delilin felsefe kitaplarından çıkarıldığını iddia eder.⁴⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen de benzer ifadelerle bu delile yer vermiştir.⁴⁸²

Bu delilde yapılan izahların müşterek olması bize özellikle İzmirli, İsmail Fenni ve Günaltay'ın aslında hep aynı kaynaktan hususen Emile Boirac'a ait *Cours Elementaire de Philosophie* eserindeki isbat-ı vacib nazariyelerinde zikrettiği delillerden⁴⁸³ birebir istifade ettiklerini göstermektedir. Bu delille ilgili olarak mütefekkirlerimiz Batıdan aldıkları fikirleri aynen tercüme edip aktarmışlar lakin bu deliller üzerine farklı bir yaklaşım, yeni bir izah tarzı geliştirememişlerdir. Ayrıca İzmirli'nin bu delili aktarırken Fârâbî'yi zikretmeden doğrudan Saint Anselme'e nisbet etmesine dikkat edilmelidir.

4.2. Ezeli Hakikatler Delili

Bu delil bir takım ezeli hakikatlerin varlığı prensibine dayanır. Riyazî, ahlâkî ve aklî hakikatler bu delil içerisinde değerlendirilmektedir. Bu hakikatler, âlemden ve onu tasavvur eden nefs-i natıkadan bağımsız kabul edilir ve bu hakikatlerin bir ilm-i ezeli de mevcut olmaları gerektiği ifade edilir.⁴⁸⁴

İzmirli, bu delilin Bossuet ile Leibniz tarafından ortaya konduğunu söyler.⁴⁸⁵ Bu delilden itibaren zikredilecek olan bütün delillerin illiyet ilkesine dayandığını

⁴⁸⁰ M.Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Üla**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339, s. 88.

⁴⁸¹ İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 14-15.

⁴⁸² Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmi Kelam**, s. 91-92.

⁴⁸³ Emile Boirac, a.g.e., s. 92-96.

⁴⁸⁴ Emile Boirac, a.g.e., s. 91.

⁴⁸⁵ Bu hususta M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Üla*'da bu delili İzmirli ile aynı kişilere nisbet ederken Emile Boirac'ın *Cours Elementaire de Philosophie* eserini *İlm-i Mâba'de't-Tabî'a* ismiyle tercüme eden Ömer Ferit Kam, bu delilin Bossuet ve Descartes tarafından ortaya konulduğunu yazmıştır. Eserin Fransızca aslıyla yaptığımız mukayese neticesinde Emile Boirac'ın da aslında bu delili Bossuet ile Leibniz'e nisbet ettiğini tespit ettik. Bu durum muhtemelen Ömer Ferit Kam'ın, tercüme ederken sehven Leibniz yerine Descartes ismini yazmış olabileceğini akla getirmektedir. Bkz. Emile Boirac, **Cours Elementaire de Philosophie**, Troisieme Edition, Paris, 1891, s. 469; Emile Boirac, **Cours Elementaire de Philosophie**, Ter. Ömer Ferit Kam, Mahmutbey Mat., İstanbul, 1341, s. 91.

ifade eden İzmirli bu delili şöyle açıklar; Ezelî hakikatler vardır. Bu ezelî hakikatlerin illeti de ezelî bir illettir. O da Cenab-ı Hakk'tır. Mesela; bir üçgenin üç iç açısının toplamı iki dik açısının toplamına eşittir, pozitif bir sayının negatif bir sayıya çarpımının neticesi negatif olur. İşte bu gibi matematik gerçekler ve kişi hürriyeti saldırıdan korunmuştur gibi ahlâkî gerçekler ilk ilkeler denen aklî ilkeler ezelî gerçeklerdendir. Bunda şüphe yoktur. Eğer ezelî gerçekler için salt imkân yeterli olsaydı o zaman bu hakikatlerin dış varlığı olmaz ve gerçekleşmiş olamazlardı. Bu durumda ezelî gerçeklerin illeti de ezelî bir illet olmalıdır. Çünkü “ben” de ezelî değilim ve âlem de ezelî değildir. O halde ezelî gerçeklerin ezelî bir ilimde var olması, ezelî bir illete dayanması gerekir. O da Cenab-ı Hak'tan başka bir şey değildir.⁴⁸⁶ İzmirli, bu delille ilgili olarak *Yeni İlm-i Kelam*'da yaptığı açıklamaların aynısını *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserinde de yapmaktadır.⁴⁸⁷

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki mütefekkirlerden M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Üla*'da İzmirli'nin yaptığını izahların aynısını aktarır.⁴⁸⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, bu delilin esasen Eflatun'dan iktibas edildiğini savunur. Bu delille ilgili olarak benzer şeyleri söylemekle birlikte farklı olarak insan yok olsa bile bu hakikatlerin varlığını sürdüreceğini, dolayısıyla bu hakikatlerin ebedî olmakla birlikte ezelî olmaları gerektiğini ve bunların bir mevzu'unun bulunması gerektiğini, bunun da her hakikatin menşe'i olan Allah olması gerektiğini beyan eder.⁴⁸⁹ İsmail Fenni'nin bu açıklamaları delili daha anlaşılır kılmaktadır.

Bu delille ilgili yapılan açıklamaların aşağı yukarı aynı olması İzmirli, İsmail Fenni ve Günaltay'ın yine benzer kaynaklardan faydalandıklarını göstermektedir. Bu delil açısından da mütefekkirlerimizin Batı felsefesinden nakiller yaptıkları görülmekte fakat bu delillere yeni bir açılım kazandıramadıkları anlaşılmaktadır.

⁴⁸⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 33; *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 190.

⁴⁸⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 195-197.

⁴⁸⁸ M.Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üla*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339, s. 88.

⁴⁸⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, s. 15-16.

4.3. Nâmütenâhî Mefhumu Delili

Nâmütenâhî, sözlükte sonsuz ve nihayetsiz demektir. Bu delile göre insanda bir sonsuzluk fikri vardır. İnsan sınırlı ve sonlu olduğu halde ona bu sonsuzluk fikrini telkin eden hâricî bir varlık olmalıdır ki O da Allah'tır.⁴⁹⁰

İzmirli, bu delilin Descartes tarafından ortaya konulduğunu neklader. Delili şöyle açıklar; Bende bir sonsuzluk kavramı vardır. Sonsuzluk kavramı sonsuz bir illete muhtaçtır. O da Cenab-ı Hak'tır. Yani ben sonsuzluk kavramını tasavvur ederek, sonsuz bir varlık ve tabiat tasavvur ediyorum. Bu tasavvur bana benden ve tabiattan gelemmez. Çünkü ben de bu tabiat da sonluyuz. Sonlunun eseri sonsuz olamaz. Sonsuzun illeti ancak sonsuz olmalıdır. Bu durumda bendeki sonsuzluk tasavvuru bana onu telkin eden sonsuz bir varlıktan gelir. O sonsuz varlık ta Allah'tan başka bir şey olamaz.⁴⁹¹ İzmirli, bu delille ilgili olarak *Yeni İlm-i Kelam*'da zikretmediği bir itirazı ve ona verilen cevabı *Muhtasar Felsefe-i Âla* eserinde zikretmektedir.⁴⁹² İzmirli'nin bu delildeki izahlarını Emile Boirac'ta görmekteyiz.⁴⁹³

Dönemde bu delili ele alanlardan M.Şemseddin Günaltay, İzmirli'nin yaptığını izahlara benzer bilgileri aktarır ve bu delile yapılan itirazı ve cevabını İzmirli'nin yaptığı gibi Emile Boirac'tan nakleder.⁴⁹⁴ İsmail Fenni Ertuğrul da bu delille ilgili olarak aynı şeylerin kısa bir özetini aktarmaktadır.⁴⁹⁵

Bu delilde yapılan izahların aynı olması İzmirli, İsmail Fenni ve Günaltay'ın aslında hep aynı kaynaktan birebir tercüme ettiklerini göstermektedir.⁴⁹⁶ Bu delille ilgili olarak mütefekkirlerimiz Batıdan aldıkları fikirleri aynen aktarmışlar ama bu deliller üzerine yeni bir izah tarzı geliştirememişlerdir.

4.4. Kemâl Delili

Bu delilde insanda bulunan kemâl (yetkinlik, olgunluk) fikri esas alınarak Allah'ın varlığı ispatlanmaya çalışılır. Buna göre insanda bir kemâl fikri vardır. Bunda hiçbir şüphe yoktur. Bu düşünce insana kendisinden gelemmez çünkü insan

⁴⁹⁰ A.Saim Kılavuz, a.g.e., s. 94; Emile Boirac, a.g.e., s. 91-92.

⁴⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s.34; *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 191-192.

⁴⁹² İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Âla*, s. 191-192.

⁴⁹³ Emile Boirac, a.g.e., s. 91-92.

⁴⁹⁴ M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 112-113.

⁴⁹⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 14.

⁴⁹⁶ Emile Boirac, a.g.e., s. 91-92.

eksik bir varlıktır. O halde ona bu kemâl fikri en mükemmel varlık olan Allah'tan gelmektedir.⁴⁹⁷ Emile Boirac, bu delilin ilk olarak Saint Anselme tarafından *Mezâmir-i Davud*'daki bir ayetten hareket ederek ortaya konduğunu daha sonra Descartes tarafından geliştirildiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁸

İzmirli, bu delilin Descartes tarafından meydana konduğunu ifade ederek delili şöyle aktarır; Bende bir kemâl tasavvuru vardır. Kemâl tasavvuru da kâmil bir illetten gelir. O illet de Allah'tır. Yani bende bu kemâl tasavvuru bana benden gelemaz. Çünkü ben eksikim. Âlemden de gelmez. Çünkü âlem de eksiktir. O halde kemâl tasavvuru ancak kâmil varlık olan Allah'tan gelir. Kemâl delili ile sonsuzluk delili arasında mahiyet itibariyle bir fark yoktur. Yalnız şeklen bir fark vardır. Birinde sonsuzluk tasavvurundan sonsuz bir illete, diğesinde kemâl tasavvurundan kâmil bir illete intikâl edilir.⁴⁹⁹ İzmirli, bu delille ilgili olarak *Yeni İlm-i Kelam*'da yaptığı açıklamalara ilave olarak bu delilin ilk defa skolastik felsefecilerden Saint Anselme tarafından ortaya konduğunu nakletmektedir. İzmirli, bu delille ilgili olarak yaptığı izahların aynısını Emile Boirac'tan tercüme eder gibi *Muhtasar Felsefe-i Ūla* eserinde detaylarıyla aktarmaktadır.⁵⁰⁰ İzmirli, ayrıca bu delilin İbn Teymiye'de de bulunduğunu iddia etmektedir.⁵⁰¹

Yeni İlm-i Kelam dönemindeki mütefekkirlerden M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Ūla*'da bu delile çok kısa olarak değinerek İzmirli ile aynı şeyleri tekrarlar.⁵⁰² İsmail Fenni Ertuğrul, bu delilin esasen Eflatun ve Saint Aguste'nin eserlerinden mevcut olduğunu söyler. Fenni, bu delille ilgili olarak aynı şeyleri tekrar etmekle birlikte Kant'ın tenkidinden sonra bu delilin felsefe kitaplarından çıkarıldığını ifade eder.⁵⁰³ Bu delildeki izahların benzer olması İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni ve M.Şemseddin Günaltay'ın yine aynı kaynaklardan istifade ettiklerini göstermektedir. Bu delil zaviyesinden baktığımızda mütefekkirlerimizin yine Batı felsefesinden aynı şeyleri tekrar ederek nakiller yaptıklarını görmekteyiz.

⁴⁹⁷ A.Saim Kılavuz, a.g.e., s. 93; Emile Boirac, a.g.e., s. 92-96.

⁴⁹⁸ Emile Boirac, a.g.e., s. 92-96.

⁴⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 34-35; *Muhtasar Felsefe-i Ūla*, s. 192-197.

⁵⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ūla*, s. 192-197.

⁵⁰¹ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s. 43.

⁵⁰² M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 113.

⁵⁰³ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 14-15.

4.5. Nefsî Kuvvetler Delili

Bu delil insan tabiatından çıkarılan delillerdendir. Bu delil birkaç alt başlıkta ele alınmaktadır. Bunlar; insandaki hislerin sonsuz bir hayra olan iştıyakı, aklın mevcudiyetinin mutlak ve kâmil bir aklı gerektirmesi ve insandaki izafî iradenin kaynağının tabiatın fevkinde olan mutlak bir iradeye istinad etmesi esaslarına dayanmaktadır.⁵⁰⁴ İzmirli bu delili şöyle açıklar; nefsi kuvvetler delili, insan nefsinin bir müdebbire intikâl yolu ile olan delildir. Nefsî kuvvetler delili, gaiyyet deliline bağlıdır. Adeta gaye delilinin özel bir durumu gibidir. Üç şekilde açıklanır:

- a) Hissî kuvvelere ait olup aşk-ı kemâl delilinde zikredilmiştir.
- b) Aklî kuvveye aittir. Bu âlemde tabîî varlıkların hepsinden daha mükemmel daha güzel bir varlık vardır. O da insandır. İnsanda idrâk ve akıl denilen bir vasıf vardır. Bizde akıl ve idrâkin varlığı eşyanın aslında kâmil bir aklın varlığını ispat eder. Aklın akılsızdan kaynaklanması caiz görülemez. İşte o idrâk ve akıl sahibi olan müessir sonsuz olan Cenab-ı Hak'tır. Aksi halde Montesquieu'nun, şuurdan ve idrâkten mahrum olan ve "kör kuvvet" olarak nitelediği bu şey bütün kâinatı araştırarak kadar şuurlu, idrâk sahibi beyinleri nasıl ortaya çıkarmıştır?
- c) İrade kuvvetine aittir. İnsanda akıl özelliği bulunduğu gibi bir irade özelliği de vardır. İnsan iradesi tabiatın bir özelliği olamaz. Çünkü tabiatta meydana gelen bütün hadiseler, mekanik olarak işleyip hepsi birbirini gerektirir. İnsanda izafî seçim kabiliyetinin olması, eşyanın aslında da benzeri bir iradenin olduğunu gösterir. İşte bu tabiatüstü olan irade sahibi zat Allah'tır.⁵⁰⁵

İzmirli, bu delille ilgili olarak *Yeni İlm-i Kelam*'da ve *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserinde aynı şeyleri zikretmektedir.⁵⁰⁶ İzmirli'nin bu delille ilgili olarak *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserinde yaptığı izahların aynısını Emile Boirac'ta da görmekteyiz.⁵⁰⁷ M.Şemseddin Günaltay'ın, bu delilde İzmirli'nin izahlarının benzerini yaptığını görmekteyiz.⁵⁰⁸ İsmail Fenni Ertuğrul ise manevi deliller başlığı altında ahlâk ve kabul-i âmme delillerini ele aldığı halde bu delile yer vermemiştir.⁵⁰⁹ Bu delilde

⁵⁰⁴ Emile Boirac, a.g.e., s. 96-97.

⁵⁰⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 35-36; *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 198.

⁵⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 198.

⁵⁰⁷ Emile Boirac, a.g.e., s. 96-97.

⁵⁰⁸ M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 112-113.

⁵⁰⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 16-17.

İzmirli ve Günaltay'ın yaptıkları izahların aynı olması yine aynı kaynaklardan istifade ettiklerini göstermektedir.⁵¹⁰ Bu delille ilgili olarak mütefekkirlerimiz Batıdan aldıkları fikirleri aktarmışlar ama yeni bir izah tarzı getirememişlerdir.

4.6. Ahlâkî Düzen Delili

Ahlâk delili denilince yeniçağ filozoflarından Kant (v.1804) akla gelmektedir. Kant'a göre doğru bilginin yolu tek başına akıl olmadığı gibi sadece duyular da olamaz. Doğru bilgiye akıl ve duyuların müşterek faaliyeti ile ulaşılır. Bu görüşü sebebiyle tenkitçiliğin kurucusu sayılan Kant, diğer delilleri tenkid etmekte ve ahlâk delilini savunmaktadır. Kant bu delili ahlâk ve fazilet delili olmak üzere iki şekilde ele alır. Burada sadece ahlâk delili kısmını inceleyeceğiz. Ona göre mutlak ahlâk kanununun varlığından istidlâl edilerek bu kanunu koyan bir kanun koyucunun varlığına ulaşmak mümkündür.⁵¹¹

İzmirli, ahlâkî düzen delilini birkaç şekilde açıklar:

- a) Âlemde ahlâkî bir düzen vardır. Bu düzeni koyan ve başlatan âdil olan Cenab-ı Hak'tır. Bu âlemde iki tür düzen gözlemlemekteyiz. Biri tabiî düzen, diğeri ahlâkî düzendir. Tabiî düzen kuvvetler manzumesi, ahlâkî düzen de irade manzumesidir. Kuvvetlerin kanunu olduğu gibi iradenin de kanunu vardır. Tabiat kanunları olduğu gibi ahlak kanunları da vardır. Ancak tabiat kanunları mecburi iken ahlâk kanunları tercihe bağlı olarak yerine getirilir. İnsan tabiat kanunlarına karşı gelemmez ama ahlâk kanunlarına karşı gelebilir. Nasıl tabii düzenin sebebi varsa ahlâkî düzenin de sebebi olmalıdır. Ahlâk kanunları için de bir yüce ilke lazımdır. O yüce ilke de kanun koyucu olan Allah'tır.
- b) Vazife vaciptir. Vazife bizde mutlak bir sultan olarak emredicidir. Vazifenin bu sultası (baskısı) vazifeye ne bizden ve ne de dış âlemden gelemmez. Belki ancak kudret sahibi yüce yaratıcının bir tecellisi olabilir. Gerçekte zorunluluk tasavvuru vicdanımızda irade kanununa ve hayır tasavvuruna bağlıdır. Ahlâk kanununun insan vicdanında var olması bir kanun koyucunun varlığını içinde barındırır ki O'nun huzurunda bütün ahlâk sahipleri hesaba çekilir.

⁵¹⁰ Emile Boirac, a.g.e., s. 96-97.

⁵¹¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 169.

c) Ahlâk kanunu müeyyid (sağlamlaşmış) olmalıdır. Aklımızın işleri ile hislerimizin istekleri arasında bir ahenk bulunmalıdır. Fakat bu ahenk, tabiattaki kanunları koyan ile ahlâk kanunlarını koyan tek bir varlığın olmasıyla sağlanabilir. Yaratılış düzeni ile ahlâk düzeni birleşmedikçe de bu ahenk sağlanamaz. O zaman hem tabîî düzenin hem de ahlâkî kanunların yaratıcısı ancak Cenab-ı Hak'tır.⁵¹²

İzmirli, bu delille ilgili olarak *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserinde vazife başlığı altında aynı mahiyette özet bilgiler vermektedir.⁵¹³ Yeni İlm-i Kelam dönemindeki âlimlerden M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Üla*'da bu delile vazife delili ismi altında değinerek İzmirli'nin *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserindeki bilgilerin benzerini aktarır.⁵¹⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, bu delille ilgili olarak benzer şeyleri kısaca ifade etmektedir.⁵¹⁵ Bu delille ilgili yapılan izahların benzer olması İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni ve M.Şemseddin Günaltay'ın yine aynı Batılı kaynaklardan istifade ettiklerini göstermektedir. Bu delil cihetiyle baktığımızda mütefekkirlerimizin yine Batı felsefesinden aynı şeyleri tekrar ederek nakiller yaptıklarına şahit olmaktadır.

4.7. İtikâd-ı Âmme Delili

Bu delil esasen tarih-i beşer delili ile aynı mahiyettedir. İnsanın olduğu her yerde tarih boyunca Allah fikrinin olduğu esasına dayanmaktadır. İnsanlık tarihine bakıldığında, hangi devir ve zamanda, hangi milletten olursa olsun, bütün insanlar mutlaka ilâhi bir kudretin varlığına inanmışlardır. İnsanlar arasında görülen bu fikir ve şuur birliği, yersiz ve asılsız bir şey olamaz.⁵¹⁶ Yeryüzündeki insanların inanış şekilleri, yaratıcıya atfettikleri isim ve sıfatlar farklılık arz etse bile hepsinin herşeye güç yetiren bir Allah'a inanmaları umûmî bir itikâdın tezahürüdür.

İzmirli, umûmî itikâdların gerçek dışı, yalancı olamayacağını ifade ederek bu delile çok kısa olarak yer vermektedir. İzmirli; Herkes Allah'a inanıyor, demek ki Allah vardır, der ve bunun tarih delili olarak geçtiğini söyler. İzmirli, bu delille ilgili

⁵¹² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, c.2, s. 36-38.

⁵¹³ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 192-197.

⁵¹⁴ M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 113.

⁵¹⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 14-15.

⁵¹⁶ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, s. 158-159.

olarak *Muhtasar Felsefe-i Ūla* eserinde Kabûl-i Âmmе başlığı altında aynı mahiyette özet bilgiler vermektedir.⁵¹⁷

Dönemindeki mütefekkirlerden M.Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Ūla*'da bu delili bir satırla geçer.⁵¹⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, bu delille ilgili olarak aynı şeyleri kısaca ifade etmektedir.⁵¹⁹ Bu delille ilgili olarak yapılan izahlar aynı mahiyettedir. Bu durum İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni ve M.Şemseddin Günaltay'ın yine aynı kaynaklardan istifade ettiklerini göstermektedir.

4.8. Fazilet Delili

Bu delil Avrupa felsefesinde bir zirve olarak genel kabul edilen Kant tarafından ortaya konmuştur.⁵²⁰ Ahlâk delilinde ifade edildiği üzere; Kant'a göre doğru bilginin yolu tek başına akıl olmadığı gibi sadece duyular da değildir. Doğru bilgiye akıl ve duyuların ortak faaliyeti ile ulaşılır. Kant, diğer delilleri tenkid ederek ahlâk ve fazilet olmak üzere iki delil öne sürmektedir. Burada sadece fazilet delili üzerinde duracağız. Ona göre bu dünyada fazilet ile mutluluk arasındaki uygunluk tam olarak elde edilememektedir. Buradan hareketle fazilet ile mutluluğu bağdaştırabilecek gücü olan üstün bir varlığın isbatına ulaşmaya çalışmaktadır.⁵²¹

İzmirli, Kant'ın felsefecilerin bütün delillerini tenkid ederek nazarî aklın Cenab-ı Hak'ı ispat hususunda delil bulamadığını ileri sürdüğünü ve Cenab-ı Hak'ı ilmî olarak, delille ispatın mümkün olmadığını iddia ettiğini söyler. Kant'a göre hiçbir delil, Allah'ı gerçekleştirmiş kılammamaktadır. Çünkü hepsi metafizik mahiyette olup bir tasavvurdan ibarettirler. Oysa tecrübe sahasında ancak duyularımızla hissedebildiğimiz şeyler idrâk edilebilmektedir. Salt aklın ürünü olan delillerle Allah'ı dış âlemde gerçekleştirmiş olarak ispat edip bilmek insan için mümkün değildir. İzmirli, teorik aklın durumunu böylece özetlemektedir.

İzmirli, daha sonra bir de pratik akla bakalım, der; pratik akıl bize ahlâkî bir vazife emretmektedir. Bu âlemde bir vazifenin bulunduğu vicdanen kanaat

⁵¹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Muhtasar Felsefe-i Ūla**, s. 197.

⁵¹⁸ M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 114.

⁵¹⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 16-17.

⁵²⁰ Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Ter. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 2016, s. 175-185.

⁵²¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., s. 169-170.

ediyoruz. Bu vazife bize ahlâkî fazilet ile onun neticesi olan saadetin uyumunu teklif etmektedir. İzmirli, ahlâk kanununun “Kendini mesut olmaya layık gördüğün şeyi işle” prensibi ile ortaya konabileceğini beyan eder. Zira insan ahlâk kanunu ile ahlâklanmak şartıyla mutlu olabilecektir. Bu aşamadan sonra artık fazilet ile saadetin arasındaki tam ahengin gerçekleşmesi için çalışmak gereklidir. Bizi saadete müstehak kılacak işleri yapmak elimizde olsa da o saadetin elde edilmesi ve neticeye ulaşılması elimizde değildir. Bu sınırlı hayatta bu ahenk nasıl gerçekleşebilir? Sırf tabî olan sebeplerle bu saadet elde edilemez. Bu da ancak beden fani olduktan sonra ruhun hayatında eylem sahasına girebilir. İşte saadet ile faziletin tam ahengini gerçekleştirebilmek için bütün tabiata, insanlara güç yetirebilen bir iradenin varlığı lazımdır. Buna kâdir olan ancak âlemin yaratıcısı olan Allah olur.⁵²²

İzmirli, zikrettiği deliller hakkında bazı tespit ve tenkitler yaparak yeni felsefecilerin ileri sürdükleri delillerin farklı neticeleri doğurduğunu ifade eder. Tabî delillerden imkân ve hareket delilleri ile Allah’ın âlemin başlangıcı, Vacibü’l-Vücud, zorunlu sebep olduğunun açıklandığını, gaiyyet delili ile cismanî düzenin sebebinin, âlemin düzenleyicisi, akleden sebep olduğunun izah edildiğini, ahlâkî deliller ile bütün beşerin huzurunda mes’ul olacağı ezeli hâkim, kanun koyucu, âdil bir zat olduğu sonucuna ulaşıldığını, metafizik deliller ile de mutlak varlığın var ve sonsuz olduğunun ispat edildiğini beyan eder.⁵²³

Bununla birlikte bütün bu delillerin deneycilerin akıl hakkında ortaya attıkları itirazların hepsine maruz kaldığını ifade etmektedir. İtikâd-ı Âmme deliline gelince de bunun mantıksal değerinin olmadığının iddia edildiğini söyler. Çünkü bu delilin batıl bir devir (kısır döngü) olduğunu söyleyenler vardır. İtikâd-ı Âmme’nin yalancı olmaması tabîi sevklerin (içgüdülerin) hatasızlığı esasına dayanmaktadır. İçgüdülerin hatasız olması da tabiatın ancak akleden bir yaratıcının eseri olmasına dayanmaktadır. Bu durumun Cenab-ı Hakk’ı yine Cenab-ı Hak ile izah etmek anlamına geldiğini ifade etmek suretiyle bu delilin de geçerliliğinin kabul edilmediğini beyan ederek⁵²⁴ fazilet deliline kadar ele aldığı yeni felsefecilerin

⁵²² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 39-41.

⁵²³ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 39.

⁵²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 39.

delillerini muhtelif zaviyelerden (Kant'tan ilham alarak) tenkid etmektedir. İzmirli'nin, bu muhtasar tenkidlerinde aslında Kant'ın tesirinde kaldığı ve bir sonraki fazilet deliline zemin ihzar ettiği anlaşılmaktadır. İzmirli, "Kant'ın "tefekür ile varlık iki muhtelif şeydir" sözü nefsi bulandırır ise de nefsin, tefekürden Allah'a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz." ifadeleriyle Kant'ın bu hükmü sadece tecrübî (deneysel) olarak tahkik etmesinin, akla güvensizlikten başka bir şey olmadığını söyler.⁵²⁵ Fazilet delilini zımnen eleştirmesine rağmen İzmirli'de Kant etkisi açıkça görülmektedir.

İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserinde bu delili müstakil bir başlık altında ele almamıştır.⁵²⁶ Dönemdeki mütefekkirlerden M.Şemseddin Günaltay bu delile "vazifeden müstahrec delil" ismi altında yer vererek benzer ifadelerle delili ele almıştır.⁵²⁷ Kant'ın bu delili, bütün delillerden üstün tuttuğunu söyleyen İzmirli, fazilet deliline önem atfetmektedir. Böylece Kant'ın, vazife ve fazilet esaslarıyla adaletin kaynağı olan Allah'a inanmış olduğunu, Allah'ı ilmen bilmediğini, fakat Allah'a inandığını ifade eder. Bu durum teorik bilginin değil, pratik imanın mevzusu olmaktadır. İzmirli, Kant'ın bu delilini burhandan ziyade, imandan mülhem bir delil olarak tavsif etmektedir. İnsanın adalet ihtiyacına karşı arzusunu tatminden ibaret olduğunu beyan eder.⁵²⁸ Felsefeciler tarafından ortaya konulan Allah'ın varlığına dair delilleri yetersiz gören Kant'ın tenkitlerine karşı İzmirli'nin ciddi bir karşı koyuş ortaya koymadığını görüyoruz. Bu hususta İsmail Fenni Ertuğrul, bu delile yer vermekle birlikte Kant'ın diğer isbat-ı vacib delillerine yönelttiği eleştirilere karşı çıkarak, bu eleştirilerin her birine gayet makul ve detaylı cevaplar vermiştir.⁵²⁹

İzmirli, Allah'ın varlığı ile ilgili olarak ele aldığı yeni felsefecilerin delillerini zikrederken fikir sahiplerinin isimlerini tasrih ederek doğrudan nakletmektedir. Bazı delillerin klasik felsefe literatüründe geçen –Saint Anselme, Descartes, Leibniz gibi- geçmişteki Hristiyan felsefeciler tarafından tahrir edildiğini görmekteyiz.

İzmirli'nin, *Yeni İlm-i Kelam* ve *Muhtasar Felsefe-i Üla* eserlerinin en farklı tarafı dolaylı kaynaklardan da olsa benzerleri arasında modern bilim ve felsefenin

⁵²⁵ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., c.2, s. 53-55.

⁵²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, **Muhtasar Felsefe-i Üla**, s. 198-199.

⁵²⁷ M.Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 115.

⁵²⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, c.2, s. 39-41.

⁵²⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 25-36.

görüşlerine en fazla yer vermesidir. Eserlerinde Descartes, Kant, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Montesquieu gibi Batılı filozofların görüşlerine yer vermişse de bunları çoğunlukla ikinci el kaynaklardan almıştır. Descartes'ın *Discours de la M thode*'u, Comte'un *Cours de la Philosophie Positive*'i ile Gustave le Bon'un XIX. yüzyıl Müslüman aydınları üzerinde fazlasıyla etki yapan *L' volution de la Mati re*'i dışında eserin Fransızca kaynakları genelde ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalardır.⁵³⁰ Allah'ın varlığı ile ilgili olarak zikrettiği delillerde umumiyetle Fransızca felsefe eserlerinden tercümeler yapmak suretiyle nakiller yapmaktadır. En fazla kullandığı kaynağın orijinali Boirac'a ait olan *Cours Elementaire de Philosophie* isimli kitabın isbat-ı vacible ilgili kısımlarının yaklaşık bir tercümesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle İzmirli, yeni felsefenin delillerini aynen nakletmek suretiyle kelama dâhil etmiştir. İzmirli'nin yaptığı şey Batılı Hristiyan felsefecilerin fikirlerinin tercüme ve tekrarından ibarettir. Bu açıdan bakıldığında yeni felsefeye dayanan kendi ifadesiyle bir tarz-ı nevin ile yepyeni bir metod geli tirdi ini veya orijinal bir fikir ortaya koyduğunu iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir.

⁵³⁰ M.Sait Özervarlı, “Yeni  lm-i Kelâm”, **D A**, İstanbul, 2013, c. 43, s. 427-428.

SONUÇ

Yeni İlm-i Kelam döneminin önemli temsilcilerinden biri olan İzmirli İsmail Hakkı, içinde bulunduğu dönemin fikrî ve siyasî çalkantıları içinde, Batı'da hızla ortaya çıkan bilimsel ve teknik gelişmeleri takip edebilen aydınlarımızdan birisi olmuştur. İzmirli, maddeten geri kalışımızın asıl sebebinin dinî inançlarımız olmadığını savunmakla birlikte eğitim sistemindeki yanlışlıkları ve İslâmî ilimlerin içinde bulunduğu tıkanıklığı görmektedir.

İzmirli, kelam ilminin eski haliyle yeterli olmadığını ve bu ilmin mutlaka yenilenmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre kelam kitapları herkesin ve özellikle gençlerin kolaylıkla anlayabileceği şekilde telif edilmelidir. İmam Gazzâlî ve emsalinin yaptığı gibi hasımların kullandığı ilim ve fenleri inceleyip muhalif fikirler tespit edilmeli ve iknâ edici cevaplar verilmelidir. Kelam ilmi ancak bu şekilde geliştirilip güncellenebilir. Halk ile aydınlar arasında bir uçurumun mevcut olduğunu fark eden İzmirli, eserlerinde anlaşılır olmaya ve sade bir üslup kullanmaya gayret etmiştir. Ona göre, dinî bir ilim olan kelamın, çoğunluğa hitap eden anlaşılır üslup ve metodları seçmesi gerekir.

İzmirli, birçok çağdaşı gibi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde farklı fikir ve tutumlara sahip olmuştur. Bir yandan selefî bir tutuma sahip olmakla birlikte diğer yandan çağdaşlığa ve modernliğe açık olan İzmirli, son dönemlerinde Türkçülüğü ziyadesiyle ön plana çıkarmıştır. Bazıları onu İbn Teymiye taklitçisi, bazıları ise modernist ve reformist olarak değerlendirmiştir. *Yeni İlm-i Kelam* eserinin kaynaklarında en fazla yer verdiği kitapların İbn Teymiye'ye ait olması, İzmirli'deki İbn Teymiye etkisini açık bir şekilde göstermektedir.

İzmirli üzerinde tesirlerini tespit ettiğimiz İbn Rüşd, İbn Teymiye ve Kant'taki müşterek hususiyet, kendilerinden önceki isbat-ı vacib delillerini tenkid etmeleridir. Bu tespitimiz, İzmirli'nin de temelde tenkidçi bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

İzmirli, modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan ve Müslüman aydınları etkilemeye başlayan inkârcı akımlarla mücadele etmiş başta Materyalizm ve Pozitivizm olmak üzere çeşitli dinsizlik cereyanlarını ayrı başlıklar altında ele

almıştır. İzmirli, inkârcı fikirlerin reddedilebilmesi için felsefenin ve yeni metodların bilinmesi ve kullanılması gerektiğini savunmaktadır.

İzmirli, yeni felsefecilerin ortaya koydukları delilleri temelde tabiî deliller, metafizik deliller ve ahlâkî deliller olmak üzere üç kısım altında ele alarak Batılı felsefecilerin Allah'ın varlığı ile ilgili delillerini aynen nakletmektedir. Fazilet delilini eleştirmesine rağmen İzmirli'de Kant etkisi açıkça görülmektedir. Felsefeyi kelimeler için yardımcı kabul eden ve bu sebeple Batılı filozofların İslamî prensiplere ters düşmeyen görüşlerini kullanmakta sakınca görmeyen İzmirli, yeni felsefeden sıklıkla nakiller yaparak kelimeler ilminde bir yenilik hedeflemektedir. Kelamla ilgili bir eserde, doğrudan felsefî konulara yer verilmesi bir farklılık olarak görülebilir. Ancak Batı'dan yapılan nakillere ilave olarak bir iç yenilenmeden söz etmek mümkün görünmemektedir.

İzmirli aslında dinin akâidinde dair yapılan kelimeler izahların içerisine felsefî ıstılahları ve meseleleri karıştırmadan ayrı bir bölüm olarak verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zaten *Yeni İlm-i Kelam*'ında önce İslam âlimlerinin delillerini sonra da ayrı bir bölüm olarak felsefenin delillerini zikretmiştir. İzmirli'nin istihdaf ettiği felsefe, kelimeler konularıyla içiçe geçmeyecek ve tamamlayıcı bir unsur olarak istihdam edilecektir. Bu amaçla *Yeni İlm-i Kelam* eserinde modern felsefenin görüşlerine ziyadesiyle yer verilmiştir. Kelamî problemlerin yeni felsefeye ve asrın ihtiyaçlarına göre genişletilerek yeniden ele alınması gibi çok büyük bir hedefle işe girişilmesine rağmen; felsefeden yapılan alıntılar dinî konularla kaynaştırılarak değil, yine ayrı bir felsefe konusu olarak sunulmuştur. Bir başka deyişle, felsefenin bakış açısı ve metodu kelama tam olarak tatbik edilememiştir.

İzmirli, birçok Batı filozofunun görüşlerine yer vermesine karşılık, kaynakçada yer alan eserler genellikle ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalar olup ikinci el kaynaklardır. Kaynakları itibariyle onun bu çabası sathî kalmakta ve derin bir tetkike dayanmamaktadır. Bu durum isbat-ı vacib delillerinin muhtevasına da yansımıştır. Yaptığımız mukayeseler, Allah'ın varlığı ile ilgili yeni felsefenin delillerinde İzmirli'nin en fazla kullandığı kaynağın, orijinali Boirac'a ait olan *Cours Elementaire de Philosophie* isimli eserin isbat-ı vacible ilgili bölümünün yaklaşık bir tercümesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Allah'ın varlığına dâir dönemde yaygın olan şüpheleri ayrı bir başlık altında ele alan İzmirli, bu şüphe ve itirazlara klasik tartışma usûlüyle (cedelî) belli bir plan dâhilinde etkili cevaplar vermektedir. İzmirli'nin isbat-ı vacib ile ilgili olarak farklı bulduğumuz yönlerinden biri bu kısımdır. Çünkü sâir delillerde nakilcilikle yetinmekte, kendine ait orijinal bir fikir ortaya koyamamaktadır.

Allah'a imanda kişinin aklî kapasitesine göre her vasitanın mübah olduğunu ifade eden İzmirli, isbat-ı vacib delilleri hususunda bir sınır bulunmadığını belirterek İslam âlimlerinin ve yeni felsefecilerin delillerini nakletmektedir.

İzmirli'nin, isbat-ı vacib konusunda fitrat deliline ilk sırada yer vermesi, bu delile daha fazla ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Mukayeselerimiz, İzmirli'nin fitrat delilinde kullandığı bütün ifadelerin Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil-üt-Tevhid* isimli eserinde aynen yer aldığını açığa çıkarmıştır.

Allah'ın varlığı meselesinde son dönem âlimlerinin daha iknâ edici ve anlaşılır olduğu için gaye ve nizam ile fitrat delillerine ağırlık verdikleri görülmektedir. İzmirli de bu genel kanâate uygun hareket etmiştir. Klasik kelamın delilleri olan imkân ve hudûs delillerinde ise geleneksel söylemi tekrar etmiştir. İnâyet ve ihtira` delillerinde yaptığı izahlar ve kullandığı ifadeler İbn Rüşd'de aynen görülmektedir. İzmirli'nin bu hususta İbn Rüşd'den etkilendiği anlaşılmaktadır.

Yaptığımız araştırmalar, İzmirli'nin ele aldığı isbat-ı vacib delillerinin birçoğunda Cemâleddin Kâsımî'nin *Delâil-üt-Tevhid* isimli eserindeki sıraya benzer şekilde ve aynı ifadeleri tercüme ederek kullandığını ortaya koymuştur. İzmirli, Allah'ın varlığı ile ilgili olarak ele aldığı delillerde nakilcilik yapmış ve ekseriyetle âlimlerin isimlerini tasrih etmeden fikirlerini kullanmıştır. Netice itibariyle eskiyi tekrar eden İzmirli İsmail Hakkı'nın kelam ilminde hususen isbat-ı vacib meselesinde bir yenilik ortaya koyduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

A.Ahad Karaoğlu	Reformculara Cevap, İslam Mecmuası, c: 5, s: 55 (Nisan 1962)
A.Saim Kılavuz	İslam Akâidi ve Kelama Giriş, Ensar Yay., İstanbul, 2016
Abdüllatif Harpûî	Tarih-i İlm-i Kelam, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1332
	Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam, Necmi İstikbal, Dersaadet, 1330
	Kelam Tarihi, sad. Muammer Esen, Ankara Okulu, Ankara, 2005
Abdülvahap Öztürk	İmam-ı Âzam ve Eserleri, Şamil Yay., İstanbul, 2012
Adnan Bülent Baloğlu	Sebilürreşad Dergisinde “Yeni İlm-i Kelam” Tartışmaları; İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum), TDV, Ankara, 1996
	İzmirli İsmail Hakkı'nın “Yeni İlm-i Kelam” Anlayışı, İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum), TDV, Ankara, 1996
Ahmet Cevizci	Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, İstanbul, 2017
Ahmet Çiğdem	Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yay., İstanbul, 1997
Ahmet Hamdi Tanpınar	Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Dergah, İstanbul, 2014
Ali Birinci	“İsmail Hakkı İzmirli”, DİA, İstanbul, 2001, c. 23, s.530-533
Ali Demirel	İslam Kelâm'ında İsbât-ı Vâcib, Sakarya Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2000
Aydın Topaloğlu	“Materyalizm”, DİA, Ankara, 2003, c. 28, s.137-140
Bayram Ali Çetinkaya	İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000
	“İsmail Hakkı (İzmirli)”, Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi, Ed. Süleyman Hayri Bolay, Nobel, Ankara, 2015
Bedia Akarsu	Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1944
Bekir Topaloğlu	Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), DİB Yay., Ankara, 2012
	Kelam İlmi Giriş, Damla Yayınevi, İstanbul, 2004
	Allah İnancı, İSAM Yay., Ankara, 2008
	Kelam Terimleri Sözlüğü, İsam Yayınları, 2017
	“Allah”, DİA, İstanbul, 1989, c. 2, s. 471-498
	“Hudûs”, DİA, İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-309

Bernard Lewis	Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ter. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993
Celal Nuri İleri	Tarih-i İstikbal, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331
Celaleddin İzmirli	İzmirli İsmail Hakkı, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1946
	İslam Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1946
Dücan Cündioğlu	Türkçe İbadet, Kitabevi, İstanbul, 1999
Ebu'l-Yüsr Pezdevi	Usûlü'd-Din, Ter. Şerafettin Gölcük, Kayhan, İstanbul, 2013
Ekrem Özmen	Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi, Selçuk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006
Emile Boirac	Cours Elementaire de Philosophie, Troisieme Edition, Paris, 1891
	Cours Elementaire de Philosophie (İlm-i Mâba'de't-Tabî'a), Ter. Ömer Ferit Kam, Mahmutbey Mat., İstanbul, 1341
Ernest Hegel	Vahdet-i Mevcut, Ter. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil,
Eşref Edip	İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, İstanbul, 1946, c.2, no.63-64
	İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neş, İstanbul, 1360-1941
Fahreddin Râzî	Muhassal, Ter. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002
Fatih Mehmet Şeker	Hüseyin Kâzım Kadriye Göre Vehhabilik, İstanbul, 2003
Filibeli Ahmed Hilmi	Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Hikmet Matbaası, 1327
	Huzur-i Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti, Hikmet Matbaası, 1332
	Üss-i İslâm, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332
Firuzabâdî	Kamus el-Muhit, Ter. Asım Efendi, Asitane
Halil İbrahim Bulut	İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013
Hanifi Özcan	İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi, İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum), TDV, Ankara, 1996
Hayati Hökelekli	"Fıtrat", DİA, İstanbul, 1996, c. 13, s.47-48
Hidayet Aydar	Türklerde Anadilde İbadet Meselesi, İÜİF Dergisi, 2007, S:15

Hulusi Arslan	Sistemantik Kelam, TDV, Ankara, 2016
Hüseyin Aydın	İbn Teymiye’de Allah Tasavvuru, Kelam Araştırmaları 4, 2006
Immanuel Kant	Pratik Usun Eleştirisi, Ter. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 2016
İbn Rüşd	el-Keşf, Ter. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2012
İbrahim Agâh Çubukçu	İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967
İlhan Kutluer	“Pozitivizm”, DİA, İstanbul, 2007, c. 34, s. 335-339
	“Lâedriyye”, DİA, Ankara, 2003, c. 27, s. 41-42
	“Gaiyyet”, DİA, İstanbul, 1996, c. 13, s. 292-295
İlyas Çelebi	İslam’ın İnanç Esasları, İSAM Yay., Ankara, 2014
	Kelam Terimleri Sözlüğü, İsam Yayınları, 2017
İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe	Fıkh-ı Ekber, Ebu’l-Münteha Şerhi, Mektebetü’l Mahmudiye, İstanbul
	Fıkh-ı Ekber, Ter. Abdülvahap Öztürk, Şamil Yay., İstanbul, 2012
İmam Eş’arî	Risale fi İstihsani’l-Havd, Nşr. Richard McCarthy, Beyrut, 1952
	Luma’, Ter. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2016
İmam Gazzâlî	Tehâfüt’ül-Felâsife, Ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2012
	Miṣkatü’l-Envar, Ter. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2018
	İhya-u Ulûmi’d-Din, Ter. Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016
	el-İtikâd fi’l-İktisâd, Ter. Osman Demir, Klasik, İstanbul, 2018
	el-Munkızu Mine’d-Dalal, Ter. Salih Uçan, Kayıhan Yay., İstanbul, 2014
İmam Mâtürîdî	Kitabü’t-Tevhid, Ter. Bekir Topaloğlu, İSAM, İstanbul, 2016

İmamü'l-Harameyn Cüveynî	Kitabü'l-İrşad, Ter. Adnan Bülent Baloğlu, TDV, Ankara, 2016
İsmail Hakkı Baltacıoğlu	Felsefe, Sebat Basımevi, İstanbul, 1938
İsmail Kara	Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I, Risale yay., İstanbul, 1986
	Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi II, Kitabevi, İstanbul, 1997
İsmail Hakkı İzmirli	“Asım”, İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neş, İstanbul, 1360-1941
	“Üçüncü Oturuş Konuşması”, Birinci Türk Tarihi Kongresi, Ankara, 1932
	Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat, Darülfunun Matbaası, 1341
	Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın zaferleri, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1341
	Muhassal’ül-Kelam ve’l-Hikme, Evkaf-ı İslamiye Mat, 1336
	Muhtasar Felsefe-i Üla, Hukuk Matbaası, 1329
	Mülâhhas İlm-i Tevhid, Kanaat Matbaası, 1338
	Yeni İlm-i Kelam, Matbaa-i Amire, 1340
	İslam Dini ve Tabii Din, Sad. Osman Karadeniz, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir, 1998
	İslâmîda Tekâmül Nazariyesi, Sebilürreşad, c.2, sayı.30
	İslâm Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese, DİB Yay., Ankara, 1952
	Kur’anın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması, Belleten, 1958, 22/88
	Yeni İlm-i Kelam Hakkında, Sebilürreşad, c.21, n. 528-529
	Yeni İlm-i Kelam Hakkında, Sebilürreşad, c.22, n. 551-552
	Yeni İlm-i Kelam Hakkında, Sebilürreşad, c.22, n. 549-550
	Medhal-i İlm-i Kelam, t.y,
	Yeni İlm-i Kelam, Sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu, 2013

İsmail Hakkı Manastırlı	Mevâidü'l-İnam fi Berâhîni Akâidi'l-İslam, Dersaadet, 1314
Kadir Recep Muhammed	Cemâleddin el-Kâsımî'ye Göre İsbat-ı Vacib, Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007
Kamil Miras	İslam-Türk Ansiklopedisi Mec., İstanbul, 1946, c. 2, no. 63-64
Kasım Turhan	“İnayet”, DİA, İstanbul, 2000
	Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İFAV, İstanbul, 2003
Kenan Gürsoy	“İlhâd”, DİA, İstanbul, 2000, c. 22, s. 96-98
Kerime Cesur	İzmirli İsmail Hakkı (Fıkıhî Görüşleri), Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007
Ludwig Buchner	Madde ve Kuvvet, Ter. Baha Tevfik, Ahmed Nebil, İstanbul, t.y.
M.Saim Yeprem	Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi, İFAV, İstanbul, 2000
M.Sait Özervarlı	Kelamda Yenilik Arayışları, İSAM, İstanbul, 2017
	Son Dönem Kelam İlminde Metod, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 1994
	İbn Teymiye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi, İSAM Yay, 2017
	İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelam Problemleriyle İlgili Görüşleri, İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum), TDV, Ankara, 1996
	“İsmail Hakkı İzmirli”, DİA, İstanbul, 2001, c. 23, s. 533-535
	“Yeni İlm-i Kelâm”, DİA, İstanbul, 2013, c. 43, s. 427-428
	“İsbat-ı Vacib”, DİA, İstanbul, 2000, c. 22, s. 495-497
M.Şemseddin Günaltay	Felsefe-i Üla, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339
Mahmut Kaya	“İmkân”, DİA, İstanbul, 2000, c. 22, s. 224-225
	“Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II, Haz. Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel, Rağbet Yay., İstanbul, 2002
Mehmet Akgün	Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1988
Mehmet Ali Büyükkara	Suudi Arabistan ve Vehhabilik, İstanbul, Rağbet Yay., 2004

Mehmet Bayrakdar	“Tekâmül Nazariyesi”, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s.337-339
Mehmet Bulğen	Güncel Kelam Tartışmaları, İFAV Yay., İstanbul, 2017
Mehmet Keskin	İmam Eş’ari ve Eş’arilik, Düşün Yay., İstanbul, 2013
Meral Yıldırım	Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004
Metin Yurdağür	Kelam Tarihi, İFAV Yay., İstanbul, 2017
Mevlüt Özler	İslam Düşüncesinde Tevhid, Rağbet Yay., İstanbul, 2016
Muhammed Abduh	Risalet’üt-Tevhid, Ter. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986
Muhammed Ebu Zehra	Mezhepler Tarihi, Ter. Sıbğatullah Kaya, Ankara, 2003
Muhammed İkbal	İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, Ter. Sofi Huri, Çeltüt Mat., İstanbul, 1964
Muhyiddin Arabi	Lübb’ül-Lübb, Ter. İsmail Hakkı Bursevî, Bahar, İstanbul, 2000
Murat Akın	Muhammed b. Abdülvehhab’ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım, Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, Haziran 2015
Murtaza Korlaelçi	Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri, Hece Yay., Ankara, 2002
Musa Koçar	Eleştirel Açından Said Nursi’nin Kelâmî Görüşleri, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 1999
Necip Taylan	“Düşünce Tarihinde Uluhiyet Üzerine Tartışmalar”, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul, 1998
Neşet Toku	Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe, Beyan Yay., İstanbul, 1996
Niyazi Berkes	Türkiye’de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, T.y.
Nureddin es-Sâbunî	el-Bidaye, Ter. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., İstanbul, 2015
Orhan Hançerlioğlu	Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985
Osman Demir	“Teselsül”, DİA, İstanbul, 2011, c.40, s.536-538
Osman Oral	Kelam Tarihi ve Terimleri, Tiyyem Yay., Ankara, 2014
Ömer Ferit Kam	Dini Felsefi Sohbetler, DİB Yay., Ankara, t.y.
Ömer Nasuhi Bilmen	Muvazzah İlm-i Kelam, Evkaf-ı İslamiye Mat., İstanbul, 1339

Ömer Rıza Doğrul	İslam Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neş, İstanbul, 1360-1941
	İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, İstanbul, 1946, c.2,no.63-64
Özcan Taşçı	“Çağdaş Kelam Düşüncesi”, Kelam El Kitabı, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara, 2013
Peyami Safa	Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken Yay., İstanbul, 2013
Rıdvan Özding	Akıl İrade Hürriyet, Dergah Yay., İstanbul, 2013
	“Yeni İlm-i Kelam Dönemi”, Kelam Tarihi, Ed. Ramazan Yıldırım, İşaret Yay., İstanbul, 2017
	“Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü”, TALİD, Cilt 14, Sayı 27, 2016
Refik Ergin	Muhassal -Yeni Kelam İlmine Giriş-, Ötüken Neş., İstanbul, 2014
Sabri Hizmetli	İsmail Hakkı İzmirli, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996
Sa`deddin Teftâzânî	Şerhü'l-Akaid, Ter. Talha Hakan Alp, Yasin yayınevi, 2008
Sadık Albayrak	Son Devir Osmanlı Uleması, İBB Kültür İş. Bşk., İstanbul, 1996
	Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, İz Yay., İstanbul, 1998
Said Havva	Allah'a İnanmak, Ter. Faruk Yılmaz, Yenda, İstanbul, 1986
Said Nursi Bedüzzaman	Nokta min Nur-i Ma`rifetillah, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1337
	Katre min Bahr'it-Tevhid, Necm-i İstikbâl Mat., İstanbul, 1338
	Zeylû'z-Zeyl, Yenigün Matbaası, Ankara, 1338
	Mektubat (İkinci Kısım), Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2011
	Sözler, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2008
	Şualar, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2009
	“Haşir Risalesi”, Zülfikar, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007
	“Ayetü'l-Kübra”, Asâ-yı Musa, Altınbaşak Neş., İstanbul, 2009
	“Tabiat Risalesi”, Lem`alar, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2007
	Mesnevî-i Nuriye, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2009
Selim Özarslan	Kelam Tarihi, Nobel, Ankara, 2018

Seyyid Şerif Cürcânî	Ta`rifat, Ter. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997
Sırrı Giridî	Nakdû'l-Kelam fî Akaidi'l-İslam, Dersaadet, 1324
Süleyman Hayri Bolay	Türkiye’de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, Akçağ, Ankara, T.y.
	Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Akçağ, Ankara, 2004
Süleyman Toprak	Kelam, Tekin Kitabevi, Konya, 1996
Süleyman Uludağ	“Kemâl”, DİA, Ankara, 2002, c. 25, s. 222
Şehristânî	Milel ve Nihal, Ter. Mustafa Öz , Litera Yay., İstanbul, 2011
Şerafeddin Gölcük	Kelam Tarihi, Esra Yayınları, Konya, 1992
	İslam Akâidi, Esra Yayınları, Konya, 1994
	Allah Kur’an İnsan, Esra Yayınları, Konya, 1990
	Kelam, Tekin Kitabevi, Konya, 1996
Şerefettin Yaltkaya	Kur’anın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması, Belleten, 1958, 22/88
Şiblî Nu`mânî	İlm-i Kelam el-Cedid, Arapçaya Ter. Celal Said Hafnavi, Merkez el-Kumi, 2012
Tahsin Görgün	“İbn Haldun”, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 543-555
Ulvi Murat Kılavuz	Kelâmda Kozmolojik Delil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009
Yusuf Hikmet Bayur	Türk İnkılabı Tarihi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983
Yusuf Şevki Yavuz	“Hareket”, DİA, İstanbul, 1997, c. 16, s. 120-121
Yusuf Ziya Yörükan	Vahhabilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1953
Yümni Sezen	Maddecî Felsefenin Çıkmazları, İFAV Yay., İstanbul, 1996