

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



SON DÖNEM OSMANLI'DA ATEİZM ELEŞTİRİSİ
(ABDÜLLATİF HARPÛTÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman Hazırlayan
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT Ziya ÇAKMAK

Malatya 2024

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**SON DÖNEM OSMANLI'DA ATEİZM ELEŞTİRİSİ (ABDÜLLATİF HARPÛTÎ
ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Ziya ÇAKMAK**

**Danışman
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT**

Malatya 2024

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Mustafa BOZKURT danışmanlığında hazırladığım “ *Son Dönem Osmanlı’da Ateizm Eleştirisi (Abdüllatif Harpûî Örneği)* ” adlı tezin bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, bunu onurumla doğrularım.

Ziya ÇAKMAK



ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığına inanma veya inanmama insanlık tarihinin en eski konularından biridir. Tarih boyunca hemen hemen tüm insanlar bu konuya ilgi gösterip birtakım kanaatlere sahip olmuşlardır. Kimileri bir din benimseyip Tanrı'yı kabul ederken kimileri ise dinleri ve Tanrı'yı reddetmişlerdir. Evrende Tanrı'nın varlığını kabul eden ve savunan düşünce teizm olarak tanımlanırken, tanrı fikrini reddeden, evrende Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen düşünceye ise ateizm denilmiştir. Ateizm, semavi dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın kabul ettiği tanrı inancını, nübüvvet anlayışını ve âhiret hayatını inkâr etmektedir. Düşünce olarak çok eskilere dayanan ateizm, sistematik olarak Hristiyan coğrafyada orta çıkmış bir düşüncedir. Ortaçağ'da skolastik düşüncenin hâkim olduğu, kilise otoritesinin baskın olduğu bir dönemde Hristiyanlığa tepki olarak doğmuştur. Ortaçağda sıkı kilise yönetiminden dolayı azınlıkta kalan ateizm, 19. yüzyılda kendisine çokça taraftar bulan bir anlayış haline gelmiştir. Bu anlayış zamanla diğer coğrafyalara da sirayet etmiştir.

Ateizmin sirayet ettiği yerlerden biri de şüphesiz Osmanlı coğrafyasıdır. Osmanlının son dönemlerinde alınan askeri yenilgiler neticesinde devleti tekrar ihya etmek için birtakım çabalar sarf edilmiştir. Bu çabaların ilki modernleşme süreci olmuştur. Devleti ayağa kaldırmak maksadıyla önceleri orduda yapılan ıslahatlar zamanla diğer alanlarda da yapılmaya başlanmıştır. Bu ıslahatlar yapılırken tek çare olarak Batı görülmüş ve Batı örnek alınmaya çalışılmıştır. Yapılan yeniliklerde amaç her ne kadar devleti çöküşten kurtarmak olsa da, bu yenilikler beraberinde Batılı fikirlerin Osmanlı'ya taşınmasına neden olmuştur. Bu fikirlerin başında ateist düşünce akımları gelmektedir. Zamanla bu ateist akımlar, Osmanlı'da kendisine taraftar bulmuş ve savunulmaya başlanmıştır.

Dini akîdeyi İslâm'ın temel inançlarına dayanarak açıklayan ve bu inanç esasına yönelik her türlü tehdidi bertaraf etme misyonunu yüklenen konusu ve gayesi itibarıyla şüphesiz kelâm ilmi olmuştur. Osmanlının son dönemlerinde birçok kelamcının bu yeni akımlara karşı savunular yaptığı bilinmektedir. Biz Osmanlının son dönemlerinde etkili olmaya başlayan bu ateist akımlarla yapılan mücadeleye değineceğiz. Bu mücadelede öne çıkan Abdülatif Harpûti'nin görüşleri bağlamında tezimizi oluşturmayı amaçlamaktayız.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi ve yöntemi gibi teknik bilgilere ve ateizmle ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. Birinci bölümde, ateist akımlar, Osmanlı’da ateizm etkileri ve ateizmle mücadelede yeni ilm-i kelâm konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Harpûti’nin ateizm eleştirileri incelenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen ve her konuda yapıcı yönlendirmelerde bulunan danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Bozkurt’a ve diğer hocalarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bizi yetiştiren anne-babama, her daim destekçim olan eşime ve çalışma sürecinde yardımına başvurduğum arkadaşım Ali Akarsu’ya sonsuz teşekkür ederim.

Ziya ÇAKMAK
Malatya-2024

ÖZET

Bu çalışma son dönem Osmanlı'da ateizmin yansımaları ve önemli düşünürlerimizden biri olan Abdüllatif Harpûtî'nin ateizm eleştirilerini ele almaktadır.

Ateizm, semavi dinlerin hepsine karşı çıkarak Tanrı'yı, peygamberliği ve ölümden sonraki hayatı daha doğrusu dinî ve ilâhî olan tüm gerçeklikleri reddetmektedir. Bu noktada bütün ilâhî dinleri reddeden bir yapıya sahiptir. Köken olarak Hristiyanlığa karşı bir tepki hareketi olarak Hristiyan coğrafyada ortaya çıkmıştır. Ateizm, zamanla Osmanlı coğrafyasına taşınmıştır. Osmanlı'daki ateizm bugünkü adından ziyade ateist akımlar yoluyla varlığını göstermiştir. Bu akımların yaydığı tehlikenin farkında olan Osmanlı düşünürleri, bu tür akımlara karşı eleştirel yazılar yazmışlardır. Bunun yanında kelâm ilminin yenilenmesi fikri de gündem olmuştur. Kelâm kitaplarının bu tür akımlara cevap verebilecek bir yeterliliğe sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.

Kelâm İlminin yenilenmesi gerektiğini düşünen, düşüncesini *Tenkîhu'l-kelâm*'ı kaleme alarak pratiğe dönüştüren ve ateizmi tenkit eden düşünürden biri de Harpûtî'dir. Kendi dönemindeki ateist akımları birçok noktada eleştirmiştir. Bunların başında İsbât-ı Vâcip, Bilgi, İrade ve İnsan Hürriyeti, Mûcize, Peygamberliğin Gerekliliği ve Ölüm konuları gelmektedir. Harpûtî, bu eleştirilerde akli ve nakli delillere sıklıkla başvurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm. Ateizm. Harpûtî. Osmanlı. Tanrı.

ABSTRACT

This study deals with the reflections of atheism in the late Ottoman Empire and the criticisms of atheism by Abdullatif Harpûtî, one of our important thinkers.

Atheism opposes all Abrahamic religions and rejects God, prophecy, and the afterlife, or rather, all religious and divine realities. At this point, it has a structure that rejects all divine religions. It originated in Christian geography as a reaction movement against Christianity. Atheism moved to the Ottoman geography over time. Atheism in the Ottoman Empire showed its existence through atheist movements rather than its current name. Ottoman thinkers, who were aware of the danger posed by these movements, wrote critical articles against such movements. In addition, the idea of renewing the science of theology has also been on the agenda. It has been emphasized that the books of theology should have a competence to respond to such trends.

Harpûtî is one of the thinkers who thought that the science of kalâm should be renewed, turned his thought into practice by writing *Tenkîhu'l-kalâm*, and criticized atheism. He criticized the atheist movements of his time at many points. The most important of these are the subjects of Isbât-ı Wajib, Knowledge, Will and Human Freedom, Miracle, Death and the Necessity of Prophethood. Harpûtî frequently resorted to mental and transcendental evidence in these criticisms.

Keywords: Kalâm. Atheism. Harpûtî. Ottoman. God.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEM VE SINIRLILIKLARI.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Amaç ve Önemi.....	1
1.3. Araştırmanın Yöntem ve Sınırlılıkları.....	2
2. ATEİZME GENEL BİR BAKIŞ.....	3
2.1. Ateizmin Kavramsal Çerçevesi.....	4
2.2. Ateizmin Tarihsel Gelişimi.....	6
2.2.1. İlk Çağ'da Ateizm.....	7
2.2.2. Orta Çağ'da Ateizm.....	9
2.2.3. Yeni Çağ'da Ateizm.....	10
2.2.4. Modern Çağ'da Ateizm.....	12
BİRİNCİ BÖLÜM.....	15
MODERN ÇAĞ ATEİST AKIMLAR VE ATEİZMİN OSMANLIYA ETKİSİ.....	15
1. Modern Çağ Ateist Akımlar.....	15
1.1. Bilimsel Ateizm.....	15
1.1.1. Materyalizm.....	16
1.1.2. Pozitivizm.....	18
1.2. Antropolojik Ateizm.....	21
1.3. Sosyopolitik Ateizm.....	23
1.4. Psikanalitik Ateizm.....	26
1.5. Varoluşçu Ateizm.....	28
2. Osmanlı'da Ateizm ve Etkileri.....	30

2.1. Ateizmin Osmanlı Devleti'ne Giriş ve Yayılışı	33
2.2. Ateizmle Mücadelede Yeni İlm-i Kelâm Hareketi.....	40
İKİNCİ BÖLÜM.....	45
ATEİZM'İN İDDİALARI VE HARPÛTÎ'NİN BU İDDİALARA VERDİĞİ	
CEVAPLAR	45
1. İsbât-ı Vâcip ve Maddenin Ezelî Olmadığı Açısından Eleştiriler	48
2. Bilgi Kaynakları ve Fıtrat Temelli Eleştiriler	58
3. İrade ve İnsan Hürriyeti Temelli Eleştiriler	64
4. Mûcize Temelli Eleştiriler	71
5. Nübüvvetin Gerekliliği Açısından Eleştiriler	81
6. Ölüm Olgusu Temelli Eleştiriler.....	84
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	90

KISALTMALAR

ev : Çeviren

ed : Editör

Hz : Hazreti

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

İSÂM : İslam Araştırmaları Merkezi

M.S : Milattan Sonra

M.Ö : Milattan nce

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

t.s : Tarihsiz

vb. : Ve Benzeri

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEM VE SINIRLILIKLARI

1.1. Araştırmanın Konusu

“ *Son Dönem Osmanlı’da Ateizm Eleştirisi (Abdüllatif Harpûtî Örneği)* ” adlı tezimizin temel konusu, ateizm, Osmanlı’da ateizm ve Harpûtî’nin ateizme yaptığı eleştirilerden oluşmaktadır. Avrupa’da Rönesans-Reform hareketleri ve kilisenin insanlık dışı yaptığı uygulamalar ateizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hristiyanlık özelinde dine yapılan eleştiriler yaygınlık kazanmıştır.

Savaşlarda yenilgiler alan Osmanlı, çözümü Batı ıslahatlarında aramıştır. Önceleri Osmanlı’nın Batı’ya üstünlüğü söz konusuydu. Bu sebeple Avrupa’yı pek dikkate almamıştır. Alınan savaş mağlubiyetleri Osmanlı’nın yüzünü Batıya çevirmesini sağlamıştır. Batı örneğinde başlayan modernleşme süreci ateist düşüncelerin Osmanlı’ya girişine neden olmuştur. Ateizm ve ateist akımların Anadolu’ya girmesiyle ateizm yayılmaya başlanmıştır. Osmanlı’nın son dönem düşünürlerinden biri olan Harpûtî, bu akımların Müslümanların inanç yapısını bozmasına izin vermeyip, bu akımlara ciddi eleştiriler getirmiştir. Bu çalışmada Harpûtî’nin, Allah’ın varlığını inkâr etme başta olmak üzere ateist akımlara verdiği cevaplar ve eleştiriler incelenecektir.

1.2. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Ateizm, düşünce yapısıyla tüm dindar ve inançlı toplumları tehdit eden bir ideolojidir. Toplumlara tanrı merkezli bir anlayışın dışına çıkarmayı amaç edinen ateizm, temelde tüm ahlâkî kriterleri ve dini değerleri reddetmiştir. Ateizm, yaşadığımız çağda da sorun teşkil eden bir düşüncedir. İnsanları mutlu kılmak yerine değerleriyle çatışan, kişinin iç mutsuzluğuna sebep olan ve insanın anlam arayışına katkı sağlamayan bir anlayıştır.

Müslüman düşünürlerin ateizme ve akımlarına (materyalizm ve pozitivizm başta olmak üzere) karşı verdiği mücadele önemsenmesi gereken bir durumdur. İslâm dinini bu akımlara karşı müdafaa etmek ve bu akımların Müslüman coğrafyada yaşayan insanların zihinlerini bulandırmalarına müsaade etmemek, o toplumun sağlıklı bir bilince ve düşünceye sahip olması bakımından önem arz etmektedir.

Osmanlı’da, ateist akımların yaydığı fikirlerin farkında olan düşünürlerden biri de Harpûî olmuştur. Harpûî, bu akımlarla daha iyi mücadele etmek için yeni ilm-i kelâm dönemini işaret etmiştir. Osmanlı’da bu konuyu ciddiye alan düşünürlerin başında Harpûî gelmektedir. Bu noktada Harpûî’nin eleştirdiği noktalar ve verdiği cevaplar, bugün yaşadığımız dünyada pek çok ateist fikre cevap verecek niteliktedir. Araştırmamızın temel kuramı, ateizm, Osmanlı’da ateizm ve Harpûî’nin ateizme yaptığı eleştirileri ortaya koymaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntem ve Sınırlılıkları

Sosyal bilimlerde genelde nitel araştırma yöntemi kullanılmaktadır. Bu çalışmamızda da genel kaideye uyularak nitel araştırma metodu kullanılmıştır. Çalışmamızda konuyla alakalı genel bir tarama yapıp kaynaklardan tam ve objektif bir şekilde faydalanılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada Harpûî perspektifinde ateizm eleştirilmiştir. Çalışma, salt Harpûî eleştirilerinden oluşmamaktadır. Ateizmin tutarsızlığını gösteren ve Harpûî’nin görüşlerini destekler mahiyette birçok düşünceye de yer verilmiştir.

2. ATEİZME GENEL BİR BAKIŞ

Toplumsal hayatta birçok insanın gündemini sürekli meşgul eden tanrı anlayışı, her dönemde popülaritesini hep sürdürmüştür. Birçok bilimin özellikle de sosyal bilimlerin temel konularından birini Tanrı ve din oluşturmuştur. Birçok insana göre Tanrı, yaşadığı hayatın kaynağı, alıp verdiği nefesin sebebi, hayatta var olmasının yegâne nedenidir. Bu Tanrı, aynı zamanda kendisinde şüphe barındırmayacak şekilde varlığı benimsenen bir Tanrıdır. Bazı kimseler için ise Tanrı, sosyal hayatta bir yeri olmayan, birtakım sebeplerle insanlar tarafında hayatın merkezine alınan bir düşüncedir.¹

İnsan, yaşadığı dünyayı anlamak, anlamlandırmak ve bu hayatta kendi konumunu belirlemek ister. Bunu yaparken insanın inanç ve yaşam tarzlarının etkili olduğu bilinen hususlardandır. Özellikle insanın Tanrı'ya olan inancının bu anlamlandırmada önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle insanlar, tarihin farklı zaman dilimlerinde Tanrı'ya inanma ve inanmama şeklinde farklı tavır takınmışlardır. Genel anlamda bakıldığında inanan insanlar inanmayan insanlardan her devirde daha çok olmuştur. İnsan, fitratı gereği kendisinin nereden geldiğini ve ne olacağı sorularını sormuştur. İşte bu soruları en ciddi şekilde ele alan ve insanlara bir öneri ve bilgi veren kaynak, ilâhî kökenli dinlerdir. Bu dinlerin en önemli özelliği ise bir Tanrı'nın varlığını savunmalarıdır. İnsanın anlam arayışına ikna edici cevaplar, Tanrı'nın varlığı ile doğrudan ilişkilendirilerek ortaya konulmaktadır. Tanrı kavramı olmaksızın insanın nereden geldiği ve ne olacağı temellendirilememiştir. Tanrı tanımayan anlayışlarda, özellikle insanın nereden geldiği ve ne olacağı konusu birçok sorunu beraberinde getirmektedir. İkna edici çözüm önerileri hep dinlerden gelmiştir. Birer beşer düşüncesi olan birtakım ideolojiler ise çok sayıda ve birbirine benzemeyen görüşler ileri sürmüşlerdir.²

Tanrı anlayışları arasında sayılmayan fakat Tanrı yapısının özelliğini ifade eden düşünceler de vardır. Bunların başında politeizm gelmektedir. Politeizm, gelişmemiş toplumlarda yaygın olup tanrıların çokluğunu ifade etmektedir. Henoteizm de bu noktada politeizme benzerlik gösterip tanrıların çokluğunu savunmaktadır. Ancak temelde bütün

¹ Aydın Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2020), 9.

² Ferhat Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/18 (2005), 347.

tanrıların üstünde başka bir Tanrı kabul ettiği için politeizmden ayrılmaktadır. Monoteizm ise tek bir Tanrı'yı benimseyen düşünce olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifade ile teizmin başka bir biçimdeki isimlendirilmesidir.³

Düşünce tarihinde tanrı kavramıyla ilgili görüş bildiren anlayışların sayısı epeyce çoktur. Deizm, panteizm, agnostisizm, teizm ve ateizm gibi akımlar bunlardan bazılarıdır. Örneğin deizm, Tanrı'ya sadece evreni yaratma özelliğini atfetmiştir. Deizme göre Tanrı, evreni yaratmış ve başıboş bırakmıştır.⁴ Agnostisizm, fizikötesinin bilinemeyeceğini ve doğal olarak Tanrı'nın bilenemeyeceğini ileri sürmüştür.⁵ Panteizm ise Tanrı-evren ikiliğini ortadan kaldırıp evrendeki her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğunu savunmaktadır.⁶ Fakat bu akımlar içerisinde en revaçta olanlar teizm ve ateizm olmuştur. Bu iki farklı anlayış Tanrı'nın varlığıyla alakalı müspet veya menfi noktada net tavır sergilemişlerdir.⁷

Teizm, tanrı inancını bir takım yöntemlerle açıklamaya çalışan düşüncedir. Varlığın kendi kendisi için yeterli bir açıklama olmayacağını ve aşkın bir Tanrı'nın olması gerektiğini savunmaktadır. Evrende var olan her şeyi Tanrı kudretiyle açıklamaktadır. Düşünce yapısıyla teizme karşı olan ve teizme oranla fazla yaygın olmayan ancak bazı kesimlerce etkili olan ateizm ise Tanrı'ya inanmamakta, bütün varlığa baktığında metafizik ve aşkın alanı göremeyen, görünenin ötesinde başka bir şey bulamayan, gördüğüyle yetinmek isteyen bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸

2.1. Ateizmin Kavramsal Çerçevesi

Ateizm, tarihte çok yaygın olmasa da eski dönemlerden itibaren günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan bir problemdir. On sekizinci asırdan yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar tarihte hiçbir zaman ulaşamadığı kadar yaygınlaşan ve kendisine taraftar

³ Musa Kazım Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", *Din Felsefesi*, ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 59.

⁴ Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", 64.

⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 2022), 37.

⁶ Merve Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lîsâns Tezi, 2017), 50.

⁷ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 9.

⁸ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 7.

bulan bir düşünce akımıdır. Günümüzde ise eski gücünü kaybetmiş ve fikri dayanaklarını da büyük ölçüde yitirmiş olan ideolojik bir tavidir.⁹

Ateizm kavramı, öncelikle felsefi bir kavram olup tanrı anlayışı karşısında tepkisel bir düşünceyi dile getiren dünya görüşünü ifade eder. Grekçedeki “theos” ve Latincedeki “deus” sözcüklerinden türetilen ve kelime olarak “tanrıçılık” anlamına gelen “teizm” teriminin önüne “sız” anlamında olumsuzluk bildiren “a” ön ekinin getirilmesi ile oluşturulmuştur. Tanımdan da anlaşılacağı üzere ateizm kavramı, teizmin olumsuzlaşması anlamında kullanılmaktadır.¹⁰

Ateizm, felsefi bir anlam taşımakla birlikte gündelik hayatta belli bir yaşam stilini ve davranış şeklini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Zira gündelik hayatta bu ve benzeri düşünceleri ifade eden terimler bulunmaktadır. Örneğin yaşadığımız coğrafyada inançsız ve inkârcı gibi kavramlar bu terimin bir karşılığı olarak kullanılabilmektedir.¹¹

Türkçede, ateizm teriminin anlam ve içeriğini tam olarak karşılayacak ve yaygın kullanımı olan bir kelime bulunmamakla birlikte sözlüklerde, “tanrıtanımazlık” ifadesi yer almaktadır. Klasik felsefe ve ilahiyat literatüründe ise ateist ve ateizm; mülhid ve ilhâd, dehri ve dehriyye ve sonunda kâfir terimleriyle karşılanmıştır. Aynı şekilde çok genel anlamda, dine ve dindarlığa karşı olan, dinin emir ve yasaklarına karşı ahlâkî bir aldırılmazlık gösteren tavırları ifade için de, “zındık” kelimesinin yaygınca kullanılmış olduğu görülmektedir.¹²

Ateizm, Hristiyan coğrafyada ortaya çıkmakla beraber kilise otoritesine bir tepki hareketi olarak meydana gelmiştir. Belki de Türkçede ateizmi direk olarak karşılayacak bir kavramın olmayışı, ateizmin farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış olmasında aranmalıdır.¹³

Ateizm, İslâm coğrafyasında önemszenmesi gereken bir düşünce olamamıştır. Bu nedenle felsefi anlamda ateizme denk gelen İslamî bir kavram oluşturulmamıştır. Ateizmi

⁹ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 13.

¹⁰ Engin Erdem, “Ateizm ve Kanıtları”, *Din Felsefesi*, ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 157.

¹¹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 11.

¹² Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 132.

¹³ Akdemir, “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”, 350.

ifade etmek için daha çok Arapçadan dilimize geçen “mülhid” kavramı kullanılmaktadır.¹⁴

İlhâd, hak ile batılı karıştırmak, hedefi şaşırmak, hakikatten yüz çevirmek ve şüpheyi düşmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu davranışları sergileyen kişi ise mülhid olarak tanımlanmaktadır.¹⁵

İlhâd, Kur'an-ı Kerim'de geçen bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim'de dört yerde fiil ve mastar şeklinde kullanılmıştır. Bu yerlerde; Allah'ı inkâr etmek suretiyle O'nun isimlerini tahrif etmek, Kur'an-ı Kerim'in Yüce Allah tarafından gönderilen ilâhî bir mesaj olduğunu kabul etmemek, hakikatten yüz çevirmek, ayetleri açıkça yalanlamak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bu ayetlerin birinde cahiliye ahlâkının genel bir yapısını ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim cahiliye Arapları da Allah'ı kabul etmemekle birlikte gelen vahyi reddediyorlardı.¹⁶

Kısaca ateizm, semavi dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet'i kendisine hedef kabul eden bir düşüncedir. Bireysel farklılıklar bir tarafa bırakılırsa semavi dinlerde tanrı anlayışı, ezeli olan, ebedi olan, irade sahibi ve aşkın bir tanrı anlayışı söz konusudur. Bu anlayışı göre Tanrı, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, maddi olmayan, her şeyi bilen, her şeyi yoktan var etmeye gücü olan, iradesi için bir sınır söz konusu olmayan, görünenin ötesinde bir varlıktır. Bunun yanında Tanrı, evreni ve evrenin işleyişini düzenlemektedir. İşte böyle bir tanrı anlayışını kabule yanaşmayan düşünceye ateizm denilmektedir.¹⁷ Başka bir ifade ile ateizm, Tanrı'yı reddeden, peygamberlik makamını reddeden ve âhiret inancını reddeden düşüncedir.¹⁸

2.2. Ateizmin Tarihsel Gelişimi

Allah'ı kabul etmeyen anlayış, insanlık tarihi ile beraber var ola gelmiştir. Nitekim tarihin ilk devirlerinde de birtakım insanlar yaşadığımız hayatın dışında bir hayatın var olmadığını, kişinin vefatından sonra her şeyin biteceğini ve bunların doğrultusunda

¹⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 217.

¹⁵ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 132.

¹⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/96.

¹⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 16.

¹⁸ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 14.

evrende üstün bir gücün var olmadığını savunmuşlardır. Bu anlayışın günümüzdeki gibi teizmin tenkidi olan ateizmden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Bu dönemde daha çok genel bir inançsızlıktan bahsedilebilir. Ateizm, tanrı inancına bir tepki mahiyeti taşıdığı için bir etkiye ihtiyaç duymaktadır. Yani daha çok Tanrı varlığının kabul edildiği bir ortamda ortaya çıkması beklenir. Dolayısıyla teizmin sistemleşmediği bir yerde, teizmin eleştirisi olan ateizmden bahsetmek uzak bir ihtimal olacaktır.¹⁹

Ateizm, genel manada inançsızlık olarak görülsün veya felsefi anlamda teizmin eleştirisi kabul edilsin, ateizmin tarihi sürecini, İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Modern Dönem olmak üzere dört safhada ele almak mümkündür.²⁰

2.2.1. İlk Çağ'da Ateizm

Bu dönem Grek felsefesi, İlk Çağ felsefesi ve Antik Dönem gibi isimlerle ifade edilmiştir. M.Ö 7-3. yüzyıllar arası olduğu bilinmektedir. Bu düşüncenin hâkim olduğu coğrafya genellikle Ege Denizi etrafıdır.²¹ İlk Çağ felsefesi denilince Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğmuş olan Helenistik Roma felsefesi anlaşılmaktadır. Bu dönemde daha çok doğa üzerine çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.²²

Antik Yunan'da günümüzdeki gibi bir din ve tanrı mefhumundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bunun yanında tamamen inançsız bir yapının var olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Bu dönemde daha çok politeist-antropomorfist anlayışın hâkim olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Antik Yunan, teistik bir özellik taşımamaktadır. Teistik bir yapı taşımadığı için mutlak manada bir ateizmden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Zira ateizm, teizme bir tepki olarak doğmuş ve teizmin olumsuzlanması anlamı taşıdığı için bugünkü manada bir ateizmden bahsedilememektedir. Bu dönemde ateizm, daha çok genel bir inançsızlık olarak tanımlanabilmektedir.²³ Antik Dönemde, dünya-ahiret olgularının ve insanların geleneksel inançlarının rasyonel bir şekilde yorumlanması olan felsefe ile dini anlayışlar

¹⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 24.

²⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 47.

²¹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 140.

²² Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 24.

²³ Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", 351.

arasında gerçekleşen bir sürtüşmeden söz edilebilmektedir.²⁴ Bugünkü manada ateizm, teist sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka bir ifadeyle ateizm, dünyayı var eden ve onun devamlılığına sebep olan, özü itibariyle aşkın ancak sınırsız gücü, ilmi ve iradesiyle evrende içkin olan teist ve monoteist tanrı inancına karşı tepki olarak geliştirilen bir fikir hareketidir.²⁵

Antik Yunan'da din, sistemleşmiş bir yapıya sahip değildi. Din, çeşitli kaynaklardan gelen, zamanla kutsallaşmış ve yerleşmiş birtakım inançlar, ayinler ve törenlerle sınırlıydı. O dönemin devlet yönetimi de insanlardan böyle bir dine şeklen saygı gösterilmesini yeterli buluyordu. İşte böyle bir atmosferde, dini anlayışları da içine alan mitolojik veriler, ilk kez Milet'li doğa felsefecileri tarafından somutlaştırılmaya başlanınca dini hüviyetlerini kaybedip seküler bir özellik kazandılar. Bundan sonraki süreç de 17. yüzyılda olduğu gibi, rahiplerden filozoflara geçmektedir. Evrenin yorumu; su, hava, ateş ve toprak gibi doğa unsurlarına indirgeniyordu. Bu da rasyonel alanın irrasyonel alan aleyhinde genişlediğini gösteriyordu. Öyle ki, artık tanrı anlayışı, ahlâk, din ve buna bağlı inançlar rasyonel bir sorgudan geçiyordu.²⁶

Milet düşünürlerinin bir özelliği de Batı düşünce tarihinin ilk materyalist filozofları olmalarıdır. Miletli düşünürleri, içinde yaşadıkları topluma aykırı davranıp ruh-beden ayırımına gitmemişlerdir. Fakat bunun yanında sadece maddi sebepleri temel aldıklarını söyleyebiliriz. Evrende var olan her şeyin kendi içerisinde maddi bir sebebe bağlı olduğunu savunmuşlardır. Bunun için hep bir sebep arayışı içerisine girmişlerdir. Onlara göre bu arayış önemli bir hususu ifade etmektedir. Öyle ki bu arayış, gerçekte var olan şeyin bilgisine denk kabul edilmiştir.²⁷

Ateizmin bilim olarak kullandığı en önemli argüman materyalizm olmuştur. Materyalizme göre ise madde ezelîdir ve yaratılmamıştır. Başka bir ifadeyle evrendeki her şey, maddeye dayandırılmaktadır. Bu ilişki ateizmin diğer dönemlerinde daha bariz bir şekilde görülmektedir. Bunun yanında ateizm ile materyalizmin birbirini desteklediği

²⁴ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 141.

²⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 222.

²⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 141.

²⁷ Kasım Küçükcalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller* (İstanbul: İSÂM Yayınları, 2014), 41.

ilk temasın bu dönemde yani Antik Dönemde olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünce yapısı genellikle klasik materyalizm veya Grek Atomculuğu olarak bilinmektedir.²⁸

Ateizmin genel manada inançsızlık olarak görüldüğü bu dönemde Demokritos (M.Ö. 460-370), Epikuros (M.Ö. 341-270) ve Lucretius (M.Ö. 94-55) gibi düşünürler fikirleriyle inançsızlıkta kayda değer bir misyon üstlenmişlerdir.²⁹ Bu düşüncenin ilk temsilcisi Demokritos'tur. Bu düşünceyi daha sonraları Epikuros geliştirmiştir. Epikuros'a göre felsefenin gayesi insanın mutluluğunu gerçekleştirmektir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise insanı Tanrı korkusu ve ölüm korkusundan kurtarmakla mümkündür. Tabiatın düzenli bir şekilde işleyişi için tanrı inancına ihtiyaç yoktur. Ona göre kâinat birbirlerine benzeyen sonsuz atomlarla oluşmaktadır. Bu atomlar ezelî, ebedî ve başka bir varlığa ihtiyaç duymadan hareket edebilen varlıklardır.³⁰

Yukarıdaki paragraflarda da işaret edildiği üzere Antik Dönemde, bugünkü anlamda bir ateizmden söz edilememektedir. Zira bugünkü anlamda ateizm, teizmin sistematik bir eleştirisidir. Antik Dönemde teist değil de politeist ve antropomorfist tanrı inançları sergilenmiştir. Dolayısıyla Antik Dönemde ateizm, geleneksel mitolojik inançlara bir tür başkaldırı ve eleştiri mahiyeti taşımaktadır. Aynı şekilde bu dönem, kısmen materyalist bir yapıya sahip ise de sistemleşmiş bir materyalizmden bahsetmek de pek mümkün görünmemektedir. Sonra ki dönemlerde oluşacak olan sistemli Materyalizmin bir altyapısını oluşturmuştur denilebilir.

2.2.2. Orta Çağ'da Ateizm

Bu dönem kimi düşünürler tarafından Hristiyanlığın doğuşuna kadar götürülse de genel kabule göre bu dönemin M.S 2-17 yüzyılları arası olduğu bilinmektedir. Antik dönem düşüncesi ile mukayese edildiğinde bu dönemde daha çok felsefenin dini tartışmalarda yer aldığını söyleyebiliriz.³¹

Orta Çağ'da gerek felsefi gerekse teolojik açıdan tanrısal dinlerin hâkimiyeti söz konusudur. Monoteizmin daha yoğun hissedildiği bu dönemde birtakım sebeplerden

²⁸ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 142.

²⁹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 39.

³⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 48.

³¹ Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, 92.

dolayı bariz bir inançsızlığa rastlanamamaktadır. Her ne kadar bu dönemde Hristiyan dünyasında kilise ve öğretilerine karşı bir tepki ve nefret söz konusu olmuşsa da bu husus gizlilikten kurtulamamış ve bir takım baskılardan dolayı gün yüzüne çıkamamıştır.³² Vanini (öl. 1028/1619) ve Bruno (öl. 1009/1600) gibi kilise aleyhine konuşan düşünürler, mezkûr düşüncelerinden dolayı yargılanmışlardır. Zaten aydınlanma dönemiyle ortaya çıkan ve Modern Dönemde iyice belirginleşen din karşıtlığının temelinde, Orta Çağ'da kilise yönetiminin din namına yapmış olduğu uygulamaların büyük bir rolü olduğunu söyleyebiliriz.³³

Bu çağda ateizm daha çok sistemsiz, gizli, dağınık bir yapıda ve otoriteye, yani dönemin taleplerine yönelik bir tepki hareketi olarak kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Orta Çağ'da felsefî manada ateizmin yoğun olmayışının iki önemli faktörü vardır. Bu faktörlerden birincisi, daha önce de aktardığımız gibi kilisenin katı bir baskıya sahip olmasıdır. İkincisi ise ateizmin ortaya çıkmasını sağlayacak düşünsel bir boşluğun olmamasıdır. Ateizmin bu dönemde geri planda kalmasının bir başka sebebi de Orta Çağ'da kuvvetli teist akımlarının varlığı zikredilebilir. Bu faktörlerin varlığı ateizmin bu dönemde etkin olmasının önünde büyük bir engel olarak görülebilir.³⁴

Kısaca Orta Çağ'da, ateizm varlığı kabul edilmekle birlikte güçlü bir etkisinden söz edilememektedir. Zira bu dönemde yönetimin kilisede olması, karşıt düşüncelere âdeta yaşam hakkı verilmemesi, teist bir anlayışın hâkim olması gibi nedenler ateizmin dilediği gibi yaygınlık kazanmasına büyük ölçüde engel olduğu söylenebilir.

2.2.3. Yeni Çağ'da Ateizm

Yeni Çağ için bir tarih belirtmek güç olsa da bu dönemin genel kanaate göre M.S 17-18 yüzyılları arası olduğu bilinmektedir.³⁵

17. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan Rönesans'la birlikte felsefede yeni bir anlayış hâkim olmaya başlamıştır. Bu anlayış, kilise dogmatizmi yerine akılcılığın esas alınması gerektiğini savunan düşüncedir. Bu düşünce zamanla dini hakikatlerin de akılla

³² Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, 29.

³³ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 41.

³⁴ Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", 353.

³⁵ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 144.

kavranabileceği tezini ileri sürmüştür. 18. yüzyılda Aydınlanma dönemi başlamıştır. Bu dönemle birlikte teolojiye, metafiziğe ve kiliseye karşı bir şüphecilik oluşmuştur. Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkan hümanizm, özgürlük ve bireyselleşme gibi hususlar insanların kilise anlayışından ayrılmasına sebep olmuştur.³⁶

Yeni Çağ'da etkisini yitirmeye başlayan kilise baskısı beraberinde birçok felsefi anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak birçok tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Örneğin Gassendi (öl. 1065/1655), din adamı olmasına rağmen daha sonları bir materyalist olmuştur. Yine Hobbes (öl. 1090/1679), Tanrı'yı alenen reddetmemesine rağmen Tanrı'nın düşünülüp kavranamayacağını savunmuştur.³⁷

Aydınlanma hareketi sonucunda Avrupa'da Tanrı-insan ilişkisi değişmeye başlamıştır. Artık Hristiyan tanrı anlayışı yerine “doğal din” olarak ifade edilen ve deistik bir yapı arz eden tanrı anlayışı söz sahibi olmaya başlamıştır. Bu düşünceye göre akıl yegâne kaynak olup aklın ön gördüğü inançlar özümsemektedir. Bu anlayış Hristiyanlık başta olmak üzere birçok dini sisteme eleştiriler getirmiştir.³⁸

Bu dönemdeki deistik yapı; evrenin düzenine karışmayan bir tanrı anlayışıdır. Bu anlayış aynı zamanda akli ve bilimi önceleyen bir düşüncedir. Bu düşünce biçimi, Hristiyanlıkta geniş bir yer edinen tanrı ve din anlayışını bir nevi sınırlandırmaktadır. Tanrı-evren ve Tanrı-insan bağlantısını yalnızca kurgusal alana indirgemektedir. Başka bir deyişle Tanrı'nın evrende var olan mutlak otoritesini, insanın mutlak gücüne bırakmaktadır. Bu noktada akıl tek referans olup Tanrı'yı bulabilen, iyiliği ve kötülüğü ayırt edebilen bir misyona sahip olmaktadır. Dolayısıyla bu anlayış her şartta “doğal din” anlayışı olarak ifade edilen düşünceyi yeterli görmektedir.³⁹

Yeni Çağ'da ateizmi materyalist bir temelle inşa eden ateist düşünürlerin varlığından bahsetmek de mümkündür. Örneğin Baron D'Holbach (öl.1203/1789) bu noktada önemsenmesi gereken bir isimdir. Kaleme aldığı “*Doğa Sistemi*” adlı eserinde materyalizmin savunuculuğunu yapmıştır. Ona göre insanların hayatta mutsuz olmasının sebebi doğayı iyi bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Toplumda ortaya çıkan ahlâkî

³⁶ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 25.

³⁷ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 145.

³⁸ Akdemir, “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”, 354.

³⁹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 147.

yozlaşmanın sebebi ise dini sistemlerdir.⁴⁰ D'Holbach, tanrı inancının insandaki mistik eğilimlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre insanda ortaya çıkan bozukluğun sebebi tanrı inancıdır. İnsan hayatta mutlu olmak istiyorsa bütün dinleri ve tanrıları hayatından çıkarmalıdır. Kişi bunu başarabildiği takdirde, işte o zaman mutluluğun kaynağının kendisi olduğunu anlayacaktır.⁴¹

Yine bu dönemde önemli bir düşünür olan Denis Diderot'a (öl. 1198-1784) göre din; korku ve insan zayıflığı üzerine bina edilmiş bir düşüncedir. Din, din adamları tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bunu yapma sebepleri ise kendi otoritelerinin devamlılığını sağlamaktır.⁴²

Baron D'Holbach ve Denis Diderot'un yanında Thomas Paine (öl. 1224/1809), Le Mettrie (öl. 1164/1751), Anthony Collins (öl. 1142/1729) ve P.B Shelley (öl. 1237/1822) gibi düşünürler Yeniçağ'da dine karşı çıkan başlıca isimlerdir.⁴³

Yeni Çağ'da ateizmle ilgili kısaca şunları söyleyebiliriz ki; bu dönemde teizmin tanrı anlayışına karşı iki farklı eleştiri söz konusudur. Bu eleştirilerden ilki, deist bir anlayışı ifade etmektedir. Bu anlayışa göre akıl ve bilim ön plandadır. Deyim yerindeyse akıl her şeyin ilacı hükmündedir. Bu dönemdeki deist yapı aynı zamanda teizmin tanrı anlayışını da büyük ölçüde sınırlamaktadır. İkinci eleştiri noktası ise din ve tanrı kavramına karşı çıkan ve bu anlayışı reddeden bir ateizmdir. Buradaki ateizm, materyalist bir bakış açısıyla yorumlanmış ateizmdir.

2.2.4. Modern Çağ'da Ateizm

Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra Avrupa'da kilisenin otoritesi ve gücü sarsılmaya başlamıştır. Bunun yanında bu dönemde yeni bilimsel gelişmeler ortaya konulmuştur. Bu hususlar ateizmi yeni dayanaklar aramaya sevk etmiştir.⁴⁴

Ateizmin yeni dayanaklar arama serüveni 19. yüzyılda Avrupa'da yeni bir hüviyet kazanmasına neden olmuştur. Kimi çevrelerce bilimsel gelişmeler dinin aleyhinde

⁴⁰ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 26.

⁴¹ Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", 355.

⁴² Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 148.

⁴³ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 27.

⁴⁴ Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", 355.

görülmeye başlanmıştır. Bilimde yaşanan ilerlemeler dinî anlayışların reddedilmesi için kullanılan birer argüman halini almıştır.⁴⁵ Bu dönemde Tanrı'nın varlığını inkâr etmekten ziyade daha çok Tanrı'ya atfedilen özellikler eleştirilmiştir. Özellikle de Tanrı iradesi ile insan iradesinin bir arada bulunmasının mümkün olunmadığı ileri sürülmüştür.⁴⁶ Yani Tanrı, insan özgürlüğü karşısında bir engel olarak görülmeye başlanmıştır.

Ateizmin bu aşmaya gelmesinde, Hristiyanlığın akıl ile izah edilmesi imkânsız olan inanç ve uygulamaların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle de Hristiyan din adamlarının dünya-ahiret dengesini kuramamaları, dünya yaşamını önemsiz bir din yorumuna indirgemeleri, teslis anlayışı, insanın doğar doğmaz günahkâr addedilmesi gibi prensipler etkili olmuştur.⁴⁷

Arthur Schopenhauer (öl. 1277/1860), Augusto Comte (öl. 1273/1857), Ludwig Feuerbach (öl. 1289/1872), Karl Marx (öl. 1300/1883), Friedrich Nietzsche (öl. 1318/1900), Sigmund Freud (öl. 1358/1939), Sartre (öl. 1400/1980) ve Ayer (öl. 1409/1989) gibi düşünürler bu dönemin önemli şahsiyetleridir. Bu dönemde genelde tüm dinler, özelde ise Hristiyanlık dini farklı şekillerde eleştirilip reddedilmiştir.⁴⁸

Modern Çağ'da ateizmin farklı bir karaktere büründüğünü önceki paragraflarda ifade etmiştik. Bu farklılığın en önemli nedenlerinden birisi de şüphesiz yaşanan teknik ilerlemeler ve bilimsel gelişmelerdir. Yaşanan bu bilimsel gelişmeleri ateizm, büyük ölçüde kendine argüman olarak kullanmıştır. Artık Batı dünyasında her fırsatta din-bilim karşıtlığı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu durumun günümüze de sirayet ettiğini söylememiz de pek yanlış olmayacaktır. Günümüzde de birçok ateist düşünür bilimi yegâne kaynak kabul edip, bilim dışı her türlü inancı ve değeri reddetmektedir.⁴⁹

Modern Çağ'da oluşan ateist düşünce akımları dine ve tanrı inancına aynı pencereden bakmaktadırlar. Bilimi temel alarak, bilimde meydana gelen disiplinlerden yola çıkarak dini ve tanrı inancını eleştirmeye ve reddetmeye çalışmışlardır. Her disiplin, din ve tanrı inancını kendi bakış açısına göre değerlendirmeye çalışmıştır. Nitekim bu

⁴⁵ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 43.

⁴⁶ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 27.

⁴⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 52.

⁴⁸ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 44.

⁴⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 47.

ekollerin biri; her şeyin madden çıkıp maddenin kanunlarına mahkûm olduğu, ancak bilimsel temellere dayalı düşüncenin meşru olduğunu iddia ederken, başka bir ekol Tanrı'nın insanın sosyal hayattaki özgürlüğünü kısıtladığını ileri sürmüştür. Yine bazı ekoller, tanrı düşüncenin sosyal ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıktığını savunurken, bazı ekoller tanrı düşüncesinin psikolojik olarak duygu kaynaklı olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır.⁵⁰

Modern Çağ'da ateist düşünce akımlarını Bilimsel Ateizm, Antropolojik Ateizm, Sosyopolitik Ateizm, Psikanalitik Ateizm ve Varoluşçu Ateizm şeklinde 5 gruba ayırmak mümkündür.

⁵⁰ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 147.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN ÇAĞ ATEİST AKIMLAR VE ATEİZMİN OSMANLIYA ETKİSİ

1. Modern Çağ Ateist Akımlar

1.1. Bilimsel Ateizm

18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın ortalarında Avrupa’da bilim ile din arasında bir uyumsuzluk oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu uyumsuzluk her fırsatta gündem edilip dile getirilmiştir. Bilimi mutlak kaynak kabul edip bu düşünceden hareketle dini ve tanrı anlayışını tenkit eden ve inkâr eden ateist düşünürler olmuştur.⁵¹

Ateizm temelde felsefi bir problem iken 20. yüzyılda ideolojik bir tez olarak kabul görüp yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki bazı dönemlerde kimi siyasi partilerin (Komünist) propaganda aracı haline gelmiştir. Özellikle eski Sovyetler Birliği döneminde Marksist ve Leninist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olarak görülmüş, “bilimsel ateizm” adıyla eğitim ve öğretimde zorunlu bir ders olarak okutulmuştur. Her ne kadar bugün gücünü yitirmiş ve devlet politikası olmaktan çıkmış ise de etkin olduğu zamanlarda bütün insanların ateist olmasını amaç edinmiştir. Sadece bu düşünceyle yetinmemiş aynı zamanda faal bir şekilde dinle mücadele edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Materyalizmin tek hakikat var sayıldığı eski komünist ve sosyalist yönetimlerde ateizm, bilimsel yani materyalist temellere dayandırılmıştır. Din olgusunu toplumdan çıkarmak için sıkı bir mücadele verilmiştir.⁵²

Bilimsel ateizmin bir kolunu da pozitivizm temsil etmektedir. Pozitivizm, evreni bilimsel bir biçimde ele almış ve dünyada olup biten her şeyin pozitif bilimle açıklanması gerektiğini ileri sürmüştür.⁵³ Doğru bilgiyi sadece deney ve gözlemle sınırlayan pozitivizm, metafizik alanını ilerlemenin ve gelişmenin önündeki en büyük engel olarak görmüştür.⁵⁴

⁵¹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 47.

⁵² Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 173.

⁵³ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/335.

⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 55.

Bilimsel ateizmi, pozitivism ve materyalizm olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Zira materyalist ateizm her şeyi doğal veya maddi şeylerle açıklamaya çalışırken⁵⁵ pozitivist ateizm de bilimi kendine esas almaktadır.⁵⁶ Bu yönüyle materyalizm ve pozitivism birbirine benzerlik göstermektedir. Çünkü her ikisi de varlığı temel anlamda maddi ve maddi alanla sınırlı tutmaktadır. Pozitivism materyalizme göre biraz daha epistemolojik bir yapı arz etmektedir. Bunun yanında materyalizmle pozitivismin ortak noktada birleşmeleri için aktif bir engel bulunmamaktadır.⁵⁷

1.1.1. Materyalizm

Tarihin tüm zaman dilimlerinde materyalizmi benimseyenler ateizmin öncülüğü görevini üstlenmişlerdir.⁵⁸ Bu yüzden materyalizme, felsefe tarihinin ilk bilimsel ateizmi diyebiliriz.⁵⁹ Materyalizmin Antik Yunan'da doğup geliştiğini, ilk defa Demokritos tarafından savunulduğunu, öncülerinin Epikuros ve Lucretius olduğunu daha önce belirtmiştik. Yine bu dönemdeki anlayışa göre her şeyin madde ve boşluk olduğu, bir yönüyle atomcu bir yapı sergilendiğini aktarmıştık.

İdealizme karşı olan bu akımın önemli temsilcileri arasında Baron D'Holbach, Pierre Gassendi, Ludwig Büchner (öl. 1317/1899) ve Ernest Haeckel (öl. 1337/1919) gibi düşünürler vardır.⁶⁰ Materyalizm, maddenin evrende tek gerçeklik olduğunu iddia etmektedir. İdealizm ise buna şiddetle karşı çıkıp, gerçekte var olanın ide veya düşüncelerle bu idelerin kendisinde bulunduğu zihin olduğunu savunmaktadır. Çünkü idealizme göre madde tek başına düzen sağlayamamasına rağmen evrende şaşmaz bir düzen vardır.⁶¹ Bu da maddenin yegâne gerçeklik olmadığını göstermektedir.

Modern Çağ'da materyalizm, Alman filozof Hegel (öl. 1247/1831)'in akılcı idealizmi ile birlikte yeni bir kimlik kazanmıştır. Materyalizm, sağ ve sol Hegelciler

⁵⁵ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 57.

⁵⁶ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 51.

⁵⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 80.

⁵⁸ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 56.

⁵⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 52.

⁶⁰ Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41.

⁶¹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 67.

olmak üzere iki gruba bölünmüştür. Sağ grup taraftarları sıkı bir teizm eğilim göstermişlerdir. Sol grup ise tümüyle ateist bir karakter kazanmıştır. Ludwig Feuerbach ve Karl Marx'ı sol grubun önemli temsilcilerinden sayabiliriz.⁶²

Materyalizm düşüncesini genel olarak şöyle ifade edebiliriz; teolojinin ileri sürdüğü gibi evrende yaratma ve yaratıcı faktörler bulunmamaktadır. Evrende var olan tüm unsurlar, bir şekilde kendi tasarrufları sonucu meydana gelmiştir. Kendi tasarrufları sonucu meydana gelme süreçleri günümüze kadar devam etmiştir. Evrende var olan şeyler, yoktan var olmadığı gibi var olan hiçbir şeyin de yok olması mümkün değildir. Evren, madde ve boşluklardan meydana gelmiştir. Evren için bir sınır düşünülemez. Evren, ezeli ve ebedidir. Evrenin ötesi ve dışı gibi alanlardan bahsetmek mümkün değildir. Madde atomlardan oluşmakla birlikte sınırsız sayıda atom bulunmaktadır. Atomlar sürekli hareket etmektedir. Atom hareketleri için bir başlangıç belirlenemez. Düşünce de bir çeşit atom hareketidir.⁶³

Materyalizme göre kâinatta var olan yegâne gerçeklik maddedir. Madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Varlık fiziki bir özellik taşımalıdır.⁶⁴ Ruh veya bilinç, beyin faktörü olmadan meydana gelemez. Başka bir deyişle ruhun veya bilincin varlığı beyne bağlıdır. Maddenin ontolojik önceliğine temas eden bu düşünceye göre madde, zihinden ayrı/bağımsız meydana gelebiliyorken zihin, maddeden bağımsız meydana gelememektedir. Yani zihin olmadan maddeden bahsedilebiliyorken, madde olmadan zihinden bahsedilememektedir. Bu görüş zihinsel faaliyetlerin aslında birer beyinsel faaliyetler olduğu anlamına gelmektedir. Zihin için söylenenler ruh için de geçerlidir. Yani ruh da beyne bağlı bir durum olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵ Materyalist düşünceye göre ruh, canlı bir varlığı cansız varlıktan ayıran unsur ve rafine olmuş tinsel(maddi) bir varlıktır. İnsan bedeniyle birleşen bu duru

⁶² Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*, 96.

⁶³ Emin Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkmazı* (İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2019), 289; Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 53.

⁶⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 66.

⁶⁵ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 24; Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 60.

madde, duyumlara imkân tanımaktadır. Ölüm de bu iki birlikteliğin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla doğayı dizayn eden herhangi bir doğaüstü güç bulunmamaktadır.⁶⁶

Yukarıda aktardığımız materyalist düşünceye göre bu doğal olaylar neticesinde Tanrı, fazlalık ve gereksiz kabul edilmektedir. Bu doğal hâdiseler, Tanrı müdahalesi dışında gerçekleşmektedir. Böyle bir düşünceyle materyalizm, Tanrı'yı reddetmektedir. Bu durumda tabii olarak ateizm ile birleşmektedir. Materyalist olduğunu iddia eden bir kimse bu ilişkiden dolayı ateist olarak da tanımlanmaktadır.⁶⁷

1.1.2. Pozitivizm

Pozitivizm, her şeyi deney ve gözleme göre değerlendiren bir bakış açısına sahiptir. Sadece gözlem, deney veya tecrübeye dayandırılabilen gerçekler bilimseldir. Tek doğru da bilimsel olan hususlardır. Metafiziksel ve dolayısıyla dinsel ifadeler bilimsel olmadığı için ilmi bir gerçeklikleri yoktur. Yani bu alan tecrübe edilemediğinden dolayı doğru olarak kabul edilemez.⁶⁸

Pozitivizm terimini ilk defa kullanan kişi Saint Simon'dur (öl. 1240/1825). 18. yüzyılda Fransa'da meydana gelen ihtilalden sonra Simon, bilimsel çalışmalar yoluyla toplumu yeniden inşa etmek istemiştir. Bilimsel çalışmaları temel alarak toplumu düzenlemek fikrini, pozitivizm olarak görmüştür. Ona göre, gerçekleşen ihtilalle birlikte toplum, Orta Çağ zihniyetinden kurtulmuştur. Artık toplum yeni bir çağa adım atmıştır. Bu çağla birlikte bilim, eğitim, ahlâk ve siyaset başta olmak üzere birçok alanda değişiklikler meydana gelmiştir. Simon'a göre değişen bu topluma, bilim yön vermelidir. Bunu sağlayabilmek için Simon ve arkadaşları metafiziğin kabul edilmediği bilimsel bir yöntem aramışlardır. Bu arayışları pozitivizm düşüncesiyle sonuçlanmıştır.⁶⁹

Simon'un fikirlerinin yayılmasını sağlayan ve bu noktada pozitivizmin gelişmesine katkıda bulunan kişi ise Auguste Comte olmuştur. Comte, evrimci bir yaklaşımla "Üç Hal Yasası" adı verilen bir yöntem kullanmıştır.⁷⁰ Onun "Üç Hal

⁶⁶ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 53.

⁶⁷ Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, 41.

⁶⁸ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2021), 7.

⁶⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 55.

⁷⁰ Deniz Kurtyılmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 23.

Yasası”na göre insanlık düşüncesi üç aşamadan geçmektedir. Buna göre; olguların ilâhî güçle açıklandığı döneme Teolojik Dönem, Tanrı’nın yerine soyut kavram ve güçlerin konduğu döneme Metafizik Dönem, yalnızca olgular arasındaki yasaların araştırıldığı döneme ise Pozitif Dönem denilmektedir.⁷¹

Comte göre insanlar Teolojik Dönemde, doğada olup biten her şeyi Tanrı ve ruh gibi doğaüstü güçlere bağlamışlardır. İkinci evre olan Metafizik Dönemde insanlar, doğadaki olayları Tanrı yerine doğayla açıklamışlardır. Bu dönemde doğadaki olaylar soyut bir biçimde de olsa yine doğada aranmıştır. Pozitif Dönemde ise insanlar, teolojiyi ve metafiziği terk etmişlerdir. Doğada olup bitenleri deneyle kavramaya çalışmışlardır. Olayların arkasındaki sebepler için doğaüstü veya metafiziksel gerekçeler aramak yerine gözlemde bulunarak ya da deney yaparak dünyanın kanunlarını keşfetmeye başlamışlardır. Comte’a göre yetişkin insanın yapacağı ve pozitif bilimin takip ettiği yol budur. Yine bu dönem tanrı inancının ortadan kalkacağı bir dönem olacaktır.⁷²

Pozitivizmi Comte’tan sonra İngiltere’de Herbert Spencer (öl. 1321/1903) ve John Stuart Mill (öl. 1290/1873) devam ettirenken Fransa’da E. Littré (öl. 1298/1881) devam ettirmiştir.⁷³

Saint Simon ve Auguste Comte’un sosyal pozitivizmi dışında mantıksal veya mantıkçı pozitivizm olarak isimlendirilen bir anlayış daha vardır. Bu anlayış doğa bilimlerini temel almakla birlikte dil ve mantık analizlerini öncelemişlerdir. Mantıkçı pozitivistler özellikle 20. yüzyılda tanrı inancına önemli tenkitlerde bulunmuşlardır.⁷⁴

Mantıksal veya mantıkçı pozitivizmin belirleyici özelliği, metafiziksel ve dinsel söylemleri anlamsız olarak değerlendirmesidir. Geleneksel ateizmde “Tanrı vardır” ifadesi yanlış olarak kabul edilirken mantıksal pozitivizme göre anlamsız olarak kabul edilmektedir. Bu ifadeyi anlamsız yapan şey, bunun duyu tecrübesiyle doğrulanamaması ve yanlışlanamamasıdır.⁷⁵ Bu düşünce doğrultusunda tanrı inancı metafizik bir alanı

⁷¹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 150.

⁷² Kurtyılmaz, “Pozitivizmin Doğrulama ve Yanıtlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali”, 23; Topaloğlu, *Ateizm Çıkamaz*, 152.

⁷³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 80.

⁷⁴ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, 57.

⁷⁵ Kemal Batak, “Gazzâlî Versus Mantıksal Pozitivizm Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 103.

kapsadığı için reddedilmektedir. Mantıksal pozitivistler bu noktada ateizm kategorisine girmektedirler.⁷⁶ Mantıksal pozitivism, agnostisizmle benzerlik taşısa da birbirinden farklı şeylerdir. Mantıksal pozitivism'e göre, agnostisizm teizm hükmündedir. Yani var olan bir probleme karşı alternatif bir çözüm konumundadır. Agnostisizm, metafizik alanına giren bir ifadeyi anlamlı bulmakla beraber bunun cevabının bulunamayacağını savunur. İşte bu noktada Mantıksal pozitivism, agnostisizmden farklıdır. Mantıksal pozitivistlere göre, bir ifadenin veya önermenin doğru olup olmadığını bilim belirlemektedir. Felsefe de mantıksal tahlil yoluyla söz konusu ifadenin veya önermenin bilimsel araştırmalar için anlamlı olup olmadığına karar verecektir. Kısaca, bir ifadenin anlamlı olabilmesi için doğrulanabilmesi gereklidir. Bu ifadenin doğrulanabilir olması, onun anlamlı olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle bir önermenin anlamlı olup olmaması doğrulama yönteminden kaynaklanmaktadır. Söz konusu doğrulama ise ancak bilimsel bir yöntemle yapılmaktadır.⁷⁷

Yalnızca duyu tecrübesi yoluyla elde edilen bilginin meşruiyetini kabul eden pozitivism, 20. yüzyılda Avrupa'da önemli bir yol kat etmiştir. Katı bir empirik bilgi anlayışını savunan pozitivism, analitik felsefenin ilk dönemlerinde B. Russell (öl. 1390/1970) ve L. Wittgenstein (öl. 1370/1951)'in ilk dönem felsefeleri ile özellikle Viyana çevresi olarak da bilinen O. Neutrah (öl. 1364/1945), M. R. Carnap (öl. 1390/1970), A. J. Ayer ve H. Reichenbach (öl. 1372/1953) gibi mantıksal pozitivistlerin çabalarıyla etkinlik kazanmıştır.⁷⁸

Sosyal pozitivism ve mantıksal pozitivism farklı zaman dilimlerinde olsa da temelde fikirleri birbirinden uzak değildir. Her iki düşünceye göre meşru bilgi, yalnızca bilimsel yolla elde edilen bilgidir. Olgu, bilginin tartışmasız tek nesnesidir. Olgusal bir yapıya sahip olmayan teoloji ve metafizik, toplumsal karşılığı olmayan kavramlardır. Felsefe bilimden ayrı düşünülemeyeceği gibi bilime aykırı da olamaz. Felsefenin görevi tüm bilimler için ortak kabul edilen prensipler bulmaktır. Ayrıca tüm bilimler fiziğe indirgenebilmektedir.⁷⁹

⁷⁶ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 82.

⁷⁷ Kutluer, "Pozitivism", 34/337.

⁷⁸ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 80.

⁷⁹ Kutluer, "Pozitivism", 34/335.

Auguste Comte'un savunduğu düşünceler, doğal olarak ateizme çıkmaktadır. Ona göre geçerli bilgi yalnızca bilimsel bilgidir. Bilimsel bilgi de tanrı inancına imkân tanımamıştır. Comte, evrende herhangi doğaüstü bir varlığın var olma ihtimalinin bile bulunmadığını ileri sürmüştür.⁸⁰ Bu durumun mantıksal pozitivistler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira onlar da Tanrı'ya inanmayı anlamsız gördükleri için Tanrı'yı inkâr etmişlerdir. Bu yüzden ateist zümreye dâhil olmaktadır.⁸¹

1.2. Antropolojik Ateizm

Modern Dönemde tanrı inancını eleştiren Auguste Comte'un pozitivistliğiyle beraber bir de antropolojiden hareketle tanrı inancı hedef alınmaya başlanmıştır. Antropoloji temel alınarak bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin en önemli temsilciliğini L. A. Feuerbach yapmıştır.⁸² Feuerbach, tanrı düşüncesinin yapay bir kavram olduğunu ve bu düşüncenin insan zihni tarafından ortaya çıkarıldığını ileri sürmüştür.⁸³

Feuerbach, Modern Dönemde ateizmi savunan en önemli fikir adamlarından birisidir. Hayatının ilk dönemlerinde teolojiyle ilgilenmiştir. Daha sonraları Hegel'in fikirlerine ilgi duyarak rotasını felsefeye çevirmiştir. Fakat Hegel'in idealist panteizmi Feuerbach'i, materyalizm temelli bir ateist anlayışa sahip olmasına neden olmuştur. Feuerbach teolojiyi, antropolojiyi temel alarak açıklamak istemiştir. O, her şeyin Tanrı'ya bağlı olarak geliştiği düşüncesini ve her hususun Tanrı olarak kabul edilen varlıkla açıklanması düşüncesini kabul etmemiştir. İnsana önemli bir değer atfeden Feuerbach, insan için önemli olan ilk objenin yine insanın kendisi olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁴ O, din ve tanrı anlayışının beşer tarafından ortaya atıldığını savunmuştur. Din ve tanrı anlayışını insana bağlayan Feuerbach, teolojik gizemin tümüyle antropolojiden sudur ettiğini savunmuştur.⁸⁵

⁸⁰ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 56.

⁸¹ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 82.

⁸² Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 154.

⁸³ Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, 48.

⁸⁴ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 58.

⁸⁵ Ferhat Akdemir, "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 343.

Feuerbach, insanların isteyip arzu ettikleri şeyleri elde etmek için kendi tanrılarını oluşturduklarını iddia etmiştir. Ona göre din, insanın mutluluk içgüdüsünü kendi hayal gücüyle tatmin etmesidir. Bu nedenledir ki her toplum kendi arzuları istikametinde tanrı inancını meydana getirmiştir. Bu husus Yahudi ve Hristiyanlarda belirgin durumdadır. Örneğin Yahudi toplumu, güç ve kudrete sahip olmadıkları için güçlü ve hâkimiyet sahibi olan bir Tanrı düşlemişlerdir. Hristiyan toplumu ise sosyal problemlerle baş edemediği için kendilerini bu durumdan kurtaracak bir Tanrı hayal etmişlerdir. Feuerbach, dinin insanın çocukluk rüyası olduğunu savunmuştur.⁸⁶ Başka bir ifade ile Tanrı, insanın gerçekleşmeyen ideallerinin yansımasıdır. Feuerbach'a göre insanlar basit bir analizle, Tanrı'yı idrak ile insanın kendisini idrak etmesinin aynı şeyler olduğunu anlayacaktır. Eğer doğada bir Tanrı varsa bu Tanrı insan tarafından oraya konulmuştur. Ona göre, doğa olayları sebep gösterilerek evrende bir Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmak cehaletin göstergesidir. Dolayısıyla din ve tanrı kavramları objektif gerçekliği olmayan insan bilincinin bir ürünüdür.⁸⁷

Feuerbach, Tanrı'yı belirleyen şeyin Tanrı'ya atfedilen sıfatlar olduğunu iddia etmiştir. Aslında Tanrı, ona verilen sıfatların birleşimidir. Sıfatların varlığıyla ortaya çıkan tanrı kavramının, sıfatlardan bağımsız bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu doğrultuda Tanrı'ya izafe edilen sıfatların reddedilmesi, Tanrının da reddedilmesi anlamına gelmektedir. Feuerbach'a göre bu durum insan için de geçerlidir. Nasıl ki insanı bir takım sıfatlardan arındırdığımızda geriye hiçbir şey kalmıyorsa, Tanrı da sıfatlardan soyutlandığında ortadan kalkacaktır. Ona göre Tanrı'ya izafe edilen mutlak sevgi, mutlak güç ve mutlak bilgi gibi sıfatlar Tanrı konumuna yerleştirilmiş sıfatlardır. Başka bir ifade ile Tanrı değil, izafe edilen sıfatlar kutsanmıştır. Yani insanlar Tanrı'ya değil, Tanrı'nın niteliklerine tapmaktadır.⁸⁸

İnsana ayrı bir misyon yükleyen Feuerbach, insan için önemli olan şeyin insanın kendisi ve kendi varlığı olduğunu savunmuştur. Ona göre, insanın evrende bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmesi, insanın özüne yabancılaşması ve kendi benliğini yalanlaması

⁸⁶ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 99.

⁸⁷ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 153.

⁸⁸ Akdemir, "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi", 344.

anlamını taşımaktadır. İnsan için önemli olan insanın kendisi iken, böyle bir durumda insan, değerini başka bir varlığa atfetmektedir.⁸⁹

Yukarıda da kısmen ifade edildiği gibi Feuerbach, hayatının ilk dönemlerinde bir Tanrı benimsemesine rağmen sonraları tanrı tasavvurunu reddetmiştir. Tanrı tasavvurunun insanda doğuştan değil, sonradan meydana geldiğini savunmuştur. Feuerbach, Hristiyanlığın tanrı profiline bağlı kalarak tanrı tasavvuru ile insan doğası arasında gelişen bir ilişkiden bahsetmiştir. Bu ilişki doğrultusunda insan zihninde yer edinen tanrı tasavvurunun yapaylığından dem vurmıştır.⁹⁰ Feuerbach'ın tanrı kavramına ve Hristiyanlığa yaptığı tenkitler Marks tarafından da kabul görmüştür. Öyle ki Marks, tanrı kavramını yoğun olarak ele almamasının nedenini, bunun daha önce Feuerbach tarafından yapılmış olmasına bağlamıştır.⁹¹

1.3. Sosyopolitik Ateizm

Din, disiplinlerin ve düşünürlerin anlayışına ve düşüncelerine göre farklılık gösteren bir kavramdır. Her düşünür din kavramını kendi bakış açısına göre değerlendirmiştir. Din kavramının ne olduğu tarih boyunca tartışılmıştır. Kimilerine göre din hayatın vazgeçilmez unsuruyken kimilerine göre ise din toplum tarafından uydurulmuş bir kavramdır.⁹²

Kimi ateist düşünürler toplumsal faktörleri göz önünde bulundurarak din kavramına açıklık getirmeye çalışmışlardır. Bu amaçla toplum ve toplumsal değerler analiz edilmeye çalışılmıştır. Dinin, birey ve toplum üzerindeki etkilerinden hareketle bazı düşünceler ileri sürmüşlerdir.⁹³

Din kavramını toplumdan hareketle açıklamaya çalışan düşünürlerden biri Emile Durkheim (öl. 1335/1917)'dir. Durkheim, toplum ve din bağlantısının anlaşılabilmesi için ilkel dinleri işaret etmektedir. Ona göre bu husus ilkel dinlerde daha belirgin durumdadır. İlkel toplumlardaki gündelik bilgi aynı zamanda dini bir bilgidir. Tanrı ve

⁸⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 58.

⁹⁰ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 154.

⁹¹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 59.

⁹² Mehmet Ata Mirzaoglu, "Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2023), 70.

⁹³ Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, 42.

evren aynı şeyi ifade etmektedir. Burada din, toplumsal bir olgu olmakla beraber kolektif bir unsurdur. Yine ilkel toplumlarda düzenlenen törenler/ayinler bir arada olan insanların ortak dini davranışlarıdır. Bu noktada Durkheim, din kavramının toplumsal sahadan doğduğunu savunur. Durkheim, dinin toplumsal hayatı içinde barındırdığını ileri sürmekle beraber dinin toplumda içkin halde olduğunu iddia etmiştir. Toplumsal değerler ile dini değerlerin birbirini geçerli hale getirdiklerini savunmuştur.⁹⁴

Emile Durkheim, dinin sosyal bir hâdise olduğunu düşünmüştür. Durheim'e göre tanrı düşüncesi, toplum tarafından ortaya atılmakla beraber gerçekliği olmayan bir kavramdır. Başka bir ifade ile tanrı düşüncesi, insanlar tarafından uydurulan hayali bir terimdir. İnsanların bir beklenti içerisine girdiği ve kendisinden korktuğu Tanrı, toplum gerçeğinden başka bir şey değildir. Ona göre tanrı kavramı kilisenin gücünü gösteren ve kilisenin görevini yerine getiren bir simgedir. Dinin toplumsal bir hâdise olduğu düşüncesi Durkheim'le sınırlı kalmamıştır. Farklı biçimlerde de olsa aynı fikirler başka düşünürler tarafından da gündem edinmiştir. Bu noktada kendisinden çokça bahsettiren kişi Karl Marks'tır.⁹⁵

Marks hareketi, Avrupa'da sanayileşmeyle beraber ortaya çıkan bir ideolojidir. Başka bir deyişle, Avrupa'nın kapitalist rejimine karşı ortaya çıkan bir tepki hareketidir. Marks, burjuva sınıfının üretim araçlarını kendi ellerinde bulundurduklarını ve bu yolla çalışanları yani işçileri ezdiklerine kanaat getirmiştir. Böyle bir sistemde adaletin bulunmadığını, adaletin gerçekleşebilmesi için bu sisteme dur denilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bunu sağlayabilmenin yolu ise yönetimin işçi sınıfına geçmesiyle mümkün olacağını düşünmüştür. Marks, işçilerin iktidara gelmesi düşüncesinin pek kolay olmadığını ifade etmiştir. O, burjuva sınıfının bunu engellemek için birçok etkin güce sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu güçlerden biri de şüphesiz dindir(Hıristiyanlık). Marks, dinin insanların sömürülmesi için bir araç olarak kullanıldığını ve bu aracın ortadan kalkması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre din, bir nevi uyuşturucu vazifesi

⁹⁴ Ejder Okumuş - Ali Baltacı, "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim- Bir Giriş Denemesi", *Journal of Islamic Research* 31/1 (2020), 38.

⁹⁵ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 60.

görmektedir. Din kaldırılırken de, insana en yüce değerin kendisi olduğu öğretilmeli ve böylece özgürlüğe kavuşması sağlanmalıdır.⁹⁶

Marks, tanrı inancının insanların doğa olaylarını anlamadıkları için ve doğa olaylarından korktukları için meydana geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre din, önceleri insanların doğadan korkmasıyla sonraları ise feodal beylerin menfaatleri doğrultusunda olduğu için devamlılık arz etmiştir. Feodal beyler kadar zengin olan kilise yönetimi de bu yapıyı korumuştur. Bunun yanında toplumda henüz sanayileşme gerçekleşmediği için ve üretim hala tarıma dayalı olduğu için insanlar, daima Tanrı'ya ümit beslemişlerdir.⁹⁷

Marks'a göre, insandaki din bilinci toplum tarafından yaratılmıştır. Din vasıtasıyla insanların dikkati başka taraflara çekilmiştir. Din, insanı bazı yanılgılarla uyutmaktadır.⁹⁸ Din, etkin olan insanı pasif duruma getirmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla din, toplumun afyonudur.¹⁰⁰

Marks'a göre teorik olarak dine karşı gelmeler, dini reddetmek için yeterli değildir. Bunun için pratik tedbir alınmalıdır. İnsana dinin eleştirisi, tek ve yüce değerin yine insanın kendisi olduğu öğretilmelidir.¹⁰¹ Böylelikle insan kendisiyle tanışacak, dışındaki varlıklara değil, içindekilerle hesaplaşacaktır. Dışarıdaki din ve din adamlarıyla değil, içindeki din ve dindarlık duygusuyla savaşacaktır. Dolayısıyla insan, özgürlüğünü elde ettiği anda din bilinci ve din gereksinimi ortadan kalkacaktır.¹⁰² Ayrıca Tanrı'nın varlığını savunmak bir burjuva sınıfına hizmet etmek demektir.¹⁰³

Marks'ın görüşleri bazı ülkelerde ideolojik olarak savunulmuş, toplumsal yaşama geçirilmek istenmiş ve politik bir propaganda aracı haline gelmiştir. Engels ve Lenin'in görüşleriyle birlikte Marks'ın fikirleri kendine ateizmi ve materyalizmi ilke kabul eden sosyalizmin temel ilham kaynağı olmuştur.¹⁰⁴

⁹⁶ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 159.

⁹⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 109.

⁹⁸ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 154.

⁹⁹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 62.

¹⁰⁰ Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 31.

¹⁰¹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 154.

¹⁰² Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 63.

¹⁰³ Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*, 103.

¹⁰⁴ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 159.

1.4. Psikanalitik Ateizm

Öncülüğünü Sigmund Freud'un yaptığı kimi ruh bilimciler Modern Dönemde, insan psikolojisini temel alarak tanrı inancıyla alakalı menfi düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncelerin toplumun tamamı için geçerli olduğunu savunmuşlardır. Tanrı düşüncesini reddedip çürütmek için psikanaliz yöntemini kullanmışlardır. Bu düşünürler arasında Freud'un fikirleri 20. yüzyılda büyük bir beğeni toplamıştır. Öyle ki Freud'un fikirleri, kimi insanlar tarafından ispatlanmış bilimsel bir veri gibi kabul edilmiştir.¹⁰⁵

Hastaları üzerinde psikolojik araştırma yapan Freud; dinin, ailenin ve mevcut yasaların insanda ortaya çıkan psikolojik hastalıklar üzerinde etkili olduğunu iddia etmiştir. Freud, dini inancın insanda meydana gelen psikolojik rahatsızlıklardan kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre, toplumda yaşayan bireyin arzuları, baskılar sonucu bilinçaltına itilmiştir. Bilinçaltına yerleşen ve doyum evresine ulaşamayan bu arzular, bireyde bazı hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hastalıklar neticesinde, bireyde normal olmayan davranışlar meydana gelmiştir. Freud'a göre bireyde var olan dini inancın kaynağı, bireyde ortaya çıkan anormal davranışlardır.¹⁰⁶

Freud, dinin kaynağını insan psikolojisinden kaynaklanan bazı istek ve korkularla ilişkilendirmiştir. O, dini inançların esas itibarıyla bir isteği veya arzuyu gerçekleştirme dürtüsünün neden olduğu bir psikolojik yanılsama olduğunu düşünmüştür.¹⁰⁷ “Yansıtma Din Teorisi” olarak da bilinen Freud'un din teorisine göre, iki yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşıma göre; insanlar, teknolojinin ve bilimin gelişmediği dönemlerde doğa olaylarının etkisi karşısında korkmuş ve çaresiz kalmışlardır. Doğa karşısında aciz kaldığını anlayan insanlar, kendilerine yardım edecek ve kendisine sığınılacak bir güce ihtiyaç duymuşlardır. Bu yaklaşıma göre dinin kaynağı hissedilen acizlik ve korku duygularıdır. Yine bu anlayışa göre ilkel düşünceler dinin kaynağıdır ve dolayısıyla totemizm'dir. Bu yaklaşım Comte'un “Üç Hal Yasası”na benzemektedir. Freud'un Comte'an etkilendiğini söylemek uzak bir ihtimal olmayacaktır. Freud'un İkinci yaklaşımına göre; çocuk, yaşadığı hayatta bazı tehlike ve zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu tehlike ve zorluklar karşısında anne-babasının yardımına ihtiyaç

¹⁰⁵ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 70.

¹⁰⁶ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 165.

¹⁰⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 100.

duymaktadır. Babanın bu konudaki yardımı anneye göre daha baskın durumdadır. Babanın çocuğu koruma davranışları sürekli hale gelince çocukta koruyucu baba imajı oluşur. Çocuk büyüdüğünde yani zihinsel ve bedensel evrelerini tamamlayınca aslında babanın da kendisi gibi sınırlı bir varlık olduğunu anlar. Böylece çocukta önceleri oluşan koruyucu baba imajı zedelenmeye başlar. Bu imaj, ergenlik ve yetişkinlik evrelerinde tamamen yok olur. Birey, kendisini tehlike ve zorluklara karşı koruyabilecek bir varlık arayışına girer. Bu arayış, kendisinin uydurduğu “Tanrı baba” düşüncesiyle son bulur. Böylece bireyde dini inanç ve dini anlayış oluşmaktadır.¹⁰⁸ Bu yaklaşıma göre tanrı düşüncesi bireyin çocukken karşı karşıya kaldığı zorluklar için geliştirdiği zihinsel bir mekanizmadır. Bu yüzden Freud, dinin nörotik bir kalıntı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁹

Freud, bilimin ilerlemesiyle birlikte insanlarda ortaya çıkan bu hayali korkunun insanlar tarafından anlaşılacağını ve tabii olarak bu korkuya neden olan dini anlayışların ortadan kalkacağını savunmuştur. O, dini inançların ortadan kalkması için üç engelin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu engellerden birincisi; insanların, atalarının da bu şekilde inanmış olmalarını mazeret göstererek mevcut inançlarını bırakmamalarıdır. İkinci engel; dini inançların gerçekliğini ispatlayan hayali delillerin bulunmasıdır. Örneğin mütedeyyinlerin iddia ettikleri delillerden biri ruhtur. Mütedeyyinlerin ruhun varlığıyla ilgili kendi bireysel tecrübelerinden başka bir delilleri yok iken, insan bedeninden ayrı bir ruhun var olduğunu düşünmüşlerdir. Üçüncüsü ise; tüm dini yapılarda inançları sorgulamanın doğru kabul edilmemesidir.¹¹⁰ Freud, bu üç unsurun inançların ortadan kalkması için büyük engel teşkil ettiğini düşünmüştür.

Freud’a göre din, asırlarca insanların hizmetinde olmasına rağmen insanların mutluluğunu sağlayamamıştır. Din, girdiği toplumları korku ve endişe yoluyla baskı altına almıştır. Dinin yapmış olduğu baskı, insanların hakiki dünya görüşünün ifsat olunmasına neden olmuştur. Dini temeller üzerine inşa edilen medeniyetler de insanları tatmin edememiştir. Bu tür medeniyetten memnun olmayan modern birey, bu esaretten kurtulmak istemektedir. İnsanlık ilerleyip geliştikçe hayali varlıkların yardımını ihtiyaç

¹⁰⁸ Habil Şentürk, “Freud’un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 224.

¹⁰⁹ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 101.

¹¹⁰ İbrahim Coşkun, “Freud Ateizminin Dayandığı Psikolojik Teorilerin Tutarsızlığı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 5.

görmeyecektir.¹¹¹ Yine Freud, dinin evrensel bir nevroz olduğunu ifade etmiştir. Başka bir deyişle din, nevrotik bir bozukluktur. Ona göre, bireyleri bu nevrozdan kurtarmanın yolu dinsiz bir eğitimden geçmektedir. Sağlıklı bir toplum ancak dinsiz bir eğitimle mümkün olacaktır.¹¹²

1.5. Varoluşçu Ateizm

Modern Dönemde ortaya çıkan ateist hareketlerden biri de varoluşçu ateizmdir. Önceleri güçsüz bir felsefe olan varoluşçu ateizm, 20. yüzyılda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ilerleme kat etmiştir. Öyle ki bu yüzyılda etkili ve güçlü bir akım durumuna gelmiştir.¹¹³ Bu akıma Egzistansiyalist ateizm de denilmektedir. Danimarkalı bir düşünür olan Soren Kierkegaard (öl. 1271/1855) bu akımın kurucusu sayılmaktadır.¹¹⁴ Jean Paul Sartre, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Albert Camus (öl. 1380/1960), Martin Heidegger (öl. 1396/1976) gibi düşünürler bu ekolün başlıca temsilcileridir.¹¹⁵

Varoluşçu ateizm ekolünün gelişip yayılmasında ve kendisine taraftar bulmasında etkili olan iki düşünürden bahsetmek mümkündür. Bu düşünürler Nietzsche ve Sartre'dır. Yaşadıkları topluma ve kültüre karşı çıkıp başkaldıran bu filozoflar, bazı gerekçeler öne sürerek tanrı inancını kabul etmemişlerdir. İnsan özgürlüğü düşüncesi üzerine yoğunlaşan bu ateist düşünürler, geleneksel dini anlayışlarla mücadele etmişlerdir.¹¹⁶

Nietzsche, tanrı anlayışını kapsayan tüm dini yapı ve sistemlere şüpheyile yaklaşmış, bu yapı ve sistemlere önemli tenkitlerde bulunmuştur. Tanrı'yı inanılmaya değer bir varlık olarak görmemiştir.¹¹⁷ Ona göre Tanrı ölmüştür.¹¹⁸ Tanrı'yı kendilerinin öldürdüğünü söyleyen Nietzsche, bu söylemiyle alenen Tanrı'ya inanmadığını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı'nın ölmesi, tanrı kavramı üzerine inşa edilen tüm dini yapı ve

¹¹¹ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 72.

¹¹² Şentürk, "Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", 224.

¹¹³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 90.

¹¹⁴ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 157.

¹¹⁵ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 91.

¹¹⁶ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 168.

¹¹⁷ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 75.

¹¹⁸ Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, 46.

sistemlerin insan zihninden arındırılmasıdır. Kişi bunu başarabildiği takdirde özgürlüğüne kavuşacaktır.¹¹⁹

Nietzsche, Tanrı'yı ve insan özgürlüğünü aynı anda birbiriyle bağdaştıramamaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığı insan özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. İnsan gücünün bir değeri olacaksa sınırsız gücü kendisinde barındıran bir Tanrı'nın olmaması gerekirdi. Nietzsche, yetkin olan varlıkla yetkin olmayanın, sınırlı olan varlıkla sınırsız olanın, eksik varlıkla tam olanın aynı dünyayı paylaşmalarının mümkün olamayacağını savunmuştur. Kısaca ona göre Tanrı varsa özgürlük yok demektir.¹²⁰

Varoluşçu ateizmi, insan özgürlüğü üzerine inşa eden bir diğer düşünür olan Sartre, insanın tamamen özgür olduğunu ve istediği her şeyi bu özgürlük doğrultusunda yapabileceğini ifade etmiştir. O da Nietzsche gibi Tanrı otoritesinin var olduğu bir dünyada bireyin hürriyetinden söz edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre sınırlı ve aciz bir varlık olan insanın, engellenemeyen, kanun koyan ve sınırsız güce sahip olan Tanrı'ya karşı söz sahibi olması mümkün değildir. Sartre, Tanrı'nın var olduğu düşüncesini yolda önüne çıkan bir engele benzetmektedir.¹²¹

Sartre, insanın doğasından hareketle ateizmi temellendirmeye çalışmıştır. O, varlığı özünden önce gelen tek varlığın insan olduğunu iddia etmiştir.¹²² İnsan için varlığın özden önce gelmesi, insanın tüm varlıklardan bağımsız olarak önce var olması anlamına gelmektedir. Yani her şeyden önce insan vardır. Daha sonraları insan, kendi özünü meydana getirmiş ve kendisini arzuladığı şekilde tanımlamıştır.¹²³ Sartre'nın bu düşünceleri tenkit anlamı barındırmaktadır. Çünkü genel kabule göre insanda öz, varlıktan önce gelmektedir. Yani ilk başta bireyin özü vardı, daha sonra bireyin yaratılışı meydana gelmiştir. Başka bir ifade ile ilk önce Tanrı vardır. Tanrı, insanı yaratmadan önce insan modelini belirlemiştir. Sartre'a göre insan önceden tanımlanamaz; çünkü o

¹¹⁹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 169.

¹²⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 92.

¹²¹ Duygu Yıldız, *Jean Paul Sartre ve Soren Kierkegaard'da Özgürlük Sorunu* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lîsâns Tezi, 2012), 8.

¹²² Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, 46.

¹²³ Eyüp Şahin, "Sartre ve İbn Sînâ Arasında Ontolojik Bir Karşılaştırmanın İmkânı Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (ts.), 269-270.

başlangıçta hiçbir şeydir. Var olmadan önce hiçbir gaye için tasarlanmış olamaz. İnsan, gelişiminin ikinci evresinde bir şey olacak. Daha doğrusu kendisini ne yapmak isterse o olacaktır. İnsanı Tanrı tasarlamadığı için, insan doğasından da bahsedilemez.¹²⁴

Sartre, tanrı fikrinin bireyin kendisini tanrılaştırma, kendisini Tanrı olarak görme isteğinden kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre gerçekte bir Tanrı bulunmadığı için bireyin meydana gelmeden önceki doğasından bahsedilemez. Bu noktada birey kendi doğasını/özünü kendisi meydana getirir. Birey, her şeyini ve bununla beraber moral değerlerini oluşturmakla sorumludur. Ayrıca birey, özgürlüğe mahkûm olduğundan dolayı benliğini kendisi irade etmektedir.¹²⁵ Onun anlayışına göre; eğer Tanrı varsa O her şeyi belirleyeceği için benim özgür olmam mümkün değildir. Fakat gerçekte ben özgürüm. Dolayısıyla Tanrı yoktur.¹²⁶

Varoluşçu ateistlere göre teizmin tanrısı, bireyi bir obje olarak değerlendirmektedir. Onlar, teizmin tanrısını, gözü her tarafta olan bir takipçiye benzetmektedirler. Bu tanrı figürü insanın her şeyini belirlediği için bireyde özgürlüğü yok etmektedir.¹²⁷ Hâlbuki insan özgürlüğü, birey için biricik bir amaçtır.¹²⁸

2. Osmanlı'da Ateizm ve Etkileri

İslâm dininde ilhâd olarak adlandıran birtakım itiraz ve inkârlar olmuştur. Kur'an'ın indiği dönemlerde Allah'a ortak koşan, dini gerçekleri kabul etmeyen, âhireti ve nübüvveti inkâr eden kimseler olmuştur. Orta Çağ İslâm düşünce tarihinde ise dehriyye olarak adlandırılan bir gruptan bahsedilmektedir. Bu grup, kâinat haricinde bir yaratıcı güç kabul etmeyen, sadece duyularla algılanan varlıkları benimseyen ve maddeyi tek gerçek olarak telakki eden bir düşüncedir.¹²⁹

Dehriyye, İslâm düşünce tarihinde ateist düşüncüyü ifade etmektedir. Bunun yanında dehriyye, Allah'ın varlığını kabul etmeyen bazı inkârcı düşüncelerin ortak adı

¹²⁴ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 92.

¹²⁵ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 77.

¹²⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 159.

¹²⁷ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 93.

¹²⁸ Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, 47.

¹²⁹ M. Necip Yılmaz, "Filibeli Ahmet Hilmi ve Materyalizme Yöneltilmiş Eleştiriler", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar* (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2014), 352.

olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Hz. Peygambere risâlet görevi verilmeden önce bazı Cahiliye Arapları arasında materyalist bir düşünceyi ifade ettiği de bilinmektedir.¹³⁰ Nitekim bu husus Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilmektedir: “ *Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) helâk eder...* ”¹³¹

İnkârcı düşünceler farklı şekillerde her dönem olmuştur. Günümüzde İslâm'ın temel prensiplerine karşı çıkan inkârcı düşünce ateizm olarak kabul edilmektedir. Ateizmin sistematik bir yapı olarak ortaya çıkışı Hristiyan coğrafyada olmuştur. Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte kilise ve yönetiminin uygulamaları sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamaya sebep olan şey, kilisenin sert kuralları ve akılla bağdaşmayan uygulamalarıdır. Bunun sonucunda ateist düşünceler Avrupa'da yayılmaya başlamıştır.¹³²

Modern dönemde farklı ekol ve isimlerle anılsa da netice de ateizm, evrende bir Tanrı'nın varlığını kabul etmemektedir. Tanrı'nın varlığını reddeden ateizm, doğal olarak peygamberlik kurumunu ve peygamberlerin Tanrı'dan vahiy aldıklarını da kabul etmemiştir. Ateizme göre böyle bir şey imkânsız görülmüştür. Ateizm, insanı sadece kandan, kemikten ve organlardan müteşekkil olan bir organizma olarak değerlendirmektedir. Bu düşüncenin neticesinde tüm ilâhî ve dini olan şeyler ateizm tarafından reddedilmiştir. Hayatın sadece dünya hayatı olduğu, âhiret hayatının olmadığı gibi birçok iddia ileri sürülmüştür.¹³³

İslâm dinine göre ise evreni yaratan ve yöneten Yüce Allah'tır. Yüce Allah, ilâhî vahyin insanlara ulaştırılması için seçkin elçiler göndermiştir. Yaşanan hayat bu dünyayla sınırlı değildir. Ölümünden sonra hesap, ceza ve mükâfatın olacağı bir âhiret hayatı vardır. Ateizm, dinin kabul ettiği hemen her türlü gerçekleri reddeden bir tutum içerisindedir. Kelâm ilmi ise dinî olan bütün esasları temellendiren ve inkâr edenlere karşı en muknî delillerle savunan bir ilimdir. Bu nedenle ateizmin iddialarını şüphesiz kendisine problem edinen ilimlerin başında kelâm ilmi gelmektedir.

¹³⁰ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107.

¹³¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), "el-Câsiye" 45/24.

¹³² Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 52.

¹³³ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 81.

Kelâm ilmi genel olarak şöyle tarif edilmiştir: “Kesin deliller getirmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dini inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.”¹³⁴

Yukarıda verilen kelâm ilminin tanımından önemli bir husus ortaya çıkmaktadır. Bu husus; kelâm ilminin İslâm inanç esaslarına yönelik yapılan eleştirilere cevap verme ve İslâm inanç esaslarını savunma görevidir. Başka bir ifade ile kelâm, İslâm dinene karşı geliştirilen bütün düşüncelere karşı aklî ve naklî kanıtlar sunarak dini müdafaa eden bir ilimdir. Hatta bu misyonundan dolayı kelâm, en şerefli ilim olarak telakki edilmiştir. Diğer ilim dallarına nazaran İslâm akaidini bu tür düşüncelere karşı koruma görevini en çok üstlenen kelâm ilmi olmuştur. Nitekim Gazzâlî¹³⁵ de diğer ilimleri kelâma göre cüz kabul etmiştir. Bu noktada kelâmı en üst seviyede yer alan bir ilim olarak değerlendirmiştir. İslâm inanç esaslarını din karşıtı düşüncelere karşı savunan ve kelâm ilmiyle iştigal eden düşünörlere ise Mütakellimîn denilmektedir.

Avrupa’da yayılmaya başlayan ateist fikirler zamanla Osmanlı topraklarına taşınmıştır. Ateist fikirlerin Osmanlı’ya girmesi felsefi yollarla olmamıştır. Avrupa’da Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesi ve savaş yenilgileri, Osmanlı’yı birtakım yeniliklere zorlamıştır. Devletin yıkılışını engellemek ve devleti eski gücüne kavuşturmak için Batı merkezli yenilikler yapılmıştır. Bu yenilik arayışları ile birlikte ateist söylemlerin Batıdan Osmanlıya gelmeye başladığını söylemek mümkündür.¹³⁶

Osmanlı’da İslâm inanç esaslarını bu tür düşüncelere karşı korumayı kendisine görev telakki eden kelâm düşünörleri bu duruma kayıtsız kalmamışlardır. Bu ilhâdî fikirlerin Osmanlıdaki Müslömanların itikâdını bozmasına müsaade etmeyen İslâm düşünörleri, bu düşüncelere karşı eleştirel yazılar kaleme almaya başlamıştır.¹³⁷

19. yüzyılda bazı Osmanlı düşünörleri kelâm ilminin yenilenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Kelâmın çağın ihtiyacına cevap vermediğine kanaat getiren bu düşünörlər, Batı’da ilim ve felsefe anlayışının değıştiğini, önceleri kelâmın muhatap

¹³⁴ Emine Yarımbaş, “Kelâm İlminin Tanımı Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 78.

¹³⁵ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 379.

¹³⁶ Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Giriş*, 87.

¹³⁷ Mehmet Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, *Bilimname* 30 1 (2016), 409.

kabul ettiği dehriyye ve sūfestāiyye gibi inkârcı düşüncelerin yerine materyalist ve pozitivist ekollerin geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹³⁸ Üçüncü kelâm dönemi veya başka bir deyişle yeni ilm-i kelâm hareketinin orta çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri şüphesiz ateizmdir.¹³⁹

2.1. Ateizmin Osmanlı Devleti'ne Giriş ve Yayılışı

Ateizm, tarihte çok yaygın olmasa da eski dönemlerden itibaren varlığını sürdüren bir kavramdır.¹⁴⁰ Özellikle de 20. yüzyılın ilk yarısında kendine taraftan bulabilen bir düşünce haline gelmiştir.¹⁴¹ Osmanlı Devleti Müslüman bir devlet kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde bazı çevreleri etkileyen ateist akımlardan bahsetmek mümkündür. Zira Osmanlı'da materyalist, pozitivist ve darwinist akımların olduğu bilinmektedir.¹⁴² Bu yönüyle ele alındığında günümüzdeki "ateizm" kavramından bahsedemesek de bu akımların düşünce yapısı baz alındığında, ateizmden bahsetmek mümkün olacaktır. Materyalizm, pozitivism ve darwinizm akımları netice itibariyle; evrende bir yaratıcının varlığını kabul etmediği için ateist grubuna dâhil olmaktadır. Biz de bu bölümde Osmanlı Devleti'ndeki ateist düşünce akımlarından yola çıkarak Osmanlı'daki ateizmden bahsetmiş olacağız.

Ateizmin Osmanlı topraklarına doğrudan felsefi kanallarla girdiğini söylemek mümkün görünmemektedir.¹⁴³ Batılı fikirlerin -ki ateizm de bunlardan biridir- Osmanlı'ya modernleşme faaliyetleri sonucunda girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı Devleti'nde modernleşme hareketleriyle beraber sosyal, siyasal, bilimsel ve askeri yenilikler meydana gelmiştir.¹⁴⁴ Bu yeniliklerin, ateizmin Osmanlı'ya girişini kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Yine modernleşme hareketinin bir sonucu olan fikir

¹³⁸ Metin Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 194.

¹³⁹ Erkan Yar, "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmî", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 258.

¹⁴⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 13.

¹⁴¹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 11.

¹⁴² Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeleler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 161.

¹⁴³ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Giriş*, 87; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Giriş*, 143.

¹⁴⁴ Kemaleddin Taş, "Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 89.

serbestliği, birçok dergi ve gazetenin yayınlanması, ateizmin Osmanlı Devleti'ne girişinde ve yayılmasında önemli rol üstlenmiştir.¹⁴⁵

Osmanlı'daki modernleşme hareketlerinin ateizmin Osmanlı topraklarına girmesinde ve yayılmasında ne gibi kolaylıklar sağladığını anlayabilmek için Osmanlı'daki modernleşme hareketlerinden bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Rönesans, Reform ve Sanayi İnkılabı neticesinde Avrupa, herkes tarafından ulaşılması istenen bir model haline gelmiştir. Batı, artık ulaşılması gereken bir zirve olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁴⁶ Modernleşme de, bir hedef olarak görülen Batı'ya ulaşma noktasında gerçekleştirilen sosyal, kültürel ve siyasi hareketleri kapsayan bir kavramdır.¹⁴⁷

Osmanlı'da modernleşme(batılılaşma) sürecinin başladığı dönem genel olarak 18. yüzyıl kabul edilmektedir. Osmanlı'nın, bu dönemden önce Batı üzerinde bir hâkimiyeti söz konusuydu. Bu hâkimiyetten dolayı Osmanlı, Batı'yı ve yeniliklerini dikkate almamıştır.¹⁴⁸ 1699'da Karlofça Antlaşmasıyla Osmanlı'nın Batı karşısındaki hâkimiyeti kaybolmaya başlamıştır. Osmanlı artık askeri açıdan Batı'nın gerisinde olduğunu fark etmiştir.¹⁴⁹ Osmanlı, Batı'daki yenilikleri takip etmedikçe, orduyu Batı tarzı yöntemlerle donatmadıkça, devleti ihya etmenin imkânsız olduğunu düşünmüştür. Osmanlı'nın bu düşüncesi, Batı'nın prensiplerini tanımaya, askeri ve eğitim alanlarında reformlar yapmaya itmiştir.¹⁵⁰

Osmanlı'nın Batı ile ilgili ilk izlenimlerini hariciye memurları yapmıştır. Nitekim 1720'de Paris'e gönderilen Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Batı'nın bilim ve tekniğini büyük bir beğeniyle anlatmıştır. Aslında Batı hedef alınarak yapılan ıslahat tekliflerinin kaynağı da burasıdır.¹⁵¹ Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin hayranlık içeren bu değerlendirmeleri

¹⁴⁵ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 87.

¹⁴⁶ M. Çağlar Kurttaş, "Osmanlıdan Cumhuriyete Modernleşme Sürecine Kısa Bir Bakış", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/9 (2012), 103.

¹⁴⁷ M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/148.

¹⁴⁸ Kurttaş, "Osmanlıdan Cumhuriyete Modernleşme Sürecine Kısa Bir Bakış", 105.

¹⁴⁹ Muhammet Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 35.

¹⁵⁰ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 79.

¹⁵¹ Kurttaş, "Osmanlıdan Cumhuriyete Modernleşme Sürecine Kısa Bir Bakış", 107.

1726'da İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı'da matbaa'yı kurmasıyla ilk semeresini vermiştir.¹⁵² III. Mustafa (1757-1773) dönemi yenileşme noktasında önemli bir süreçtir. Onun dönemine kadar sadece birtakım düzensiz girişimlerden ibaret olan ordunun Batı modeline göre düzenlenmesi düşüncesi, bu dönemden sonra sürekli hale gelmiştir. Planlanan yenilikler için bir Fransız ajanı olan Baron de Tott, hükümdara yardımcı olmuştur. Hakikaten de süratçi ocağının kurulması, yeni icat edilen topların kullanılması, tophanenin ıslahı ve mühendishane okulunun kurulması gibi durumlar, bu dönemin reformları arasında yer alır. Özellikle mühendishane okulunda Fransız ajan Tott'un verdiği dersler Osmanlının, Batı bilim-teknikleriyle açık olarak ilk karşılaşmasıdır¹⁵³.

III. Selim (1789-1807) döneminde Batıyla ilişkiler daha da hız kazanır. Yeni kurulan Nizam-ı Cedîd ocağının eğitim-öğretimi için İsveç ve Fransa'dan çok sayıda teknisyen, subay ve mühendis getirilir. Yine bu dönemde Viyana, Berlin, Londra ve Fransa gibi Avrupa devletlerinin başkentlerinde sürekli elçilikler kurulmuştur.¹⁵⁴ Bu yeniliklerin, Batı etkisinin Osmanlı'ya girmesini ve yeni aydın kimliğin oluşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Batı'ya gönderilen elçilerin yanında Batı dilini ve Batı sosyo-kültürel yaşamı öğrenmek için Türk kâtipleri görevlendirilmiştir. Bu kâtipler daha sonraları Osmanlı'da önemli memuriyetlere getirilmiştir. Böylece Batı dili öğrenmiş ve Batıcı devrimci düşüncelerinden etkilenmiş bürokratların sayısı da artmıştır.¹⁵⁵

Ateizmin Osmanlı'ya girişini etkileyen önemli yeniliklerin başında şüphesiz II. Mahmut (1808-1839) dönemde açılan bir tıp okulu gelmektedir. Bu okulun açılmasındaki amaç, ordu için Müslüman doktorlar yetiştirmektir. Bu okuldaki eğitimin büyük bir kısmı Fransızca yapıldı. Bu tıp okulundan ayrı olarak bir de Cerrahhane açılmıştır. Cerrahhane'nin eğitimi ise Türkçe'dir. Daha sonra bu iki okul birleştirilir. Tıp okulunun asıl batılılaşması 1838'de Viyana Üniversitesi Profesörlerinden Doktor Bernard'ın getirilmesiyle başlamıştır. Bernard, programı yeniden düzeltmiş ve Fransızca öğretimini güçlendirmiştir. Daha önce dini gerekçelerden dolayı anatomi dersleri resim ya da alçı

¹⁵² M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı* (Ankara: İSÂM Yayınları, 2019), 56.

¹⁵³ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 70.

¹⁵⁴ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 136.

¹⁵⁵ Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908", *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/5 (1999), 141-142.

modelleri üzerinde yapıldı. Bernard, bu dersleri kadavra üzerinde yapmaya başlamıştır. Murtaza Korlaelçi'ye göre bu husus pozitivizm açısından önemli bir aşama sayılabilmektedir. II. Mahmut zamanında açılan bu tıp okulunu, 1847'de Mac Farlane ziyaret etmiştir. Mac Farlane, gördükleri karşında hayretler içerisinde kalmıştır. Ona göre bu tıp okulunda kitapların çoğu Fransızca olmakla birlikte materyalist bir eğitim verilmektedir. Genç bir Türk 'ün dinsizliğin el kitabı olan "*Systeme de la Nature*" (Baron d'Holbach'ın ünlü eseri) okuduğunu, başka bir öğrencinin ise Diderot'nun "*Jaques la Fataliste*'inden, *Le Compere Mathieu*" dan parçalar okuduğunu aktarmıştır.¹⁵⁶

Mac Farlane, kendisinin Fransız materyalistlerine karşı olduğunu ifade etmekle birlikte Osmanlı'da materyalist düşüncenin hızla yaygınlık kazandığını aktarır. Üsküdar'da bir askeri hastaneye gittiğini, orada koltuğun üstünde Baron d'Holbach'ın *Doğa Sistemi* eserini gördüğünü, kitapta işaretli bölümlerde Ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı inancının reddedildiğini anlatır. Türk doktorlardan birinin kendisine bu kitabın büyük bir eser olduğu ve yazarının her zaman haklı olduğunu söylediğini ifade eder.¹⁵⁷

Osmanlı'nın modernleşme veya batılılaşma adına yapmış olduğu yenilikler beraberinde bazı olumsuzlukları da getirmiştir. Yukarıda aktarmış olduğumuz bölümde de görüldüğü üzere, eğitim alanında yapılan reformlardan biri olan tıp okulu, ateizmin Osmanlı topraklarına girişini kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Kimi yazarlara göre bu tıp okulu; pozitivist, materyalist, darwinist ve freudist fikirlerin üreme merkezi¹⁵⁸ haline gelmiştir.

18. yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1839 Tanzimat Fermanı ile kapsamını genişletmiştir. Tanzimat Fermanı (1839-1876), Avrupa'da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı toplumunda yayılmasını sağlamıştır.¹⁵⁹ Tanzimat'la birlikte Avrupa'ya kesin olarak açılan Osmanlı Devlet'i, daha çok Fransa etkisinde kalmıştır. Fransa'ya gönderilen öğrencilerin bu hususta rolü büyüktür. Mesela Şinasi, Tanzimat'ın mimarlarından Mustafa Reşit Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir isimdir. Paris'e ikinci gidişinde Ernest Renan'la tanışan ve onunla çoğu kez görüşen Şinasi, bu pozitivist

¹⁵⁶ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 141.

¹⁵⁷ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 83.

¹⁵⁸ Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler", 161.

¹⁵⁹ Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler", 161.

düşünüre ait fikirleri Tasvir-i Efkâr adıyla çıkardığı gazetede yüksek seviyede yaymaya çabalamıştır. Bu açıdan bakıldığında Şinasi'nin pozitivizme zemin hazırlamış olması, üzerinde durulması gereken bir husustur.¹⁶⁰

I. Abdülaziz 1867'de Fransa'yı ziyaret etmiştir. Bu ziyaret sonrasında Fransız Liseleri seviyesinde bir okul açılmasını istemiştir. Padişah'ın bu istediğine binaen 1868'de Galatasaray Sultanisi olarak bilinen Galatasaray Lisesi açılmıştır. Bu liseden mezun olan öğrenciler daha sonraları Osmanlı yönetiminde önemli vazifeler üstlenmişlerdir. Ortaöğretim alanında açılan ve dili Fransızca olan bu okul, Batı kaynaklı fikirlerin ve görüşlerin Osmanlı toplumuna girmesinde etkin rol oynadığını söyleyebiliriz.¹⁶¹

Osmanlı Devletinde modernleşme ile başlayan yenilikler istenilen başarıyı gösteremeyince, geleneksel dini anlayışlar sorgulanmaya başlanmıştır. Bu zaman zarfında bazı Osmanlı düşünürleri, bir çözüm yolu olarak Batı'dan tercüme edilen eserlere sarılmışlardır. Bunun yanında geleneksel dini kabulleri değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Özellikle tercüme kanalıyla Osmanlı topraklarına giren materyalist, pozitivist ve darwinist fikirler, mevcut dini yorumları hedef göstermiştir. Bu ateist akımların fikirleri tercüme eserlerle Osmanlı topraklarına taşınmış ve zamanla kabul edilip savunulmuştur.¹⁶² Bu nedenle tercüme faaliyetlerinin ateizmin Osmanlı'ya girip yayılmasında önemli rol üstlendiğini söyleyebiliriz.

Tanzimat sonrası Osmanlı Devleti'nde Batı'dan ilk felsefi eser çevirisi Voltaire, Fenelon ve Fontenelle'den "Muhaverat-ı Hikemiye (Felsefi Konuşmalar)" adıyla Münif Efendi tarafından yapılmıştır. Fenelon'dan iki, Fontenelle'den bir ve Voltaire'den dokuz diyalog yer almıştır. Bu diyaloglar arasında en dikkate değer olanı, evrenin yaratılışı konusunda materyalist bir anlayışa sahip olan Lucretius ile aynı konuda karşıt görüşler ileri süren Poseidonios (M.Ö.135-51) arasındaki felsefi nitelikteki konuşmalardır.¹⁶³ Bunun yanı sıra Osmanlı'da başka eserler de tercüme edilmiştir. Örneğin; Ahmet Nebil-

¹⁶⁰ Eyüp Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 253.

¹⁶¹ Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908", 147.

¹⁶² Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*, 61.

¹⁶³ Emel Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2009), 78.

Baha Tevfik'in, Ludwig Büchner'den "Madde ve Kuvvet'i", Nietzsche'den "Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi'ni", Memduh Süleyman'ın Eduard Hartmann'dan "Darwinizm'i", Nahid'in Ernest Renan'dan "Hayat-ı Yesû" adı eserleri başlıca tercüme edilen eserlerdir.¹⁶⁴ Yapılan bu tercümelerin de ateizmin Osmanlı'ya girişine etki ettiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı Devleti'nin Batı'yı model alma ve yenilik hareketleri, Tanzimat'la birlikte hız kazanmıştır. I. ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile ülkeyi ayağa kaldırma çabaları doruk noktalara ulaşmıştır. II. Abdülhamit(1842-1918) döneminden sonra fikir serbestliği sağlanmış olup farklı düşüncelerin kolayca tartışılabilirdiği bir ortam oluşmuştur.¹⁶⁵ Bu fikir serbestliğinin sağlanmasıyla, birçok yayın organı aracılığıyla ateist düşünceler savunulmaya başlanmıştır. Zira Osmanlı'daki basın yayın organları, düşünürlerin toplumla iletişim kurdukları bir saha olmakla beraber kamuoyu oluşturabildikleri bir platform mahiyetindedir.¹⁶⁶ Bu noktada basın yayın organlarının ateist düşüncelerin toplumda hızla yayılmasına etki ettiğini söyleyebiliriz.

Örneğin Edebiyat-ı Cedide hareketinin yayın organı olarak çıkan Servet-i Fünun dergisi, materyalizm, pozitivizm ve realizm içerikli yazıların yayınlandığı bir dergidir. Abdullah Cevdet'in 1904 yılında kurduğu İctihad Kütüphanesi adlı kuruluşun yayın organı olarak çıkan İctihad Mecmuası da aynı donanıma sahip başka bir yayın organıdır.¹⁶⁷ Baha Tevfik'in çabaları ve öncülüğüyle 1910'da kurulan Teceddüd-i İlmî ve Felsefe Kütüphanesi'nin yayın organları olarak çıkan Felsefe Mecmuası, Piyano ve Yirminci Asırda Zekâ gibi dergi ve mecmualarda da genellikle materyalist, pozitivist ve darwinist içerikli yazılar yayınlanmıştır.¹⁶⁸

Osmanlı'da ateizmin varlığını daha iyi kavramak için ateizmin savunuculuğunu yapan birkaç düşünürden de bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁶⁴ Mehmet Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1996), 477.

¹⁶⁵ Muhammed Ali Yazıcıbaşı, "II. Meşrutiyet Dönemi Batıcılık Akımının Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 3/1 (2014), 119.

¹⁶⁶ Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", 259.

¹⁶⁷ Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", 78.

¹⁶⁸ Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", 480.

Osmanlı'da modernleşmenin veya batılılaşmanın Tanzimat'tan önceye dayandığını daha önce ifade etmiştik. Osmanlı'da alınan askeri yenilgilerin, Osmanlı'nın rotasını batıya çevirmesine sebep olduğunu ve yapılan reformlarla artık Batı'nın model alındığını aktarmıştık. Bunların doğal bir sonucu olarak Osmanlı'da Batı sempatisi'nin aydınlar ortaya çıkmıştır.

Batıcı düşünürlere göre Osmanlı'nın kurtuluşu, Batı'yı örnek almaktan geçmektedir. Onlara göre Osmanlı ancak Batı'yı hedef aldığı zaman çöküşten kurtulacaktır. Buna mani olan şey ise din ve geleneksel değerlerdir. Din ve dinin etkinliği, devleti çöküşten kurtarmanın ve Batı'ya yönelmenin önünde engel teşkil etmektedir.¹⁶⁹ Yine onlara göre Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi Batı medeniyetinden kopuk bir fikre sahip olmasıdır. Bu fikri geren şey ise İslâm'dır. İslâm şeriatı, hayatın her alanında değişimi önleyici bir faktör olmuştur.¹⁷⁰

Osmanlı'da ateizmin özellikle de ateizmin bir akımı olan materyalizmin gelişip yayılması için uğraş sarf eden düşünürler olmuştur. Celal Nuri, Baha Tevfik, Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet bunlardan bazılarıdır. Bu düşünürler kurdukları gizli-açık dernekler, çıkardıkları gazete-dergiler ve tercüme-telif yayınlar yoluyla bu fikirlerin yayılması için çaba harcamışlardır. Bu düşünürler başlangıçta dini tamamen reddeden bir tavır sergilememişlerdir. Daha çok İslâm'ı bid'atlerden ve hurafelerden temizleme faaliyeti adı altında materyalizmi yaymayı amaçlamışlardır. Onlara göre materyalist düşüncelerin görünürde dinle uzlaşması, materyalizmin toplum tarafından kolay kabul edilmesini sağlayacak ve gelen tepkileri azaltacaktı. Bu yüzden ateist düşünürler; İslâm dininin bilimle ters düşmediğini ve İslâm'ın materyalizmle uyumlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslâm dininde, görünürde materyalizmle uyumlu olmayan unsurların bazı tefsirci ve hadisçi kimseler tarafından dine sonradan ilave edildiğini öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler bir yandan İslâm'ın bilime önem verdiğini söylerken diğer yandan maddenin ezelî olduğunu ve evrimin kesin bir bilgi olduğunu savunmuşlardır. İslâm dinin tevhit, yoktan var etme ve âhiret hayatı gibi esaslarına ise kendi düşüncelerine göre yeni anlamlar vermişlerdir.¹⁷¹

¹⁶⁹ Yazıcıbaşı, "II. Meşrutiyet Dönemi Batıcılık Akımının Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi", 123.

¹⁷⁰ Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", 76.

¹⁷¹ Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 406-407.

Batıcı düşünürlerin bu konudaki ideolojilerinin en bariz örneğini Abdullah Cevdet'te görmek mümkündür. Cevdet, Osmanlı'nın batılılaşması için gayret sarf eden, dini düşünceyi eleştirip İslâm inanç esaslarını hedef alan ve bunu bilinçli olarak yapan bir düşünürdür. Tıp okulunda tahsil gördüğü dönemlerde Batıcı ve ateist fikirlere sahip olmuştur.¹⁷² O, Batı kurum ve teknolojisini Osmanlı'ya getirmek için İslâm dinini bir araç olarak kullanmıştır. Bu nedenle İslâm düşünürleri ile biyolojik materyalistlerin görüşlerini karşılaştırarak aslında İslâm'ın bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁷³

Kısaca Osmanlı Devleti'ne ateizm, felsefi bir kavram olarak girmemiştir. Aslında Osmanlı'da bugünkü gibi felsefi bir kavram olan ateizmden de bahsedemeyiz. Ancak ateizmin Osmanlı topraklarına modernleşme veya batılılaşma hareketleri sonucunda girdiğini söylemek mümkündür. Osmanlı'da alınan askeri mağlubiyetler neticesinde, devleti yeniden güçlü hale getirmek için birtakım yenilikler gerekliydi. Batı'nın askeri başarıları göz önüne alınarak kurtuluş reçetesi olarak Batı model alınmıştı. Batı'nın model alınmasıyla, Batı ilkeleri benimsenmiştir. Batı'ya yüz çevirerek yapılacak askeri reformlar beraberinde başka reformları da getirmiştir. Bu yenilikler Batı'da mevcut olan bazı fikirlerin Osmanlı'ya giriş yapmasına ve yaygınlık göstermesine sebep olmuştur. Batı model alınmak gayesiyle yapılan ıslahatlar, Osmanlı'ya; materyalist, pozitivist ve darwinist fikirlerin transfer edilmesini sağlamış oluyordu. Birer ateist düşünce akımı olan bu akımlar Osmanlı'ya ateizmin girişini ve yayılması görevini üstlenmiştir.

2.2. Ateizmle Mücadelede Yeni İlm-i Kelâm Hareketi

Yukarıda ateizmin Osmanlı Devleti'ne girişini ve yayılışını aktardık. Bu bölümde ise ateizmin yeni ilm-i kelâm hareketinin ortaya çıkmasındaki etkisini ele alacağız. Son dönem Osmanlı âlimlerinin yeni ilm-i kelâm dönemine denk gelmesi, ateizmin yine bu dönemde eleştirilmiş olması, bunun yanında ateizm eleştirilerini ele alacağımız Abdüllatif Harpûti'nin yeni ilm-i kelâm'ın temsilcilerinden biri olması bu konun önemini ortaya koymaktadır.

¹⁷² Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*, 67.

¹⁷³ Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler", 167.

Kelâm âlimleri her dönemde toplumu ilgilendiren problemlere kayıtsız kalmayıp çözüm önerileri için büyük bir çaba göstermişlerdir. Toplumu tehdit eden, toplumun inanç ve akidesini bozmaya çalışan zararlı düşüncelere karşı İslâm'ı hep müdafaa etmişlerdir. Bu hususun son dönem Osmanlı âlimlerinde daha ön planda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ateizm veya ateist akımların Osmanlı topraklarına girmesiyle kelâm düşünürleri yeni bir arayış içerisine girmişlerdir.¹⁷⁴

Kelâm âlimleri bu arayışlarında kelâm ilminin güncellenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Batı'da ilim ve düşünce anlayışının farklılaştığını, eski kelâm kitaplarında yer alan Aristo felsefesinin çöktüğünü, bilimde artık tecrübenin söz sahibi olduğunu, kelâm içerisine mecz edilen felsefenin çağımıza cevap vermediğini, eskiden muhatap alınan sûfestâiyye ve dehriyye'nin yerine başka akımların geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁵ Bunların yerine her şeyi maddeye hasredip tanrı ve ruh fikrini kabul etmeyen materyalizmin, aklı, bilimi ve deneyi tek geçerlilik kabul edip ilâhî müdahaleyi kabul etmeyen bir pozitivizmin, Yüce Allah tarafından yaratılan insanın bir evrim sonucu ortaya çıktığını savunan bir darwinizmin var olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁶

Osmanlı'daki yeni ilm-i kelâm düşünürleri, bu tür akımlarla mücadele etmenin ancak kelâm ilminin yenilenmesiyle mümkün olacağını savunmuşlardır. Bunun için yeni felsefeyi ve bilimi kelâm ilmine uyarlamak gerektiğini, bununla birlikte kelâmı, geçerliliğini kaybetmiş eski bilgilerden arındırmak gerektiğini belirtmişlerdir. İslâm dini için birer tehdit unsuru olan bu akımlarla mücadele etmek için Batı'nın bilim ve felsefesinin iyi öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁷

Örneğin İsmail Hakkı İzmirli, kelâmın güncelliğini kaybettiğini, çağın ihtiyacına göre yenilenmesi gerektiğini savunan önemli isimlerden biridir. Kelâmda yapılacak bu yenilenmenin tabii olduğunu ve daha önceki dönemlerde de görüldüğünü aktarır. Bu görüşünü desteklemek için de Bâkılânî ve Fahreddin er-Râzî'yi mukayese eder. Râzî döneminde Bâkılânî kelâmı nasıl kifayetsiz kalmışsa, bu çağda da Râzî kelâmı kifayetsiz

¹⁷⁴ Mücteba Altındaş, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 438.

¹⁷⁵ Yurdağur, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, 194.

¹⁷⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*, 72.

¹⁷⁷ Altındaş, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", 438.

kalmıştır. Ona göre ateist (inkârcı) akımlar ve din karşıtları değıştikçe bu ilmin İslâm'ı müdafaa şekli de hep değışecektir.¹⁷⁸

Osmanlı'da kelâmın çağa cevap verecek şekilde yenilenmesi gerektiğini düşünen fikir adamlarından biri de şüphesiz Harpûtî'dir. Harpûtî, Daru'l Fünûn'da kelâm hocası olarak görevlendirildiğini, İslam inanç esaslarını ihtiva eden ve çağdaş inançsızlara cevap verebilen bir kitap arayışı içerine girdiğini anlatmıştır. Fakat böyle tarzda yazılmış bir esere rastlanmamıştır. Önceki kelimcilerin kendi dönemlerinde var olan akımları konu edindiğini belirtmiştir. Kendi döneminin sapkın akımlarına cevap verecek bir eserin bulunmadığının altını çizmiştir. Öyle ki bu amaçla *Tenkîhu'l Kelâm*'ı kaleme almıştır. Harpûtî, kelâmın zamana ve zemine göre tedvin edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁷⁹

Kelâm ilminin yenilenmesi fikrine destek veren bir diğer sima da Ömer Nasuhi Bilmen'dir. Bilmen de toplumun inanç yapısını etkileyen konuların kelâm kitaplarında yer alması gerektiğini savunmuştur. Bilmen'in kendi dönemindeki ateist akımlara karşı *Muvazzah İlm-i Kelâm* ve *Mülehhas İlm-i Tevhid* eserlerini yazarak âdeta bu düşüncesini pratiğe dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.¹⁸⁰

Yine Osmanlının son dönem düşünürlerinden biri olan Mûsâ Kazım Efendi de kelâmın yenilenmesi noktasında aynı kanaatleri paylaşmaktadır. O da ilk mütekellimlerin kendi dönemlerinde muarızların savunduğu ilimleri öğrendiklerini ve İslâm'ı bu şekilde savunduklarını ifade etmiştir. Bugün karşılığı olmayan ilimlerle İslam'ın müdafaa edilemeyeceğini ve böyle bir şeyin olması halinde komik duruma düşüleceğini ileri sürmüştür. Her düşünürün yaşadığı çağın ihtiyaçlarına göre eser kaleme aldığını vurgulamıştır.¹⁸¹

İslam inanç esaslarını ateist akımlara karşı müdafaa eden bir düşünür olmasına rağmen¹⁸² kelâmın yenilenmesi fikrine karşı çıkan düşünür ise Mustafa Sabri Efendi'dir.

¹⁷⁸ M. Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/533.

¹⁷⁹ Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 14.

¹⁸⁰ Salih Dayı, *Ömer Nasuhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lİsâns Tezi, 2020), 27-29.

¹⁸¹ Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 410.

¹⁸² Y. Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/351.

O, dine zarar verilebileceği kaygısıyla yenilik fikrine pek olumlu bakmamıştır. Mustafa Sabri'ye göre yapılacak yenilik direkt olarak dinin özüne yapılacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle kelâmın içeriğinin ve yönteminin yenilenmesine şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁸³ Mustafa Sabri, her ne kadar yenilik taraftarı olmasa bile kendi döneminde geleneksel düşünceyi eleştiren ve yeniliği savunan düşünürlere yaptığı tenkitlerle onların görüşlerinde daha ihtiyatlı davranmaya sevk ettiği için yeni ilm-i kelâm hareketine doğrudan olmasa bile, katkı sağlayan bir düşünür olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁴

Osmanlı'da kelâmın yenilenmesi düşüncesi sadece bireysel teşebbüslerle sınırlı kalmamıştır. Kelâmın güncellenmesi fikri devlet tarafından da desteklenmiştir. Bu doğrultuda İsmail Hakkı İzmirli, bu yenilenmenin gerçekleşebilmesi için kurulan komisyona başkanlık yapmıştır. İzmirli'ye, bu başkanlığın yanında bir de söz konusu yenilik kapsamında bir eser telif edilmesi istenilmiştir.¹⁸⁵ Bu da yenilik düşüncesinin devlet nezninde de elzem görüldüğünü ve kelâm ilminin yenilenmesinin artık zarûri olduğunu göstermektedir.

Yeni ilm-i kelâm düşünürleri yenilik bağlamında, kelâm ilminin ana konuları olan Mesâil'de bir değişiklik yapmamışlardır.¹⁸⁶ Fakat Mesâil'i açıklamak için kullanılan bir yöntem olan Vesâil'de değişiklik yapmayı elzem görmüşlerdir. Bu noktada kelâmın ana konuları olan Mesâil değişmezken kelâmın felsefî ve bilimsel tarafı olan Vesâil zaman ve zemin hususunda değişiklik göstermektedir.¹⁸⁷ Ayrıca yeni ilm-i kelâm düşünürlerinin çalışmalarındaki temel husus, din ve bilimin birbiriyle çatışmamasıdır. Bunun yanında yeni ilm-i kelâm dönemi, birer ateist akım olan materyalizm, pozitivizm ve darwinizm'in revaçta olduğu bir dönemdir. Bu ateist akımların tenkit noktası ise Vâcibu'l-Vücut'u kabul etmeme üzerine inşa edilmiştir. Bu dönemdeki kelâm çalışmalarının ana düşüncesine göre Vâcibu'l-Vücut aklen reddedilememektedir. Bu konuda yapılan tartışmalar bu hususun mümkün olmadığı düşüncesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Yeni ilm-

¹⁸³ Rabia Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları 1", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 16.

¹⁸⁴ Mehmet Salih Geçit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 937.

¹⁸⁵ Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 411.

¹⁸⁶ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 399.

¹⁸⁷ Altındaş, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", 439.

i kelâm âlimleri, materyalizm, pozitivizm ve darwinizm gibi ateist akımların kelâm kitaplarında yer edinmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁸⁸

Anlaşılacağı üzere kelâm ilmi, tarih boyunca İslam'ı bâtil düşüncelere karşı savunmayı kendine vazife edinmiştir. Bu durumun istisnalar hariç son dönem Osmanlı âlimlerinde de aynı olduğunu görmekteyiz. Son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan Harpûtî de bu kapsamda değerlendirilmesi gereken bir düşünürdür. O da kelâmın yenilenmesi düşüncesini savunmakla birlikte, kelâm açısından önemli bir eser olan *Tenkîhu'l-kelâm*'ı da bu doğrultuda kaleme almıştır. Bu yüzden ateizm eleştirisi çerçevesinde değerlendirilebilecek birçok konuya temas etmiştir.

¹⁸⁸ Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları 1”, 20-21.

İKİNCİ BÖLÜM

ATEİZM'İN İDDİALARI VE HARPÛTÎ'NİN BU İDDİALARA VERDİĞİ CEVAPLAR

Harpûtî'ye göre kelâm ilmi, bir zorunluluk gereği ortaya çıkmıştır. İnanç konularında ortaya çıkan fikir ayrılıkları ve problemler, kelâm ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamber döneminde tüm problemlere cevap bulabilen bir peygamber var olduğu için kelâm ilmine ihtiyaç duyulmamıştır. Hz. Peygamberden sonra olan sahabe döneminde ise; halifenin seçilmesi, zekât vermeyenlerle mücadele ve bazı miras konularında görüş ayrılığı olsa da bu hususlar ameli boyutta kalıp itikadî düzeye gelememiştir. Zira Hz. Peygamber'e arkadaş olma şerefine nail olan sahabe, bu konularda ihtilafa düşmemiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi sahabe büyüklerinin vefatı, Cemel ve Sıffin hâdiseleri, Hâriciyye'nin ortaya çıkması, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerinin ortaya çıkması gibi hususlar kelâm ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁸⁹

Harpûtî'ye göre, fetih hareketleri sonucu İslâm dini geniş sınırlara ulaşmıştır. Bu fetih hareketleri sonucu birçok kavim İslâm egemenliği altına girmiştir. Bu kavimler eski birtakım inançlarını ve âdetlerini İslâm beldelerinde yaymaya başlamıştır. Peygamberin vârisleri olan âlimler, bu tür sapkınlıklarla mücadele etmişlerdir. Ona göre âlimlerin dini korumak ve savunmak için gösterdikleri çaba dini bir yükümlülük olarak farzdır. Bu yüzden tüm âlimler kendi dönemlerindeki bâtil inançlarla kelâmî tartışmalar yapmışlardır. Yapılan tartışmalar bozuk bir itikâda sahip mezheplerle sınırlı kalmamıştır. Bunun yanında bâtil din ve sefih görüşlere sahip olan düşüncelerle de mücadele edilmiştir.¹⁹⁰

Harpûtî'ye göre din; Yüce Allah'a itaat etme ve boyun eğmedir. Bir kişinin kendisine göre, başka bir ifade ile kendi kafasına göre ortaya koyduğu fikir ve kanaatler din değildir. Keyfî bir akılla ileri sürülen bu görüş ve düşünceler ancak kişisel kanaat ve hevâ kavramlarıyla tanımlanabilir. Böyle bir düşünceye sahip olanlara ehl-i ehvâ yani hevâ sahibi kişiler ve feylesoflar denilmektedir. Dehriyye, materyalistler ve tüm

¹⁸⁹ Abdullatif el-Harputî, *Kelâm Tarihi*, çev. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 28.

¹⁹⁰ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 34.

inançsızlar, bu gruba dâhildirler. Zira bu gruplar, akıl ve kendi kanaatleriyle vahyi ve peygamberliği reddetmişlerdir.¹⁹¹

Feylesof yani filozof, hikmet sevgisi olan kişidir. Başka bir ifade ile akli kanıtlarla, hakikatleri beşeri gücü nispetinde anlayan düşündürdür. Buna göre filozof, kendisini bir dine bağlı görmeyen ve akli temel alarak birtakım sonuçlara varan kimselere verilen isimdir. Allah inancını benimseyenlere İlâhiyyûn yani İlahiyatçılar denilirken, Allah inancını benimsemeyenlere Tabîiyyûn yani Tabiatçılar denilmektedir. Harpûtî'ye göre tabiatçılar, ğulat-ı materyalist tabiatçılar ve dehriler olarak da isimlendirilmiştir.¹⁹²

Harpûtî, kelâm ilminin yeniden tedvin edilmesini savunmuştur. İslâm akîdesini bâtil fikirlere karşı korumak için nasıl mutekaddimûn kelâmından muteahhirûn kelâmına geçildiyse bugün de bu vazifeyi icra etmek için yeni bir kelâm ilmi tedvin edilmelidir. Hatta bu hususun kendi dönemindeki kelâm düşünceleri için vacip olduğu kanaatindedir. Ona göre İslâm âlimleri ve kelâm düşünceleri, Yeni Çağ felsefesini ve akli temel alan tüm bilimleri öğrenmeleri gereklidir. Bunun yanın da felsefe ve bilimde uzman olan kişilerle bu konuları tartışabilecek yeterliliğe sahip olmalılardır. Harpûtî, bunun İslâm âlimleri ve kelâm düşünceleri üzerinde bir farz-ı kifaye olduğunu ileri sürmüştür. Akli ilimleri temel alan ilkelerde, dine aykırı olan esaslarda işin uzmanlarıyla bahsi geçen konularda münazara yapılmalıdır. Dini savunmak ve dine yapılan eleştirileri savuşturmak ancak bu yöntemle mümkün olacaktır. Harpûtî, önceki ulemânın da bu yöntemi kullandığını vurgulamıştır.¹⁹³ Harpûtî'ye göre kelamcılar, Yeni Çağ felsefesinin savunduğu düşüncelere karşı, madde ve kuvvetin, fezanın ve esîrin hâdis olduğunu kanıtlamaları gerekmektedir. Bunların evrenin özü olmadığı, maddenin işlenemezliği (ataleti) ve maddenin kendi kendisini var edemeyeceği ispatlanmalıdır. Kelamcılar, evrendeki varlıkların maddi şeylerle sınırlı olmadığını, evrenin var olmasında evren dışında bir sebebin olması gerektiğini ve bu sebebin yaratıcı bir güç olduğu ortaya konulmalıdır. Felsefenin kullandığı yöntemlerle maddi âlemin ötesinde bir de mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin var olduğu kanıtlanmalıdır.¹⁹⁴

¹⁹¹ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 89.

¹⁹² Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 119.

¹⁹³ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 134.

¹⁹⁴ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 134.

Harpûtî'ye göre Yeni Çağ felsefesinin ilkeleriyle kelâmî münazaralar yapmak artık bir zarûret halini almıştır. Harpûtî, kendisinin mutekaddimûn ve muteahhirûn kelâmını öğrendiğini ve Eski Çağ felsefesine hâkim olduğunu aktarmıştır. Yabancı dil bilmediği için yeni felsefenin ve yeni aklî ilimlerin ilke ve yöntemleriyle alakalı olarak Türkçe'ye tercüme edilmiş veya Mısır'da Arapça'ya çevrilmiş eserlerden istifade ettiğini ifade etmiştir. Yeni Çağ felsefesinin ilkelerini *Tenkîhu'l-kelâm*'da ele alarak yeni bir kelâm ilmine kapı araladığını ileri sürmüştür. O, bu işin İslâm düşünürleri tarafından devam edilip tamamlanması gerekliliğini savunmuştur.¹⁹⁵

Mutekaddimûn ve muteahhirûn kelâmının asıl gayesi, İslâm inanç esaslarının değişip bozulmasını ve nihai olarak yok olmasını engellemektedir. Bunun için üçüncü bir kelâm dönemine ihtiyaç vardır. Yeni ilm-i kelâmda; evrenin yaratıcısı olan Yüce Allah'ın var olduğu, kemâl sıfatına sahip olduğu, bütün eksikliklerden beri olduğu, Yüce Allah'ın evrende kendisine ibadet edilecek tek varlık olduğu, ilâhî vahyin ve peygamberliğin hak olduğu, ölümden sonra dirilişin olduğu, ceza ve mükâfatın gerçekleşeceği ve neticede âhiretin gerçek olduğu gibi temel esaslar muhafaza edilip korunmalıdır. Bu esaslardan birinin eksik olması veya var olamaması dinde küfre neden olmaktadır. Bu hususlar, İslâm inanç esaslarının temeli olduğu için bunlardan birinin ihmali, İslâm inanç sistemini devre dışı bırakıp İslâm akâidi olmaktan çıkarır. Bu yolla yapılan kelâma da Müslümanların kelâmı denilemez.¹⁹⁶

Harpûtî, bilimde ve felsefede yaşanan değişiklikleri yakından takip eden bir düşünürdür. Bilimi esas alarak İslâm'ın hedef seçildiğinin farkında olan bir âlimdir. Bu yüzden fizik ve astronomi ilmiyle ilgilenmiş ve bu bilimsel verilerin İslâm dinini zor durumda bırakmayacağını, başka bir ifade ile bu verilerin İslâm'a ters düşmediğine kanaat getirmiştir. Yani İslâm dininde, Hristiyanlıkta olduğu gibi "din-bilim" çatışmasının olamayacağı temel düşüncesini savunmuştur. O kendi dönemindeki birçok düşünür gibi İslâm'a yöneltilen birtakım eleştirileri çürütmeye çalışmıştır.¹⁹⁷

Yukarıdaki paragraflardan anlaşılacağı üzere Harpûtî, kelâm ilminin gayelerinden birinin de, inançsızlık, dinsizlik başka bir ifade ile (günümüz terimiyle) yani ateizmle

¹⁹⁵ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 135.

¹⁹⁶ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 135.

¹⁹⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*, 87.

mücadele edilmesi olduğunu savunmuştur. Harpûtî, bu konuya önem vermiş olmalı ki, *Tarih-i İlm-i Kelâm* adlı eserinin son bölümünde bu konuya yer vermiştir. *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eserinde de bu konuyla alakalı birçok hususu ele almıştır. Mezkûr eseri kaleme alma sebebini de bu tür inançsızlık ve dinsizlikle mücadele etme kapasitesine sahip bir eser bulunmayışından dolayı telif ettiğini açıklamıştır.

Harpûtî, gerek yeni ilm-i kelâm dönemiyle ilgili düşünceleri gerekse de kaleme aldığı eserleriyle, günümüz adıyla ateizme ve onun bâtil düşüncelerine karşı bir savaş verdiğini söylememiz mümkündür. Onun yaşadığı dönem itibarıyla İslâm'ı hedef gösteren düşünceler farklı isimlendirilse de temelde ateizm düşüncesi eleştirilmiştir. Harpûtî'nin kendi döneminde tenkit ettiği aşırı tabiatçı ve sensüalistler düşünürler, materyalist ve pozitivist düşünürler olarak bilinmektedir. Materyalizm ve pozitivism ise ateist ekollerdir. Materyalizm, tek hakikati madde olarak görürken pozitivism, tek gerçeği deney ve gözleme dayandırmaktadır. Her iki düşünce de İslâm'ın kabul ettiği Yüce yaratıcıyı, peygamberleri ve âhireti reddetmektedir. Dolayısıyla isimlendirmeler farklı olsa da sonuç değişmemektedir.

Harpûtî, kelimcilerin veya mütekellimlerin artık kelâm kitaplarında bu hususu ele almalarını elzem görmüştür. İslâm dinini müdafaa etme görevini üstlenen İslâm düşünürlerinin, Allah'ın varlığını inkâr etme, evrenin ezeli olduğunu savunma, ilâhî vahyin ve nübüvvetin reddedilmesi noktasında inkârcıların kullandığı ilke ve yöntemlerin İslâm'ı savunmak için kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Harpûtî, muhaliflerce kullanılan bu yöntemlerin kelâm düşünürleri tarafından iyice kavranıp öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Öyle ki bu durumda kelimcilerin muhaliflerle tartışabilecek bilgi ve birikime sahip olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu konuda bir adım attığını aktaran Harpûtî, bu hususun kendisinden sonraki düşünürler tarafından devam edilmesini arzulamıştır. Harpûtî'ye göre kelimciler, maddenin hâdis olduğunu, evrenin mutlak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu, nübüvvetin ve vahyin gerçek olduğunu ortaya koymalıdır.

Harpûtî, İsbât-ı Vâcip, Bilgi, İrade ve İnsan Hürriyeti, Mûcize, Ölüm ve Nübüvvetin Gerekliği konularında ateizmi eleştirmiştir.

1. İsbât-ı Vâcip ve Maddenin Ezeli Olmadığı Açısından Eleştiriler

Allah'ın varlığını kanıtlama "İsbât-ı Vâcip" kavramı ile ifade edilmektedir. Ateistler, fizikötesi herhangi bir varlık kategorisi kabul etmedikleri için Allah'ın varlığına

dair delil getirilmesini imkânsız görürler. Teist düşünürler ise her ne kadar dış dünyada varlığı olan nesneler veya kesin matematik kabuller yahut aksiyomatik ve apriori bilgilerde olduğu gibi bir ispatın yapılamayacağını kabul etmekle birlikte bilgi temelli bir imana ulaşmak üzere kanıtlamanın yapılabileceğini öngörmüşlerdir. Teist düşünce geleneği de öteden beri farklı bakış açılarından birçok İsbât-ı Vâcib delili ortaya koymuştur. Hudûs delili, İmkân delili, Gaye ve Nizâm delili bunların başlıcalarıdır.¹⁹⁸

Harpûtî, *Tenkîh 'ul-keîâm* adlı eserinde bir grup tabiatçı ve materyalist dışında Yüce Allah'ın inkâr edilmediğini bilakis çoğu tabiatçının felsefelerini Yüce Allah'ı ispat etmek için kullandıklarını aktarmıştır. İsbât-ı Vâcib'in İslâm akîdesinin en önemli konusu olduğunu belirten Harpûtî, eski düşünürlerin “dehriyye” olarak tanımladığı grup ile kendisinin aşırı tabiatçı ve materyalist olarak tanımladığı grup dışında bu konuda ihtilafın olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁹

Harpûtî, çoğu tabiatçının felsefelerini Allah'ı ispat etmek için kullandıklarını temellendirmek için tabiatçıların görüşlerine ayrıntılı olarak yer vermektedir. O, dört tabiatçı grubun düşüncelerini aktarmıştır. Bizler konuyu daha anlaşılır kılmak için Harpûtî'nin bahsettiği tabiatçıları dört gruba ayıracağız.

Birinci gruba göre; felsefenin en büyük faydalarından biri, doğal varlıklarda var olan mükemmelliği bize hissettirmesidir. Ayrıca felsefemiz, düşüncelerimizi aydınlatmakla beraber akıllarımızı evrenin yaratıcısına ulaştırmaktadır. Felsefemizin faydaları kendimizce yücelttiğimiz şeylerle sınırlı değildir. Harpûtî, bu düşüncenin ilk dönem tabiatçı filozoflardan olan Kotantil'e ait olduğunu zikretmiştir.²⁰⁰

İkinci gruba göre; felsefe ilmi ne kadar genişlerse o oranda, evrende gücü ve ululuğu sınırsız olan bir yaratıcının varlığını ispatlayan deliller artacaktır. Harpûtî, bu görüşün felsefeyle meşgul ve meşhur olan Herchel'e ait olduğunu dile getirmiştir. Hatta bu ünlü filozofun, tüm ilmi disiplinleri, Yüce yaratıcının mükemmelliğini ve kudretinin sınırsızlığını ispatlayan şeyler olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.²⁰¹

¹⁹⁸ Fadıl Aygân, “İlâhiyyât”, *Sistemâtik Kelâm*, ed. Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 112.

¹⁹⁹ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 126.

²⁰⁰ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 126.

²⁰¹ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 126.

Üçüncü gruba göre; her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Yüce Allah benzersiz yaratmasıyla evrene tecelli etmiştir. Hikmet nazarıyla bakan insanları hayretler içerisinde bırakmıştır. Yüce Allah'ın yarattığı her şeyde hikmet vardır. Evrende istifade ettiğimiz şeyler, Yüce Allah'ın rahmetinin göstergesidir. Evrende var olan uyum ise Yüce Allah'ın mükemmelliğini ve büyüklüğünü işaret etmektedir.²⁰²

Dördüncü gruba göre; felsefenin geleceği son nokta, evreni yaratan ve ona güzel bir düzen veren irade sahibi bir yaratıcının varlığına götürmektedir.²⁰³

Harpûtî, tabiatçılara ait görüşleri serdetmekle aslında çoğu filozof tarafından evrende bir yaratıcının kabul edildiğini dile getirmiştir. Başka bir ifade ile evrende bir yaratıcının var olmadığını savunanların, azınlık bir kesim olduğunu vurgulamıştır. Harpûtî, bu azınlık kesimin kendi döneminde yaşayan düşünürler tarafından cahillikle itham edildiklerini ve küçümsendiklerini aktarmıştır. Yine bu grubun, toplumdaki avam kesime, evrende bir yaratıcının bulunmadığı düşüncesinin, tabiatçı felsefe kanunlarının bir gereği olarak anlatıldığını ifade etmiştir. Bu düşüncenin felsefe bilginleri tarafından ittifakla kabul edildiği yalanını öne sürdüklerini anlatmıştır.²⁰⁴

Harpûtî'ye göre evrende bir yaratıcının varlığını kabul etmeyenler, evreni meydana getiren unsurun evrenden bağımsız olamayacağını düşünmektedirler. Onlara göre evreni meydana getiren şeyler maddi sebeplerdir. Bu sebepler, belli yasalar gereği evrende etkide bulunmaktadır. Bunlara doğal kanunlar denilmektedir. Harpûtî, bu grup içerisinde bazılarının duyu ve gözleme aşırı itimatlarından dolayı, evrenin kendi kendisini meydana getirdiğini ve evrenin zorunlu ve sonsuz olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır. Bu düşünceden yola çıkarak evrenin meydana gelişinde, başka bir varlığa ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmüşlerdir. Harpûtî'ye göre onların bu kaniya varma sebebi, evrende madde dışında hiçbir varlığın olmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁵

Ateistler, maddenin evrende her şeyin temeli olduğunu ve ezelî olduğunu iddia etmektedirler. Başka bir deyişle ateizme, bu düşünce üzerinden dayanak bulmaktadırlar. Bu anlayışa göre, evrende yaratıcı bir Tanrı'nın var olması mümkün değildir. Evrende,

²⁰² Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 127.

²⁰³ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 127.

²⁰⁴ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 128.

²⁰⁵ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 128-129.

yaratıcı bir Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek, kütle enerjisinin veya madde miktarının sıfır oranında olduğu bir zaman diliminin varlığını beraberinde getirmektedir. Bu durum fizik ilmine göre muhâldir, gerçekleşmesi olanaksızdır.²⁰⁶

Maddenin ezeli olduğunu ileri süren bu iddia, kozmolojik delille çelişmektedir. Kozmolojik delil, evrenden yola çıkarak evrende yaratıcı bir tanrı fikrine gitmekte²⁰⁷, evrendeki varlıkların var olma sebeplerini kendi bünyelerinde barındırmadıklarını, tek başına yeterli ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir müessire ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Düşünüldüğü gibi en son sebep tek başına yeterli olmasaydı, başka bir ifade ile var oluş sebebinin kendi bünyesinde barındırmasaydı o vakit neden-sonuç teselsülü sonsuza kadar devam edecekti. Bu ise olanaksızdır, muhâldir.²⁰⁸

Ateizmin ileri sürdüğü gibi, maddenin ezeli olduğu ve her şeyin temeli olduğu anlayışı bilimsel bir yolla ispatlanmış değildir. Maddenin ezeli olduğu anlayışı kabul edilse bile bu husus, tüm teist anlayışların geçersiz olduğunu ortaya koymamaktadır. Zira yaratma için bir başlangıç kabul etmeyen ve onun devamlılığını savunan birçok teist bulunmaktadır.²⁰⁹ Örneğin Lotze, Farabi ve Muhammed İkbal bu teistlerden bazılarıdır. Bilimsel veriler Hudûs delilini ve ibdâ delilini ortaya konulduğu dönemden hareketle, ilkel ve zayıf bilimsel anlayışlarının geçersizliğini ortaya koyabilir. Bunun yanında bilimsel veriler, kozmolojik delili de geçersiz sayabilir. Bunların hiçbirinde Tanrı yoktur düşüncesine varılamaz. Bilimi böyle bir çıkarıma zorlamak, Kant'ın da ifade ettiği gibi, bilimi legal olmayan bir sahaya çekmektir.²¹⁰

Harpûti, materyalist filozofların, evrenin kendi kendisini ortaya çıkardığını ve evrenin zorunlu ve sonsuz olduğunu iddia ettiklerini dile getirmiştir. Onların, madde dışında evrende hiçbir şeyin görünmediği tezini ileri sürdüklerini aktarmıştır. Bu düşünceye göre, evrenin bir yaratıcı tarafından yaratılabilmesi için öncelikle bu

²⁰⁶ Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/34 (1990), 194.

²⁰⁷ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 120.

²⁰⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 226.

²⁰⁹ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 61.

²¹⁰ Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", 195.

yaratıcının var olması gereklidir. Zira yok olan, başka bir şeyi var edemez. Evrende bir yaratıcı gözlemlenmediğine göre evren, kendi kendisini var etmiştir.²¹¹

Tanrı kavramı soyut bir kavram olduğu için direkt olarak duyu deneyimleriyle açıklanamaz. Başka bir deyişle Tanrı, fiziksel bir nesne veya matematiksel bir aksiyom olarak açıklanamaz. Tanrı'nın varlığına inanma kalp ve zihin birlikteliğiyle mümkündür. Kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğe akıl denilmektedir. Bu akıl, evrenden yola çıkarak evrenin bir varlık tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.²¹²

İnsanların görme yetisi sınırlıdır. İnsanın göz hücreleri, ortalıkta yeterli miktarda aydınlık bulunduğu takdirde normo-yaratıklar denilen mevcudatı görebilmektedir. Evrende mevcut olan ve adına ışık dalgası denen yaratıklardan tanınabilenlerin sayıları günden güne artmakla beraber, bizim görme faaliyetimize yarayan kısmı, sadece bugün bilinenlerin çeşit ve boyları arasında, yalnız %4 kadarını teşkil etmektedir. O halde bizler görünen ışıklar sayesinde, etrafımızdakilerin ancak %4'ünü görebiliyoruz. Bulunduğu bilinen fakat görmediğimiz pek çok şey vardır. Görmediğimiz havayı, havanın bileşimindeki hidrojeni ve oksijeni kabul ederiz. Bugün maddenin proton, nötron ve elektronlardan meydana geldiği ve bu yapıda hareket bulduğunu yani elektronların büyük bir süratle proton ve nötronlar etrafında ve kendileri etrafında döndükleri kanıtlanmıştır. Sonra bu elemanlar arasında hareketlerini birbirleriyle çarpışmadan yapmalarını sağlayan, cüsselerinden binlerce defa büyük boşluklar bulunduğu araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu durum, elimize aldığımız her cisimde böyledir. Hâlbuki hiçbirimiz ne bu hareketleri ne de aralarındaki boşlukları görememekteyiz. Bilimin ortaya koyduğu bu gerçeklere karşı da çıkamayız.²¹³

Var olan her şey gözümüzle görülmemektedir. O zaman bazı şeyleri görerek bazı şeyleri ise başka duyu organlarımızla algılamaktayız. Bunun yanında bazı varlıkları ne görebiliriz ne de başka duyularla algılayabiliriz. Bunların bir kısmını deneyle anlayabildiğimiz gibi bir kısmını da var olan eserden hareketle anlayabiliriz. Örneğin elektrik kablosunun içerisinde geçen elektrik akımının bizzat kendisini göremeyiz ve

²¹¹ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 129.

²¹² Şaban Ali Düzgün, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 82.

²¹³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 83.

gösteremeyiz. Onu fotoğraflayabileceğimiz ve elektrik dediğimiz şey işte budur diyebileceğimiz herhangi bir imkâna sahip değiliz. Ama elektriğin varlığını, oluşturduğu güçten ve etkilerden hareketle zorunlu olarak biliriz. Aynı durum havadaki oksijenin, mıknatistaki çekimin veya lazer ışınlarının varlığı konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla Allah'ın varlığını kabul etmek için O'nu somut olarak görmemiz ve gösterebilmemiz gerekmez. Allah'ın varlığı, eserlerinde ve fiillerinde hareketle bilinebilir.²¹⁴

Var olan duyu organlarımız ancak maddi şeyler hakkında bize bilgi verebilmektedir. Bir şeyin duyularla veya deneyle ispatlanamaması o şeyin bir gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, varoluşun nasıl meydana geldiği, tabiatın kendi kendine şekilsiz madden nasıl oluştuğu, insan inançları, düşünce gücü, psikolojik ve ahlâkî değerlerin nasıl şekillendiği henüz tam olarak açıklanamamıştır. Bu konularda yapılan açıklamalar tatminkâr değildir. Dolayısıyla bir şeyin görülmemesi veya duyu organlarımızla algılanmaması o şeyin inkârını gerektirmemektedir.²¹⁵

Harpûtî'ye göre materyalistler, iddia ettikleri şeyleri ne akılla ne de duyularla kanıtlayamazlar. Materyalistlerin elde edeceği bilgi görebildikleriyle sınırlıdır. Onların bilgisi atomlarla ve elementlerle son bulmaktadır. Onlar ancak deney ve gözlemle elde edilebilecek bilgileri inceleyebilirler. Dolayısıyla onların, deney ve gözlemle bilinmeyen ve manevi bir varlık olan yaratıcıdan olumlu veya olumsuz bahsetmeleri anlamsız olacaktır. Gözlemlenemeyen manevi bir varlıkla ilgili yorum yapmaları kendi disiplinlerinin dışına çıkması anlamına gelmektedir.²¹⁶ Materyalistlerin evrende bir yaratıcının varlığı veya yokluğu ile ilgili bir hüküm ortaya koyması doğru bir yaklaşım olmamalıdır.

Harpûtî, maddeci filozofların bir şeyin varlığı ve yokluğu ile ilgili bilgiyi, deney ve gözlemle sınırlı tutmalarını eleştirmiştir. Harpûtî'ye göre materyalistler, metafizik konularında yetersiz olduklarından dolayı konuyu kavrayamamışlardır. Maddeci filozofların bilgilerinin sadece inceleyebildikleri alanlarla sınırlı olduğunu, Esîr (Uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu kabul edilen havadan hafif, saydam ve esnek

²¹⁴ Ramazan Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 103.

²¹⁵ Emine Ögük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 81.

²¹⁶ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 129.

madde)²¹⁷ ve Feza (Gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yörünge) gibi soyut şeyleri ispat edemediklerini vurgulamıştır.²¹⁸

Harpûtî, tabiatçı ve materyalistlerin konuya yaklaşımlarını ifade ettikten sonra bazı değerlendirme ve tenkitlerde bulunmuştur.

Harpûtî'ye göre materyalistlerin ileri sürdüğü gibi, bir şeyin görünmemesi onun yok olduğu veya var olmadığı anlamına gelmemektedir. Adı geçen doğa kanunları varlıkların meydana gelmesini sağlayan durağan ilâhî sistemlerdir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.*”²¹⁹ Ona göre bahsi geçen kanunlar dışında var olan bir varlığın görülememesi, evreni meydana getiren sebeplerin evrenden kaynaklandığını ve evrenden bağımsız düşünülemeyeceği anlamına gelmemektedir. Evreni yaratan Yüce yaratıcının evrendeki varlıklardan tabii ve maddi olanları yaratmasında, bazılarının yaratılmasını diğer bazılarının yaratılması için hazırlayıcı ve âdeti sebepler kılmaktadır. Örneğin çocuğu, ebeveynin menisinden, bitkileri de tohumlarından yaratması üzerine sübhânî sünnet ve ilâhî âdet vukuu bulduğu için çocuğun yaratılmasında ebeveynin nutfelerinin vücutlarıyla birleşmesi ve karışması, bitkilerin yaratılmasında da tohum, tohumların ekilmesi, yerin nemli olması ve güneş ısısı gibi unsurların varlığı âdeti sebeplerdir. Yüce yaratıcı çocuk ve bitkiyi mezkûr âdeti sebepler yoluyla yaratır. Yaratılışın bu biçimine biz dindarlar ilâhî sünnet ismini verirken, mütedeyyin olmayan tabiatçılar tabiat kanunu adını vermektedirler.²²⁰

Harpûtî, Yüce Allah’ın ilâhî sünnetinin varlığını vurgulamıştır. Maddeci filozofların evreni meydana getiren şey evrenin kendisidir ve evrenden ayrı düşünülemez düşüncesini reddetmiştir. Onların iddia ettikleri gibi tabii kanunun değil, Yüce Allah’ın ilâhî sünnetinin vukuu bulduğunu savunmuştur. Başka bir ifade ile Yüce Allah, bir varlığı yarattığı zaman o varlığı hazırlayıcı başka şeyler de yaratabilir. Bu husus evrenin kendiliğinden var olduğu anlamına gelmemektedir.

Harpûtî'ye göre ittifakla hâdis olduğu kabul edilen evreni meydana getiren sebepler, maddeci filozoflar tarafından kadîm olduğu sanılan evren maddesi için zâtî

²¹⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlsâm Yayınları, 2020), 92.

²¹⁸ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 129.

²¹⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-Fetih" 48/23.

²²⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 130.

hususlar olamaz. Aksi halde herkesçe kabul edilen hâdis evrenin kadîm oluşu ya da maddeciler tarafından kadîm olarak kabul edilen evrenin madde tabiatının da hâdis olması gibi bir sonuç kaçınılmaz olur. Zira malûl illetten ayrı düşünülemez. Her iki sonuç da muhâldir. Birincisi duyu ve gözleme aykırı olduğundan dolayı muhâldir. İkincisi ise gözlenen şu kâinatta bütün varlıkların yokluğunu gerektirdiğinden dolayı muhâldir.²²¹

Mevcut kâinatın tamamının sonradan meydana geldiği hususu delilleriyle sabittir. Bununla beraber, kâinatın büyük bir bölümünün sonradan olup hâdis olmasının duyu yoluyla algılanması zaruri olmasından dolayı bütün kâinatın kadîm olması, his ve müşadehe zaruriliğine zıt olması sebebiyle muhâldir. Aynı şekilde, maddi olan tüm varlıkların aslı olduğu, maddeci filozoflar tarafından düşünülen madde ve tabiatın hâdis olması hususu da bütün varlıkların hâdislere münhasır olması, hâdis varlıkların varlığında bir yaratıcıya ihtiyaç duymaları, varlığında müstakil olmadıkları ve kendi kendilerini var edemedikleri için görünen evrende hiçbir varlığın var olmaması muhâlini gerektirir.²²²

Harpûtî'ye göre "Madde, zâtı itibari ile kadîmdir. Hâdis olan evrimi ile hâdis kâinata illet olmaktadır. Dolayısıyla o maddenin kadîm oluşu, hâdis olan kâinatın kadîm oluşunu gerektirmez." şeklinde bir gerekçe ileri sürülemez. Zira bu düşünce kabul edildiği zaman söz, evrimin illeti hususuna geçer ki bu da iki muhâlden birini gerektirir. Hâdis kâinatın varlığının illeti olan maddenin zâtı ile maddenin evrimi vasfıyla birlikte bütünün illet olması iki ihtimalden hâli değildir. Birincisi, bir bütün olan hâdisin varlık illetinin, kadîm olan madde veya başka bir kadîm olması ihtimalidir. İkincisi de mezkûr bütünün illetinin hâdis olan bir şeyin olması ihtimalidir. Birinci ihtimalde hâdis olan bütünün ve hâdis olan kâinatın kadîm olması muhali lazım gelirken, ikinci ihtimalde de varlığın müstakil olmayan ve kendi kendini icat edemeyen hâdis varlıkların var olmamasıyla kâinatta gözlenen bu kadar varlıkların var olmaması muhâli lazım gelir. Binaenaleyh maddedeki evrimin illeti, türü itibari ile kadîm olan hareketidir denilemez. Aynı şekilde sonsuza kadar uzanan belirli cüz'iyattan her biriyle hâdis olan hareket olduğu da savunulamaz. Zira biz deriz ki kadîm olduğu sanılan hareket türü, belirtilen nedenlerden dolayı hâdis olan evrime illet olamayacağı gibi, kâinatın belirli ve hâdis cüz'iyattan, kâinatın oluşumuna tesadûf eden cüz'i de söz konusu evrime illet olamaz.

²²¹ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 130.

²²² Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 131.

Zira bu muhâl olan tercihi beraberinde getirir. Çünkü kâinatın oluşumuna tesadüf eden cüz'i kendisinden önce var olan her bir cüz'îye denktir. Zira bunlardan her bir cüz'î sonsuza kadar uzanan cüz'ilerden sonradır. Başka cüz'ilerin değil de söz konusu cüz'inin evrime illet olması, gerekçesiz bir tercihi gerektirir. Tercih edici bir neden olmadan yapılan tercih, filozoflara göre mutlak olarak muhâl olduğu gibi, şuursuz ve iradesiz olan maddenin cüz'î ve müşahhas hareketinin devrelerinde kâinatın oluşumuna müsadif olan devresinin kâinatın varlığına illet olması tercihi, mütekellimlere göre de muhâldir. Her bir olay için sebep ve illet arayan tabiatçı filozoflara göre de sebepsiz tercihin muhâl olması gerekir. Tabiatçı filozofların aşırıları olan maddecilerin, kâinatın oluşumunu tesadüf var saymaları, nedensiz tercihi mutlak olarak kabul etmeleri, yaratıcıyı inkâr etmede inatlarıyla/ısrarlarıyla bütün bilgin ve filozoflara hatta bütün akıl sahiplerine muhalefet etmekten başka bir sebebe dayanmamaktadır.²²³

Harpûtî'ye göre söz konusu delil, bütün kâinatın hârici bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtlayan imkân, Hudûs ve kâinatın müşahedesi delillerine aykırıdır. Evrende görülen hikmet, maslahat ve peşi sıra gelen nimet çeşitlerini içeren önemli bir tertip ve mükemmel olan nizamıyla bilgi ve hikmetten yoksun tabiatın tesadüf eseri olmadığına delil teşkil etmektedir. Aksine kâinat, maslahat ve hikmeti gözeten hikmetli ve irade sahibi bir müessirin eşsiz eseridir.²²⁴

Harpûtî'ye göre kâinatta var olan tertibin ve gözlenen düzenin, kâinat yapısında var olan sürekli evrim niteliğinden kaynaklandığı söylenemez. Zira biz deriz ki bu, herhangi bir ölçüyle bilinemez. Şayet kabul edilse bile, bu niteliği kâinata tevdi eden kimdir diye sorarız. Harpûtî, bu düşüncesini desteklemek bazı tabiatçı filozofların görüşlerine yer vermektedir. Tabiatçı filozofların şöyle dediğini aktarmaktadır: “Akıllı ve basiretli her insan, yaratıcının kâmil hikmetine ve büyük kudretine delil teşkil eden kevnî manzaralar karşısında durur. Kâinatın tesadüf eseri olduğunu veya maddeye ait özelliklerin sonucu olduğunu, insani bilgilerin tabii güçlere ait iş ve sonuç olma bakımından karıncanın algılamalarından farksız olduğunu savunan insanları görmekten ve duymaktan utanç duymaktadır.” Bu tabiatçı filozoflara göre, bu tezi savunanlar bâtıl

²²³ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 132.

²²⁴ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 132.

faraziyelerini ve boş kuruntularını gözleme ve deneye dayalı ilim yaftası ile örtbas etmeye çalışmaktadır. Gözlenen kâinat bile bu saçmalıkları reddetmektedir.²²⁵

Harpûtî'ye göre kâinatın oluşumuna taalluk eden birtakım sabit kural ve kanunlar bulunmaktadır ki basiretten yoksun bazıları bu kuralların sonuçlarına kilitlenip kuralların kendisini düşünemediklerinden, bunların, sonuçları meydana getiren illetler olduğu zehabına kapılmışlardır. Ancak bunlardan basiretli olan kimseler sonuçlara kilitlenmeyip kanunların bizzat kendisini irdelediklerinden bunların kendi başına etkenler olmadıklarını, aksine eşsiz ilâhî kudrete, sonuçları yaratması için âdeti şartlar ve eserlerini yansıtmaları için değişik görüntülerdir.

Harpûtî'ye göre - ki Harpûtî bunları basiretsiz olarak tanımlıyor- evrendeki yaratıcıyı inkâr etmenin birçok sebebi vardır. Bizler konuyu daha anlaşılır kılmak için bu sebepleri maddeler halinde ifade etmeyi uygunluk gördük:

1. Müminlerin yaratıcı Allah tasavvurunu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar daha önce tahrif olunmuş Hıristiyanlık dinine mensuplardı. Bu yüzden diğer bütün dinleri de Hıristiyanlıkla bir tutup kabul etmediler. Hâlbuki bir Müslümanın Allah tasavvuru ile bir Hıristiyanın Tanrı tasavvuru aynı değildir. Hıristiyanlığın tanrı inancına göre Tanrı, insan cesediyle cesetlenen, gökte krallar gibi kürsüye oturan ve bununla birlikte bütün evrene tasarrufta bulunan bir ilâhtır.²²⁶

2. Tabiat ve tabiata ait olanlarla ilgilenip fizikötesi varlıklara ulaşamadılar. Bu yüzden dindar için tabiattan bir Tanrı yontmaya çalıştılar. Tabiatta böyle bir Tanrı bulamadıkları için Tanrı'yı reddettiler.²²⁷

3. Kendi dinlerini bilmemelerinden ve dinler arasındaki farkı, öze ait bir fark olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır. Bu farklılıklardan yola çıkarak dinlerin, insanlar tarafından uydurulduğunu iddia ettiler. Bunlar iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup hak veya bâtıl hiçbir dini kabul etmeyip dini tamamen dışlamıştır. Diğer grup ise kendi bakış açısına göre bir yasa ortaya koyup bunu tabii din olarak isimlendirmiştir. Bunun

²²⁵ Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 134.

²²⁶ Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 136.

²²⁷ Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 136.

yanında bu düşünceyle alakalı ciltlerce kitap yazıp insanları bu düşünceye davet etmiştir.²²⁸

4. Bilimde gerçekleri bilmeyen ve dinde aşırıya giden papa ve rahipler, bilim ve fennin dinde zındıklık olduğu düşünmüşlerdir. Bu yüzden engizisyon mahkemelerinin kurulmasına katkı sağlayarak bilim ve fenle ilgilenen düşünörlere türlü işkenceler yapmışlardır. Yapılan bu uygulamalar, bilim ve fen düşünörlölerinin din ve dindarlardan nefret etmesine yol açmıştır. Bu durum her ne kadar bilimin ilerlemesine ve bilim adamlarının artmasına neden olmuşsa da dine karşı olan nefretleri ortadan kaldırmamıştır. Aksine haksızlıklar ve aşırılıklar bilim taraftarları tarafından yapılmıştır. Bilim ve fen taraftarları bütün semavi dinleri terk etmişlerdir. Bunlardan bazıları tüm dinleri reddederken bazıları ise maddi alana ve duyularla algılanamayan bütün din ve inançları reddetmişlerdir. Bunlardan bir kısmı ise özgörlüğün ucunu serbest bırakmışlardır. Dine karşı yapılan bu olumsuzluklar dinsizliği arttırmıştır.²²⁹

2. Bilgi Kaynakları ve Fıtrat Temelli Eleştiriler

Kelâm ilminin önemli konularından birisi olan “Bilgi Teorisi” felsefenin de önemli konularındandır. Daha doğrusu felsefeyi oluşturan üç temel konu olan “Varlık”, “Bilgi” ve “Değer” den birisidir. İlk kelimacılar olan Mu’tezile’den itibaren kelimacılar, dini bilginin belirlenmesi için hem dini hem de birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmayan genel bilgi konusuyla ilgilenmişlerdir. Dini akîdenin belirlenebilmesi için üzerine hüküm bina edilen bilginin öncelikle doğru olup olmadığının ortaya konulması gerekir. Eğer bilginin doğruluğunda şüpbe varsa o zaman bilgiye dayandırılan meselenin de doğruluğu şüpheli olur. Bu anlamda dinin doğru ifade edilmesi doğru bilginin kesin olarak ortaya konulmasına bağlıdır. Bu nedenle kelimacılar doğru bilginin ne olduğunu tespit için bilgi konusu ile ilgilenmişlerdir.²³⁰

Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm* adlı eserinde muhakkik kelâm âlimlerine göre bilginin, sahibine herhangi bir durumun, ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliği olduğunu aktarmıştır. Bu da kesin, değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakîn ile sınırlı bir husustur. Yakînin tarifinde yer alan kesin

²²⁸ Harputî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 137.

²²⁹ Harputî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 203.

²³⁰ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 23.

inanç kaydı ile zannı, şüpheyi ve vehmi dışarı tutmaktır. Harpûtî'ye göre bilgi, fikir ve akıl yürütmeksizin olursa zorunlu (zaruri), fikir ve akıl yürütme ile oluşursa nazari adını alır. Zorunluya örnek olarak varlık ve yokluk kavramlarının tasavvurunu, iki zıttın bir arada bulunamayacağı zikredilebilir. Nazari bilgiye ise melek ve cin tasavvurunu ve yer kürenin yörüngesinde hareket ettiği yargısını örnek olarak verebiliriz.²³¹

Harpûtî'ye göre zarûri ilim yedi kısma ayrılır. Bunlar; Evveliyât, Fıtrıyyât, Müşahedât, Mücerrebât, Mütevâtirât, Hadsiyât ve Vehmiyyât-ı Hissiye'dir.

Harpûtî'ye göre bu yedi kısmın dışında kalanlara ise Nazariyât denir. Nazarın mahiyeti, nefse ait iki hareketin toplamından ibarettir. Birincisi; herhangi bir yönüyle bilinen netice, gayeden vasıtalarla gidiştir. İkincisi; vasıtalarla tam anlamıyla bilinen gayeye gidiştir. Ya da nazar, iki hareketin toplamından değil de birinci harekete bağlı olarak gerçekleşen ikinci hareketten ibarettir. Buna göre nazarın “bilinmeyene ulaşmak için, bilinen unsurların tertip edilmesidir” şeklinde yapılan tarifi, onun gerçek tarifi olmayıp dolaylı (lazımı) tarifidir. İnsan idrak gücünün (aklının), bütün yönleriyle bilinmeyen bir şeye (mutlak meçhule) yönelmesi muhaldir. Bu gücün tamamıyla bilinmesini talep ettiği bir şeyi talep etmeden önce onu bir yönüyle bilmesi ve tanıması gerekir. İnsanın idrak gücü, sadece bir yönüyle bildiği bir şeyi idrak ederken iki defa hareket eder. Birinci hareketi ve yönelişi, bilinmesi istenilen meçhul şeye uygun bilgilere ulaşmak için yapılan yöneliştir. İkinci defadaki hareketi ise elde edilen bilgileri mezkûr meçhule götürecek bir biçimde lazım gelen tertip için yapılan harekettir.²³²

Nazar, kendisi vasıtasıyla düzenlenen unsurlar ve yapılan düzenleme sağlam olduğunda sahih, bu iki husustan biri bozuk olduğunda ise fâsit ismini alır. İnsan idrak gücünün bilinenden bilinmeyene ulaşması için yaptığı hareket ve yönelişe, elde edilen bilgilerin tertibine fikir, nazar dendiği gibi bizzat tertibe konu olan bilgilere de nazar adı verilir.²³³

Yakîn bildiren önermelerde oluşan sahih nazarın hükmü, kesinlik ifade etmesidir. Bunun aksine Sümeniyye olarak tanınan bir grup, nazarın hiçbir konuda; filozoflardan bir topluluk da ilahiyat konularında kesin bilgi ifade etmeyeceğini savunmuşlardır.

²³¹ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 22.

²³² Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 25.

²³³ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 26.

Sümeniyye, putperest bir grubun ismidir. Bu gruba göre nazar, ne ilahiyat konusunda ne de başka konularda kesinlikle yakîn ifade etmez. Sümeniyye grubu filozoflardan Hisbaniyye grubunun Sofistler kısmındandır. Sümeniler, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürerek bilgi elde edilme yolu olan nazarın ilim ve yakîn ifade etmesini kabul etmezler. İlmin terakki ettiği şu asırda Sofistlerin Sümeniyye grubunun görüşleri kayda değer olmaktan çıkmıştır. Bunlar artık filozof grupları arasında sayılmamaktadır. Dolayısıyla bunların iddialarına cevap vermeye ihtiyaç duyulmamaktadır.²³⁴

Aristo, Batlamyus, Câlinûs ve bunlara tabi olanlardan oluşan bir grup filozof topluluğuna göre ilahiyat konuları, tasavvuru akla zor gelen salt aklî konulardır. Fikir ve görüşlerde çokça ihtilafın vuku bulması nedeniyle nazarın, ilahiyat konularında yakîn ifade edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.²³⁵

Harpûtî, aklın ilahiyat konularında yakîn ifade etmeyeceğini ileri süren filozoflara cevap verir. Tarihin tüm dönemlerinde insanlar, akıl ve idraklerinin erdiği kadarıyla bir ilâh inancından bağımsız bir hayat sürmemişlerdir. O, “(Resûlüm) *Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzerine yaratmışsa ona çevir.*”²³⁶ ayetini referans göstererek, Allah inancının bütün insanlarda fitri olduğunu, ilahiyat konularının fitri hususlardan olması nedeniyle tasavvur edilmesinin akla kolay geldiğini savunmuştur.²³⁷

Tarihi bilgiler ve arkeolojik araştırmalar, insanın tarih sahnesine çıkışından itibaren, bedevilikten medeniliğe, göçebelikten yerleşik hayata kadar kat ettiği her aşamada sürekli olarak, iyiliği ve mutluluğu gerçekleştirebilen, kötülükleri ve mutsuzlukları uzaklaştırabilen yüce bir ilâha inanmak suretiyle bir din edindiğini göstermektedir. Bu inanç bazı toplumlarda tevhit akidesine göre gerçekleşirken, bazılarında farklı varlıklara bağlanma ve tapınma şeklinde gerçekleşmiştir.²³⁸

İnsan fıtratı hak veya bâtıl bir inancı kabul etmede hür ise de bunlardan biri ile inanma ihtiyacını gidermeye mecburdur. Başka bir ifade ile fitrat, bir ilâha ve rabbe inanma, ona ibadet etme ve inançların doğrultusunda şekillenmiş bir din edinme ihtiyacı

²³⁴ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 26.

²³⁵ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 26.

²³⁶ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "er-Rûm" 30/30.

²³⁷ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 26.

²³⁸ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 76.

içerisinde yaratılmıştır. Her insanın doğasında bir yüce yaratıcıya inanma ve sığınma ihtiyacı vardır.²³⁹

İnanç olmadan insanın yaşaması mümkün değildir. İnançsız bir insan ne vardır ne de tasavvur edilebilir. İnsanın varlığı ile ortaya çıkan ve onun neticeleri olan medeniyetler, zamanla kaybolduğu halde tanrı anlayışı ve mabetler dimdik ayakta kalmışlardır. Bu da gösteriyor ki iman hissi, hiçbir yerde ve hiçbir zaman yok olmamıştır. Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insan toplulukları vardır, fakat hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır.²⁴⁰

Harpûtî, her dönemde insanların bir ilah inancına sahip olduğunu, bu inanca sahip olmada veya bu inancı benimsemelerde aklın rol aldığını, bunun insanın fitratı gereği olduğunu, insanların sahip olduğu bu ilâh inancının ilahiyat alanı olduğunu, dolayısıyla bazı filozofların iddia ettiği gibi “aklın ilahiyat alanında yakîn ifade etmeyeceği” düşüncesinin yanlış olduğunu savunmuştur. Tarihten bugüne kadar istisnalar hariç, her toplumda bir ilah inancının var olması, aynı zamanda aklın ilahiyat alanını kolay tasavvur ettiğini göstermektedir.

Harpûtî’ye göre tabiatçılardan sensualistler (duyumcular) duyuya ve deneye dayanmayan nazarın kesinlik ifade etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlar, nazarın kesinlik ifade etmesi için his ve deneye dayanmasını şart koşmuşlardır. Kesin bilgiye ancak güçlü gözlemler ve sağlam deneylerle ulaşılabileceğini, salt aklî delillerin, eşyanın bilinmesinde fonksiyonel olmadığını ve herhangi bir şeyin kabul edilip edilmemesinde yeterlilik arz etmediğini, bu nedenle salt aklî delillere dayanan ilk dönem filozoflarının yanlış ve bocalama içerisine düşerek hakikatten uzak ifadelerde bulunduklarını ileri sürer.²⁴¹

Harpûtî’nin sensualistlerle alakalı olarak sensualistlerin: “Kesin bilgiye ancak güçlü gözlemler ve sağlam deneylerle ulaşılabileceği” şeklindeki düşünceleri, pozitivist anlayışı ifade eder ki pozitivizm de Modern Çağda oluşan ateist düşüncenin fikri temellerini oluşturmaktadır.

²³⁹ Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkması*, 26.

²⁴⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 107.

²⁴¹ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 26.

Pozitivizm, ciddi bilimsel sorgunun, bir dış kaynaktan gelen nihai sebepleri aramayan ama direkt olarak gözleme açık olan gerçekler arasındaki ilişkilerle sınırlı olmasını söyleyen görüştür. Bilgiyi duyu tecrübesine dayandıran pozitivist yaklaşım, metafiziksel ve dolayısıyla dinsel ifadelere bir anlam atfedilmeyeceğini, bilimsel bilginin doğa bilimlerinin önermeleriyle sınırlanmasını öngörmektedir. Pozitivist düşünürlere göre, ancak bilimsel temellere dayalı bir düşüncenin meşruiyetinden söz edilebilir.²⁴²

Her şeyden önce, doğa bilimlerinin veya bu bilimlerin yöntemiyle ortaya konulabilecek bilginin, evrene ve insana dair bütün sorularımıza ve arayışlarımıza tatmin edici cevaplar verebileceğine inanmak hayalden öte bir şey değildir. Bilim, gözlem yoluyla evrende var olan doğa yasalarını keşfedebilir. Fakat bu yasaları keşfeden bilimin o yasaların neden var olduğunu veya neden bu yasaların yerine başka yasaların bulunmadığı şeklimdeki bir soruyu yanıtlaması beklenemez. Bu sorular, deneysel bilimin alanına sığmayacak kadar büyüktür.²⁴³

İnsan bilgisinin bütünüyle duyu tecrübesiyle sınırlanabileceği veya bütün bilgimizin bu yolla açıklanabileceği anlayışı doğru bir anlayış olmamalıdır. Duyu tecrübesiyle elde edilmesi mümkün görünmeyen bilgimizin başında apriori olarak adlandırılan mantıksal ve matematiksel önermelerin bilgisi gelmektedir. Bazı pozitivistlerin de kabul ettiği gibi duyu tecrübesi ile elde edilen bilgi ne kadar yüksek olasılıklar ifade etse de tümevarımsal bir bilgi olduğundan, mantıksal önermelerin sahip olduğu kesinlik ve zorunluluktan yoksundur. Özellikle Karl Popper'in deneysel bilimler için ileri sürdüğü “yanlışlama ilkesi”, pozitivizmi savunanları zor durumda bırakmıştır. Popper, deneysel ilimlerde araştırma ve deneyin sürekli yapılabilmesi için endiksiyon metodunda kesin doğru diye bir ilkenin kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.²⁴⁴

Zihinsel birtakım durumların (inanç, düşünce vb.) bir gerçekliğinden söz edebilmemiz için onları ifade eden önermeler olgusal içerikli olmasına karşın, onların gözlem yoluyla doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları mümkün görünmemektedir. Ancak zihinsel durumların bu yolla doğrulanamamaları onların olgusalılıklarını reddetmek için yeterli bir sebep değildir. Diğer yandan, fizyolojik ve davranışsal açıdan tümüyle insana

²⁴² Kutluer, “Pozitivizm”, 34/337.

²⁴³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 80.

²⁴⁴ Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 98.

benzeyen; fakat insandan farklı olarak duyguları ve düşünceleri olmayan bir varlık tasavvur edebiliriz. Böyle bir varlığa ilişkin önermeler olgusal içerikli olacakları halde bu önermeler; gözlemsel yolla doğrulanamaz veya yanlışlanamazlar. Olgusal içerikli bir önermenin anlaşılması, pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi, o önermenin gözlemsel bir yolla nasıl doğrulanabileceğine dair bir bilgiye de bağlı görünmemektedir. Örneğin, bir kimse “İnsanlar var olmadan önce dünya sularla kaplıydı” şeklindeki bir önermeyi rahatlıkla anlayabildiği halde, ne tür bir jeolojik kanıtın böyle bir şeyi doğrulayacağını ve doğrulamayacağını bilmeyebilir. Öyleyse, olgusal içerikli bir önermenin anlaşılması onun gözlemsel doğrulanabilme koşullarının bilinmesine bağlı olması mümkün görünmemektedir.²⁴⁵

Görüldüğü gibi, pozitivistlerin öngördüğü birçok husus epistemolojik bir varsayımdan ibarettir. Bu varsayımlar insan bilgisini sadece duyu tecrübesine dayalı bir gözlemle sınırlamak noktasında indirgemeci bir tutum sergilemektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak, pozitivistlerin deneysel bilginin dışında kalan bilginin kaynağını ve tabiatını açıklamada başarısız olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁶

Harpûtî, kesin bilgiye sadece güçlü gözlemler ve sağlam deneylerle ulaşılabilmesini iddia eden sensualistlere; ilk dönem filozofları ve kelamcılarının da belirttiği gibi nazarlarının zaafi ve fikirlerinin bozukluğu nedeniyle söz konusu hatalara düştüklerini ifade eder. Sensualistlerin de onlarla aynı hatalara düştüklerini ve hisse dayanan felsefelerinin birçok konusunda aklî delillerle hükmettiklerini, ancak bunu “Oluşum Teorisi” ve “Evrin Kanunu” örneklerinde olduğu gibi bilimsel teoriler olarak isimlendirdiklerini görmekteyiz.²⁴⁷

Harpûtî’nin bu düşüncelerinden yola çıkarak, aslında “Oluşum Teorisini” ve “Evrin Teorisini” kabul etmediğini ve bu iki düşüncenin, sensualistlerin kendilerinde barındırdıkları fikir bozukluğundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Harpûtî’nin bahsettiği oluşum teorisi; kâinatın oluşumundan önce bütün uzayın atomlarla dolu olduğunu, atomların arasındaki akışkan esîrden meydana gelen soğumuş

²⁴⁵ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 88.

²⁴⁶ Ögük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları*, 73.

²⁴⁷ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 27.

kükürtle (kerdbad) veya çekim gücüyle bu cüzlerin birbirine çekilip kütle haline geldiğini ve bu suretle bütün kâinatın oluştuğunu ileri süren düşüncedir.²⁴⁸

Evrin teorisi ise maddenin evrenin aslı olduğundan hareketle maddenin bileşimi ile birinci evrede; evrenin unsurları, unsurların terakki ve tekemmül etmeleriyle, ikinci evrede; bileşik cisimler olan madenler, biraz daha terakki etmesiyle, üçüncü evrede; bitkiler, daha fazla terakki ve tekemmül etmesiyle, dördüncü evrede; hayvanlar ve beşinci evrede ise insanlar yaratılmıştır. Böylece bütün varlıkların oluşumunun, maddelerin derece derece tekemmül etmelerindeki kanuna tabi olduğunu var saymıştır. Bu faraziyelerine de, kanun-i tekemmül adını vermişlerdir.²⁴⁹

Harpûtî, bilgi konusunda her şeyi bilimsel verilerle açıklamaya çalışan ve dolayısıyla da ilahiyat konularının fizikötesi ve deney-gözleme aykırı olmasından dolayı gerçek bir alan olarak değerlendirilmemesini eleştirmiştir. Bütün toplumlarda bir yaratıcı fikrinin var olmasının, Yüce Allah'ın bahsettiği fıtrat gereği oluştuğunu ve bunun da ilahiyat alanının kolay tasavvur edildiğinin kanıtı olduğu ileri sürmüştür. Netice itibarıyla de deney ve gözleme tabi tutulamayan bilginin de gerçeklik ifade edebileceğini vurgulamıştır. Yine bu bölümde Harpûtî, pozitivist düşünürler olan sensualistleri, sadece duyu ve deneye dayanan bilgileri kabul ettiklerinden dolayı tenkit etmiştir. O, böyle düşünmelerine sebep olan şeyin fikir bozukluğundan kaynaklandığını ifade etmiştir. Kısaca sadece deney ve gözleme dayalı bilginin gerçek bilgi olmadığı, deney ve gözlem dışındaki bilgilerin de gerçek bilgi olabileceğini ileri sürmüştür.

3. İrade ve İnsan Hürriyeti Temelli Eleştiriler

Hürriyet terimi, insanlar, hayvanlar ve diğer tüm canlılar için kullanılan bir kavramdır. Ancak daha çok insanlar için kullanılmaktadır. Hürriyet, insan için kullanıldığında kapsamı geniş olan bir kavramdır. Din ve vicdan hürriyeti, düşünce ve kanaat hürriyeti, bilim ve sanat hürriyeti bu noktada örnek gösterilebilecek hürriyet çeşitleridir. Sosyal hayatta hürriyet kavramının geniş kapsamlı olması, genel manada bir tanımın yapılmasını güçleştirmiştir. Bu güçlüğü rağmen hürriyet, cebrin olmaması ve varlığın serbest olma durumu olarak tanımlanabilir. İnsan, dilediği bir davranışı eyleme

²⁴⁸ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 27.

²⁴⁹ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 27.

dönüştürdüğü zaman özgür olduğunun farkına varır. İnsanın istemesi veya dilemesi için birden fazla seçeneğin bulunması ve seçenekler arasında birinin tercih edilmesi gereklidir. O zaman seçme veya tercih etme, hürriyetin temel basamağını oluşturmaktadır. Hürriyetin diğer basamağını ise eylem oluşturmaktadır. İnsan şuurlu ve bilinçli bir tercih yaptıktan sonra bu tercihinin davranışa dönüştürür. Pratiği sağlanan her tercih, bireyde hürriyet duygusunu meydana getirir. Toplumda yaşayan birey, seçimlerini eyleme dökemezse hürriyet hali anlamını yitirir. Başka bir ifade ile bireyin dileğini tercih edip onu eyleme dönüştürmesi hürriyeti ortaya çıkarır. Bireyin tercih edebilme hürriyeti sınırlıdır. Meselâ kişi, doğacağı coğrafyayı, ırkını, anadilini, rengini, annesini, babasını, kardeşlerini vb. birçok hususu seçmemektedir. Bu hususların tercih olmaksızın bireye verilmesi, kişiyi sınırsız hürriyeti olan bir varlığa götürmektedir.²⁵⁰

İrade, dilemek ve istemek anlamına gelip, bir şeyi eyleme dönüştürme veya dönüştürmeme noktasında verilen karar olarak tanımlanabilir. İslam terminolojisinde şevk, ihtiyar, meşîet ve kast gibi kelimeler iradeye benzer anlamda kullanılmıştır. Fakat bunlar arasında çok az anlam farkları bulunmaktadır. Kısaca irade, davranışı gerçekleştirme kudreti ve meziyetidir. Davranışın ortaya konulmasında belirleyici bir etkindir. İrade bireye yön verirken eylem, davranışın ortaya konulmasına olanak sağlamaktadır. İrade eylemden önce olsa da davranışın gerçekleşme sürecinde onunla beraber olan bir faaliyettir. Bu noktada irade, yalnızca psikolojik bir etken veya özellik değildir. Aksine şuurla ve bilinçle yapılan seçme kudretidir. Bu özellikten dolayı birey eylemlerinde mükellef olmaktadır.²⁵¹

Hürriyet kavramı Kur'an'da yer almamakla beraber genel olarak İslâm'ın emir ve yasakları çerçevesinde, davranışlardaki özgürlüğü ifade etmektedir. İnsan, evreni yaratan, yöneten ve yasalar koyan yüce bir yaratıcı kabul ettiği zaman mutlak anlamda özgür olamaz. Zira davranışlar ortaya konulurken Yüce yaratıcının emir ve yasakları da dikkate alınmaktadır. Bu husus, insan iradesinin ortadan kalktığını ve tamamen cebr altında olduğu anlamına gelmemektedir.²⁵²

²⁵⁰ Kevser Babacan, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din ve Felsefe Anlayışı Bağlamında Ateizm ve Materyalizm Eleştirisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 63.

²⁵¹ Arslan - Bozkurt, *Sistemantik Kelâm*, 195.

²⁵² Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*, 147.

İnsan hürriyetinin ilk dönemlerden itibaren tartışıldığı herkesçe malumdur. İnsanoğlunun özgür olup olmadığı, insan özgür ise bunun hangi düzeyde olduğu hep tartışılmıştır. Bazı filozof ve düşünürler insanın özgür olduğunu ileri sürerken bazıları ise insanın zorunluluk altında olduğunu savunmuşlardır. Kelâmî açıdan bakıldığında bunları üç gruba ayırmak mümkündür:

1. Cehm b. Safvân'ın kurucusu olduğu Cebriyye grubudur. Cebriyye, insanların kendisine has bir iradeye sahip olmadığını, zihni ve ameli bütün fiillerin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunur.²⁵³ Yani insan, fiillerinde özgür değildir. İnsandan sadır olan bütün eylemler ilâhî gücün tahakkümü altındadır.

2. Ma'bed el-Cühenî'n kurucu olduğu Kaderiyye fırkasıdır. Kaderiyye, insanın hür ve bağımsız iradesiyle hareket ettiğini ve fiillerini sadece kendi gücüyle yaptığını savunur.²⁵⁴ Bu görüşü aynı şekilde Mu'tezile de savunur. Yani insan, eylemlerinde özgürdür ve bir kısıtlama altında değildir.

3. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik şeklinde iki ekolden oluşan ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at olarak isimlendirilen gruba göre ise; Allah, insan fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edilmekle beraber insanın ihtiyari fiillerinde istitâa'sı olduğunu ve Allah'ın bunu onda fiille beraber yarattığını ileri sürerler. Onlara göre insan, amelinin ve davranışlarının kesbedenidir.²⁵⁵

Mezheplerin bu konuya yaklaşımlarını ifade ettikten sonra konunun ateizmle olan bağlantısına geçmek istiyoruz.

Tarih boyunca genel kabul edilen görüş, insan için özün varlıktan önce geldiğidir. İlk önce insanın özü vardı, daha sonra onun yaratılışı gerçekleşti. Bu dini düşünceden kaynaklanan bir görüştür. Çünkü ilk önce Tanrı vardır. O, insanı yaratmadan önce, insan modelini belirlemiştir.²⁵⁶

Varoluşçu ateizmin ana felsefesi, bu anlayışı kabul etmemekle başlamıştır. İnsan önce var olur, daha sonra özü meydana gelir. Varlığı özünden önce gelen tek varlık insandır. Başka bir ifade ile bu, sadece insana ait bir özelliktir. İnsan dışındaki bütün

²⁵³ Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 72.

²⁵⁴ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 75.

²⁵⁵ Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*, 148.

²⁵⁶ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 91.

varlıklarda öz, varoluştan önce gelir. Bu düşünce insanın herhangi bir şeyle tanımlanmadan önce var olması gerektiği anlamına gelmektedir. Yani her şeyden önce insan vardır. Sartre’a göre insan, önceden herhangi bir kavramla tanımlanamayacağı gibi herhangi bir amaç için de tasarlanamaz. İnsan önceleri hiçbir şeydir. İnsan, gelişiminin sonraki aşamalarında kendisini dilediği biçimde şekillendirecektir. Başka bir deyişle kişi, kendisini nasıl tanımlamak istiyorsa öyle olacaktır. Bu durumda insanı Tanrı tasarlamamış ve kişi kendi kendisini şekillendirmiştir. Özgür olmak bunu gerektirir. Bu yüzden insan özgürlüğe mahkûmdur.²⁵⁷

Nietzsche de, Sartre’a benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Nietzsche, insanda özün önceden belirlenmiş olma anlayışını, kısır felsefelere isnat etmektedir. Ona göre insan, Sartre’nın da dediği gibi ya bağımlılık içinde bir köledir veya özgürlüğe mahkûm olmaktadır. Şayet evrende yaratıcı bir Tanrı varsa, insanın da bir özü vardır. Bu özün varlıktan önce gelmesi zorunludur. Diğer bir deyişle, Tanrı’nın var olması özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. O halde insan, kendi özünü meydana getirme gücünden mahrumdur. İnsanın bu gücü elde etmesinin yolu ise Tanrı’nın olmamasıdır.²⁵⁸

Ateistler, evrende Tanrı’nın olmadığını ileri sürerken herhangi bir delil ortaya koyma çabası içerisine girmemişlerdir. Bu tutum, “Tanrı yoktur” düşüncesinden daha çok “Tanrı olmamalıdır” anlamına gelmektedir. Mesela Sartre, Tanrı’nın yokluğu fikrini akli delillerle ispat etmiş değildir. Öyle ki onun düşüncesinde Tanrı’nın var olmaması fikri, ulaşılan bir netice değil seçilen bir esastır. Filozof âdeta, önce Tanrı’nın olmadığına kendisini inandırmış, sonra bütün sistemini bu inanç etrafında kurmuştur.²⁵⁹

İstisnalar hariç dinlerde Tanrı, insanın davranışlarına müdahale etmeyen ve kişinin özgürlüğüne engel olmayan bir Tanrı’dır. Başka bir ifade ile Tanrı’ya inandığı halde kişi, kendi kararlarını kendisi vermektedir. Bu noktada insan özgür sayılmaktadır. Tanrı’nın uyulması için gönderdiği kurallar bellidir. İnsanlar bu kurallara uyup uymamakla muhayyerlerdir. Kişi dilerse Tanrı’nın rızasını kazanıp bu kurallara uyabilir veya bu davranışın aksini gösterebilir. İnsan, Tanrı’nın küllî iradesi dışında kalan şeyler

²⁵⁷ Kasım Müminov, “Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016), 15; Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 77.

²⁵⁸ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 161.

²⁵⁹ Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, 193; Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 94.

için özgürdür diyebiliriz. Hatta Tanrı'nın insanı irade sahibi bir varlık olarak yaratmasıyla, onu özgürlüğe mahkûm ettiği de söylenebilir. O zaman Tanrı'nın var olması, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamaktadır. Başka bir deyişle Tanrı'nın var olduğunun kabul edilmesi, insanın bir nesne olduğu ve tamamen özgürlüğünü kaybettiği anlamına gelmemektedir.²⁶⁰

Sartre, insanın kendi özünü oluşturmuş olması ve kendisini tasarlaması düşüncesinde aslında insana bir nevi tanrılaşmayı tavsiye etmiştir. Tanrılaşmaya gayret eden insan, her canlı gibi öleceğini anladığı vakit, Tanrı olamayacağını da açıkça anlayacaktır. Çünkü insan, Tanrı'yı kabul etsin veya etmesin, sınırlı bir varlıktır. Burada daha doğru olan bir şey varsa, o da insanın sınırlılığa mahkûm olduğudur.²⁶¹

O halde, insanın kendisini gerçekleştirebilmesi için “Tanrı yoktur” önermesine inandırması, ateizm için yeterli olmayacaktır. Çünkü ateist olmadan da insanlar kendini gerçekleştirebilirler. Teizme göre, insan kendi gerçek özünü kendi niyetleri, kararları ve fiilleriyle oluşturmaktadır. Mesela İslâm, insana bu karakterin empoze edildiğini söylememektedir. Ayrıca, Allah'ın insanların ne yaptığını bilmesi, belirlenmiş bir karakterin varlığı şeklinde anlaşılmayabilir. Kur'an, insanın nasıl bir kişi olması gerektiğini bildiriyor. Bu anlamda bir özden bahsedilebilir. Ama böyle bir kişi olup olmama hürriyeti insana aittir. İnsanın önünde gerçekleştirilmesi tavsiye edilen, zorlama konusu değil de ikna olan değerler vardır.²⁶²

Bir kişinin fiillerinde irade sahibi ve hür olmamasının çeşitli göstergeleri vardır. Mesela bir kişi ancak neden yaptığını bilmediği bir şeyi yapmaya zorlandığı veya nedenini bilmediği bir davranışı yaptığı durumda iradesiz kabul edilir ve yaptığı davranış ihtiyari bir davranış olmaktan çıkar. Yine bir kişi yaptığı davranışın alternatifini yapamadığı durumda özgürlüğünü kaybetmiş demektir. Özgürlüğün gerçekleşmesi için ise, birden fazla ve birbirine zıt çeşitli alternatiflerden birinin irade ile tercih edilebilir olması gerekir. Buna ilave olarak, tercihte bulunmak için elverişli bir alana ve onları seçebilecek ruhî bir kudrete sahip olmaya da ihtiyaç vardır. Eğer kişi bir davranışı özgürce gerçekleştirdiğini düşünüyor ve fiilini gerçekleştirirken herhangi bir dış baskı

²⁶⁰ Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor*, 80.

²⁶¹ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 96.

²⁶² Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 96.

hissetmiyorsa, bu durum yani iradesini kullanırken kendisini serbest hissetmesi, gerçekte onun özgür olduğunu anlamına gelmektedir. Allah insana elçileri aracılığıyla hitap etmiş ve yol göstermek üzere çeşitli kitaplar indirmiştir. Ayrıca insana düşünce, akıl, ihtiyar ve irade gücü vermiş, böylece o, kendi yararına olacağını düşündüğü şeylere yönelip zararlı bulduğu şeylerden uzak durma hürriyetine sahip kılınmıştır. Diğer taraftan kulun yerine getirmesi gereken çeşitli sorumlulukları vardır. Bunların başında da iman ve ibadetler gelir. Bunların yerine getirilmesi noktasında kul serbest bırakılmıştır. İman da edebilir, inkâr da. İbadetlerde devamlılık sağlayabildiği gibi ibadetleri yapmaya da bilir. Nitekim her iki tercihin örneklerini toplumlarda görmek mümkündür.²⁶³

Yüce Allah insanı irade sahibi ve dilediğini seçebilen bir varlık olarak yaratmıştır. Bu noktada insan müspet ve menfî anlamda dilediği davranışı sergileyebilmektedir. İnsanın bu özellikte yaratılmış olması özgür olduğu anlamına gelmektedir. Yüce Allah dileseydi insanı günah işlemeyen ve iradesi olmayan bir varlık olarak yaratabilirdi. Böyle bir durumda insan iradesiz, tercih hakkı bulunmayan ve cebr altında olan bir varlık olurdu. İnsanlara seçim hakkının verilmemesi ise özgürlüklerinin ellerinden alınmasıdır. Yüce Allah'ın insanı hata yapabilen bir varlık olarak yaratması insanın özgürlüğünü ifade etmektedir.²⁶⁴ İslâm dininde özgür iradeye bağlı olmayan imanın insana herhangi bir fayda sağladığı söylenemez. Bu husus özgür iradenin önemine işaret etmektedir. İyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi alternatifler arasından birini tercih edebilen insan ahlâkî açıdan özgürce bir seçimde bulunmuş olur. Böyle bir seçimde bulunan kişi ise, kendi hür iradesiyle yapmış olduğu tercihin sonuçlarına katlanmaya da hazır demektir.²⁶⁵

Harpûtî, canlılarda ortaya çıkan fiil ve etkileri ikiye ayırır. Gelişim, gıda sindirimi, hastalık, sağlık ve uyku gibi kasti olmayan fiil ve etkilere “tabii fiil ve etkileri” adını verir. Kalkma, oturma, tutma ve alma gibi kasıtlı gerçekleşen fiil ve etkilere “ihtiyari fiil ve etkileri” adını verir.²⁶⁶ Harpûtî'nin burada yapmış olduğu ayrımla Mâtürîdî'liğin irade anlayışını benimsediğini görüyoruz. Zira Mâtürîdî anlayışına göre irade, küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanın hayatta sınırlı iradesi ve özgürlüğü vardır. Örneğin canlı

²⁶³ Ögük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları*, 102.

²⁶⁴ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 146; Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor*, 81.

²⁶⁵ Ögük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları*, 103.

²⁶⁶ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 172.

bir organizma olan insan, kendi ırkını, kendi milletini, kendi kardeşlerini, kendi anne-babasını vb. hususları seçme hürriyetine sahip değildir. Bu özellikleri Yüce Allah insanlara takdir etmiştir. Bu husus insanın tamamen cebr altında olduğunu göstermez. Aynı şekilde insanın kendi seçimi olan, oturma, kalkma vb. gibi fiilleri de vardır.²⁶⁷

Harpûtî, irade ve insan hürriyeti meselesini hidâyet ve dalâlet bağlamında ele alır. Harpûtî, hidâyet ve dalâleti Allah'ın fiillerinden sayar. Zira hidâyet ve dalâletin, şu ayeti kerimelerde olduğu gibi, hidâyeti ve dalâleti yaratmak anlamında olduğunu ileri sürer.²⁶⁸ “Allah kime hidâyet verirse, işte doğru yolu bulan o'dur; kimi de hidâyettten uzak tutarsa, artık onlara, Allah'tan başka dostlar bulamazsın.”²⁶⁹ “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmayı dilerse göğsü çıkıyormuş gibi kalbini daraltır.”²⁷⁰ “Şayet Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi.”²⁷¹

Harpûtî'ye göre kulların hidâyet ve dalâletinden her biri, Yüce Allah'ın ilmi, kaza ve kaderiyle ezelde yaratılmıştır. Kulların dalâletinde herhangi bir zorlama yoktur. Bu husus şöyle izah edilmektedir: “Şayet siz, yer kürenin ve ay'ın yörüngelerindeki hareketlerini ölçüp ay'ın yer küreyle güneş arasına gireceği zamanı öğrenseniz ve ayın falanca gününde tutulacağını tespit etseniz, sonra da o gün gelip ay tutulması gerçekleşirse, önceki bilgilerinizin sonradan vukuu bulan ay tutulmasına tesir ettiğini düşünmezsiniz. Aynı şekilde ezeli olan ilm-i ilâhînin, onların ebedî seçimine dayalı hidâyet ve dalâletine tesir ettiğini de düşünmezsiniz. Hatta bunun aksine yakîn getirip şöyle deriz: İlm-i ilâhî, olmuş ve olacak her şeyi kuşattığından, ebedî süreçte kulların özgür iradeleriyle seçeceği hidâyet ve dalâleti bilir. Onun bilgisi kulların seçimini engellemez, aksine bunu te'yid eder.”²⁷²

Görüldüğü gibi Harpûtî, irade ve insan hürriyeti konusunu hidâyet ve dalâlet bağlamında ele almıştır. Ateizm veya ateistlerin iddia ettiği gibi, “Tanrının varlığı insanın hürriyeti önünde en büyük engeldir” veya “insanın hür olabilmesi için Tanrı'nın

²⁶⁷ Seyithan Can, “İnsan Fiilleri”, *Sistemati Kelâm*, ed. Fadıl Ayğan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 213.

²⁶⁸ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 180.

²⁶⁹ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-İsrâ" 17/97.

²⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-En'âm" 6/125.

²⁷¹ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "er-Ra'd" 13/31.

²⁷² Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 182.

olmaması gerekir” düşüncelerini çürütmüştür. İnsanın mutlak manada özgür olmadığını, her şeyin insanın iradesine bağlı olmadığını, insanların bazı konularda eylemsel olarak özgür olduklarını ileri sürmüştür. Yüce Allah’ın insanı davranışsal özgürlük bağlamında hür kıldığını ve bunun Yüce yaratıcının yokluğunu gerektirmediğini savunmuştur. Bu hususların Yüce Allah tarafından bilmesinin insanın özgürlüğünü kısıtlamadığını da vurgulamıştır.

4. Mûcize Temelli Eleştiriler

Mûcize sözlükte, “aciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz, harika olay, kudretsizlik ve takatsızlık veren iş” anlamlarına gelir.²⁷³ Terim olarak ise peygamber olduğunu ileri süren bir zatın doğruluğu tasdik eden ve içerisinde hayır barındıran harikulade bir hâdisedir.²⁷⁴

Harpûtî’ye göre ise mûcize; olağanüstü haller olup sosyal hayatta gerçekleşmesi mümkün olmayan durumlardır. Mûcize, Allah’ın belirlemiş olduğu elçiler vasıtasıyla, normal şekilde gerçekleşmesi imkân dışı olan hâdiseler olmalıdır. Yani sosyal hayatta herkesin yapabileceği bir iş/eylem mûcize kapsamına girmemektedir. Mûcize, temel anlamda Allah’ın bir fiili olmakla beraber peygamberlerin hiçbir müdahalesi söz konusu değildir. Yüce Allah, peygamberlerinin doğruluğu tasdik etmek için mûcizeleri peygamberler vasıtasıyla gerçekleştirmiştir.²⁷⁵ “(Ey Peygamberim) attığın vakit sen atmadın, fakat Allah attı...”²⁷⁶ “Kendilerine bir mûcize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetli bir şekilde Allah’a andıtiler. De ki: Mûcizeler ancak Allah katındadır...”²⁷⁷ ayetleri bunu göstermektedir.

İlâhî dinlerin hepsinde peygamberlik makamının var olduğu bilinen bir gerçektir. Aslında ilâhî emir ve nehiylerin insanlara aktarılmasında tek yolun peygamberlik makamından geçtiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Bir takım farklı görüşler olsa da insanlık tarihi peygamberler topluluğu adıyla bilinen bir topluluğun varlığına kabul etmektedir. Ayrıca Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâmiyet gibi semavi dinler tarihin farklı

²⁷³ İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 454.

²⁷⁴ Ali ibn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Ta’rîfât* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 215.

²⁷⁵ Harputî, *Tenkîhu’l-keâm*, 203.

²⁷⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-Enfâl" 8/17.

²⁷⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-En’âm" 6/109.

zaman dilimlerinde bazı kimselerin kendilerini Allah'ın elçisi olduğunu söyleyip Allah'ın emir ve nehiylerini insanlara aktardıkları noktasında görüş birliği içerisindeyler. Fakat burada bir sorunla karşı karşıyayız. Allah'ın elçisi olduğunu söyleyen bu zatın doğru veya yalan söylediği nereden anlayacağız? Bu kişi bir çıkar elde etmek için kendini Allah'ın elçisi olarak tanımlamış olabilir mi? İşte tam bu noktada gerçek elçiyle yalancı elçiye birbirinden ayırt edecek bir husus gereklidir. Bu husus şüphesiz mûcizedir. Yüce Allah, peygamberlerine bahşettiği mûcizeyle onların Allah tarafından gönderilmiş birer elçi olduğunu ispatlamıştır.²⁷⁸

Kelâm âlimleri, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin sözlerinin doğruluğuna delil teşkil etmesi için tehadidiyle birlikte beşer kuvvetinin üstünde, tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde ortaya çıkmasına mûcize demişlerdir. Bu tanımda mûcizenin iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Birincisi; mûcizenin peygamberlik iddiasıyla beraber bir meydan okumadan sonra ortaya çıkmış olmasıdır. Yani meydan okuma olmadan bir peygamberde görülen olağan dışı şeyler mûcize kapsamına girmemektedir. İkincisi ise peygamberlere özel durumlardan biri olan mûcizenin sıradan insanların yapabileceği bir husus olmamasıdır.²⁷⁹

Mûcizelerin Allah elçilerinin doğru sözlü olduklarına delil teşkil edeceği genel itibariyle kabul edilse de kimi çevreler, bu hususu kabul etmemişlerdir. Özellikle peygamberlik makamını kabul etmeyen bazı ateist gruplar, birtakım itirazlarda bulunmuşlardır.²⁸⁰

Nübüvvetin en önemli göstergesi/kanıtı şüphesiz mûcizedir. Mûcizenin inkâr edilmesi veya mümkün olmadığının iddia edilmesi peygamberlik makamının inkârına ve peygamberlik makamının imkân dışında olmasına kapı aralamaktadır. Bu yüzden mûcizenin aklen mümkün ve naklen sabit olması büyük önem arz etmektedir.

Harpûtfî, tabiatçıların, Brahmanların, Sümeniyye ve bazı ibahacıların mûcizenin aklen mümkün olmamasından yola çıkarak nübüvvetin âdeten imkânsız olduğu tezini ileri

²⁷⁸ Mahmut Çınar, “Nübüvvât”, *Sistemik Kelâm*, ed. Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 328.

²⁷⁹ Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 333.

²⁸⁰ Halil İbrahim Bulut, “Mûcizenin İmkân ve Dalâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 175.

sürdüklerini ifade eder.²⁸¹ Bu yüzden Harpûtî, mûcizenin aklen mümkün ve naklen sabit olduğunu ispatlamayı hedeflemiştir. Bu konuda yapılan itirazları eleştirip inkârcıların tezlerini çürütmeye çalışmıştır.

Bu konudaki ilk itirazlar, dehriyye, materyalizm, pozitivizm ve determinizm gibi ateist akımlardan gelmiştir. Bu akımlar, Tanrı'nın varlığını ve evrene müdahale edebileceği düşüncesine yanaşmamaktadırlar. Materyalizme göre evrende yegâne gerçeklik maddedir. Madde ve madde değişiklikleri dışında hiçbir şey olmadığı ve temelde yaratma ve yaratıcı kavramlarını kabul etmemektedir.²⁸² Pozitivizm, deney ve gözlemi baz alıp metafiziği reddetmektedir.²⁸³ Determinizm ise evrende olup biten her şeyin sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ileri sürmüştür.²⁸⁴ Ateist akımlar bu ilkelerden hareketle doğada olağanüstü birtakım şeylerin meydana gelebileceğini savunmanın asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece ateist akımlar, tabiat kanunlarının değişmez-değiştirilemez olduğunu ileri sürerek mûcizenin âdete aykırı olduğunu ve akla ters düştüğünü iddia etmiş ve sonuç olarak mûcizelerin meydana gelmesini imkânsız görmüşlerdir. Mûcizeyi mümkün görmeyip reddedenler, tabiatta meydana gelen olağandışı olayları, doğa kanunları çerçevesinde ortaya çıktıklarını savunmuşlardır. Onlar, bu tür olayların az da olsa meydana geldiğini ve insanların bunlara farklı manalar yüklediklerini ifade etmişlerdir. Mesela insanlar, “kuyruklu yıldızın dünyamızı ziyaret etmesi” gibi çok nadir görülen olayları olağanüstü olarak değerlendirmişlerdir. Hâlbuki bu tür olaylar, belli kanun ve sebepler etrafında gerçekleşmektedir. Bu ve benzeri misallerden yola çıkarak mûcize diye adlandırılan şeyin aslında doğa kanunu olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁸⁵

Harpûtî, Hz. Mûsâ'nın mûcizesini temel alarak bu konuyu açıklamaya çalışmıştır. Harpûtî'ye göre, Kıptilerin ilme, sanata ve doğa olaylarına ne kadar hâkim oldukları herkes tarafından bilinmektedir. Bilimde bu kadar iyi oldukları bilinen Kıptilerin buna rağmen yanı başlarında gerçekleşen bir doğa olayını bilmemelerinin imkânı yoktur. Hz. Mûsâ'nın Kızıl Deniz'deki mûcizesini Medcezir(Gelgit) yani bir doğa olayı olarak

²⁸¹ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 206.

²⁸² Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, 53.

²⁸³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 82.

²⁸⁴ Akarsu, 30.

²⁸⁵ Bulut, “Mûcizenin İmkân ve Dalâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, 175-177.

algılamak hiçbir akıl sahibinin mümkün gördüğü bir şey değildir.²⁸⁶ İnkârcıların öne sürdüğü “mûcize diye isimlendirilen hâdiseler aslında nadir görülen tabiat olayıdır” düşüncesi Harputî tarafından ciddi manada eleştirilmiştir. Kıptilerin yani Mısırlıların, bilim ve fende ileri bir toplum oldukları bütün araştırmalar sonucu ispatlanmıştır. Bilimde bu seviye iyi olan bir toplumun, Hz. Mûsâ’nın Kızıl Deniz’i yarması mûcizesi ile bir doğa olayı olan Medcezir’i (Gelgit) birbirinden ayırt edememesinin imkânı yoktur. Dolayısıyla inkârcıların iddia ettiği gibi bu olayın bir doğa olayı olması aklen mümkün değildir.

Harputî göre mûcizenin olağanüstü bir şekilde gerçekleşmesinden yola çıkarak mûcizeyi imkân dışı görmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira evreni yaratan güç istediği zaman evrene müdahale etme hakkına sahiptir. Evreni yoktan var eden Yüce Allah olduğuna göre evrene dilediği gibi müdahale edebilir. Cenab-ı Hak, kendi koyduğu kanunların mahkûmu olamaz. Yüce Allah dilediği zaman evrenle alakalı olarak her türlü tasarruf yetkisine sahiptir.²⁸⁷ Ateist akımlar her ne kadar mûcizeyi olağanüstü diye veya tabiat kanunlarına ters diye mümkün görmese de evreni yaratan mutlak güç Allah olduğuna göre onda istediği şekilde değişiklik yapabilme gücüne sahiptir. Bu açıdan bakıldığında mûcizeyi inkâr etmek akılla çelişen bir durum olmalıdır.

Mûcizelerin doğa yasalarıyla çelişmesi, onların akla ters oldukları veya akılla çeliştiği anlamına gelmemelidir. Mûcizelerin yaratılması her ne kadar tabiat kanunlarına aykırı olsa da akli gerekliliklere ters değildir. Mûcizelerin varlığı, yeryüzünün ve gökyüzünün varlığından daha zor bir ihtimal değildir. Yani yeryüzünü ve gökyüzünü yaratan Yüce Allah, tabiat kanunlarına aykırı da olsa mûcizeleri yaratabilir. Bu hem aklen hem de dinen mümkün olan bir şeydir. Evrende doğa yasalarını belirleyen Yüce Allah, dilediği zaman bu yasaları değiştirmeye muktedirdir.²⁸⁸

Ateistlere göre olağandışı olarak gerçekleşen mûcize kabul edilse bile bu, mûcizenin Tanrı tarafından gerçekleştiği iddia edilemez. Onlara göre bu olağanüstülük kabul edilse de bunun Tanrı değil, bu mûcizeyi gerçekleştiren kişinin bir takım yeteneklerinden kaynaklandığını ileri sürerler. Bu iddiaya göre Peygamber olduğunu iddia eden şahıs, birtakım fiziksel ve ruhsal özelliklere sahiptir. Bu yüzden başka

²⁸⁶ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 205.

²⁸⁷ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 178.

²⁸⁸ Arslan - Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 329.

insanların yapamadıklarını yapabilmektedir. Bu düşünceleriyle ateistler, mûcize olarak tanımlanan olağanüstülüğün ilâhî kaynaklı olmadığını, peygamber olduğunu iddia eden şahsın doğru sözlü oluşuna delil teşkil etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.²⁸⁹

Mûcizenin, peygamber olduğunu iddia şahsın fiziksel ve ruhsal özelliklerinden kaynaklandığını iddia etmek pek doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Zira peygamber tarafından gösterilen mûcize, insanların karşısında aciz kaldığı bir olağanüstü haldir. İnsanların gösterilen mûcizenin benzerini yapamamaları onun en önemli özelliğidir. Aslında çoğu insanın yapmayı istediği ve yapamadığı bir eylem olduğu için mûcize olarak tanımlanmıştır. Harpûtî de ateistlerin öne sürdüğü bu iddiayı kabul etmemektedir. Harpûtîye göre, mûcizelerin peygamber tarafından bilinen tabii bir özellik sayesinde ortaya çıkma ihtimali yoktur. Yüce Allah her peygambere kendi dönemlerinde, bilinen türden mûcizeler vermiştir. Örneğin Mûsâ Peygamber döneminde sihir, Dâvûd Peygamber döneminde müzik, İsâ Peygamber döneminde tıp, Hz. Muhammed döneminde de belağat ve hikmet ön plandaydı. Her peygamberin gösterdiği mûcize, kavmi arasında bilinen sanat ve fiil türünden olmuştur. Bu husus, mûcizenin, sadece peygamber tarafından bilinen tabii bir nedenle meydana gelme ihtimalini ortadan kaldırır. Bütün peygamberin kavimleri, gösterilen mûcize türünden sanat ve fiiller icra ettikleri halde mûcizenin benzerini getirmekten aciz kalmaları, onları, mûcizenin beşer gücünün ulaşamadığı ilâhî bir fiil olduğunu ve nübüvvet davasında bulunan peygamberi tasdik ettiğini kabul etmek zorunda bırakmıştır.²⁹⁰

Aslında Harpûtî'nin vurgulamak istediği husus çok dikkat çekicidir. Her peygamber, hangi topluma gelirse gelsin, o toplumda yaygın olan bir sanatla gelmiştir. Dolayısıyla kastedilen toplum, gösterilen harikulâdeliğin farkında olan bir toplumdur. Bunun bir peygamber meziyeti veya yeteneği olup olmadığını anlayabilecek kapasiteye sahiptirler. Zaten o toplum, gösterilen mûcize kapsamında deyim yerindeyse profesyonel bir toplumdur. Bu yüzden mûcizenin, peygamberin fiziksel ve ruhsal özelliğinden kaynaklanmasının aklın izahı mümkün değildir.

Harpûtî, bu konuyla alakalı olarak Hz. Mûsâ ile Firavun arasında gerçekleşen diyalogu aktarır. Hz. Mûsâ'nın mûcizesinden sonra büyücülerin hep birden secdeye

²⁸⁹ Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Dalâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", 180.

²⁹⁰ Harputî, *Tenkîhu 'l-keîlâm*, 205.

kapandıklarını, Firavunun onları ölümle tehdit etmesine rağmen iman ve İslâm üzere ölmeleri için Allah’a dua ettiklerini aktarır.²⁹¹ Eğer Hz. Mûsâ’nın gösterdiği mûcize onun bir yeteneğinden veya özelliğinden kaynaklanmış olsaydı, orada bulunan büyücüler iman etmezlerdi. Orada hazır bulunanlar -işin erbabı olan büyücüler- bunun bir mûcize olduğunu anlamışlardı. Zaten büyücülerin orada bulunma sebebi, o konuda uzman kişiler olmasıydı.

Ateistlerce öne sürülen bir diğer iddia da, mûcizelerin peygamberlerin doğru sözlü olduklarına delil teşkil edip etmemesi hususudur. Bu düşünceye göre, peygamberlik makamı ve mûcize mümkün görülse bile mûcize gösteren bir kimsenin gerçek peygamber olduğu bilinmemektedir. Gerçekleşen mûcizenin peygamberi tasdik etmek amacıyla meydana gelip gelmediğiyle alakalı ihtimaller söz konusudur.²⁹² Kısaca mûcize kabul edilse bile bu, kendiliğinden ortaya çıkmış bir durum olabilir. Peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğuna kesin kanıt olmamaktadır.

Kelâm uleması, mûcizenin gerçekliğini “Kıyasü’l-şahid ale’l-gaib” (Görünmeyen âlemin, görünen âleme kıyası) yoluyla izah etmeye çalışmışlardır. Kelamcılara göre Yüce Allah, insanların daha rahat kavramaları için peygamberlerin doğruluğunu fiili olarak tasdik etmiş ve bunu mûcize olarak ortaya koymuştur. Aksi halde insanların bunu anlamaları mümkün görünmemektedir. Kimi kelamcılar da fiili tasdiğin muhatabı ikna etme noktasında daha tesirli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yüce Allah’ın peygamberlerini sözlü olarak tasdik etmesi asıl maksadın anlaşılması noktasında problem teşkil edebilirdi. Zira sözlü tasdikte birtakım mecaz ifadeler bulunabilir. Fakat fiili tasdik bu nevi şüpheleri barındırmamaktadır.²⁹³

Kelamcılar, mûcizelerin peygamberlerin doğruluğunu tasdik ettiğini anlatmak için hükümdar-elçi örneğini aktarırlar. Bu örneğe göre; bir hükümdarın sarayında, herkesin gördüğü ve bildiği bir ağaç varmış. Bu ağacı ancak hükümdar hareket ettirebiliyormuş. Durum böyleyken biri çıkıp kendisinin hükümdarın elçisi olduğunu ve onun adına bazı mesajlar getirdiğini söyler. Elçi olduğunu iddia eden şahıs, doğruluğunu

²⁹¹ Harputî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 205.

²⁹² Mustafa Genç, *Nübüvvet’in İspatında Mucizenin Rolü* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 35.

²⁹³ Bulut, “Mûcizenin İmkân ve Dalâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, 188.

ispat etmek için hükümdardan sadece onun hareket ettirebildiği ağacı hareket ettirmesini ister. Bunun üzerine ağaç hareket ederse bu durum elçinin doğruluğunu gösterir.²⁹⁴ Kelamcılara göre aktarılan bu örnek, mûcizelerin peygamberler vasıtasıyla ortaya çıkmış olduğunu ve peygamberlerin doğru sözlü olduklarını göstermektedir. Aksi durumda Yüce Allah mûcizenin ortaya çıkmasını engellerdi.

Harpûtî de mezkûr eserinde mûcizelerin, peygamberleri nübüvvet davalarında tasdik ettiğini savunur. Bu düşüncesinin doğruluğunu izah etmek için yukarıdaki örneğe benzer bir örnek verir. Bu örneğe göre: halk, hükümdarın huzurundayken içlerinden biri, kendisinin hükümdar tarafından elçi olarak görevlendirildiğini ve onun adına birtakım emirler ve nehiyeler getirdiğini söyler. Bunun üzerine halk, elçiden bunu kanıtlamasını ister. Elçi, iddiasında doğru olduğunu kanıtlamak için hükümdardan alışılmışın dışında art arda üç defa tahtı üzerinde kalkıp oturmasını ister. Bunun üzerine hükümdar bu uygulamayı yaparsa bunu gören halk, bu elçinin doğru sözlü olduğuna kanaat getirir.²⁹⁵ Harpûtî'ye göre hükümdarın âdetinin hilafına davranması, elçinin sözlerinin doğruluğu anlamına gelmektedir. Bu da ateistlerin ileri sürdüğü “Mûcize kabul edilse bile bu, peygamberin gerçek peygamber olduğu bilinemez” tezi çürütülmüş oldu. Mûcize gösteren bir zatın yalan söyleyemeyeceği, aynı şekilde yalan söyleyen birinden de mûcizenin meydana gelemeyeceği hususu ifade edilmiş oldu. Cenab-ı Hakk'ın yalan söyleyen bir kimseyi doğrulaması akli açıdan ve dini açıdan imkân dışı olduğuna göre, bir peygamberin peygamberlik iddiasından hemen sonra iddiaya uygun olarak gerçekleşen bu olağanüstü olayın, gönderilen elçiyi doğrulamak üzere gerçekleştiği hususu basit bir akıl yürütmeyeyle bilinebilir.

Öne sürülen bir başka iddia ise mûcizelerin el çabukluğu ve sihir olma ihtimalidir. Bu itirazla da aslında yine mûcize inkâr edilmiş ve bununla birlikte peygamberlik makamı reddedilmiştir. Bu konunun anlaşılabilmesi için sihrin ne anlama geldiğinin bilinmesi elzemdir.²⁹⁶

Sihir, sözlükte bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek anlamına gelir. Terim olarak ise, el çabukluğu,

²⁹⁴ Genç, *Nübüvvet'in İspatında Mucizenin Rolü*, 29.

²⁹⁵ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 204.

²⁹⁶ Genç, *Nübüvvet'in İspatında Mûcizenin Rolü*, 36.

göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelerin şeklini değiştirme iddiası gibi anlamlara gelir.²⁹⁷

Meseleye önyargısız baktığımız zaman mûcize ile sihir yapısının çok farklı olduğu dikkatimizi hemen çekmektedir. Zira sihirde asıl itibarıyla muhatap insanların kandırılması ve göz boyama şekliyle, bazı şeylerin olduğundan başka gösterilmesi vardır. Mûcizede hem olağan dışılık hem de bir hakikatin gerçekleştirilmesi söz konusu olmaktadır. İşte bu açıdan bakıldığında zaman sihir ile mûcize arasında önemli farklılıklar vardır. Aslında bu farkı hem peygamber olanlar hem de sihir yapanlar kesin olarak bilirler. Diğer insanların birçoğu da bu farkı kolayca anlayabilir. Fakat bazı ön kabullerle hareket edip de hak ve hakikatin karşısında yer alanlar bu hakikati çarpıtabilirler.²⁹⁸

Mûcize olağanüstü bir durum olarak tanımlanırken sihir, harikuladeye benzer bir olay olarak bilinmektedir. Bu doğrultuda sihrin farklı zaman ve yerlerde yapılması imkân dâhilindedir. Mûcizenin ise benzeri yapılamamaktadır. Bu noktada mûcize olağanüstü bir özellik taşıyıp benzerinin yapılması mümkün değildir. Ayrıca sihrin benzeri yapılabildiği gibi daha mükemmeli de yapılabilmektedir. Mûcize, Allah'ın bir fiili olup özel bir durumdur.²⁹⁹

Daha önceki paragraflarda kısmen ifade edildiği gibi, bir hâdisenin mûcize olarak kabul edilebilmesi için; ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehadidiyle birlikte meydana gelmesi, teklifin devam ettiği süre içerisinde vukuu bulması, peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi şartlara bağlıdır. Her şeyden önce bir peygamberin mûcizesi, diğer peygamberler ve tüm insanlar için hüccettir. Fakat sihirbazın gösterdiği enteresan bir olay, hiç kimse için delil değildir. Diğer açıdan sihir tarzı şeyler insanın gücü dâhilinde olduğundan herhangi bir kimse için ayrıcalık teşkil etmez. Daha doğrusu sihirden, bir insanın aciz kalması söz konusu olamaz.³⁰⁰ Fakat mûcize sadece Allah'ın kudretine bağlı

²⁹⁷ İlyas Çelebi, “Sihir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/170.

²⁹⁸ Mustafa Bozkurt - Hüseyin Maraz, “Mucizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 148.

²⁹⁹ Halil İbrahim Bulut, “Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı”, *Marife Dergisi* 1 (2003), 68.

³⁰⁰ Bozkurt - Maraz, “Mucizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı”, 154.

olduğundan peygamber dışında bir başkasının mûcize tarzında bir olaya güç yetirmesi imkânsızdır. Bu bağlamda insan, melek veya şeytan, nübüvvet iddiasında bulunsa Allah'ın kendi kudretinde olan bir şeyi onların elinde izhar etmesi imkânsızdır. Aksi halde seçtiği elçiye yalanlamış ve hitabını nakzetmiş olur.³⁰¹

Mûcizenin ön önemli özelliği onun ilâhî bir fiil olmasıdır. Yüce Allah tarafından elçileri vasıtasıyla ortaya çıkan mûcizenin esas amacı elçisinin doğruluğunu tasdik etmektir. Bu tasdikte Yüce Allah'ın irade ve gücü olduğu için mûcize, ilâhî hüviyet kazanmaktadır. Sihir ise beşeri bir irade tarafından ortaya konulduğu için bütün insanlar tarafından yapılabilmektedir. Ayrıca kendisinde mûcize zuhur eden peygamber bir karşılık beklemezken sihir yapan şahıs çıkar karşılığı bu eylemi yapmaktadır. Bu durumda mûcizeyi sihirle özdeşleştirmek mümkün görünmemektedir.³⁰²

Bütün peygamberler Allah'ın kendilerini peygamber olarak görevlendirmek için tercih ettiğini haber vermektedirler. Bu açıdan mûcize, peygamberin verdiği haberin doğru olduğuna dair bir delildir. Allah'ın doğruluğunu tasdik ettiği birinin kâhin, sihirbaz veya mütenebbi olması imkânsız olduğu gibi insanlar da peygamberin doğru olduğunu ve fiilinin sihir olmadığını zaruri olarak bilir. Örneğin Firavun, her ne kadar Hz. Mûsâ'yı bir sihirbaz olmakla itham etse de onun gösterdiği harikulade fiilin bir sihirbazın eylemi olamayacağını herkesten daha çok kendisi biliyordu. Bu nedenle peygamber dışında birinin iddiasına, harikulade bir fiilin bitişmesi mümkün değildir. Bu sadece bir takım sebep ve araçlara dayanan bir aldatmaca ve yanıltmadan ibaret bir eylemdir. Aksi halde peygamber ile sahte peygamber (mütenebbi) veya sihirbazı ayıracak temel bir kriterden bahsetmek imkânsızdır.³⁰³

Sihir, Mâtürîdî'ye göre ister uzmanlaşma isterse bir uğraş sonucu olsun bir başkasından öğrenme yoluyla elde edilir.³⁰⁴ Bu sebeple tek bir şahsa ait olan, özel bir nitelik değildir. Bu ise sihrin, olağanüstülüğünü değil, alışılmış bir olay olduğunu gösterir. Ayrıca uzmanlaşma gerektiren bir faaliyet olması itibarıyla de mevcut sihrin

³⁰¹ Genç, *Nübüvvet'in İspatında Mucizenin Rolü*, 69.

³⁰² Aydın Kaya, *Kur'an'da Mâhiyet Açısından Sihir-Mucize Karşılaştırması* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 119.

³⁰³ Bozkurt - Maraz, "Mûcizenin Onto-Teleolojik Açısından Sihirden Farklılığı", 161.

³⁰⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu - Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), VI/16.

etkisi bir başka sihir ile yok edilebilir. Mûcize ise alışılmışın dışında olağanüstü karakterinden ötürü eğitim ve öğretim yoluyla başkasından öğrenme ihtimali olmadığı bilinen bir şahsa ait özelliktir. Bu nedenle mûcize, diğer bir mûcize ile nakzedilmez(bozulmaz) ve her bir peygamber için bir ayet niteliği taşır. Sihir konusunda yetenekli olan biri ise diğer bir sihirbaza meydan okuyarak onun sihrini geçersiz kılabilir. Oysa hiçbir peygamberin, daha önce gelen bir peygamberin mûcizesini geçersiz kıldığı görülmemiştir. Her peygamberin göstermiş olduğu mûcize diğerleri için aynı şekilde bir ayettir.³⁰⁵

Harpûtî “mûcizelerin el çabukluğu veya sihir olma ihtimali, zorunlu olarak peygamberlerin doğruluğunu engeller” iddiasına karşı şöyle cevap vereceğini ifade eder; mûcizelerdeki olağanüstülük mûcizeleri, peygamberlerin müdahale ve isteği bulunmayan ilâhî fiiller olduğuna delil teşkil eder. Ayrıca onların öğretim, eğitim ve araçlar aracılığıyla olmadığını ortaya koyar. Nitekim sihir ve el çabukluğunda bu tür müdahaleler söz konusudur. Fakat mûcizelerin el çabukluğu ve sihir olma ihtimali bulunmamaktadır.³⁰⁶

Harpûtî’nin yukarıdaki ifadelerinden, kanaatimizce iki husus ortaya çıkmaktadır. Birincisi; Sihirbaz veya kâhin, yapılan-sözde harikulade- olayı kendisine nispet eder. Fakat mûcizede durum böyle değildir. Aksine mûcizenin Allah’ın fiili olduğu, bizzat peygamber tarafından ifade edilir. Tarihte Hiçbir peygamber hiçbir mûcizeyi kendisine nispet etmemiştir. Bu bağlamda mûcizelerin sihir veya el çabukluğu olma ihtimali yoktur. İkinci husus ise; sihrin veya el çabukluğunun, eğitim-öğretim yoluyla veya bazı araçlar kullanılarak yapılan bir işlem olmasıdır. Peygamberlerin bu işin eğitimini almadıkları zaten kendi toplumları tarafından biliniyordu. Yine sihirbazların gösterilerini yaparken bir takım araçlar kullandıkları herkesçe aşikârdır. Fakat peygamberler, bu harikulade olayların ne eğitimini almışlardır, ne de mûcize kendilerinde zuhur edince bir araç kullanmışlardır. Bu husus da mûcizenin sihir veya el çabukluğu olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

³⁰⁵ Bozkurt - Maraz, “Mûcizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı”, 163.

³⁰⁶ Harputî, *Tenkîhu ’l-kelâm*, 204.

5. Nübüvvetin Gerekliliği Açısından Eleştiriler

Dinlerin en önemli konularının başında nübüvvet gelmektedir. Ulûhiyet başta olmak üzere dine ait tüm esaslar nübüvvet makamının verdiği bilgilere göre değer kazanmaktadır. Tanrı'nın emir ve yasakları, görevlendirdiği elçiler vasıtasıyla insanlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla bir insan Tanrı'ya ve peygamberlik makamına inanırsa doğal olarak elçi yoluyla gönderilen öğretilere de inanmak durumundadır. Bu durum nübüvvetin önemine işaret etmektedir.³⁰⁷

Nübüvvet, peygamberlik ve risâlet kavramları aynı anlama gelmekle birlikte peygamberlik makamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Nebî sözlükte; melek aracılığıyla, ilhâm yoluyla ve sâlih rüya ile kendisine vahiy gelen kimse olarak tanımlanmıştır. Resûl ise Allah tarafından kendisine Cebrâîl aracılığıyla kitap indirilen kimsedir.³⁰⁸ Nübüvvet, Allah'tan vahiy alınmasını ve vahyin insanlara duyurulması³⁰⁹ anlamına gelmektedir. Harpûtî ise nübüvveti; Allah tarafından gönderilen vahyin tebliğ edilmesi için görevlendirdiği nebinin vasfı olarak tanımlamıştır.³¹⁰

Ateistler, Tanrı'ya inanmamanın yanında tabii olarak risâleti de reddetmişlerdir. Başka bir ifade ile peygamberlere vahiy gönderilmesine inanmamışlardır. Onlara göre birinin Tanrı tarafından vazifelendirilmesi veya vahiy alması imkânsızdır. Böyle bir olayın vukuu bulması mümkün değildir. Yine onlara göre birinin peygamberlik iddiasında bulunması, melek aracılığıyla Tanrı'dan mesaj getirmesi ve ölümden sonra bir hayatın var olduğunu söylemesi kabul edilecek bir şey değildir.³¹¹

Materyalist filozofların evrenin yaratıcısını reddettiklerini aktaran Harpûtî, onların her şeyi maddeyle sınırlı tuttukları için soyut ve manevi varlıkları reddettiklerini dile getirmiştir. Harpûtî, onlara göre, bir peygamberin vahiy almasının da mümkün

³⁰⁷ Muammer Esen, "Peygamberlere İman", *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 189.

³⁰⁸ Cürcânî, 237.

³⁰⁹ Çınar, "Nübüvvât", 297.

³¹⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 199.

³¹¹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 83.

görülmeyişi ifade etmiştir. Onların bu hususu aklen imkânsız bulunduğunu vurgulamıştır.³¹²

Harpûtî, evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının kemâl sıfatına sahip olduğunu, kemâl sıfatının bir gereği olarak görünen görünmeyen tüm varlıklara bekâları için gerekli şartları hazırlayan ve ihsanı bol bir yaratıcının var olduğunu ifade etmiştir. Bu kemâl sıfatına sahip yaratıcının insanların dünya ve ahirette mutluluğunu sağlayacak bazı hakikatleri bildirmesi için onların içinden bazı seçkin kullara ilâhî mesaj vahyetmesi âdeten ve aklen zarûri olmakla birlikte akıldan uzak bir ihtimal değildir. Hatta birçok bilgin ve filozofun bunu bir zorunluluk olarak gördüğünü vurgulamıştır.³¹³

Harpûtî bu düşüncenin haklılığını ifade etmek için eski filozofların düşüncelerine yer vermektedir. Eski filozofların Yüce Allah'ı cimri değil, cömert olarak tanımladığını ve bu cömertliğin gereği olarak yarattığı her varlığa bir kabiliyet verdiğini aktarmışlardır. Onlara göre Yüce Allah'ın kendisinde mûcize zuhur eden birinin, uyulması gereken kanunları öğütlemesi, insanlar arasında yaşanan ihtilafın giderilmesi ve din-dünya işlerini düzenlemek için birini yaratması zarûridir. Bu zarûriyet peygamber ile karşılanmıştır.³¹⁴ Harpûtî burada eski filozofları referans göstererek nübüvvetin aklen gerekliliğini ispatlamaya çalışmıştır. Harpûtî, eski filozofların bu düşünceleri üzerinden insanlar için ortak bir akıldan bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Sosyal hayatta insanların birbirleriyle anlaşamaması kadar doğal hiçbir şey yoktur. Bu anlaşmazlıkların temelinde de bireysel menfaat ve çıkarlar vardır. Kimi zaman anlaşmazlıklar toplumsal düzeni bozmakla beraber toplumda kâosun hâkim olmasına sebebiyet vermektedir. Bu tür durumlarda her kesimin hemfikir olması zor bir ihtimaldir. O zaman toplumsal ilişkileri düzenleyecek, toplumu kâostan kurtaracak, adaleti sağlayacak ve toplumu bir araya getirecek ortak bir akıl gereklidir. Bu ortak akıl ancak bir peygamberle sağlanabilmektedir.

Harpûtî, son dönem filozoflarının düşüncelerini de referans göstermiştir. Onların, din duygusunu fitri olarak değerlendirdiğini, insanların gıdaya ihtiyaç duyduğu gibi dine de ihtiyaç duyduğunu aktarmıştır. Bu yüzden tarih boyunca insanların tanrı fikrinden

³¹² Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 205.

³¹³ Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 200.

³¹⁴ Harputî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 201.

bağımsız kalamadıklarını dile getirmişlerdir. Fakat kimi zaman insanların istikamet kaybederek puta tapabildiklerini ifade etmişlerdir. İnsanları bu yanılgılardan kurtaran kişiler peygamberler olmuştur. Bu yüzden peygamberin vazifelendirilmesi âdeten ve aklen gereklidir.³¹⁵ Peygamberler tarihi ve verdikleri mücadeleler bu hususun en önemli göstergelerinden biridir.

Harpûtî, nakli deliller de öne sürmüştür. “ *Andolsun ki içlerinde, kendilerine Allah’ın ayetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur...*”³¹⁶ ayetini delil göstererek nübüvveti bir ihsan ve lütuf olarak değerlendirmiştir.³¹⁷ Tanrı ile insan arasındaki en büyük fark, Tanrının sınırsız bir güce, insanın ise sınırlı bir güce sahip olmasıdır. Başka bir deyişle insan eksik bir varlıkken Tanrı bütün eksikliklerden münezzehtir. İnsanın sınırlı bir varlık olması her sorunu çözemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu yüzden insanlar hayatları boyunca çoğu kes hata yapabilmektedirler. İnsanın hata yapabilen bir varlık olması, bir yol göstericiye ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Bu ihtiyaç bir ilâhî bir gücün yardımıyla ve doğal olarak peygamberler aracılığıyla karşılanmalıdır. İnsan mevcut potansiyeli ile Allah’ı bulabilse de mutlak manada O’nu tüm sıfatları ile bilememektedir. Tanrının neyi emrettiğini neyi nehyettiğini, yaşadığı hayatın anlamını, nasıl bir yolda ilerlemesi gerektiğini kestirememektedir. İnsanlar tüm bu soruların cevabını Allah’ın gönderdiği peygamberler vasıtasıyla cevap bulmaktadırlar. Aksi durumda insanlar hayatlarına anlam veremeyecek ve belki de hayatlarına devam edemeyeceklerdir. Hayatlarını devam ettirebilseler dahi, bu onlar için daha çok zor ve külfetli olacaktır. Bundan dolayı Harpûtî, Yüce Allah’ın bir rahmetinin gereği olarak peygamber gönderdiğini vurgulamıştır.

Peygamberlerin ahlâkî özellikler ile bilinmesi ve ahlâkî açıdan topluma örnek olmaları,³¹⁸ toplumda ihtiyaç duyulan çeşitli meslek gruplarında yer alıp dünyevi olarak insanlara ve medeniyetlere ışık tutmaları³¹⁹ (Hz. Nûh’un marangozluğu, Hz. İdrîs’in

³¹⁵ Harputî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 202.

³¹⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "Âl-i İmrân" 3/164.

³¹⁷ Harputî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 207.

³¹⁸ Çınar, “Nübüvvât”, 312.

³¹⁹ Arslan - Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, 320.

terziliği, Hz. Dâvûd'un demirciliği) gibi hususlar peygamberlerin toplumdaki gerekliliklerini arttırmaktadır.

Ateizmin, peygamberlerin vahiy almasını reddetmesi ve bunu aklen mümkün görmemesi, toplumların peygamberlere olan ihtiyacın gerçekliğini ortadan kaldırmamaktır. Peygamberlerin, insanların hem dünyada hem de ahirette huzur elde etmeleri için tavsiyelerde bulunmaları, insanın hata yapmaya elverişli bir varlık olup uyarılmaya ihtiyaç duyması, toplumda ortak bir akıl olup birlik ve beraberliğe katkı sağlamaları, Tanrı tarafından gönderilen mesajın iyice kavranmasını sağlamaları gibi hususlar peygamberlik makamının gerekli ve aklen mümkün olduğunu göstermektedir.

6. Ölüm Olgusu Temelli Eleştiriler

Her canlının değiştirilemez bir gerçeği olan ölüm, teoloji, felsefe, sanat ve edebiyat başta olmak üzere hemen hemen bütün disiplinlerin ele aldığı ve üzerinde çokça durduğu konulardan biridir. Ölüm, aynı zamanda tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul eden temel bir olgudur. Bu olgunun insan zihnini meşgul etmesinin sebebi, her insanın mutlaka bir gün öleceğini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal hayatın en önemli unsuru olan insan, hayatın bir gerçeği olan ölümü anlamak için çaba sarf etmiştir. Yaşanılan hayatı anlamlandırma noktasında teolojik ve felsefi sorular, ölümü anlama gayretiyle doğrudan ilintilidir. Öyle ki ölümü anlamlandırma şekilleri, insanın dünya görüşünün belirlenmesinde de etkilidir.³²⁰

Arapça karşılığı "mevt" olan ölüm kavramı, bireylerde, hayvanlarda ve bitkilerde yaşamın son bulması anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de hissedilen gücün gitmesi, düşünce gücünün kaybedilmesi, yaşamı bulandıran üzüntü ve uyku anlamlarında kullanılmıştır.³²¹

Materyalist ateistlerin öne sürdüğü iddialardan biri de ölümle alakalıdır. Materyalist ateistler her şeyi maddeye indirgemektedirler. Onlara göre ruh, canlı bir varlığı cansız bir varlıktan ayıran bir nesne olmakla birlikte rafine olmuş tinsel yani maddi bir varlıktır. İnsan bedeniyle bir araya gelen bu saf madde duyuları sağlamaktadır. Ölüm

³²⁰ Mahmut Ay, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 223.

³²¹ Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1019.

de bu beraberliğin ayrılması ve çözülmesidir. Dolayısıyla doğayı yöneten hiçbir güç yoktur.³²² Her şeyi madde olarak değerlendiren materyalist ateizm, insanın da maddeden müteşekkil olduğunu ileri sürmektedir. İnsanda bir ruhun bulunmadığını, ölümün tabii olan maddelerin birbirinden ayrılışı olduğunu savunmaktadır. Bunun yanında insanlar tarafından kabul edilen âhiret inancının da reddedildiği anlaşılmaktadır. Başka bir ifade ile ateizm, insanı doğadaki bir böcekten farksız görmektedir. İnsanı, maddelerle var olan bir organizma olarak değerlendirip sonraları yok olacağını savunmaktadır.

Harpûtî, materyalistlerin, canlıları doğal güç ve fitri harareten meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu yüzden ölümü, bahsedilen iki unsurun devre dışı kalması sonucu gerçekleştiğini savunmuşlardır. Harpûtî, materyalistlerin, canlıların vücutlarını bir kandile benzettiklerini aktarmıştır. Vücutta yer alan fitri harareti ve tabii gücün ise bu kandillerdeki yağa benzetmişlerdir. Canlılardaki yaşamı bu kandillerin alevlenmesi olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kandillerin sönmesi alevlenen yağın bitmesi veya bu alevleri söndüren bir rüzgârın etkisiyle mümkündür. Bu yüzden materyalistler, canlıların ölümünü fitri hararet ve tabii gücün yok olması veya öldürücü bir hastalık gibi bir sebebin etkisiyle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.³²³ Harpûtî'nin materyalistlerle alakalı düşünceleri yukarıda aktardığımız ateizmin ölüm anlayışından pek farklı değildir. Hatta aynı düşüncelerin farklı ifadelerle anlatılması olarak değerlendirebiliriz. Harpûtî'ye göre de materyalizm insanı tamamen maddeden ibaret sanmaktadır.

Harpûtî, materyalistlerin canlıları maddeden müteşekkil var sayma anlayışlarından dolayı ortalama insan ömrünün de yüz yirmi sene olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır. Harpûtî, materyalistlerin bu düşüncesine karşı Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîrû'l-kebîr*'inde yer alan bir ayetin tefsirini referans göstermektedir. “*Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik de o, bin yıldan elli yıl eksik bir süre onların arasında kaldı...*”³²⁴ Bu ayetten yola çıkarak bir insanın ortalama yaklaşık bin yıl kadar yaşayabilmesinin aklen imkânsız olmadığını savunmuştur. Harpûtî, kendi döneminde bile yüz otuz veya daha fazla yıl yaşayan insanların var olduğunu savunmuştur. Bu da materyalistlerin görüşlerinde ne kadar tutarsız olduğunu

³²² Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, 53.

³²³ Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, 193.

³²⁴ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "el-Ankebût" 29/14.

göstermektedir.³²⁵ Günümüzdeki veriler de Harpûtî'nin öne sürdüğü tezi destekler niteliktedir. Şuanda dünyanın en yaşlı insanın yüz kırk altı yaşında olduğu bilinmektedir. Teknolojinin gelişmesi ve tıbbın ilerlemesiyle bu sayıların daha da artacağı uzak bir ihtimal değildir. Aksine bu durum ön görülebilen bir husustur. Nesnenin sınırlılığı insan ömrünün de sınırlı olmasını gerektirir. Fakat insanların ömür süreleri farklı olmakta ve sınırı kestirilememektedir. Başka bir deyişle insanın sadece bir madde veya bir nesne olarak değerlendirilmesi bu maddenin tüm insanlarda aynı olmasını da gerektirmektedir.

Harpûtî, dini kitaplarla ilgili yeterince bilgiye sahip olmayan ve Batı yazarlarının her düşüncesini kesin bir nass gibi değerlendiren bazı Osmanlı tarihçilerinin yukarıda bahsi geçen ayeti te'vil etmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Yaptıkları te'vile göre Hz. Nûh'un bin küsur yıl yaşamadığını, bunun bin ay ile birkaç gün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Harpûtî, böyle bir kanıya varmanın Kur'an-ı Kerim'i anlayamamaktan kaynaklandığını savunmuştur.³²⁶ Kanaatimize göre Harpûtî'nin burada eleştirdiği kişiler, -çalışmamızın ikinci bölümde de aktarıldığı gibi- Batı hayranlığı olan Osmanlı düşünürleridir. Osmanlı'nın gerileme sebebini Batı medeniyetinden uzak bir fikre sahip olmalarına bağlamışlardır. Bu düşünürler İslâm'ı hurafelerden temizlemek adı altında materyalizmi yaymayı amaçlamışlardır. İslam'ın aslında materyalizmle uyumlu olduğunu savunmuşlardır.

Harpûtî, insan bedenini bir madde gibi gören materyalistlerin düşüncelerine karşı, insanın maddeden ibaret olmadığı, insanın bahsedilen madde çözülmesiyle yok olmayacağını savunmuştur. Aksine insan için bir âhiret hayatının varlığını vurgulamıştır. İnsanın ölümünden sonra mükâfatın veya cezanın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ayrıca materyalistlerin bunu aklen mümkün görmediklerini dile getirmiştir.³²⁷ O, ölümden sonra gerçekleşecek âhiret hayatını aklen mümkün görmekle beraber daha çok nakli deliller öne sürmüştür. Harpûtî, “*Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur, ki bu O'nun için pek kolaydır...*”³²⁸ “*(İnsanlar!), Sizin yaratılmanız ve diriltilmeniz, ancak tek bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir...*”³²⁹ gibi pek çok naklî delil referans göstererek

³²⁵ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 194.

³²⁶ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 194.

³²⁷ Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 236.

³²⁸ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "er-Rûm" 30/27.

³²⁹ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, "Lokmân" 31/28.

âhiret hayatının varlığını savunmuştur.³³⁰ Ölümünden sonraki hayatla ilgili şüpheleri olan kimselere, varoluşları hatırlatılmalıdır. Başka bir deyişle şimdi var olan yarın da var olabilecektir. Tanrı için yaratmanın bugünü ve yarını düşünülemez. Tanrının yaratmasında bir zorluk veya sınır söz konusu olamaz. İlk defa yaratan Tanrı, daha sonra yaratmaya da güç yetirebilmektedir. Varoluşumuzla alakalı zorluklar, kendi dünyamızın zorluğu olup, Tanrı için geçerli değildir.³³¹

Ölümünden sonra bir hayatın var olması, ahlâkî açıdan önem arz eden bir kavramdır. Örneğin; insanlar, yaşadıkları hayatta bazen adaletsizliğe veya zulme maruz kalabilmektedirler. Eğer düşünüldüğü gibi ölümle her şey nihayete erseydi veya her şey bitmiş olsaydı, adaletli ile adaletsiz, iyi ile kötünün farkı kalmayacaktı. O zaman adaletsiz olan yerilmeyecek, adaletli olan tebrik edilmeyecekti. Kötü paylanmayacak, iyi takdir edilmeyecekti. İşte o vakit ahlâkî bir olgunluktan bahsedilmeyecekti. Bu sebeple ölümün bir yok oluş olmaması ahlâkî barındırmaktadır.³³² Ayrıca insanın ölümünden sonra yaptıklarının hesabını vereceği düşüncesi, kişinin kötülük gerçekleştirmesine mani olmaktadır. Bu düşüncenin olmaması durumunda insan, bireysel çabalarla sınırlı kalmaktadır. Böyle bir yöntemle de pek etkinlik sağlanamamaktadır.³³³

Ateizmin iddia ettiği gibi insan sadece maddeden ibaret değildir. İnsan biyolojik olarak birtakım maddi özelliklere sahiptir. Bu özelliklere sahip olması tamamen amaçsız olarak var olduğu ve salt madden müteşekkil olduğu anlamına gelmektedir. Ateistlerin bu konuya yaklaşımı toplumsal huzuru da tehdit etmektedir. İnsanın tinsel bir varlık olarak algılanması ve ölümünden sonra gerçekleşecek olan mükâfat-cezanın reddedilmesi, yaşadığımız dünyada güçlünün zayıfı ezdiği, güçsüz olana hayat şansı verilmeyeceği ve kişinin yaptığıının kendisine kâr kalacağı niteliği taşımaktadır. Bu anlayış toplumsal barışı sağlayamadığı gibi toplumsal huzurun önünde bir engel durumundadır.

³³⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 247.

³³¹ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 224.

³³² Aydın, *Din Felsefesi*, 256.

³³³ Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, *Din Felsefesi*, ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 324.

SONUÇ

İnanç, toplum veya toplumlar için önem arz eden bir unsurdur. Tarih boyunca insanlar, dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmek için farklı inançlar benimsemiştir. Bu inançların çoğunluğu tanrı merkezli olmuştur. Bunun yanında dini değerleri ve tanrı anlayışını reddeden düşünceler de var olmuştur. Bu düşünceler ise toplumlarda hep azınlık durumunda kalmışlardır. Başka bir ifade ile bir dine veya tanrı anlayışına sahip olan insanlar, bu anlayıştan mahrum olanlara göre hep sayıca çok olmuşturlardır.

Bir dini ve tanrı anlayışını kabul etmeyen düşünceler tarih boyunca farklı isimlendirilmiştir. Bugün yaşadığımız dünyada bu düşünceleri ifade eden kavram ateizmdir. Ateizm, birçok akımdan oluşan bir düşüncedir. Materyalizm ve pozitivism bu akımların başında gelmektedir. Her iki akım da evreni var eden, yöneten ve sosyal hayatta kendisine itaat edilecek bir tanrı fikrini kabul etmemiştir. Bu düşünceye sahip olmaları neyi esas kabul etmelerine bağlıdır. Örneğin materyalizm her şeyi maddeye sınırlandırarak bu kaniya varırken, pozitivism ise sadece deney ve gözlemi esas kabul etmektedir. Neticede din ve tanrı anlayışı reddedilmiştir.

Ateizm, ilk varlığını Avrupa'da göstermiştir. Şüphesiz ateizmin Avrupa'da doğmasını sağlayan birçok etken vardır. Bu etkenlerin başında kilise ve yönetimi gelmektedir. Bu sebeple ateizmin Hristiyanlık dinine bir tepki olarak doğduğunu söyleyebiliriz. Avrupa'da önceleri azınlık olan ateizm, 19. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. Bugün ise ateizm, eski etkisini yitirmiş, dinlerin cevap verdiği birçok konuda sessiz kalmış, girdiği topluma hiçbir şey vadedememiş ve toplumların inançlarını bilim önceliği adı altında zedelemekten öteye gidememiştir.

Ateizmin Anadolu coğrafyasına girişi ise yapılan yenilikler neticesinde olmuştur. Batı örneğinde yapılan ıslahatlar ateist fikirlerin Osmanlı'ya girmesine ve yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ateist düşünceler, bazı Osmanlı düşünürleri tarafından kabul görmüş ve bu düşüncelerin yayılması için çaba sarf edilmiştir. Bugünkü adıyla ateizm olarak tanımlanmasa bile düşünce itibariyle bir ateizmden söz edilebilmektedir.

Osmanlı düşünürlerinden başta kelâm âlimleri bu tür ateist fikirlere karşı büyük bir mücadele vermiştir. Bu fikirlerin Anadolu coğrafyasının itikâdını bozmasına müsaade etmemişlerdir. Osmanlı düşünürleri bu tür düşüncelere karşı kendi yerli kalemleriyle cevaplar vermişlerdir. Gösterilen bu çabayı bir düşünürle sınırlamak diğer düşünürlerle

haksızlık olacaktır. Bu yüzden birçok düşünür, deyim yerindeyse elini taşın altına koymuştur. Harpûtî de bu düşünürlerden biridir.

Harpûtî, son dönem Osmanlı ulemâsının en önemli simalarından birisidir. Yaşadığı dönemin fikir ve düşünce yapısını iyi anlayan bir kelamcıdır. Kelâmın yenilenmesi gerektiğini düşünen, kelâmın modern ateistlere cevap verebilecek duruma getirilmesini ileri süren bir düşünürdür. Bunun yanında bir kelamcının muhalifleriyle tartışabilecek bir yeterliliğe sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Kendisinin bu konuda bir adım attığını belirten Harpûtî, buna devam edilmesi gerektiğini de savunmuştur.

Harpûtî, İslâm inanç esaslarına tam bir teslimiyetle meselelere yaklaşmıştır. Harpûtî'nin genel düşünce yapısına bakıldığında dini bilginin yanında birçok bilimsel bilgiye de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle inkârcılara yapılan tenkitlerde bilimsel bilgiyi ve argümanları sıklıkla kullanmıştır.

Harpûtî, materyalist ateistlerin maddenin ezeli olduğu, evrenin birtakım tabiat kanunları gereği var olduğu düşüncesini reddetmiştir. Aksine maddenin ezeli olamayacağını, Yüce Allah'ın evrende bazı kanunlar koyduğunu, evrenin hâdis olup yaratıcı vasfına sahip olmadığını, evreni yaratan ve yönetenin Yüce Allah olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Doğru bilgiyi sadece deney ve gözlemle sınırlayan pozitivist ateistlerin düşüncelerine karşılık, doğru bilginin sadece bunlarla sınırlı olamayacağı gerçeğini vurgulamıştır. Tanrı ve özgürlüğü bir arada bulundurmaya doğru bulmayan, Tanrı'nın insan özgürlüğünü ortadan kaldırdığını iddia eden varoluşçu ateist düşünceleri de kabul etmemiştir. İnsan özgürlüğünü hidayet ve dalalet bağlamında ele alan Harpûtî, Yüce Allah'ın varlığını kabul etmenin insana herhangi bir sınırlama getirmeyeceğini savunmuştur.

Harpûtî, ateistlerce bilime aykırı görülen, olağandışı olarak var sayılan, doğa olayı olarak değerlendirilen ve akla uygun düşmemekle telakki edilen mûcize konusunu ele almıştır. Bu konuda ateistlerce öne sürülen birçok delili çürütmüştür. İnsan vücudunun sadece maddeden ibaret olmadığını vurgulayan Harpûtî, maddenin çözülmesiyle insanın yok olmayacağını ve âhiret hayatının varlığına temas etmiştir. Yine ateistlerce aklen imkânsız görülen peygamberliğin gerekliliğini savunmuştur.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 2022.
- Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük”. *Din Felsefesi*. ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç. 319-335. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Akdemir, Ferhat. “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/18 (2005), 347-363.
- Akdemir, Ferhat. “Feuerbach’ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 341-357.
- Akgün, Mehmet. “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefî Akımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1996), 475-496.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Altındaş, Mücteba. “Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen’in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 435-458.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Ramazan. *Gençler İnançtan Soruyor*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Arıcan, Musa Kazım. “Ulûhiyet Anlayışları”. *Din Felsefesi*. ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç. 59-73. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Arık, Emin. *Deizm ve Ateizm Çıkmazı*. İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *SistematiK Kelâm*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Ay, Mahmut. “Ahirete İman”. *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. 223-259. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet. “Ateizm ve Çıkmazları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/34 (1990), 187-204.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

- Ayğan, Fadıl. “İlâhiyyât”. *Sistemâtik Kelâm*. ed. Fadıl Ayğan. 105-203. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Babacan, Kevser. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’nin Din ve Felsefe Anlayışı Bağlamında Ateizm ve Materyalizm Eleştirisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bakış, Mehmet Latif. *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Batak, Kemal. “Gazzâlî Versus Mantıksal Pozitivizm Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma”. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 91-112.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Tanzimat’tan Cumhuriyete Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 249-278.
- Beşirli, Mehmet. “Osmanlı’da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/5 (1999), 131-157.
- Bozkurt, Mustafa - Maraz, Hüseyin. “Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı”. *İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 147-173.
- Bulğen, Mehmet. “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”. *Bilimname* 30 1 (2016), 392-433.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcizenin İmkân ve Dalâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”. *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 173-197.
- Bulut, Halil İbrahim. “Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı”. *Marife Dergisi* 1 (2003), 59-70.
- Can, Seyithan. “İnsan Fiilleri”. *Sistemâtik Kelâm*. ed. Fadıl Ayğan. 205-236. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Coşkun, İbrahim. “Freud Ateizminin Dayandığı Psikolojik Teorilerin Tutarsızlığı”. *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 1-19.

- Cürcânî, Ali ibn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Ta'rîfât*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin, Rabia. "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları 1". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 9-38.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 160-177.
- Çınar, Mahmut. "Nübüvvât". *Sistematiik Kelâm*. ed. Fadıl Ayğın. 297-378. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Dayı, Salih. *Ömer Nasuhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. "Allah'a İman". *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. 63-111. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Erdem, Engin. "Ateizm ve Kanıtları". *Din Felsefesi*. ed. Mehmet Sait Reçber - Recep Kılıç. 157-184. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Esen, Muammer. "Peygamberlere İman". *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. 189-208. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Geçit, Mehmet Salih. "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.
- Genç, Mustafa. *Nübüvvet'in İspatında Mucizenin Rolü*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Harputî, Abdullatif el-. *Kelâm Tarihi*. çev. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Harputî, Abdullatif el-. *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

- İsfahanî, Rağıb el-. *Müfredât*. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kaya, Aydın. *Kur'an'da Mâhiyet Açısından Sihar-Mucize Karşılaştırması*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kılavuz, A. Saim. *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Koç, Emel. "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2009), 75-96.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2021.
- Kurdaş, M. Çağlar. "Osmanlıdan Cumhuriyete Modernleşme Sürecine Kısa Bir Bakış". *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/9 (2012), 101-114.
- Kurtyılmaz, Deniz. "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 15-33.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu - Ertuğrul Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mirzaoğlu, Mehmet Ata. "Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2023), 68-92.
- Müminov, Kasım. "Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016), 9-24.

- Okumuş, Ejder - Baltacı, Ali. “Din Sosyolojisinde Emile Durkheim- Bir Giriş Denemesi”. *Journal of İslamic Research* 31/1 (2020), 32-49.
- Öğük, Emine. *Yeni Ateistlerin Yanılgıları*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. “İzmirli İsmail Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Suluoğlu, Muhammet Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şahin, Eyüp. “Sartre ve İbn Sînâ Arasında Ontolojik Bir Karşılaştırmanın İmkânı Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (ts.), 261-298.
- Şentürk, Habil. “Freud’un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 221-229.
- Taş, Kemaleddin. “Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 87-94.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm-Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2020.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Topbaş, Merve. *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Verneaux, Roger. *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*. çev. Murtaza Korlaelçi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Yar, Erkan. “Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.
- Yarımbaş, Emine. “Kelâm İlminin Tanımı Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 73-82.
- Yavuz, Y. Şevki. “Mustafa Sabri Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. “II. Meşrutiyet Dönemi Batıcılık Akımının Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 3/1 (2014), 117-135.
- Yıldız, Duygu. *Jean Paul Sartre ve Soren Kierkegaard’da Özgürlük Sorunu*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yılmaz, M. Necip. “Filibeli Ahmet Hilmi ve Materyalizme Yönelttiği Eleştiriler”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. 347-374. İstanbul, 2014.
- Yurdagör, Metin. *Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.