

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



YENİ İLM-İ KELÂM ÂLİMLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS TEZİ

KEVSER BAYRAK

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. HALİFE KESKİN

BOLU, TEMMUZ 2025

KABUL VE ONAY SAYFASI

Kevser BAYRAK tarafından hazırlanan “**YENİ İLM-İ KELÂM ÂLİMLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir. 11/07/2025

Jüri Üyeleri

İmza

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

.....

Üye
Doç. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Furat AKDEMİR
Düzce Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu ve Şablonuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir
- aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

.....

KEVSER BAYRAK

ÖZET

YENİ İLM-İ KELÂM ÂLİMLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI
YÜKSEK LİSANS TEZİ
KEVSER BAYRAK
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. HALİFE KESKİN
BOLU, TEMMUZ - 2025
x + 90 sayfa

Çağdaş dönemde Batı’da yaşanan sosyal, siyasi, fikri gelişmeler sonucunda ateizm, deizm gibi İslam inanç yapısı açısından problemli görüşler yaygınlaşmıştır. Bu durum İslami ilimlerde özellikle kelâm alanında, inançları yeniden temellendirme ve yeni fikri akımlara cevap verme ihtiyacını doğurmuştur. Bu bağlamda kelâm âlimleri, Yeni İlm-i Kelâm olarak isimlendirilen süreçte, İslam akaidini savunmak ve korumak amacıyla çeşitli eserler kaleme almışlardır.

Modern dönemde yaşanan bilimsel gelişmelerin etkisiyle bilgi anlayışında önemli değişimler yaşanmış; deney ve gözleme dayanan pozitivist yaklaşımlar, sezgiye ya da yalnızca akla dayalı bilgi sistemleri ortaya çıkmıştır. Bu çeşitlilik, bilgi meselesini kelâm açısından önemli kılmıştır. Özellikle nakli reddeden ve inanç esaslarına aykırı yaklaşımlar karşısında, kelâm âlimleri bilgi konusunu ele alarak bilginin mahiyeti ve kaynakları üzerinde durmuşlar, İslam’a göre doğru bilgi kaynaklarını açıklama gereği duymuşlardır.

Hazırlanan çalışmanın amacı, söz konusu gelişmelerin ışığında Yeni İlm-i Kelâm dönemine ışık tutarak, kelâm âlimlerinin bilgi teorisi hakkındaki görüşlerine yer vermektir. Bu doğrultuda bulundukları dönem ve yaşanan gelişmeler ele alınarak konu açıklanmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER: Kelâm, Bilgi, Yeni İlm-i Kelâm, Nakil, Akıl

ABSTRACT

THE THEORY OF KNOWLEDGE IN THE PERIOD OF THE NEW İLM-İ KELÂM

MASTER THESIS

KEVSER BAYRAK

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

(SUPERVISOR: PROF. DR. HALİFE KESKİN)

BOLU, JULY 2025

x + 90 pages

In the modern era, social, political, and intellectual developments in the West have led to the spread of views such as atheism and deism, which are considered problematic from the perspective of Islamic belief. This situation has created a need, particularly in the field of kalâm (Islamic theology), to reestablish the foundations of faith and to respond to emerging intellectual movements. In this context, kalâm scholars have produced various works during the period referred to as the New Kalâm, with the aim of defending and preserving Islamic creed (‘aqīdah).

Due to the influence of scientific developments in the modern period, significant changes have occurred in the understanding of knowledge. Positivist approaches based on observation and experimentation, as well as systems of knowledge that rely solely on reason or intuition, have emerged. This diversity has rendered the issue of epistemology particularly important from a kalâm perspective. In the face of views that reject transmitted knowledge (naql) and contradict fundamental Islamic beliefs, kalâm scholars have addressed the topic of knowledge, focusing on its nature and sources, and have sought to clarify the legitimate sources of knowledge according to Islam.

The purpose of this study is to shed light on the New Kalâm period in the context of these developments and to examine the views of kalâm scholars on epistemology. In this regard, the relevant historical context and intellectual trends of the period are considered in order to explain the topic more comprehensively.

KEYWORDS: Kalam, Knowledge, New İlm-i Kalam, Transmission, Mind

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLO LİSTESİ.....	viii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ.....	ix
TEŞEKKÜR.....	x
1. GİRİŞ.....	1
2. BİLGİ.....	7
2.1 Bilginin Tanımı	7
2.2 Bilginin İmkânı.....	11
2.3 Bilginin Kaynakları.....	14
2.3.1 Duyular.....	17
2.3.2 Doğru Haber	18
2.3.3 Akıl	23
2.4 Bilginin Çeşitleri.....	25
3. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ.....	27
3.1 İslâm Dünyasında Yenileşme Çabalarının Nedenleri.....	28
3.1.1 Batı'da Meydana Gelen İlmi Gelişmeler	28
3.1.2 Modern Gelişmeler Karşısında İslam Dünyasının Tutumu: İlmi ve Kültürel Yansımaları.....	31
İslamcılık Akımı	32
Batıcılık Akımı	33
Türkçülük Akımı	33
Osmanlıcılık Akımı	33
3.2 Modern İhtiyaçlar Doğrultusunda Kelâm	35
3.2.1 Yeni İlm-i Kelâm Projesi	35
3.2.2 İçtimaî İlm-i Kelâm Projesi	39
4. YENİ İLM-İ KELÂM ÂLİMLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI	41
4.1 Giritli Sırrı Paşa (1844-1895).....	41
4.2 Muhammed Abduh (1849-1905).....	45
4.3 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914)	51
4.4 Abdülatif Harpûtî (1842-1916)	54
4.5 Muhammed İkbal (1877-1938).....	59
4.6 İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946).....	66
4.7 İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946).....	76

5. SONUÇ ve ÖNERİLER	80
KAYNAKLAR.....	85



TABLO LİSTESİ

Sayfa

Tablo 1.1. İzmirli İsmail Hakkı'da Marifet Nazariyeleri.....	75
---	----



KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	: Hazreti
MÖ	: Milattan Önce
öl.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
Yay.	: Yayınevi, yayınları
yy.	: Yüzyıl

TEŞEKKÜR

Tez yazım sürecimde tecrübeleri ve isabetli yol göstericiliğiyle desteğini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Halife KESKİN'e teşekkürlerimi sunarım.

Yüksek Lisans öğrenimim boyunca alana olan ilgimi artıran ve tezimin son dönemlerinde değerli katkılarıyla sürece önemli katkı sağlayan Doç. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL hocama ve tezimin başlangıç aşamasında görüş ve önerileriyle bana yol gösteren Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL hocama şükranlarımı sunarım.

Bugünlere gelmeme vesile olan, eğitim hayatım boyunca destek ve dualarını esirgemeyen babam İbrahim YILMAZ, annem Meryem YILMAZ, abim Mehmet YILMAZ ve ailesine; stresli sürecimde yanımda olan, sabırla teşvik eden eşim Ayhan BAYRAK'a, bu süreçte aynı yolda yürüdüğüm kıymetli yol arkadaşım Elif ÇALIK'a, her zaman güzel motive ve destekleriyle yanımda olan Büşra MERAL, Şule Nur KAYAALP ve Esra MENTEŞ'e teşekkürlerimi sunuyorum.

1. GİRİŞ

Bilgi teorisi, insanlık tarihi boyunca tartışılmış, farklı görüşler ortaya atılmış ve kitaplara konu olmuş bir meseledir. Bilgiyle ilgili her ayrıntı incelenmiş, tanımı, imkânı ve geçerliliği ele alınmış, bununla ilgili yoğun ispat çalışmaları yapılmıştır. Geçmişte bu alanda yapılan bazı yorumların, farklı görüşlerin günümüz penceresinden bakıldığında, gereksiz ve anlamsız olduğu düşünülebilir. Ancak tarihe mâl olmuş bazı tartışmaların, günümüz anlayışı içerisinde değerlendirilmesi çoğunlukla yanlış sonuçlara götürmektedir. Her mesele, ortaya çıktığı zaman dilimi içerisinde ve kendi şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilirse ancak doğru neticelere ulaşmamız mümkün olabilir. Bilgiyle ilgili, bugün bize anlamsız gelen tartışmalar da kendi şartları içerisinde incelenirse daha anlaşılır hale gelmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümü olan girişte, konumuzun sınırlarını, kapsamını ve kaynakçasını ele aldık. İkinci bölümde ise bilgi teorisini, genel hatlarıyla ele alarak incelemeye çalıştık. Konunun aslını araştırıp, tartışmaların hangi şartlarda oluştuğunu ve sebeplerini inceleyerek konuya verilen önemi açıklamaya çalıştık. Üçüncü bölümde Yeni İlm-i Kelâm dönemini ayrı bir başlıkta ele aldık. Bunun nedeni inceleyeceğimiz âlimlerin hangi çağda, hangi şartlarda yaşadığını anlamak, hangi sorunların gündemde olduğunu belirtmek ve önceki âlimlerin ele aldığı, tartıştığı konular ile Yeni ilmi kelâm döneminde ele alınan konular arasındaki değişimi incelemektir. Çünkü tezimizin konusuyla ilgili ele aldığımız âlimlerin görüşlerini anlayabilmek için öncelikle yaşadıkları çağın sosyal, siyasi ve fikri durumunun anlaşılması gerekmektedir. Son olarak dördüncü bölümde Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bilgi anlayışları ele alınmıştır. Çalışmamız sonuç bölümü ile sona ermektedir.

Bu çalışmayı yapma amacımız, konu hakkında daha önceden toplu bir incelemenin mevcut olmayışıdır. Araştırmalarımız sonucu bilgi konusu, müteahhirûn dönemi âlimleri açısından incelenmiş ancak Yeni ilmi kelâm dönemi âlimleri ile ilgili fazla bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple hem Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki gelişmelerin hem de bu dönemdeki bazı âlimlerin bilgi hakkındaki yorumlarının toplu bir incelemesinin yapılmasına karar verilmiştir.

İnsanoğlu kendinin farkına vardığı dönemden itibaren, çevresinde olup biten her şeyi merak etmiş, bu merakı neticesinde elde ettiği tecrübenin üzerine bir

bilgi inşa etmiştir. Oluşturduğu tabiat hakkındaki, kendi hakkındaki bilgilerden sonra ancak bilginin kendisine yönelmiş ve bilginin neliğini tartışmaya başlamıştır. İnsanoğlu müşahade ettiği varlığın ne olduğunu, nasıl meydana geldiğini, nedenini araştırmış ve bununla elde ettiği bilginin doğruluğunu her daim tartışmıştır. Zamanla Felsefe ilminin konusu olduğu kadar Kelâm ilminin de konusu haline gelmiştir. Bilgi bahsi başlı başına geniş bir konuyken, Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin görüşleri de geniş bir yer tutmaktadır. Çalışmada, bölüm başlıkları altında verdiğimiz her bir konuda ayrı bir çalışma yapma imkânı vardır. Ancak biz tezimizi çok fazla uzatmamak için detaylara çok girmeden, her konuyu ana hatlarıyla ele almayı tercih ettik. Son bölümde Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerini detaylandırdık.

Tez çalışmamıza başlarken bilgi teorisi hakkında öncelikle Prof. Dr. Halife Keskin hocamızın yazmış olduğu *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* kitabı ve yine bilgi konusunda yazılan diğer kaynaklar incelenmiştir. Halife hocamızın yazdığı eser tezin bütünlüğüne ilişkin konuları ele alması sebebiyle çalışmamızda çokça faydalandığımız bir eser olmuş; ana kaynaklara ulaşmamızı kolaylaştırarak çalışmamıza yön vermiştir. Hanifi Özcan'ın yazdığı *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* kitabı da çalışmamıza ışık tutan eserlerden biridir. Kitapta bilgi konusuna genişçe yer verilmesi ve Mâtürîdî'nin görüşlerini açıklaması ile konunun zihnimize yerleşmesini sağlayan eserlerden biri olmuştur. Yine Emrullah Yüksel'in yazmış olduğu *Amidi'de Bilgi Teorisi* kitabı, çalışmamıza başlarken faydalandığımız eserlerden biridir. Daha sonra literatür taranarak bilgi meselesi hakkında yazılan tezler incelenmiş, ilk bölüm için araştırmalar yapılmıştır. Âlimlerin görüşleri için ana kaynaklara gidilmiş bazı ulaşılmayan noktalarda Şamile programından destek alınmıştır. Bilgi tanımları bahsinde özellikle Nesefî'nin (öl.508/1115) *Tebîrâtü'l-Edille* eserinden faydalanılmıştır. Bu bölüm yazılırken Mâtürîdî'nin (öl.333/944) yazdığı *Kitâbü't-Tevhîd* ve Teftazânî'nin (öl.792/1390) *Şerhu'l-Akâid* kitabı yararlandığımız kitaplardan bazılarıdır. Bölüm içerisinde yer alan bazı kavramlar için Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin yazdığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü*'nden yararlanılmıştır. İkinci bölüm hazırlığında, ilk olarak M.Sait Özervarlı hocanın yazmış olduğu *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu- XX. Yüzyıl Başı* isimli kitabı incelenmiştir. Bu eser İslam dünyasının Yeni İlm-i Kelâm dönemine kadar geçirdiği süreci ve kelâm ilmini etkileyen süreçleri anlatması sebebiyle çokça yararlandığımız bir eser olmuştur. Aynı zamanda Batı'da yaşanan gelişmeleri,

oluşan fikri akımları, Yeni İlm-i Kelâm âlimlerini ve onların fikirlerini ele alması konumuzu yakinen ilgilendiren önemli eserlerden biri haline getirmiştir. Özervarlı'nın kitabı, bizlere farklı kaynaklara ulaşmada da yardımcı olmuştur. Aynı zamanda Yeni İlm-i Kelâm dönemi hakkında yazılan tezler YÖKTEZ sayfasından araştırılmış ve yapılan çalışmalar incelenmiştir. İslam DEMİRCİ'nin yazdığı “*Yeni İlm-i Kelâm Dönemi İsbât-ı Vâcib Risalelerinde Allah-Alem İlişkisi*”, Zekiye ÖZ'ün çalıştığı “*Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*”, Gülşah SANCAK'ın “*Yeni İlm-i Kelâm Döneminde İnsan Özgürlüğü Problemi*” yararlandığımız tezlerin bazılarıdır. Bu bölümün tamamlanmasının ardından üçüncü bölüm için araştırmalar yapılmıştır. Bu bölüm araştırmamızı ilk olarak tezler üzerinden gerçekleştirdik. YÖKTEZ'den isim aratarak araştırdığımız âlim hakkında yazılan tezlere ulaştık ve ilk olarak hayatlarını inceledik. Ümmühan YILMAZ'ın “*İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri*”, Ömer CERAN'ın “*Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi*”, M.Zeki İŞCAN'ın “*Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*” bu bölümde faydalandığımız kaynaklar arasındadır. Daha sonra kendi yazdıkları kitaplara ulaşmaya çalıştık. Bazı kitapları kendi imkânlarımız ile temin ettik ancak hepsine ulaşmak mümkün olmadığı için İSAM kütüphanesinden mail yolu ile kitapların birçoğuna ulaştık. Kendi eserleri üzerinden inceleme yapmaya çalıştık ancak bazı eserler için bu pek mümkün olmadı. Âlimler hakkında yazılan tezlerden ve makalelerden edinilen bilgiler ışığında araştırmamız daha kolay hale geldi. Bu şekilde çalışmamızı tamama erdirmeye çalıştık.

Bu çalışmayı yaparken meselenin daha anlaşılır bir şekilde işlenmesine özen gösterdik. Tümdengelim yöntemini tercih ettiğimiz çalışmamızda, konuların birbirinden kopuk hale gelmemesi için bilgi problemini genel bir şekilde ele alıp, geçirdiği süreçleri kısaca açıklayarak konuyu Yeni İlm-i Kelâm dönemine getirdik. Sebepleri sonuçları ile açıklamaya çalıştık.

İnsanın yaşadığı zaman dilimi içerisinde, müşahade ettiği âlem hakkında gördüklerini merak etmesi, var olanların nasıl ve neden oluştuğu, edindiği bilgilerin doğruluğu her daim merak ettiği konulardır. İslam dini Kur'an'ı temel aldığı için, inanç açısından ilk bakılması gereken kaynakta O'dur. İnsanın ve kâinatın yaratılması boş sebepler üzere değildir. Sebepleri düşünmek, akıl yürütmek her daim Kur'an'da, Müslümanlara emredilen bir konudur. İnsanın tarih boyunca merak ettiği çoğu soruya Kur'an-ı Kerim'de cevaplar bulmak mümkündür.

Kur'an'da âlem hakkında, insanın varlığı, görevi ve ahiret gibi bahislerden bahsedilmekte, sorularına cevaplar verilmektedir. İlâhi vahiy, inanç esaslarını bir bütün halinde felsefi bir metin gibi teorik olarak sunmamaktadır. Bunun yerine, kendi içinde aşamalı bir eğitim süreci uygulayarak, inanan insanları zamanla daha derin bir anlayış ve kavrayış seviyesine ulaştırmaya çalışmıştır. Bu anlayış ve kavrayış sadece soyut bilgilerde kalmamış; düşünme, anlama ve ibret alma gibi süreçler sayesinde, zihinsel ve duygusal olarak derinleştirmekte, umut ve korku dengesinde pratik hayata da yansıyan ahlaki güzel davranışlara yöneltmektedir.¹

İnsan, akıl sahibi olması ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Akıl sebebiyle sahip olduğu bilme yetisinin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği âlimler tarafından tartışılmış bir konudur. Çünkü kâinatın varlığı, insanın kâinattaki yeri, hareketleri, yaşamın devamlılığı her biri birer bilgiye dayanmaktadır. Yaşarken gördükleri duydukları, tecrübeleri, akıl yürütmeleri, aldığı haberler her biri birer bilgi niteliğindedir. Bu sebeple bilgi insanın olmazsa olmazı konumundadır. Bilgi olmadan inanılan değerler de ispatlanamamaktadır. Bu sebeple İslam âlimlerinin geneli kitaplarına bilgi bahsi ile başlamışlardır.² Bilginin ne olduğu, imkânı, kaynakları ve çeşitlerini eserlerinde işlemişlerdir. Bunu yapma amaçları, inandıkları ve savundukları bilgilerin şüphe içermeyen, kesin deliller taşıdığını göstererek âlemin yaratılmışlığını ispat etmek ve bunu yaratan bir Yaratıcının varlığını kanıtlamaktır. Örneğin beş duyunun bize verdiği bilginin şüpheli olduğunu ve doğruyu göstermediğini düşünürsek ne âlemde gördüğümüz doğrudur ne de bir yaratıcının varlığını kanıtlayabiliriz. Bu açıdan bilgi, kelâm ilmi açısından önemli bir konudur.

İncelediğimiz eserlerin genelinde ilk olarak bilginin tanımı ele alınmıştır. Bu bağlamda ilim kavramının kapsamı tartışılmış, Allah'ın ilmi ile insanın ilminin nasıl bu başlık altına alınacağı bazı âlimler tarafından incelenmiştir. Ancak bazıları böyle bir şeye gerek duymamış, sadece insanın ilmini bu başlık altına almayı doğru görmüşlerdir. Kur'an'da ilim kavramı geçmektedir, fakat açık bir bilgi tanımı bulunmamaktadır. Yine bazı âlimler ilim kelimesinin zaten apaçık bir kavram olduğunu ve tanımının yapılamayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla ilmin tanımı konusunda âlimlerin ittifak ettiği ortak bir tanım bulmak pek mümkün değildir. Ancak yine de farklı tanımlar yapılmıştır. Yazmış olduğumuz tezin ilk bölümünde

¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan, 1996), 15.

² Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 19.

ilim konusunda yapılan tartışmalara ve örnek tanımlara daha ayrıntılı yer verilecektir.

Bilginin tanımı, ortak bir sonuca bağlanamamış farklı görüşlere yer verilmiş bir başlıktır. Bunun ardından ikinci bölümün ikinci başlığı olan bilginin imkânı konusu işlenmiştir. Bu başlıkta bilginin değeri sorgulanmış ve neyi ne kadar bilebiliriz sorusuna cevap aranmıştır. Bildiğimiz bilgi dediğimiz şey, doğru mu; yani gerçekten biliyor muyuz? Aslında Sofistler bu soruları sorana kadar insanlar bilgiden şüphe etmemişlerdir. Kimi her şeyin aslının su olduğundan eminken, kimi de hava olduğunu düşünmüş ve imkân mevzusunda şüpheyeye düşmemişlerdir. Bu başlıkta karşımıza iki taraf çıkacaktır. Biri, gerçekliğin bilinebileceğini savunarak şüpheyeye düşmeyen dogmatikler, diğeri ise asıl gerçeğin bilinemeyeceğini savunan septiklerdir. Kelâm âlimleri de bu tartışmaların ortaya çıktığı dönemlerde, oluşan sorunlara çözüm aramış ve inanç sistemine uymayan görüşleri eleştirmişlerdir. Kelâm âlimleri, her şeyin değiştiğini ve hakikatin olmadığını savunan sofistlere karşı çıkmış ve doğru bilgi kaynakları ile hakikate ulaşılabileceğini eserlerinde açıklamaya çalışmışlardır.

Kelâm âlimlerinin üzerinde daha çok durduğu nokta bilginin kaynakları başlığı olmuştur. Çünkü bilgiyi veren yol doğruysa bilgi de doğrudur. Bu da ispatlamaya çalıştıkları inanç için önemli bir noktadır. Bazı filozoflar bilginin kaynağının deney olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları akıl, bazıları ise sezgi demişlerdir. Ancak İslam inancı açısından sadece bir kaynağın seçilmesi yetersiz görülmüştür. Kelâmcılar, vahyi kabul etmeyen ya da arka plana atan bu görüşleri reddetmiş; bilgiye ulaştıran kaynakları duyu, akıl, haber bilgisi olarak üçe ayırmışlardır. Bilginin kaynakları başlığı altında bu kaynaklar tek tek ele alınmış, yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplara yer verilmiştir.

İkinci bölümün son başlığı ise bilginin çeşitleri başlığıdır. Daha önce bahsettiğimiz ilim kavramının hem Allah'ın bilgisini hem insanın bilgisini kapsamaması konusu bu başlık altında ele alınmıştır. Kelâm âlimleri bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırarak bu problemi çözmeyi amaçlamışlardır. Hâdis bilgi de kendi altında iki başlığa ayrılmış zaruri ve iktisâbî şeklinde bölünmüştür. Zaruri bilgi de kendi altında alt başlıklara ayrılmıştır.

Bilgi hakkında yaptığımız genel açıklamalardan sonra konumuz olan Yeni İlm-i Kelâm dönemi üçüncü başlıkta ele alınmıştır. Bu başlığa yer vermemizin sebebi o dönemin şartlarını ve gelişmelerini anlayabilmektir. 17. yüzyıldan sonra

Batı'da bazı ilmi gelişmeler yaşanmıştır. Eski bilinenler yıkılmış, deney ve gözlemin ön plana çıktığı yeni yöntemler gelişmiştir. Yaşanan gelişmeler sonucu pozitivism, materyalizm, rasyonalizm gibi akımlar ortaya çıkmış ve bu gelişmelerden İslam dünyası da haberdar olmuştur. Bu yenilikler karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği âlimler tarafından tartışılmış, kimi geleneğe bağlı kalmayı uygun görürken kimi de yenileşmenin daha doğru olduğunu savunmuştur. Bazı âlimler ise yenileşmenin ancak İslam sınırları içerisinde mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir. Onlara göre dine aykırı olmayan gelişmelerin kabul edilmesinde bir problem yoktur. İnanca karşı olan noktalar eleştirilmeli ve reddedilmelidir. Yeni İlm-i Kelâm dönemi bu süreç içerisinde ortaya çıkmış bir dönemdir. Yenileşme fikri, kelâm ilminin de yenilenmesi, mevcut konuların gözden geçirilmesi, gündemini kaybetmiş, anlamını yitirmiş konuların kitaplardan çıkarılması gerekliliğini de doğurmuştur.

Tezimizin dördüncü bölümünde Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bilgi anlayışlarına değinilmiştir. İncelediğimiz âlimler arasında bilgi konusunu en çok ele alanlar İzmirli İsmail Hakkı ile Muhammed İkbal olmuştur. Bu bölümde diğer âlimlerin önce hayatları daha sonra da bilgi konusu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölüm çalışması yapılırken, öncelikle âlimlerin kendi eserleri ele alınmış, daha anlaşılır olması açısından konu ile ilgili kitap, tez ve makaleler incelenmiştir. Son olarak ele alınan âlimlerin bilgi hakkındaki tutumları ve ulaştığımız sonuçlara değinilerek çalışma tamamlanmıştır.

2. BİLGİ

2.1 Bilginin Tanımı

İlim kelimesi sözlükte “bilmek” anlamına gelmektedir. Türkçe’de bu kelimenin karşılığı “bilgi” kelimesi ile ifade edilmekte, anlamı ise “bir kimsenin bir şey hakkında bir şey bilmesidir.”³ Klasik sözlüklerde ise “bir şeyi hakikati ile kavramak, gerçeğe uyumlu kesin inanç (itikat), bir nesnenin zihinde oluşması ve onu bulunduğu hal üzere bilmek, nesnedeki gizliliğin kalkması” gibi farklı şekillerde tanımlar yapılmıştır.⁴ Neyin ilim olduğundan çok, ilmin ne olduğunu ele alan kelâm âlimleri, bilginin tarifi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu tanımlardaki amaç, âlemin sonradan yaratıldığını, temellendirdikleri ilim nazariyesine uygun bir şekilde ispat etmeye çalışarak bir yaratıcının varlığına ulaşma çabasıdır.⁵ Âlemin varlığı ve hakkındaki bilgilerin geçerliliği ve güvenilirliği kelamcılarının hedefleri açısından büyük önem taşımaktadır.

Kur’an’da, açık bir şekilde bilgi tanımı bulmak mümkün değildir. Açık bir tanım olmasa da bilginin ne olduğu ya da özellikleri belirtilmese de; Kur’an, bilgi elde edilecek alanlara, bilgi vasıtalarına dikkat çekerek, aklı ve duyuları kullanıp, doğru bilgiye ulaşmayı öğütlemektedir. Kur’an’da ve Arap dilinde ilim, sıfat olarak hem insanlara hem de yaratıcıya verilmiş bir kavramdır. Bu kavramın hem Allah’a, hem yaratılmış varlıklara izafe edilmesi, tanımının yapılmasını da zorlaştırmıştır.⁶ Bazı âlimler, bir tanımın geçerli olabilmesi için kendisinden daha açık ve anlaşılır başka bir kavramla açıklanması gerekir düşüncesiyle, bilginin bedihi olarak bilindiği ve manasının apaçık olduğunu belirterek tarifinin yapılmayacağını savunmuşlardır.⁷ Bazı âlimler de bunu kabul etmeyerek farklı tanımlar ortaya koymuştur. Bir kısmı tanımlanamaz ancak misal ile ya da bölümlere ayırarak tanımlanabilir derken bir kısmı da bilginin ancak bilgi ile tanımlanabileceğini kabul etmiştir.⁸

³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİFV Yay., 2017), 39.

⁴ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/109.

⁵ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 19.

⁶ Bkz. Bakara suresi, 2/30-33

⁷ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Muhassalu’l Efkârî’l-Müteakaddimîn ve’l-Müteahhirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire, ts.), 100; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 25.

⁸ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 40; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 26.

Bilgi problemi, kelâm kitaplarında uzunca tartışılmış ve konuya ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.⁹ Meselenin çok uzamaması için burada sadece içeriğin anlaşılması mahiyetinde, birkaç örnek tanıma yer verilecektir.

Bilgi kavramına dair ilk sistematik tanımlamalar, Mu‘tezile âlimleri tarafından yapılmıştır. Ebü’l Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el- Belhî el- Kâ‘bî (öl. 319/931)’nin yaptığı tanım “*Bir şeye olduğu hal üzere inanmak(itikad)tır*”.¹⁰ Ebû Ali el-Cübbâî (303/915) ve oğlu Ebû Haşim (321/933) de bilgiyi “itikad” olarak kabul etmişlerdir. Ebu Haşim el- Cübbâî Kâ‘bî’nin tanımına ek olarak “*Nefsin sükûnuyla beraber bir şeye olduğu gibi inanmaktır (itikad etmektir)*” diye ekleme yapmıştır.¹¹ Muhtemelen bu tanımdaki amaç taklidi imanin geçersizliğine zemin hazırlamaktır.¹²

Bu tanımda, bilgi ile inancın aynı kabul edilmesi ve ‘şey’ kelimesinin kullanılması, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Bilgi kavramı itikad ile aynîleştirildiği vakit, Allah’a âlim denildiği gibi inanan demenin de mümkün olması gerekir, ancak bu kavramın Allah için kullanılması doğru değildir. Çünkü Allah için inanan vasfını vermek caiz değildir. Bir tanımın geçerli olması için bütün fertleri içine almalı (ittırad), cüzlerden hiçbirini de dışarda bırakmamalıdır. Bu şart doğrultusunda itikad kelimesi uygun olmamaktadır. Ayrıca, avâmdan biri âlemin sonradan yaratıldığına, Allah’ın varlığına, nübüvvetin hak olduğuna inanması doğru olabilir ancak bu bir bilgi kabul edilmemektedir. Çünkü bilgi vasıtaları ile yani akıl yürütme ya da duyular ile elde edilmiş değildir. Bu bilgiler duyu ile elde edilecek bilgiler olmadığına göre istidlal yöntemleri ile elde edilen bilgilerdir. Avâmdan biri bunu istidlal ile değil toplumdan duyduğu ve inandığı şekilde kabul etmiştir. Bundan dolayı bu bilgi olarak görülmemektedir.¹³ Mu‘tezilenin ilim kavramını, hâdis bilgiyi vurgulayacak ifadelerle açıklamış olmaları, Allah’ın ilim sıfatını kabul etmemeleri sebebiyledir. Sünni kelâmcılar ise Allah Teâlâ’nın ilim sıfatının olduğunu akli ve nakli delillerle ispatlanmış olduğundan dolayı bu görüşü reddetmektedirler.¹⁴

⁹ Bkz. Fikret Karaman, “Kur’an’da İlim kavramı ve Değeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları*, (2002), 2-4.

¹⁰ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: DİB, 1993), 9.

¹¹ en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 9-10; Nurullah Aydın, *Bâkullâni’de Bilgi Teorisi* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 5.

¹² Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 43.

¹³ en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 9; Aydın, *Bâkullâni’de Bilgi Teorisi*, 5.

¹⁴ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 32.

Bâkıllânî (öl.403/1013) *et-Temhîd* eserinde ilmi şu şekilde tanımlamaktadır: “... *İlim, malumu olduğu gibi bilmektir (ma‘rifetidir).*”¹⁵ Bu tanım da kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Bu durum Allah’a âlim denildiği gibi ârif de denilebilir mi sorusunu gündeme getirmiştir. Marifet kelimesi, örfle aynı manada olup tecrübeyle elde edilen bilgi birikimini ifade ettiğinden dolayı hâdis ilimler için kullanılır; bundan dolayı da Allah’a izafe edilmesi kelâmcılar açısından mümkün görülmemektedir.¹⁶

Mu‘tezilenin tanımında kullandığı ‘şey’ kelimesini Sünni kelâmcılar eleştirmektedir. Bâkıllânî, yukarıda verdiğimiz tanımın devamında, ‘şey’ kavramını kullanmamasının sebebini şöyle açıklar: “...*Çünkü malumun bir şey olması veya hiçbir şey olmaması mümkündür. Ma‘dum ise ne bir şeydir ne de mevcuttur, ama ma‘lumdur.*”¹⁷ Bâkıllânî tarafından bakıldığında, Eş‘arîler ma‘dum, bir şey değil ma‘lumdur, mevcut değil sadece yokluktur, derler. Mu‘tezile ise bunu kabul etmeyerek ‘ma‘dum bir şeydir’ demekle onu varlık olarak kabul etmektedir.¹⁸

Âmidî (öl.631/1233), Bâkıllânî’nin tanımında geçen Ma‘lum kelimesinin ilimden türemiş olması sebebiyle müphem olduğunu belirtmiş, ilimden daha açık bir kavram olmaması açısından burada bir kısır döngü olduğunu iddia ederek tanımı kabul etmemiştir.¹⁹

Eş‘arî (öl.324/935-36)’ye atfedilen tanım ise şöyledir: “*Bilgi, sahibini âlim olmasını gerektiren şeydir.*”²⁰ Bu vasfa sahip olan kişiyi âlim kılan kavram olarak tarif edilen bilgi, kendisi ile açıklanması sebebiyle eleştirilmiştir. Zira bir tanım, açıklanmak istenen şeyden daha açık ve anlaşılır olmalıdır. Ancak bu tarifte bilgi, onu âlim yapan unsur; âlimde bilgiye sahip olandır, manasında bir kısır döngü oluşmaktadır. Bu tanımı Eş‘arî kelâm âlimlerinden Cüveynî (öl.478/1085) maksadı karşılamaması sebebiyle eleştirmiş, fasit görmüştür. Adudüddin el-Îcî (öl.756/1355) de totoloji olması sebebiyle kabul etmemiştir.²¹ Neseî (öl.508/1115)

¹⁵ Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîdu’l-Evâil ve Telhisu’d-Delâil*, thk. İmâduddin Ahmet Haydar (Beyrut, 1987), 25.

¹⁶ en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 13.

¹⁷ Bâkıllânî, *et-Temhîdu’l-Evâil ve Telhisu’d-Delâil*, 25.

¹⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 293.

¹⁹ Emrullah Yüksel, *Amidî’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret, 1991), 48.

²⁰ en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 15; Fadıl Aygün, “Ebü’l Hasan el-Eş‘arî’de Bilgi Teorisi”, (ts.), 138.

²¹ Aydın, *Bâkıllânî’de Bilgi Teorisi*, 8.

ittirad ve in'ikas²² şartlarına uyduğu için bu tanımı desteklemiştir.²³ Her ne kadar tanım şartlarına uyuyor görünse de Neseî de bu problemli tarafların farkındadır ve eserinde bunlara değinmiştir. Bu şekilde bir tarif yapıldığında, tanımlanan da tanımlayan da bilinemez. Örneğin 'Zeyd kimdir?' sorusuna 'Amr'ın oğludur.' 'Amr kimdir?' sorusuna 'Zeyd'in babasıdır' cevabını vermekle, ikisi de tam manasıyla kim olduğu bilinemeyen iki varlık olarak kalacaktır.²⁴ Neseî bu problemi doğrudan ve açık bir şekilde dile getirmekte, ancak net bir cevap vermemektedir. İlgili ifadelerinden, bilginin açık bir tanımının yapılamayacağı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.²⁵

Ebü'l-Muîn en-Neseî (öl.508/1115) eserinde, Mu'tezile ve Eş'arî âlimlerin bilgi tanımlarını incelemiş, çeşitli eleştirilerde bulunmuştur; son kısmında da Mâtürîdî'nin tanımına yer vermiştir. Mâtürîdî bir konuşma anında "bilgi'nin, kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şey (mezkûr) in açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat olduğuna"²⁶ işaret etmiştir. Bu tanım Neseî tarafından efradını cami, ağyarını mani bir tanım olarak kabul edilmiş ve hiçbir eleştiri getirilmemiştir.

Sa'deddin et-Teftâzânî (öl.792/1390) de *Şerhu'l-Akâid* eserinde, Mâtürîdî'nin tanımına yer vermiş ancak bu bilginin Mâtürîdî'ye ait olduğunu belirtmemiştir. Ona göre bu tanım: "Bu tarif hem hislerin idrakini, hem de ister kesin olsun, ister olmasın aklın tasavvur ve tasdik çeşidinden olan idrak şekillerini kapsar."²⁷

Mâtürîdî'nin tanımında geçen 'yetecella' ve 'mezkûr' kelimeleri, tanımın kapsayıcılığı açısından dikkat çekmektedir. Yetecella kelimesi şüpheden uzak, hakikati olduğu gibi açıklayan,²⁸ tam bir inkişaf (açılma, açıklığa kavuşma)²⁹ anlamında kullanılmıştır. Tecelli kavramı ile tanım apaçık manayı gösterdiği için

²² Tanımın doğruluğu araştırılırken ittirad ve in'ikas yapılır. İçerdiği fertlere bakılır bu fertleri dışarda bırakmıyorsa bu fertlerden hareketle külli önermeye gidilir. Eğer fertler yerlerini orada buluyorsa tanımın doğru olduğu anlaşılır. Ittirad (tanımın fertlere tatbiki) İn'ikas (fertlerden hareketle genel bir kurala ulaşmak).

²³ en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 15.

²⁴ en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 16.

²⁵ Bkz. en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 16; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 39-40.

²⁶ en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 19; Tanımın tahlili için bkz: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 45-51.

²⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 105.

²⁸ Bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 48-49.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 106.

zan ve mukallidin itikadı problemi ortadan kalkmaktadır.³⁰ Tanımda ‘mezkûr’ kavramına bakıldığında ise önceki tanımlarda ‘şey’ ve ‘ma‘lum’ kavramları kullanılmış ve tartışmalara sebep olmuştur.³¹ Mâtürîdî’nin tanımında ise bu kısır döngüye girmemek için, ‘mezkûr’ kavramı tercih edilmiştir. Bu kavram var olan, olmayan, akla gelebilecek her şeyi içine alan bir kavramdır. Özetle bu kavramın çoğu âlim tarafından kapsayıcı kabul edilmesinin sebebi, önceki eleştirileri dikkate alan bir tanım olmasıdır. ‘Sıfat’ kavramı ile Mu‘tezile’nin ‘itikad’ terimindeki problemler ortadan kalkarken, ‘mezkûr’ kavramı da tüm ma‘lumu içine alarak şümül ile ilgili eleştirileri geçersiz kılmıştır. Bu tanım her ne kadar diğer tanımlar arasında efradını cami ağıyarını mani bir tanım olarak kabul edilse de ilahi bilgi konusunda bütün problemleri ortadan kaldırmamaktadır. İnsan bilgisi şartlı, nesneye bağımlıdır. Ancak İlahi bilgi böyle değildir.³²

Buraya kadar çeşitli tanımlara yer verilmiş ve konuyla ilgili görüşler incelenmiştir. Düşünürlerin bilgi konusunda, her kelimenin yukarıda anlatıldığı gibi hassasiyetle seçmiş olmaları kapsayıcı bir tanım ortaya koymak istemeleri sebebiyledir. Çağdaş bilgi tanımını ise şu şekilde özetleyebiliriz: Bilgi konusunda ayrılmaz iki temel kavram vardır: ‘bilen’ ve ‘bilinen.’ Bilgi de bu iki kavram arasındaki bağa dayanmaktadır. “Bilgi teorisi” konusunda “bilen”e “süje”, “bilinen”e de “obje” denilmektedir. “*Bilgi de, süje ile obje arasında hüküm süren bir münasebete dayanır.*”³³ Bu tanım kısa bir şekilde bilginin bir ilişki, etkileşim olduğunu açıklar ancak bu ilişkinin ne olduğu, nasıl bir ilişki olduğu sorusunun cevabı değildir. Bu konuda yine tartışmalar olmuştur, ileriki başlıklarda ele alınacaktır.

2.2 Bilginin İmkânı

Bilginin imkânı konusu da filozoflar ve kelâmcılar tarafından tartışılmış bir konudur. Düşünürler daha çok ‘neyi bilebiliriz, nasıl bilebiliriz ve bu bildiğimizi kabul ettiğimiz şey doğru mu?’ gibi sorulara cevap aramışlardır. Bilen ile bilinen arasındaki ilişki doğru mu, hakikati yansıtıyor mu? gibi soruları ilk gündeme getiren Sofistlerdir. İlk filozoflar, tabiat hakkında varlık üzerine araştırmalar yapmış, ama imkânı konusunu sorgulamamışlardır. Örneğin Thales (M.ÖL. 548-

³⁰ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 49.

³¹ “Şey” ve “Ma‘lum” kelimesi için Bkz: Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 51.

³² Bkz: Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 46.

³³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul, 1958), 38.

640), her şeyin aslının su olduğunu; Anaximenes (yaklaşık M.ÖL. 480) ise hava olduğunu düşünmektedir.³⁴ Felsefede bu ekole “dogmatizm”³⁵ denilmektedir. Bu ekol mensupları, akla deneyden daha çok yer verdikleri için eleştirilmişlerdir.³⁶

Dogmatik filozofların fikirleri karşısında, mutlak gerçekliğin bilinemeyeceğini savunan şüpheci filozoflar yani septikler yer almaktadır. Ancak bu fikri ilk gündeme getiren sofistlerdir³⁷ (M.ÖL. V. yy.). Dogmatiklere karşı, ‘gerçek, bir olduğu vakit herkesin bildiği de aynı olurdu’ diyerek eleştirmişlerdir. Sofistlere göre her şey sürekli değişmektedir. Sabit bir şey bulunmadığı için hakikat diye bir şey de yoktur. Bilgi de, gerçek değil inançtan ibarettir. Görme bozukluğu olan, uykuda nesnelerin farklı görülmesi³⁸ gibi durumları örnek göstererek gerçek bilginin sübjektif olduğunu ve mutlak olarak bilinemeyeceğini düşünmektedirler.

Kelâmcılar ise, insan zihninde oluşan kesin bilgi ile eşyanın hakikatinin uygun olduğunu düşünmeleri sebebiyle bu görüşlere karşı çıkmışlardır.³⁹ Ömer en-Nesefî kitabına şu sözlerle başlamıştır: “*Eşyanın hakikati sabittir. Hakikatlerle ilgili insan bilgisi gerçektir.*”⁴⁰ Bu ilke ile Allah’ın varlığını, âlem üzerinden edindikleri bilgi ile bilir ve böyle ispat etmeye çalışırlar. Bilgi, sofistlerin dediği gibi mutlak gerçekliği olmayan, şüphe içeren bir şey olsaydı, o zaman âlemdeki her bilgi şüpheli olurdu. Gündelik hayatın varlığı, yaşanan dönemler de şüphe içerdiği gibi; Tanrı’nın varlığı da kesin bilgi elde edilemediği için bilinemez, şüpheli hatta inkârâ bile sebep olurdu. Allah’ın bilinmesi için, eşyanın hakikatte var olması ve hakkındaki bilginin gerçek olması gerekmektedir.⁴¹ Bazı âlimler bu konunun tartışılmasını dahi gereksiz görmüşler, varlığın gerçekliği hakkında delil olmasa bile açık olduğunu belirtmişlerdir. Nesefî kitabında net bir şekilde bunu ifade etmektedir:

³⁴ Bu filozoflar için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul, 2010), 20-22.

³⁵ Hüseyin Atay, Bilgi Teorisi makalesinde bu konuyu açıklarken “dogmatizm” yerine “inanışçılık” diye tercüme etmenin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1987), 9-10.

³⁶ Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, 27.

³⁷ Sofistlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Atay, “Bilgi Teorisi”, 11-23.

³⁸ Mâtürîdî Ebu Mansur, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2021), 68.

³⁹ Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, 32.

⁴⁰ Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, “Metnü’l-Akâid”, *Mecmüatü’l-Mütun* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2021); Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 101-102.

⁴¹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 131.

“Akli sahipleri ilmin ve eşyanın hakikatlerinin sübutu üzerinde ittifak etmişlerdir. Yalnız ilklerden bir taaife kendileri için hayvanların bile kabulden çekinecekleri bir rütbeyi uygun görmüşler ve bunları inkâr etmişlerdir. Onlar eşyanın hakikatının ve eşya ile ilgili bilginin olmadığını bunların sadece zanlardan ibaret olduğunu zannetmişlerdir.”⁴²

Buraya kadar, bilgi probleminin araştırılma sebebini açıklamaya çalıştık. O halde âlemin gerçekliği nasıl bilinir, bunu bildiren nedir? Kelâm âlimlerine göre doğru bir yöntemle bunu açıklığa kavuşturmak mümkündür. Duyular ve akıl nesnelerin gerçekliği hakkında doğru bilgiyi vermektedir.⁴³ İstisnai şartlarda eksik duyu, duyuların işlevine bir engel, hastalık, sıkıntı vb. durumlarda duyuların reddi mümkün değildir. Sağlıklı duyu organlarına sahip kişilerin elde ettiği bilgilerle ya da mütevâtir seviyede bilinen bir haberle, doğru bilgi elde etmek yine mümkündür. Kelâmcılara göre bu karşı çıkılamaz reddedilemez bir durumdur.

Kelâm âlimlerine göre duyular, akıl ve haber ile doğru bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu kaynaklar ‘bilginin kaynağı’ başlığı altında ayrıntılı ele alınacaktır. Bu kaynakların, gerçek bilgiyi vermediğini ve bilginin kaynağı olamayacağını savunanlara karşı çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Örneğin Mâtürîdî, kitabında bu düşünceyi savunanları ayrıntılı olarak ele almış ve cevaplar vermiştir. *“İdrak duyular yoluyla oluşur.”⁴⁴* Bu düşünceyi kabul etmeyen kişinin, kendi varlığını da reddettiğini söylemektedir. Bu kimseler, ne zihni ne de harici varlığı ya da yokluğu kabul etmedikleri için onlarla tartışmanın gereksiz olduğunu; bunun yerine bu görüşte olan kişiye bazı eziyetler yapılarak kendi tezini kendi çürütmesi sağlanabilir. Çünkü duyu bilgisi zaruri bilgidir ve hissetmemesi imkânsızdır. Feryat figan edene kadar eziyet devam eder ve bu şekilde görüşünün yanlış olduğu kanıtlanmış olur.⁴⁵

Duyuların doğru bilgiyi verebilmesi için, kelâm âlimleri sağlıklı olmalarını gerekli görmüşlerdir. Örneğin şaşsı birinin, biri iki görmesi ya da safra hastalığı bulunan kişinin tatlıyı acı olarak algılaması⁴⁶ gibi durumlarda, doğru bilgi elde

⁴² en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 20; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 132.

⁴³ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁴⁴ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁴⁵ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58-59; Benzer görüş için bkz: Aydın, *Bâkallâni'de Bilgi Teorisi*, 53.

⁴⁶ Tefâtânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 104.

edilmesi zor olacağı için duyularda bir arıza bulunmamalıdır. Bu sebeple âlimler, sadece ‘havass’ deyip geçmemiş, ‘selime’ şartını da eklemişlerdir.⁴⁷

Genel bir şekilde meseleyi açıklayacak olursak, kelâm âlimleri bilgi teorisi hakkındaki görüşlerini temellendirmek için, öncelikle eşyanın hakikatini delillerle ispat etmişlerdir. Çünkü hakikati bilinmeyen şeylerin bilgisi de bilinemez. ‘Eşyanın hakikati vardır ve bunu bilmek mümkündür;’ bu cümle kelâm âlimlerinin bilgi teorilerinin başında yer alan bir cümledir. Duyu organlarında engel bir sorun, hastalık veya olağanüstü bir hal yoksa akıl da idrakte bir sorun yaşamıyorsa doğru bilgiyi bu vasıtalarla elde etmek mümkündür. Kelâm âlimleri, bilginin imkânı konusunu tartışmaya gerek duymasalar da sofistlere bu konuda eleştiriler yapmışlardır. Abdülkâhir el- Bağdâdi (öl.429/1037), Teftâzânî (öl.792/1390) , ve Nesefî gibi kelâm âlimleri onları üç gruba ayırmışlardır. Birinci grup, varlığı ve ona dair bütün hakikatleri inkâr ederek bu konuda inatçı davrandıkları için “İnâdiyye” diye isimlendirilmiştir. İkinci grup, hiçbir şeyin hakikati bilinemez görüşünde olanlardır onlara da “Lâ edriyye” denilmiştir. Üçüncü grupta, bilgi ve hakikat herkese göre farklıdır ve herkesin bilgisi doğrudur, düşüncelerinden dolayı “İndiyye” diye isimlendirilmiştir.⁴⁸

Kelâm âlimleri, bilginin imkânı konusunun aslında açık bir şekilde mümkün olduğunu, insanın tecrübeleri ile anlayabileceğini ve meselenin tartışılmasının gereksiz olduğunu düşünmüşlerdir. Tartışma için iki grubun da kabul ettiği bazı ortak ilkeler olmalıdır ancak sofistlerde böyle bir ilke olmaması sebebiyle onlarla tartışmanın da bir faydası yoktur. Yapılması gereken ortak kanaat, bu kimselere eziyet etmek, ateşe atmak gibi fiillerle doğruyu göstermektir.⁴⁹ Âlimler her ne kadar tartışmayı gereksiz görse de akıl ve mantık çerçevesinde itirazlarını dile getirmiş ve kendi görüşlerini açıklamışlardır.

2.3 Bilginin Kaynakları

Bilginin imkânı ve geçerliliği tartışmalarından sonra, hangi kaynaklarla elde edildiği, doğru ve kesin bilgiyi veren kaynakların hangileri olduğu da tartışılmıştır. Genel olarak bilgi kaynaklarından şu şekilde bahsetmek doğru olacaktır: Görünen

⁴⁷ Aydın, *Bâkallânî’de Bilgi Teorisi*, 54.

⁴⁸ Furkan Yeşilyurt, *Ebü’l Berekat en-Nesefî’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İstanbul üniversitesi, 2021), 29; Üç grup için bkz: Atay, “Bilgi Teorisi”, 23-24.

⁴⁹ Ebu Mansur, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 58-59.

fiziki âlemle ilgili bilgi kaynağı duyulardır. Geçmiş ile ilgili bilgi kaynağı ise haber. Duyularla elde edilemeyen, geçmiş ya da gâib âlemle ilgili bilgiler, ya haber yoluyla ya da istidlal yoluyla elde edilir. Burada duyular ve akıl bize doğrudan bilgi verirken, haber dolaylı bir kaynaktır.

Bilginin imkânı noktasında, mümkün olduğunu savunan dogmatik düşünürler, kaynağının ne olduğu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları bilginin kaynağı akıldır derken, bazıları deneyi kabul etmiştir, her ikisini de kabul edenlerin yanında, bir kısmı da bilginin kaynağı ilhamdır demişlerdir.⁵⁰

Bilginin kaynağını deney olarak kabul eden filozoflara göre, insan zihni boş bir levhadır (tabula rasa) ve doğuştan gelen ilkeler yoktur.⁵¹ Zihin, basit izlenimlerle, duyular yoluyla dolmaya başlar ve birleşerek, birleşik izlenimler oluşur. Bu izlenimler, zihnin anlama becerisiyle birlikte tasarım haline dönüşerek bilgi haline gelirler. Bu düşüncelere sahip görüşe deneycilik (empirizm) denilmektedir.⁵²

Bilginin kaynağının akıl olduğunu düşünen filozoflar, duyuların ve deneylerin zamana ve bulunduğu duruma göre değiştiğini ve bu bilgilerin yanıltıcı olduğunu belirtmektedirler. Bu duyu ve deneyden elde edilen bilgiler kişilere göre değişmektedir, objektif değildir. Ancak bilgi her yerde aynı olmalıdır. Akıl ise duyu ve deney bilgisi gibi değil; değişmez doğruların ve gerçeğin kaynağıdır. Deneyden önce zihinde bu bilgilerin var olduğunu düşündükleri için, insan zihninin boş bir levha olduğu görüşünü reddetmektedirler. İnsan doğuştan bazı bilgilere sahiptir ve vakti geldikçe bunları hatırlar.⁵³

Bilginin kaynağı konusunda, sezginin gerçek bilgiyi vereceğini savunan düşünürlerde vardır. Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Bergson (1859-1941) bu görüşü savunurlar ancak sezgi anlayışları, farklı düşünce sistemine sahip oldukları için aynı değildir.⁵⁴ Akıl; duyu ve deneyle elde edilen verilere dayanarak bilgiye ulaşır, yani sınırlıdır. Böyle sınırlı bir kaynak, gerçek bilgiye tam anlamıyla ulaşamaz ancak

⁵⁰ A.Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Asa Yay., 2005), 56.

⁵¹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yay., ts.), 63.

⁵² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 56; Ayrıntılı bilgi için bkz: Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 53; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 129.

⁵³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 56-57.

⁵⁴ Aydın, *Bâkîllânî'de Bilgi Teorisi*, 17.

sezgi; akıl gibi değil aracısız doğrudan bir bilgi kaynağıdır. Akıl ve duyudaki gibi kavramlara ihtiyaç duymaz, bir bütünü doğrudan kavrayarak keşfeder. Ancak bu bilgi kaynağı anlatılamaz yaşanır ve öznedir.⁵⁵ Kelâm âlimleri tarafından bu görüş eleştirilmiş ve çoğu tarafından kaynak olarak kabul edilmemiştir.

Bilginin kaynağı konusunda, seçim yapmadan hem duyuyu hem de akılı kabul eden düşünürler de vardır. Bunu savunan düşünürlerin başında Kant gelmektedir. Bilgi deneyle başlar ancak sadece deney yeterli değildir. Deneyle gelen algılar akılda işlenerek bilgi halini almaktadır.⁵⁶ Kant'ın bu görüşü kelâm âlimlerinin görüşüyle benzetilmektedir.

Buraya kadar, felsefede bilginin kaynağı konusunu tartışan düşünürlerin görüşleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu görüşler ekseninde şekillenmiş farklı nazariyeler de bulunmaktadır; ancak konudan sapmamak adına ayrıntıya girilmemiş, bu kadarıyla yetinilmiştir. Bahsedeceğimiz asıl konu, İslam düşüncesinde bilginin kaynağı meselesidir. Önceki bölümlerde de bahsedilen, “*Eşyanın hakikati sabittir*”⁵⁷ görüşü kelâm âlimleri tarafından kabul edilmiş bir düşüncedir. Doğru bilginin elde edilebilmesi için, dış âlemdeki bilgilerin varlığından şüphe etmemek gerekmektedir. Görünen âlemde hareket ederek, eldeki bilgiler aracılığıyla hem âlem hem de Allah hakkında, yani bilinmeyene dair bilgi elde edilmeye çalışılmaktadır. Kelâmcıların geneli, bilgilerini temellendirmek amacıyla bilginin kaynaklarını üçe ayırmaktadırlar. Duyu organları, haber ve akıl.⁵⁸ Elde edilen bilginin bilinmesi, açıklığa kavuşması, yanlış olmaması ve test edilebilir olması gerekmektedir. Bu sebeple bazı âlimlerin kabul ettiği ilham, sezgi rüya gibi kaynaklar Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul edilmemektedir.⁵⁹ Dini inançlarını temellendirmek için, ortaya koydukları görüşler zamanla bir bilgi nazariyesi haline gelmiştir. Kelâm âlimleri bilginin kaynağı bölümünü, ulaştırıcı yollar anlamında “medariku'l-ulum” ya da “esbabu'l-ilim” diye ifade etmişlerdir.

Her bilgi kaynağı, kendi alanında bilgi vermekte ve birbirinin yerini tutmamaktadır. Örneğin, duyuların verdiği bir bilgiyi akıl veremez; haberin

⁵⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 58.

⁵⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 57.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 101.

⁵⁸ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58; İmam Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayihan yayınları, 2019), 28.

⁵⁹ en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 34-35; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 63.

vereceği bilgiyi de duyuların ya da aklın vermesi mümkün değildir. Tek kaynağın kabul edilip diğerlerinden vazgeçilmesi doğru olmamakta; bu sebeple, bilgiye ulaşabilmek için bu üç kaynağa da ihtiyaç duyulmaktadır.⁶⁰ Şimdi bu kaynaklara yapılan itirazlara ve âlimlerin verdiği cevaplara değinilecektir.

2.3.1 Duyular

Bilgi elde edebilmek için başvuru olan ilk kaynak, duyu organlarıdır. Duyuların yokluğu ya da işlevsizliği halinde, güvenilir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Kelâm âlimleri, duyu bilgisinin doğrudan bilgi verdiğini ve bu bilginin zorunlu bilgi ifade ettiğini kabul ederler. Bunun sonucunda, eşyanın hakikati kabul edilmektedir; zira eşya duyular vasıtası ile algılanmaktadır.⁶¹ Duyuların ilk vasıta olduğunu kabul eden Fahreddin er-Râzî, “Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredersiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (en-Nahl 16/78) Ayetini delil göstererek, ilk kısmın insanın doğuştan gelen bilgilerinin olmadığını, ikinci kısmın da ise bilgilerin ilk olarak duyular vasıtası ile elde edildiğini söylemektedir.⁶²

Duyular, günlük hayatın idamesinde tat alma, koku, sertlik, yumuşaklık hissi ve üşüme gibi gerekli bilgileri verdiği için çoğu âlim tarafından kabul edilmiştir. Bu sebeple de bilgi kaynakları arasında daha az itiraz görmüş; ancak yine de kabul etmeyen düşünürlerin bulunduğu bir kaynaktır. Bilginin imkânı başlığı altında, bu şekilde düşünen filozofların görüşlerine yer verilmiştir. Onlara göre, duyu organlarının verdiği bilgi sürekli değişmektedir. Bu durum ise bazen bilenin bazen de bilinenin hallerindeki değişimden kaynaklanmaktadır. Örneğin, hasta iken suyun tadının farklı gelmesi ya da bir kişinin boyunun, kısa birinin yanında uzunken, uzun birinin yanında kısa kalması gibi. Bu görüşü savunan düşünürler bir varlık hakkında duyulara bakarak bilgi elde etmek mümkün değildir görüşündedirler. Ancak kelâm âlimleri, duyuların inkârının imkânsız olduğunu savunarak, duyu bilgisini kabul etmeyen düşünürlerin, bu inkârlarının sebebinin inat ya da cehaletten kaynaklandığını ve tartışmanın gereksiz olduğunu

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 106.

⁶¹ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 108.

⁶² Yeşilyurt, *Ebü'l Berekât en-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, 32.

vurgulamışlardır. Bu görüşü savunan kişilere yapılması gereken acı vererek bunu hissettirmek ve bu şekilde kendi görüşlerini çürütmektir.⁶³

Kelâm âlimlerine göre, duyuların verdiği bilgiler apaçıktır ve zaruri bilgilerdir. Bu durumun, Kur'an'da ön plana çıkarıldığı da görülmekte; işitme ve görme duyularına sık sık vurgu yapılmaktadır.⁶⁴ Dini bilgiler, öncelikle duyu organları aracılığıyla ve özellikle işitme duyusu ile insanlara ulaşmaktadır.

İnsanları kesin bilgiye ulaştıran beş duyu organı vardır: görme, işitme, tat alma, koku ve dokunma.⁶⁵ Bu beş duyunun her birinin ayrı görevi olmakla beraber, algı ve idrak alanları da farklıdır. Organların sayısı noktasında kabul edilen genel görüş, beş olduğudur ancak Bâkılânî dört olduğunu savunmaktadır. Beşinci olarak kabul edilen dokunma organının, aslında her bir duyunun özelliği olduğunu kabul etmektedir. Yani ona göre, diğer dört duyunun dokunma özelliği vardır, bu durum sadece elin bir vasfı olarak görülmemelidir.⁶⁶

Sonuç olarak âlimler tarafından genel kabul edilen görüş, duyuların bilgi kaynağı olduğudur. İmam Mâtürîdî, bunu açıklarken hayvanların bile duyu bilgisini kabul ettiğini söylemektedir. Varlıklarının devamını sağlayan ya da kendilerine fiziksel acı veren şeylerden kaçmaları bunu göstermektedir. Bu sebeple ister insan ister hayvan olsun, duyu bilgisi olmadan hayatı devam ettirmek pek mümkün değildir.⁶⁷

2.3.2 Doğru Haber

Her bilgi kaynağının idrak alanı farklılık göstermektedir. Duyuların ulaşabileceği bilgiler müşahade edilebilen alanlarla sınırlıyken; ulaşamadıkları alanlarda, daha ilerisi için akıl dâhil olmalıdır. Ancak aklın erişemediği, idrak sınırlarının dışında kalan konularda ise haber, bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır.⁶⁸

⁶³ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58-59.

⁶⁴ Bkz: Hûd suresi 11/20; Nahl Suresi 16/78; İsra suresi 17/36; Mü'minûn suresi 23/78 vb.

⁶⁵ Bağdâdî Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-, *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: TDV, 1991), 255; en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 24.

⁶⁶ Bâkılânî, *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, 28-29; Aydın, *Bâkılânî'de Bilgi Teorisi*, 33.

⁶⁷ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁶⁸ Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 62.

Haber kelimesi sözlükte, “*bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak*”⁶⁹ manasında, *hubr* (hibre) kelimesinden türemiş bir isimdir. Terim olarak, “*meydana gelen bir olayı bildiren söz*”⁷⁰ anlamına gelmektedir. Haber vasıtası ile gelen bilgi doğru ya da yanlış olabilir. Haber-i sâdık, “Haber ‘vâki’ ile (realite) uyum içinde bulunan söz” şeklinde tanımlanmıştır. Haber-i kâzib de diğer tanımın tam tersi, realite ile uyumlu olmayana denilmektedir. Haber-i sâdık, haber-i mütevâtir ve haber-i resul olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁷¹ Bilgi kaynağı olarak kabul edilen haber, yukarıda verdiğimiz tanımların hepsini kapsamamakta; kelâmı, sadece doğru haber bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Doğru haberden kasıt ise haberin yanlış, hata ve yalan barındırmamasıdır. Haberin doğru ya da yanlış olması, kaynak olması açısından önemli bir kriterdir. Haber verenin de haberin sıhhati açısından önemli olduğu, hadis kitaplarında, sened tenkidi bölümlerinde yer almaktadır.⁷² Kur’an-ı Kerim’in Hucurat Suresi 6. ayetinde de gelen bir haberin araştırılması gerektiği anlatılmaktadır.

Kelâm âlimleri, haberi her dinin temel bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Bu kabul, dinlerin temellendirilmesi ve meşruiyetlerini ispat etme açısından büyük önem arz etmektedir. Kelâmcıların, haber kaynağını reddedenlere karşı çıkmalarının en büyük nedeni, vahyi bilgi kaynağı olarak kabul etmemeleridir. Dini bilgiler, vahiy kanalı ile gelmesi sebebiyle bu kanalın inkârı, gelen bilgilerin sarsılması anlamına gelmektedir. Ancak insanın, hayatın her alanında kullandığı bu kaynağı, Neseî’nin de kitabında belirttiği gibi reddedenler olmuştur. İnsanın, bilgiye ulaştıran tek yolun duyular olduğunu kabul eden, materyalist ve putperest olarak kaynaklarda geçen Sümeniyye⁷³; ve bunları reddedip sadece aklın bilgiye ulaştıracağını savunup nübüvveti inkâr eden Berâhime⁷⁴, “haber doğru da olabilir, yalan da; ayırt edilemez” diyerek reddetmektedirler.”⁷⁵ Kelâm âlimleri, bu ihtimali göz önünde bulundurarak, genel bir ‘haber’ ifadesi yerine ‘sadık haber’ demeyi

⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/346.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İsam Yayınları, ts.), 105.

⁷¹ Talat Koçyiğit, *Hadis İslahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 69; M.Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 147.

⁷² Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 286.

⁷³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 49.

⁷⁴ en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 24.

daha uygun görmüşlerdir. Haber vasıtası ile gelen bilginin yalan olma ihtimalide vardır. Ancak bu sorun, araştırma yoluyla doğruluğu ispatlanabilir nitelikte olduğundan, yalnızca yalan ihtimali bulunduğu gerekçesiyle yaygın olarak kullanılan böyle bir kaynağın inkârını mümkün kılmaz, İnsan, haber vasıtası ile yeni bilgiler öğrenip hayatına devam etmektedir. Bu bilgi kaynağının hayatın her alanında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğu takdirde, inkârı da imkânsızdır. İmam Mâtürîdî de böyle bir şeyin inkârının, kişinin adını, soyunu, geçmişe dair bilgilerini de reddetmek manasına geldiğini söylemektedir. Aklın imkânları sınırlı olduğu için tek başına her konuda yeterli değildir; bu bilgi açığı ise haber vasıtası ile giderilmektedir. İmam Mâtürîdî, inkâr edenlerle tartışmanın faydasız olacağını belirtip, onlara karşı mizah yöntemi ile cevap verilebileceğini belirtmiştir. İnkâr eden kişiye “Ne diyorsun” sorusu sorulduğu zaman, önceki cevabını tekrar ederse haberin bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş sayılacaktır. Çünkü cevabı haber hükmünde bir sözdür. Böyle düşünenlerin ciddiye alınmaması gerektiğini de belirtmiştir.⁷⁶

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl.493/1100) de, yanlış ya da doğru olabilir diyerek haberi ve akli inkâr edenlere, bu kabulün zaruret olduğunu ve bu konuda icma olduğunu belirtmektedir. ‘Hastayım’ diyenin haberi dikkate alınmadığında, kişinin ölme ihtimalinin varlığı, durumu açıklayan bir örnektir. Pezdevî, bu bilgi kaynağının inkârı halinde âlemin yokluğa gideceğini düşünmektedir.⁷⁷

Gerçeğe uygun, doğru; yanlış ve hatadan arınmış haberi, bilginin kaynağı olarak kabul eden kelâm âlimleri, bu şekildeki doğru haberi “mütevâtir” ve “mucize ile desteklenmiş peygamberin haberi” olarak ikiye ayırmışlardır. Daha çok peygamberin haberi üzerinde durmaktadırlar. Bunun sebebi, vahyi de kapsayan bu bilgi kaynağının bütün dini bilgilerin kaynağı olmasıdır.

Mütevâtir Haber

Mütevâtir kelimesi, sözlükte kesintisiz, araya zaman girmeden birbiri ardına gelmek anlamına gelen vetr kökünden türemiştir. Haberi aktaran, nakleden kimselerin, bir arada değil de ayrı zamanlarda ve art arda nakletmeleri sebebiyle

⁷⁶ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

⁷⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 29.

böyle isimlendirilmiştir.⁷⁸ Bir haberin, mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir. İlk olarak, sayıca fazla kimsenin nakletmiş olması gerekmektedir. Aynı zamanda, bu kalabalık grubun da birlikte oturup yalan bir haber nakletme ihtimalinin bulunmaması gerekmektedir. Genel olarak kelâm âlimleri, tevatür şartlarını taşıyan haberin, zaruri ve kesin bilgi verdiğini kabul etmektedirler.⁷⁹ Mesela, geçmişte çoğu devletlerin varlığının bilinmesi haber vasıtası ile bilinen bilgilerdendir.

Gündelik hayatın devamı açısından, haber olmazsa olmaz bir bilgi kaynağıdır. Aksi halde, kişinin bütün olayları kendi başına tecrübe etmesi gerekirdi. Ancak yaygın olarak da bilinir ki, başkasının hatasından ders almak bir nevi tecrübe sayılmaktadır. Mâtürîdî, insan hayatının devamı için bu bilgiyi gerekli görmekte; inkâr edenin inkârı da haberdır, inkâr edilen şey hakkında bilgi vermektedir, diyerek inkârının mümkün olmadığını anlatmaktadır.⁸⁰

Kelâmcıların kabul ettiği mütevâtir şartları ile hadis âlimlerinin kabul ettiği şartlar biraz farklıdır.⁸¹ Burada kelâm açısından bahsedilen kısım, peygamberden gelen haber değildir. O ayrı bir başlık altında açıklanacaktır. Ancak burada bahsedeceğimiz şartlar, Hz. Peygamber'e nispet edilen mütevâtir haberler içinde geçerlidir. Burada bahsi geçen mütevâtir, diğer konuların bilgisidir. Mesela, örneğini verdiğimiz geçmişte var olan ülkelerin, savaşların durumları gibi. Kelâm âlimlerinin tevatür kabul etme şartları şu şekildedir:

1. *“Haberi nakledenlerin yalan üzerine birleşmeleri ve anlaşmaları aklen ve âdeten mümkün olmamalıdır.*
2. *Verilen haber bizatihi ve esas olarak imkânsız olamamalıdır. Aklen mümkün olan hususlarla ilgili olmalıdır.*
3. *Verilen haber, his, tecrübe ve müşahade ile bilinen cinsten olacak. Nazari ve teorik olmayacak, delile ihtiyaç gösteren cinsten bulunmayacak. Ayrıca tevatür sayısı her dönemde kesintisiz bir şekilde mevcut olacak.”⁸²*

⁷⁸ H.Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 208.

⁷⁹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 78.

⁸⁰ Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd -el, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fetullah Huleyf, ts., 7.

⁸¹ Muhaddislerin mütevâtir kavramı için Bkz: Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi*, çev. Muhammed Enes Topgöl (İstanbul, 2019), 1/126.

⁸² Tefâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 111.

Bu şartları taşıyan haber, tevatür derecesine ulaşmıştır ve kesin bilgi ifade etmektedir. Bu bilgi kaynağı, en önemli kaynaklardan biridir ve inkârı da mümkün değildir. Çünkü geçmişe dair bilgileri, duyular ya da akıl ile bizzat öğrenmek mümkün değildir. Duyular ve aklın sınırlarını aşan konularda haber kaynağı ile doğru ve kesin bilgilere ulaşmak mümkündür. Özetle tevatür derecesine ulaşmış haberler, ister peygamberden nakledilmiş olsun ister farklı bir olayın bilgisi olsun iki durumda da kesin ve zorunlu bilgi ifade etmektedir.

Haber-i Resul

Haber-i resul'den kastedilen, mucize ile desteklenmiş peygamberin ilettiği haberdır. Peygamberin, peygamberliğinin gerçek olup olmaması, akıl ile ispatı gerektirdiği için bu bilgi zaruri değil, istidlali bilgi olarak kabul edilmiştir.⁸³ Burada 'istidlali bilgi' denilmesinin sebebi, peygamberliğin kanıtlanması için bir delilin gerekli olmasıdır; destekleyen bu delil ise mucizelerdir. Mütevâtir haber, çok sayıda kimseden duyulduğu halde; haber-i resul, tek kişinin haberidir. Bu haber hakkında geldiği peygamberin, yalan söylemesi aklen mümkün olmayan bir peygamber olduğunu, güvenilir, doğru kişi olduğunu göstermektedir. Böylece, akıl ve tecrübe ile desteklenen bu bilgi, kesin bilgi derecesine yükselmiş olur.⁸⁴ Mucizenin gelmiş olması, verdiği bilgilerin gerçekliğini gösteren birer kanıttır, bu şekilde kesin bilgi ifade etmektedir. Doğru haber kaynaklarının bu bölümü, kelâm âlimlerinin, çokça üzerinde durduğu bir bölümdür. İnancı oluşturan dini bilgiler bu şekilde elde edildiğinden dolayı, kelâm âlimleri haber-i resul üzerine yapılan itirazların hiçbirini göz ardı etmeden cevap vermeye çalışmışlardır.

Haber-i resul, bilgi değeri açısından, mütevâtir ve âhâd haber olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir haber, kelâm ilmi için kesin bilgi ifade ederken; âhâd haber bu şekilde kabul edilmez. O, ilimden ziyade amelî gerektirmektedir.⁸⁵ Çoğu âlim tarafından bu ikili taksim kabul edilmekte; daha sonraları meşhur haberin de bu sınıflandırmaya dâhil edildiği hadis kitaplarında geçmektedir.⁸⁶

Haberle gelen bilgide, bizzat şahit olma mümkün değildir, çünkü erişimin ötesinde bir bilgidir. Örneğin, namazın kılınış şeklinde olduğu gibi; ibadetlerin nasıl yapıldığı, Peygamberden taklit ile öğrenilmiştir. Peygamberden gelen bu bilgiye,

⁸³ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 81.

⁸⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 106.

⁸⁵ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 167.

⁸⁶ Bkz. Yücel, *Hadis Usûlü*, 161.

(onun peygamberliğine ilişkin istidlal ile beraber) itikattan başka ulaşma imkânı yoktur. Bu bilgi, Peygamber ile ibadeti yapanlar -mesela namaz kılanlar- için haber-i resuldür; bu şekilde, iktisâbî bilgidir. Daha sonra gelen nesillerde, duyu ya da tecrübe imkânı bulunmadığı için, bu bilgi tevatürle gelen haber-i resul olarak kabul edilir. İlk şahit olan neslin Peygamberden öğrendiği, ancak sonraki nesillere tevatürle ulaşmayan bilgilere âhâd haber denilmektedir; ancak bu, kesinlik ifade etmemektedir. Kesin bilgi vermeyen bu haberlere, furû'atta önemli olsa da usûlü'din'de zanni bilgi olması sebebiyle yer verilmemektedir. Bu şekilde yapılan mütevâtir, âhâd haber taksimi, kelâm âlimlerine aittir ve alanlarını ilgilendiren kısmı mütevâtir haberdur.⁸⁷

Mütevâtir haber, yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan kimseler tarafından Peygamber'den nakledilmiş zaruri bilgilerdir ve hakkında şüphe mümkün değildir. İnanç açısından inanmayı, amel açısından da yerine getirilmeyi zorunlu kılar.⁸⁸ Haberin mütevâtir sayılma şartları yukarıda açıklandığı için burada tekrar değinilmeyecektir. Usul âlimleri mütevâtir haberi, lafzî ve manevî olarak ayırmışlardır.⁸⁹ İkisi de kelâm âlimleri açısından kesin bilgi ifade etmektedir.

Haber-i vâhid, hadis ilminde tevatür derecesine ulaşamamış bilgiye verilen isimdir. Hadis âlimleri, haber-i vâhid ile âhâd haberi farklı görmüşlerdir; ancak kelâm açısından, mütevâtir kabul edilmeyen haberler eşit sayılmaktadır. Nakledilen hadisler, “garîb”, “azîz” ya da “meşhur” hadislerden olsun fark etmez, mütevâtir derecesine erişemeyen bütün hadisler, haber-i âhâd olarak kabul edilmiştir.⁹⁰

Haber kaynağı, doğrudan bir müşahede, tecrübeyle ispatlanamadığı için kesinliği ve doğruluğu araştırılmalıdır. Şüphe ve zan ortadan kalkmalı, doğrulanabilir bir bilgi olmalıdır. Bundan dolayı âhâd hadisler, kelâm âlimleri tarafından kesin bilgi ifade etmemektedir. Çünkü onun Peygamber (s.a.v)'e ait olduğu konusunda şüphe bulunmaktadır.⁹¹ İmam Mâtürîdî, bazı durumlarda âhâd haberin kabul edilebileceğini belirtmiş; ancak bunun îtikâdî konularda değil, daha çok amelî meselelerde geçerli olabileceğini ifade etmiştir.⁹²

2.3.3 Akıl

⁸⁷ Ömer Aydın (ed.), *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2020), 62.

⁸⁸ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 83.

⁸⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, ts.), 88.

⁹⁰ Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 23.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid* (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), 114.

⁹² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 86-87.

Akıl, sözlükte “Menetmek, engellemek, bağlamak” gibi manalara gelmektedir. Terim olarak, insanı diğer varlıklardan ayıran temyiz gücü” diye açıklanmıştır. Akıl üzerinde, birden çok tarif vardır.⁹³ Ancak kelâm âlimleri, “*maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç*”⁹⁴ şeklinde tanımlamışlardır.

Kelâm âlimleri, bilgi kaynakları arasında en çok akıl üzerinde durmuşlardır. Çünkü akıl, duyular ve haberden elde edilen veri ve idrakleri bilgi haline dönüştürmektedir. Yine akıl sayesinde, müşahade edilen âlemden hareket ederek, sadece bu dünya değil, müşahade edilemeyen âlem de idrak edilmektedir. Bu idrakler, aklın sahip olduğu tefekkür ve nazar yetileri aracılığıyla mümkün hale gelmektedir.⁹⁵

Bilginin kaynaklarından akli tek kaynak olarak kabul eden idealist filozofların aksine, onu bir kaynak olarak kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Mülhide (Bâtını), Ravâfiz ve Müşebbihe, akli kaynak olarak kabul etmeyen gruplardır.⁹⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bunun çelişkili olduğunu; çünkü bu kabulün akıl ile ulaşılabilecek bir bilgi olduğunu belirtmektedir.⁹⁷

Akli kaynaklar arasında kabul etmeyen yukarıda saydığımız grupların reddediş sebebi, akıl sahipleri arasında var olan çelişkiden kaynaklanmaktadır. Akıl sahibi kimselerin, ihtilaf halinde olmaları aklın doğru bir kaynak olmadığını göstermektedir. Onlara bu bilginin kaynağı sorulduğunda, eğer haber derlerse bu haberin doğruluğunu ne ile bildin sorusu sorularak görüşlerinin tutarsızlığı açıklanmaya çalışılır.⁹⁸

Akıl üzerine yapılan eleştirilerden bir diğeri, verdiği bilginin türü hakkındadır. Aklın kaynak olarak elde ettiği bilgiler, zaruri bilgi ifade etseydi bir ihtilaf bulunmaması gerekirdi. Eğer bu bilgiler, nazari bilgi ise nazarın, nazar ile açıklanması gerekir ki bu da devr manasına gelmektedir. Bu sebeple aklın kaynaklık ettiği bilgilerin türü ne olursa olsun, bu sorunları içerisinde barındırdığı iddia edilmiştir. Teftâzânî, bu iddiaların sebebinin inat olduğunu açıklamıştır. Şöyle

⁹³ Tanımlar için Bkz: Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dar el-Kutub el-ilmiyye, 1431), 151-152.

⁹⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 22.

⁹⁵ Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

⁹⁶ “Bilgi, İman ve Taklit Üzerine”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.), 113.

⁹⁷ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 27.

⁹⁸ “Bilgi, İman ve Taklit Üzerine”, 116.

ki yaratılış sebebiyle akıllar farklı yaratılmıştır, algı ve anlayış da farklıdır, ihtilaf bundan kaynaklanır, diyerek eleştirilere cevap vermiştir.⁹⁹

Kısaca, akıl bilginin elde edilmesinde en önemli etkenlerden biridir. İnsanın fiillerinde sorumlu kabul edilmesi için akıl şartının koşulması da, aklın önemli bir etken sayıldığıının işaretidir. Duyu ve haber ile elde edilen bilgilerin aklın onayından ve süzgecinden geçerek, bir bilgi ifade etmesi kaynaklar arasında onu ilk sıraya taşımaktadır. Bir denetleyici konumunda olmasından dolayı, akli tek bilgi kaynağı olarak kabul edenlerde vardır.

2.4 Bilginin Çeşitleri

Mu'tezile mezhebi hariç kelâm âlimlerinin geneli, bilgiyi Allah'ın ve yaratılan varlıkların vasfı olduğunu kabul ederler. Bu sebeple de, bilgiyi ilk olarak kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırırlar. Mu'tezile âlimleri ise sıfat anlayışlarından dolayı Allah'ın müstakil bir ilim sıfatının olduğunu kabul etmezler. O kendi zatıyla âlimdir.¹⁰⁰ Bu sebeple Mu'tezilî âlimler, tasnifte kadîm bilgiye yer vermemiştir. Diğer âlimlerin ilk olarak kadîm bilgiden bahsetmesinin sebebi, bilgi konusunun, Allah'ın bilgisini de kapsaması sebebiyledir. Kadîm bilgi, Allah'ın bilgisi demektir. Zaruri veya kazanılmış olarak nitelendirilmeyen, sınırsız, hiçbir şarta bağlı olmayan, düşünce ürünü olmayan, mutlak bilgiye denilmektedir.¹⁰¹ Bu konuyu, İslam filozofları da incelemiş; ancak onlar, bilme ile yaratmayı aynileştirmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâm âlimleri ilmi, fiili değil zati bir sıfat olarak ele alır; böylece, ilim yaratmayı gerektiren aktif bir sıfat değildir. Varlığın, ilim sıfatı ile bilindikten sonra ortaya çıkabilmesi için öncesinde iradenin, sonrasında da kudret sıfatının taalluk etmesi lazımdır.¹⁰²

İkinci tür olan hâdis bilginin tanımında, kelâm âlimleri görüş birliği içindedir. Hâdis bilgi; insan, melek, cin gibi varlıklara ait bilgi olarak açıklanmıştır.¹⁰³ Kadîm bilgiden farkı da, Allah'ın bilgisi dışındaki bilgiler için bu kavram kullanılır diyerek ortaya konulmuştur.¹⁰⁴ Hâdis bilginin kapsamı konusunda, kelâm âlimleri arasında bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır; ancak

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 117.

¹⁰⁰ Mustafa Bozkurt - Hulusi Arslan, *Sistematik Kelâm* (Ankara: TDV, 2016), 57-58.

¹⁰¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 102; Kadîm bilgi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 106.

¹⁰² Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 110.

¹⁰³ Bâkîllânî, *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 26.

¹⁰⁴ Mustafa Yüce, *Ebü'l Muin en-Nefesi'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 102.

hâdis bilginin genel taksimi, zaruri ve iktisâbî olarak ayrılmasıdır. Nûreddin es-Sâbûnî'de (öl.580/1184) bu şekilde ayırmış ve şöyle açıklamıştır: “zorunlu ilim Allah'ın bileninin nefsinde kendisinin irade ve gayreti olmaksızın meydana getirdiği bilgidir. İktisâbî bilgi, Allah'ın sebeplerine tevessül eden kulun gayret ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir.”¹⁰⁵

Zaruri bilgi, içerdiği anlam sebebiyle bedihi bilgi ile aynı anlamda kullanılabilir.¹⁰⁶ Farklı manada kullanan âlimler olduğu gibi bazen de zaruri bilginin alt türü olarak taksim edenler olmuştur.¹⁰⁷ Müteahhirûn kelâm âlimlerinin zaruri bilgi taksimi bu şekilde değil; bedihiyyat, fitriyyat, müşahadat, mücerrebat, mütevâtirat ve hadsiyyat olarak ayırmışlardır.¹⁰⁸ Bu ayrım günümüz âlimleri tarafından da kabul görmektedir.

Zaruri bilgiyi, kulun müdahalesinin olmadığı bilgi olarak açıkladık; müktesep bilgi ise kulun istidlal ve kudretiyle elde ettiği bilgidir.¹⁰⁹ Nazari ve istidlali bilgi de bazı yerlerde aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak aradaki ince anlam farkına değinen âlimler de bulunmaktadır. Bu ayrıma göre müktesep bilgi, istidlali bilgiye göre daha kapsamlıdır. Bunun sebebi istidlali bilgiye, akıl ile ulaşılmaktadır; ancak iktisâbî bilgiye ulaşmanın tek yolu bu değildir. Bir yere bakarak ulaştığımız bilgiyi örnek olarak verebiliriz. Bu sebeple her istidlali bilgi müktesep bilgi olabilirken tersi için aynısı söylenemez.¹¹⁰

¹⁰⁵ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (DİB, ts.), 55.

¹⁰⁶ İmâmü'l- Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 34.

¹⁰⁷ Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 79.

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 102.

¹⁰⁹ Bâkîllânî, *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, 27.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, 120.

3. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ

Kelâm ilmi çerçevesinde ele alacağımız Yeni İlm-i Kelâm dönemini, tek bir sebeple izah etmek mümkün olmadığından dolayı söz konusu düşüncüyü ve bu düşüncenin ortaya çıkmasına neden olan ihtiyaçları, dönemin tarihi ve toplumsal koşullarıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

XIX. ve XX. yüzyılda, Batı’da siyasi, fikri, bilimsel gelişmeler hızlı bir şekilde yaşanırken, Osmanlı Devleti buhranlı bir gerileme süreci içerisindeydi. Avrupa’da yaşanan bu hızlı gelişme ve değişimler, Osmanlı Devletini de zamanla etkileyerek değişimin gerekliliğini hissettirmiştir. Yaşanan bu süreçte, öncelikle Batı’nın ve Müslüman âleminin durumunu incelemek, araştırmamıza konu olan âlimlerin zihin dünyasının anlaşılması için önem arz etmektedir.

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra sahabe, tabiin dönemlerinde bazı ihtilaflar ortaya çıkmış, bunun neticesinde Havâriç ve Şia gibi siyasi ve itikâdî gruplar oluşmuştur. Daha sonra, Allah’ın sıfatları, mürtekib-i kebire, irade gibi konulardaki ihtilaflar, çeşitli mezheplerin oluşmasına sebep olmuştur. Coğrafyanın genişlemesi ile Müslümanlar, eski Yunan felsefesi, bununla beraber Aristo mantığı ile tanışmıştır. Yeni inançlar ile tanışmak ve yapılan tercüme faaliyetleri; İslâm dinini tanıtmak ve vahye karşı yapılan yıkıcı eleştirilere cevap vermek amacıyla çalışmaların yapılmasına vesile olmuştur. İrşad ve dini savunma, koruma çabaları üzerine yapılan çalışmalar, “kelâm” olarak adlandırılmış, hicri III. yüzyıl itibarıyla sistematik bir hale gelmiştir.¹¹¹ İlk olarak, Mu‘tezile mezhebi ortaya çıkmış, kendilerine ait temel düşünce sistemi oluşturarak; İslâm dinini yayma ve ispat çabalarında akla da yer vererek, yeni bir dönemin başında yer almışlardır. Daha sonra Ehl-i Sünnet metodu ortaya çıkmıştır. Bahsedilen klasik dönemde felsefî konular ele alınmıştır; ancak mantık ilmine, yapılan çalışmalar arasında yer verilmemiştir. Yapılan araştırmalar, İslâm âlimlerinin Aristo mantığını erken dönemlerde bilmelerine rağmen uzak durduklarını göstermektedir.¹¹²

Felsefenin ve mantığın, kelâm ilmine girmesi ile Mûteahhirûn dönemi başlamış; tartışılan problemler değişmiş ve yeni yöntemlere başvurulmuştur. Gazzâlî’den itibaren, kelâm alanında yapılan çalışmalarda filozofların görüşlerine

¹¹¹ M.Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı* (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 17-18.

¹¹² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 23.

de yer verilmeye başlanmıştır. Bilhassa bilgi ve varlık konuları özelinde geniş araştırmalar yapılmış; daha çok delil ve kavramlar üzerinde durulmuştur. Mütעהhirûn dönemi, modernleşme çabalarının başladığı XVIII. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. XVIII ve XIX. yüzyıl kelâm ilminde, Yeni İlm-i Kelâm sürecinin başladığı dönemlerdir. Çalışmamızın bu bölümünde İslâm dünyasının durumu, Batı'da bilim ve felsefe alanında yaşanan gelişmeler ve kelâm ilmine etkileri değerlendirilecektir. Yeni İlm-i Kelâm dönemini anlayabilmek için bu süreçlerin ele alınması önem arz etmektedir.

3.1 İslâm Dünyasında Yenileşme Çabalarının Nedenleri

3.1.1 Batı'da Meydana Gelen İlmi Gelişmeler

XVII. yüzyıldan sonra Batıda meydana gelen gelişmeler, zamanla İslam dünyasına da etki etmiştir. Artık çağ değişmiş, buna bağlı olarak toplumun ilgi alanları ve ihtiyaçları da farklılaşmış, Batı'da açık bir metot değişimi gerçekleşmiştir. XVII. yüzyıla kadar Batı'da, Aristo düşüncesi kabul edilmiş ve bu düşünce harici bir bilginin gerçekliğinin bulunmayacağı fikri üzerine eğitim verilmiştir. Bu dönemin durumu incelendiğinde, Aristo düşüncesinin zamanla etkisinin zayıfladığı, yerine deney ve gözlem yöntemlerinin araştırmalarda kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Rönesans sonrası Batı üniversitelerinde deney ön plana çıkmış; üniversite dışında da halkın bilime ulaşması amacıyla “Bilim Akademileri” oluşturulmuştur. Böylece deneye ve bilime bağlı bilimsel çalışmalara temel oluşturulmak istenmiştir. Çeşitli yerlere açılan akademiler, zamanla Avrupa'da ve sömürü bölgelerinde yayılmıştır. Dolayısıyla da yeni keşifler, yeni teoriler oluşmaya başlamış, bilim adamları yetişmiştir.¹¹³

Yaşanan metot değişiminin önde gelen isimlerinden, Yunanlı astronom Batlamyus olarak bilinen Claudius Ptolemaios'un (öl. 168/?) geliştirip sistemleştirdiği yer merkezli kurama karşı; Polonyalı ünlü astronom Nicolaus Copernicus'un (1473-1543) güneş merkezli sistemi¹¹⁴, ilmî bir metot değişiminin ön ayağı olmuştur. Ardından Johan Kepler (1571-1630) de bu metodu takip eden isimlerden olmuştur. Bu araştırmalar üzerine yer merkezli kabul edilen bilginin yanlışlığı fark edilerek; gözlem ve tecrübe ile güneş merkezli yeni bir teorinin

¹¹³ İrfan Elmacı, “Osmanlı Türkiye'si'nde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 18/2 (2017), 79.

¹¹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 932.

doğmasına sebep olmuştur. Bunun gibi gelişmelerle bütün bilinirler sorgulanmaya, gözleme ve bilime dayalı araştırma sürecinin başlamasına neden olmuştur. Batı’da, modern bilimin asıl kurucusu Galileo Galilei (1564-1642), matematiksel veriler ile daha doğru ve kesin bilgilerin elde edildiğini savunmaktadır. Aristo’nun ileri sürdüğü bazı teorilerin yerine, ölçümün doğru bilgi verdiğini savunarak şekil, sayı, uzunluk gibi objektif özelliklere dikkat çekmiştir.¹¹⁵ Galileo ile birlikte analogi yerine daha çok müşahade metodu kullanılmaya başlanmıştır. Francis Bacon (1561-1626) ile de pozitivizm düşüncesinin temelleri atılmış; filozofların şahsi yargıları yerine, tabiatın gerçeklerine yönelme başlamıştır. Bu bakış açısına göre, bir filozofun gerçek bilgiye ulaşması için yapması gereken, var olanı inceleyerek, gözlemlediği ve tecrübe ettiği bilgiye ulaşmasıdır.¹¹⁶ Bacon’a göre insan beyni bilgiyi elde edecek yeterliliğe sahiptir, ancak bu doğru yöntem ile mümkün olmaktadır. O, metodun yanlış olduğunu ve doğru bilgiye ulaştırmayacağını düşünmektedir.¹¹⁷

Aristo’nun görüşlerinin sorgulanması üzerine, rasyonalist düşünürler de ölçü ve tartının doğru bilgiye ulaştırdığını; buradan hareketle âlemin rasyonel bir düzen üzerine kurulduğunu düşünmüşlerdir. Araştırmalarında aklı kullanarak, nesnelerin görünüşlerinin ardındaki gerçekliğe ulaşabileceklerini, matematiksel hesaplamalar ile hakikatin ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Onlar akla dayanarak elde edilen bilgilerin insanı özgürleştirdiğini düşünmektedirler.¹¹⁸

Modern bilimin kurucusu kabul edilen Rene Descartes (1596-1650), yeni bir sistem oluşturarak dönemin bilim anlayışını yeniden inşa etmeye çalışmış ve şüphecilik ile matematiği birleştirerek yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Sağlam bilgiye ulaşmak için her şeyden şüphe duyarak, matematik ışığında mutlak kesinliğe ulaşmaya çalışmıştır. Descartes’e göre matematik, sağlam ve kesin cevaplar vermektedir. İnsan zihninin iki temel yetisi bulunmaktadır; sezgi ve tündengelim.¹¹⁹ Descartes bu görüşlerinin yanında, düalist bir Tanrı anlayışını savunmaktadır, ancak bu görüş sekülerleşmeye de sebep olmaktadır. Çünkü zihin ve bedeni ayrı olarak kabul edince, dine atıf yapmadan da ilim ortaya koyulabilir

¹¹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 370; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 39.

¹¹⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 40.

¹¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 281.

¹¹⁸ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 302; Zekiye Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm* (Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

¹¹⁹ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 287.

şeklinde bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler neticesinde Tanrı, dinî söylemden arındırılarak, tabiat ve matematiksel gerçekliğe indirgenmiştir.¹²⁰

Batı’da yaşanan bilimsel gelişmeler neticesinde XVII. yüzyılın sonlarına doğru aydınlanma dönemi başlamıştır. Yeni bilim anlayışının asıl kurucularından sayılan Isaac Newton (1642-1727), Galileo’nun ortaya attığı bilim düşüncesini geliştirerek, önemli isimlerden biri haline gelmiştir. O, evrensel çekim yasası ve hareket kanunlarıyla olayları matematiksel verilere dayandırarak açıklamış, bundan dolayı evrenin düzenli, ölçülebilir ve rasyonel bir yapıda olduğunu savunmuştur. Newton’a göre evrende mekanik bir sistem vardır. Bu sisteme göre âlemdaki bütün varlıklar ve gezegenler Tanrı sebebiyle var olmuştur. Çekim kanunu ile Tanrı’nın müdahalesine ihtiyaç duyulmadan her şey kendi kendine, sebep sonuç ilişkisi içerisinde bir saat gibi işlemektedir. Sebep sonuç ilişkisi içerisinde bir evren anlayışı, katı bir determinizm doğurmuştur. Bu görüşler neticesinde, Tanrıyı yalnızca sistemin başlangıcı kabul eden ve sınırlayan, vahyi arka plana iten deizm anlayışı da ortaya çıkmıştır. Newton, çalışmalarını yaptığı döneme kadar, iki ayrı varlık alanı olarak kabul edilen dünya ve gök alanlarını birleştirerek, fizik ve astronomiyi iç içe ilim alanları haline getirmiştir.¹²¹

Duyuların algılanması üzerine deneyci bir sistem kuran, İskoç aydınlarından David Hume (1711-1776), empirizmi savunarak rasyonalist görüşlere karşı çıkmıştır. O, gerçek bilgiye ulaştıran kaynağın akıl değil, deneyim ve gözlem olduğunu ileri sürmüştür, nedensellik fikrinin zorunlu değil, alışkanlığa bağlı olduğunu savunmuştur. Ona göre duyu algısı dışında bir şey bilinemez; bu anlamda Hume, metafizik bilgiyi de dayanağı olmayan bilgiler olarak nitelendirmektedir. Bu sebeple, vahiy ve mucizenin imkânı gibi konularda kelâmî düşünceye eleştirel bir bakış ortaya koymuştur.¹²²

Modern bilimin önemli isimlerinden bir diğeri Immanuel Kant’tır (1724-1804). Aklın sınırlarını incelediği “*Saf Aklın Eleştirisi*” eserinde, metafizik alanla ilgili düşüncelerini sunarak, duyuların algılamadığı alanların inkâr edilemeyeceğini savunmuştur. İnsan aklının, duyuların ötesine, yani ‘numen’ olarak isimlendirdiği alana ulaşamayacağını, sadece ‘fenomen’ adını verdiği, tecrübe ile algılanan dış dünyanın bilgisine ulaşılacağını düşünmüştür. Tanrı, ruh gibi metafizik

¹²⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 41.

¹²¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 42-43.

¹²² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 45.

meselerin iman ve ahlak çerçevesinde temellendirilebileceğini ileri sürmüştür. Kant'a göre Tanrı'nın varlığı aklen ispat edilemez; ahlaken zorunlu bir varlıktır.¹²³

Hume' un düşüncesinde, duyulardan ibaret bir bilim anlayışı vardır. O, Kant'a göre daha net bir tavır sergilemiş, metafizikle ilgili her şeyi reddetmiştir. Kant ise ahlak kavramını sistemine dâhil ederek, Tanrı'ya yer verse de, metafizik alanı dışarıda bıraktığı belirtilmektedir.¹²⁴ Bu düşünceler, zamanla sekülerleşme fikrine zemin hazırlamıştır. Aydınlanma dönemi filozofları incelendiğinde, genel olarak ateizmi kabul etmedikleri görülmektedir. Bu düşünceye karşı onların, Tanrı'nın varlığına inandıkları ve bu doğrultuda fikirler ileri sürdükleri dikkat çekmektedir. Yaşanan gelişmeler neticesinde, Tanrı'ya duyulan inanç şekil değiştirerek, geleneksel teist yapıdan uzaklaşmış, daha akılcı yapıya sahip deist yaklaşıma yönelim gerçekleşmiştir.¹²⁵

Aydınlanma dönemi, bilimsel gelişmeler sonucunda geleneksel fikirlerden uzaklaşıldığı, dinin dâhil edilmediği, aklın yegâne kaynak olarak insana yeteceği gibi düşüncelerin şekillendiği bir çağ halini almıştır. Bu fikirler, Hristiyanlığın inanç yapısı ile bilimi karşı karşıya getirmiştir. Vahyin arka plana itilmesi, aklın rehberliği Hristiyan âlemi tarafından eleştirilirken; Aydınlanma filozoflarının, dini konularda aynı fikirleri savundukları görülmektedir. Bu doğrultuda insan merkezli bilim ve görüşler ön plana çıkarken, metafizik alan ve dini düşünceler geri planda kalmıştır.

Özetle, dönemin zihin yapısı artık akli kıyaslar ile değil; gözlemin, deneyin ortaya koyduğu kesin delillere yönelmiş ve aydınlanma devri başlamıştır. İki ana özellik, sözü geçen dönemin bulunduğu durumu özetler niteliktedir. “Birincisi ölçme-bilmenin gelişmesi, tabiata yönelme ve ona hükmetme isteğinin bir bilim metodunu doğurması; ikincisi, bu teknik başarılar ile aklın hükümlanlığı ve rasyonelleşme hareketinin, düşüncede pozitivizm ve maddeciliği doğurmasıdır.”¹²⁶

3.1.2 Modern Gelişmeler Karşısında İslam Dünyasının Tutumu: İlmi ve Kültürel Yansımaları

¹²³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 45-46.

¹²⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 47.

¹²⁵ Habib Şener, “David Hume’un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2017), 245.

¹²⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 38.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan yeni düşünceler çerçevesinde, Batı'da daha seküler, düalist görüşler ön plana çıkmıştır. Katı pozitivist, materyalist akımlar, bilgiyi maddeden ibaret kabul ederek, nakli bilgiyi yani vahiy bilgisini arka plana itmiştir. Bu gelişmelerden, İslam dünyası da etkilenmeye başlamıştır. 1699 yılında yapılan Karlofça Antlaşması ile Osmanlı'da var olan psikolojik başarısızlık algısı, Batının bu gelişmelerine ilgi uyandırmaya başlamıştır.¹²⁷ Tanzimat Fermanı, Kânûn-ı Esâî, Fransa'ya öğrenci gönderme hareketleri ile Batı'nın ilmine yönelmeler hızlanmıştır.¹²⁸ Bu yönelmeler, Müslüman aydınların da hayranlık duymasına sebep olmuş, ancak yüzeysel taklitler ile sonuçlanmıştır.¹²⁹ Batı'nın İslam coğrafyasında gündeme gelmesinin ilk aşaması; tanıma, sempati, hayranlık şeklinde olmuştur.¹³⁰ İkinci aşama ise, Batı'nın İslam coğrafyalarına yönelik fiili müdahaleleri, sömürü amaçları fark edilmiş; 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren, başlangıçta duyulan hayranlık yerini eleştirel bir bakışa ve şartlı kabule bırakmıştır.¹³¹

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü gerileyişi durdurmak ve eski günlerine tekrar döndürebilmek için 20. yüzyılda yeni düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Bunlar İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık, Batıcılık şeklinde çeşitlenmiştir.

İslamcılık Akımı: II. Meşrutiyet zamanında, Batı'nın emperyalizmine karşı sömürülen Müslümanların hallerini dile getiren bir akım olarak görülmüştür. Çarenin İslam'da olduğuna inanan düşünürler tarafından savunulan bir akım olarak da özetlenebilir. Bu görüşü savunan düşünürlerin bir kısmı, İslamiyet'in çağdaşlık kavramına tutunduğu zaman kurtulabileceğini düşünmüşlerdir. Bunların başında ilk olarak Namık Kemal (1840-1888) daha sonra da Cemaleddin Efgânî (1838-1897) gelmektedir. Efgânî'den Osmanlı haricinde de etkilenen âlimler olmuştur; Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905), Hindistan'da Muhammed İkbal (1877-1938) bu âlimlerdendir. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), M.Şemsettin Günaltay (1883-1961), Şehbenderzâde Ahmet Hilmi (1865-1914) örnek olarak verilebilecek çağdaş İslamcı âlimlerdir. İslamcılık akımı içerisinde, çağdaş İslamcılığı savunmayan

¹²⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 55; Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*, 33.

¹²⁸ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.), 149.

¹²⁹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 57.

¹³⁰ Batılılaşma nedenleri için bkz: Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.), 148.

¹³¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 65.

âlimler de bulunmaktadır: Ahmet Naim (1872-1934) ve Mustafa Sabri (1869-1954) bu gruba dâhil olmaktadır.¹³²

Batıcılık Akımı: Batı'nın gelişmeleri takip edilerek toplumsal kalkınmanın mümkün olacağını savunanlardır. Namık Kemal, Şinasi ve Ziya Paşa bu grubun içinde sayılan isimlerdir.¹³³ İslam dünyasının geri kaldığı ve Batı'da yaşanan ilerleme konusunda hepsi aynı fikirdedir. Ancak yapılması gereken hususunda, yani bu ilerlemeyi kendi ülkemize nasıl getirebiliriz noktasında farklı fikirler ortaya çıkmıştır. İlk olarak Batı'ya hayranlık duyan, hatta Türkiye'de materyalizm ve pozitivizm temsilcileri olarak tanınan gruptur. Aşırı batıcı olarak kaynaklarda geçen bu grup, geri kalmışlığın sebebini İslam dini olarak görmekte ve çareyi gelenekten tamamen koparak, Batılılaşmakta görmektedir.¹³⁴ Ancak bu tarz bir Batılılaşmayı kabul etmeyen ve Batı'nın sadece teknik ve biliminden yararlanarak bir yenilenmenin olması gerektiğini savunan düşünürlerde bu grubun içinde yer almaktadır.¹³⁵

Türkçülük Akımı: Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan, kurtuluşun ve milli bilincin uyandırılmasının ancak Türk milliyetçiliği sayesinde mümkün olacağını savunan fikir akımıdır. İmparatorluğun çözülme döneminde, ortak bir milli kimlik oluşturmayı amaçlamış, özellikle dil ve tarih çalışmalarına önem vererek Türk milletinin kökenine ve değerlerine vurgu yapmıştır. Ahmet Vefik Paşa bu fikri savunan isimlerden biridir.¹³⁶ Tüm Türkleri birleştirerek Türk Birliği kurma gayeleri bulunmaktadır. Cumhuriyetin ilanından sonra ortaya çıkmış ancak daha sonra arka planda kalmıştır. Amaçları gerçekleşip millileştikten sonra, Batılılaşmanın uygun olacağını, toplumlar arası eşitliğin sağlanması açısından yenileşmenin gerekliliğine karar verilmiştir. Ancak başarı sağlanamamıştır.

Osmanlıcılık Akımı: Osmanlıcılık akımı, devletin dağılma sürecini engellemek amacıyla ortaya çıkan siyasal bir düşünce akımıdır. Jön Türkler tarafından savunulmuştur.¹³⁷ Bu düşünce ile tüm dini ve etnik farkları bir kenara bırakarak, herkesi Osmanlı vatandaşı olarak birleştirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde

¹³² Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 98.

¹³³ Fatih Atasoy, "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 45 (2019), 9.

¹³⁴ Atasoy, "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi", 10.

¹³⁵ Muhammed Ali Yazıbaşı, "II. Meşrutiyet Dönemi Batıcılık Akımının Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 123.

¹³⁶ Atasoy, "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi", 13.

¹³⁷ Atasoy, "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi", 7.

toplumsal birliği ve siyasi bütünlüğü koruyacaklarına inanmışlardır. Ancak zamanla bunun çare olmadığını düşünerek İslamcılık ve Türkçülük akımlarına yönelmeler başlamıştır.¹³⁸

Netice itibariyle, Batı'nın ilerleyişi karşısında üç tavır ortaya çıkmıştır; modernleşmeyi tamamen reddedenler, gelenek ve modern düşüncenin uzlaşmasını isteyenler ve pasif kopyacılıktan ileri gidemeyenler.¹³⁹ Müslüman âlimlerin bir kısmının, Batıyı ya da çağdaşlaşma kavramını kabul etmemesinin veya ihtiyatlı davranmasının sebebi, inançlarını tehdit eden akımların varlığıdır. Her şeyi maddeye indirgeyerek Tanrı ve ruhu inkâr eden materyalizm, aklı ölçü kabul edip vahyi dışlayan pozitivizm ve insanın, evrensel bir süreçle hayvandan ve cansız maddeden türediğini ileri süren Darwinizm gibi İslam inanç yapısına aykırı akımlar, Müslüman âlimlerin reddetmesine sebep olmuştur.¹⁴⁰

Batı'da başlayan, yenilikler ve gelişmeler, Müslüman âleminin geri kalmış ve başarısız olduğunu hissettirirken; bunun sebebinin 'din' olduğunu düşünen kesim de bulunmaktadır. Müslüman âlimler ise bu aşamada, dinin bir engel teşkil etmediğini açıklama gayretine girmiştir. Bu sebeple Osmanlı'yı yeniden ihtişamlı günlerine kavuşturmanın yolları aranmış; İslami ilimlerin, toplumu yönlendirecek ve dönemin meselelerine çözüm üretecek bir yapıya kavuşturulması gerektiği düşünülmüş; bu amaçla yeni yöntem ve metotların geliştirilmesi gerektiğine karar verilmiştir.¹⁴¹

Batı'da oluşan düşünce akımlarının, İslam inanç yapısını tehdit etmesi sebebiyle, yenilik hareketi öncelikli olarak kelâm ilminde başlamıştır. Bu diğer ilimler için gelişmenin olmadığı anlamına gelmemektedir; ancak, çalışmamızın içeriği açısından kelâm ilminin gelişmeleri takip edilecektir. Kelâm âlimlerinin genel amacı, Batı'da oluşan yeni felsefeyi ve ilmi gelişmeleri, Kelâm ilmi ile mezcederek güncellemek, geçerliliğini yitiren ilmi düşüncelerden kurtulmak, sağlam temellere dayanan, bilimsel doğruluğa sahip ve dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte yeni bir disiplin geliştirmektir.¹⁴²

¹³⁸ Atasoy, "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi", 9.

¹³⁹ İslam Demirci, *Yeni İm-i Kelâm Dönemi İsbât-ı Vâcib Risalelerinde Allah-Alem İlişkisi* (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 12.

¹⁴⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 72.

¹⁴¹ Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*, 32.

¹⁴² Rabia Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013), 14.

3.2 Modern İhtiyaçlar Doğrultusunda Kelâm

XIX. yüzyılda hissedilen başarısızlık algısı, mevcut eğitim sistemiyle birlikte siyasi ve ilmi yapının da kapsamlı bir eleştiriye tabi tutulmasına yol açmış; bu bağlamda söz konusu alanlardaki yapısal zaafılar ve yetersizlikler tespit edilerek, çözüm arayışları gündeme gelmiştir. İslami ilimlerin, çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği noktasında aynı görüşü paylaşan âlimler, ilimlerde yenilenme ve canlandırma çabasına girmişlerdir. Tefsir ilminde, fıkıhta yenileşme faaliyetleri gündeme gelmiş ve bu anlamda çalışmalar yapılmıştır. Bu faaliyetlere daha çok kelâm ilmi içerisinde ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü inanç ile ilgili meseleleri ele alması bakımından, Batı’da ortaya çıkan akideyi sarsan gelişmelere cevap vermesi gerekmektedir.

Kelâm ilmi açısından, yenilik arayışları iki projeyi ortaya çıkarmıştır. Biri Abdullatif Harpûtî ve İsmail Hakkı İzmirli’nin de savunduğu “Yeni İlm-i Kelâm” projesidir. Bu projede genel amaç, kelâm ilminin geleneksel durumunu bozmadan, yeni bilim ve felsefenin bulgularından veya yeni mantık ve yöntemlerden yararlanmaktır. Bu amaç, Osmanlı ilim çevrelerinde daha çok kabul görmüştür. İkinci proje ise Mehmet Şerif Yaltkaya’nın “İctimaî İlm-i Kelâm” projesidir. Bu projenin amacı Batı’nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine, sosyal bilimlerin teorileriyle Kelâm ilmini uzlaştırmaktır. Ancak Kelâm ilminin geleneksel yapısını değiştirdiği düşünülmüştür.¹⁴³ Çalışmamızın bu bölümünde iki projeden de ana hatlarıyla bahsedilecektir.

3.2.1 Yeni İlm-i Kelâm Projesi

Kelâm ilminin mevcut konuları, sözü geçen dönemin ilmî gelişmelerine karşı yeterli gelmemektedir. Eskiden var olan Sufestâniyye, Dehriyye gibi gruplar etkisini kaybetmiş yerine maddeci, tabiatçı görüşler gelmiştir. Bu sebeple yeni problemlere cevap verecek kitapların yazılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Dini savunurken kelâm ilminden yararlanılmalı, ancak eski konular yenilenmeli düşüncesi üzerine Yeni İlm-i Kelâm projesi ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴

Yeni İlm-i Kelâm âlimleri, toplumu göz ardı etmeden, zamanın şartlarına uygun, İslam dinini koruyan yeni bir anlayış benimseyerek, yeni eserler ortaya koymuşlardır. İzmirli İsmail Hakkı’nın *Yeni İlm-i Kelâm*, Abdullatif Harpûtî’nin

¹⁴³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 86.

¹⁴⁴ İleri Celâl Nuri, *Târih-i İstikbâl* (İstanbul, 1331), 1/119-120.

Tenkîhu'l-kelâm, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid* eserleri ön plana çıkmış örneklerden bazılarıdır.

Abdullatif Harpûtî, Yeni İlm-i Kelâm sürecinin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Kendisi fizik ve astronomi gibi ilimlerle de meşgul olmuş, objektif kriterler temel alındığında, gelişen bilimin dine karşı olmadığını dile getirmiştir. Bulunduğu dönemin hususiyeti ve âlimlerin üzerine düşen görevler hakkında şunları dile getirmiştir:

“... çağımızda gelişen ve büsbütün değişen felsefe ve hikmetten Müslümanların inançlarına aykırı olan hükümlerde, geçmiş âlimlerimizin eski filozoflara davrandıkları gibi felsefi ilkeler üzerinde tevil ve tevfiki yani uygun hale getirilmesi kabil olanların tevil ve tevfikine; tevil ve tevfikine kabil olmayanların ise ret ve iptali yani çürütülmesi İslâm'ın korunması uğrunda yeni bir kelâmın tedvin edilmesi, asrımızın ulemasına vacip olmuştur.”¹⁴⁵

Kelâm ilminin dönemlere ayrılmasının sebepleri; yöntem ve içeriğin, yani o dönemde tartışılan problemlerin farklılaşması sebebiyledir. Yeni ilm-i Kelâm sürecinin başlamasını isteyen âlimler, değişen dönem ve yöntemle birlikte yeni bir metot arayışına girmiştir. Çünkü bunun sebebi, İlyas Çelebi hocanın tabiri ile metodik donukluğun bulunmasıdır. Yeni yöntem, metafizik alanının yeniden değerlendirilmesinde, hakikatlerin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynayacaktır.¹⁴⁶ Metodolojiyi “*bilinmeyen bir şeyi keşfetmek veya bilinen bir şeyi ispat etmek için takip edilmesi gereken kurallar*”¹⁴⁷ şeklinde tarif eden İzmirli, her ilmin kendine has bir yönteminin bulunması gerektiğini belirtmiştir. Süregelen Aristo felsefesinin geçerliliğini kaybetmesi sebebiyle, günümüz kelâm âlimleri bu felsefenin ilkelerinden vazgeçmeli; çağdaş Batı felsefesinin görüşlerini inceleyip İslâm'a uygun olanları almalı, uygun olmayanları reddetmelidirler. İzmirliye göre, kelâm ilminin bugünkü zihniyete göre yeniden şekillenmesi gerekmektedir.¹⁴⁸ Kelâmda yöntem yenilenmesi ihtiyacı, Klasik Kelâm'ın izlediği yoldan hareketle temellendirmeye çalışılmıştır. Bu yolda, kelâm âliminin yapması gereken, çağın ilmî ve felsefi donanımlarına sahip olmasıdır. XIX. yüzyıl düşünüldüğünde, Yeni

¹⁴⁵ Abdullatif Harputi, *Kelam Tarihi*, çev. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 132.

¹⁴⁶ İlyas Çelebi, *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi I*, “İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi-I-Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimler Araştırma Vakfı*, (2005), 259-260.

¹⁴⁷ Çetin, “Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I”, 18.

¹⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 56.

ilm-i kelâm âlimleri, modern felsefeye ve akli ilimlere vakıf olmalı; aynı zamanda konuyla ilgili tartışma yapma yeterliliğine sahip olması gerekmektedir.¹⁴⁹ Harpûti'ye göre bu durum yani âlimlerin bu yeterliliğe sahip olması farz-ı kifayedir.¹⁵⁰ İzmirliye göre nasıl ki müteahhirûn dönemine geçiş aşamasında, önceki eserler yetersiz gelmiş, yeni dönem çalışmalarına ihtiyaç hissedilmişse, yine bu dönemde de aynı eksiklik hissedilmektedir. Aristo düşüncesinin etkisini kaybetmesi üzerine, kelâm ilminin de bu eksikliği gidermesi ve dönemin şartlarına uygun çalışmalar ortaya koyması gerekmektedir. Ancak bu çalışmaların, yüzeysel birer taklitte kalmaması dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir. İslami inanca aykırı görüşler, Müslüman toplum yapısı bakımından reddedilmelidir. İzmirli, dine karşı olmayan ilmi gelişmelerin kelâm ilmine eklenmesinde bir sakınca görmemektedir. Ana ilkeler sabit kalarak metot değişiminde bir sakınca yoktur. Kelâm ilmi modern fikirler ile ilişki kurmalı fakat sadece felsefi tartışmaların yer aldığı bir ilim haline gelmemelidir.¹⁵¹

Yöntem konusundan sonra proje kapsamında yazılan eserlerde içerik yeniliğine de gidilmiştir. Son dönem Osmanlı şeyhülislamlarından Mûsâ Kâzım Efendi, bir konferansında kelâm kitaplarının içeriğinin dönemin ihtiyaçlarına göre ıslahı ve tekrar yazılması konusuna değinmiştir. Önceki kelâm âlimlerinin, Tabiîyyûn, Meşşâiyyûn ve İsrâkiyyûn ile muhatap olduğu, ancak günümüz felsefesinin kabul ettiği evren görüşünün farklı olduğu konusunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu âlem on üç küreden ibarettir. Birincisi toprak, ikincisi su, üçüncüsü hava, dördüncüsü ateş, dokuz da felek var. Bunlar birbirinin içindedir. Ve bu felekler ezeli ve ebedidir. Diğerleri de tür ve cins olarak ebedidir; bu suretle bu âlem kâdimdir. Şimdi böyle diyen bir adam yok. O halde İslam'ı müdafaa edeceğiz diye “hayır, sizin kadîm dediğiniz doğru değildir, belki hâdistir.” Böyle kendi kendimize bağırılım ne çıkar... Şimdiki felsefecilerin itikadı: “Şu uzay sonsuzdur. İçinde bulunan varlıklar da aynı şekilde nâmütenâhîdir. Bu varlıklar şekil bakımından hâdis olmakla birlikte bunların aslî cüzleri ve yapıtaşları kadimdir, ebedidir.” İşte günümüz felsefecilerinin fikri bu. Şimdi kalkıp da bunlara: “Felekler kadîm değildir hâdistir” dersin gülerler. Ne söylüyorsun sen?”

¹⁴⁹ Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları I”, 18-19.

¹⁵⁰ Harputi, *Kelâm Tarihi*, 18.

¹⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 8; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 90-93.

derler... Şu halde görüliyor ki zamanımızda kelâm derslerini buna göre düzenlemek lazım. Zamanımızdaki felsefecileri reddedecek kitaplar te'lifine şiddetle ihtiyaç var..."¹⁵²

Yenilik fikrine destek veren âlimlerden biri de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Batı'da yaşanan bilimsel gelişmelere karşı, ilmi yenileşmenin gerekli olduğunu savunmaktadır, ancak Batı'nın taklit edilmesi fikrine karşı çıkmaktadır. İslam inancına ve Osmanlı toplum yapısına uygun bir modernleşme fikrini savunmaktadır. Körü körüne yaşanacak bir taklit, toplumun özünü kaybetmesine, var olan kimliğini koruyamamasına ve dini inancın zarar görmesine sebep olacaktır.¹⁵³

Yenilik hareketi sadece belli bir bölgede ortaya çıkan bir düşünce değildir. Mısır'da Muhammed Abdurrahman'un kelâm ilmi üzerine çalışmaları, bunun en büyük örneklerinden biridir. Yaşadığı dönemde hem Müslüman toplumların içinde bulunduğu durumu hem de kelâm ilminin mevcut konumunu yetersiz bularak, eğitimin yeniden yapılandırılması gerektiğini savunmuş ve kelâmın geçmişte sahip olduğu canlılığı yeniden kazandırma yönünde çaba göstermiştir. Muteahhirün dönemi âlimlerinin lafızlara fazla önem verdiklerini, filozofları taklit ettiklerini ve kelâm ile felsefeyi karıştırdıklarını dile getirerek eleştirmektedir. Döneminde verilen eğitimi de yüzeysel bularak, ana eserlere yönelmenin gerekliliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Yeni yazılacak eserlerin daha anlaşılır ve basit, sade olması gerektiğini düşünmüştür.¹⁵⁴

Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin fikir babası olarak bilinen Muhammed İkbal de diğer âlimler gibi ilmi yenilenme için gayret göstermiştir. Ona göre geçmiş ilmi birikimden vazgeçmeden, dinin bütün sistemi yeniden ele alınmalıdır. Modern bilimin, dinen yanlış sonuçlara götüreceğini düşünerek önyargılı davranmanın yanlış olduğunu; objektif bir tavırla, ilmi yeniliklerin mümkün olacağına değinmektedir.¹⁵⁵

Bu tarz düşünceler üzerine içerik düzenlemesine gidilmiştir. Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm, Panteizm vs. görüşlerin klasik kelâm kitaplarına eklenmesi

¹⁵² Mehmet Bulgen, "Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği", *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 78-79; Gülşah Sancak, *Yeni İlmî Kelâm Döneminde İnsan Özgürlüğü Problemi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 93.

¹⁵³ M.Sait Özervarlı, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/425.

¹⁵⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 103-107.

¹⁵⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 112.

ve temel konular olan ilahiyat, nübüvvet ve mead konularının çağın ihtiyaçlarına göre yeniden delillendirilmesi gerektiği düşünülmüştür.¹⁵⁶ Bu bağlamda, yapılan çalışmalar sadece bilimsel yenilikleri takip için değil, akîdevi problemlere yol açmaları sebebiyle, iman esaslarını zedelemekten, Kur'an ve sünnet çerçevesinde bir yöntem belirlemeyi amaçlamışlardır.

3.2.2 İçtimaî İlm-i Kelâm Projesi

Kelâm alanında yenilenme faaliyetleri adı altında ortaya çıkan diğer proje İçtimaî İlm-i Kelâm projesidir. Mehmet Şerif Yaltkaya önderliğinde ortaya çıkan bu proje, geleneksel kelâm anlayışının bireysel inanç ve itikad meselelerine odaklanmasının ötesine geçerek, İslam inanç esaslarını toplumsal boyutlarıyla incelemeye çalışan bir yaklaşımdır. Mehmet Şerif Yaltkaya, yaşanan bilimsel gelişmelere ve Batı'nın ilerlemesine yakın bir tavır sergileyerek, Osmanlı'nın son dönemlerinde ön plana çıkan içtimaiyat ilmini kullanarak kelâmı temellendirmeye, güncellemeye çalışmıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru fıkıh ilminde kullanılan içtihad, fetva gibi akıl yürütme araçlarının önceki dönemlere kıyasla etkisini yitirmeye başladığı; bunun yerine sosyal bilimlerin yöntemlerinden beslenen yeni yaklaşımların geliştiği görülmektedir.¹⁵⁷ Zamanla, kelâm ilminin de bu yaklaşım ile yenilenmesi fikri doğmuştur. Yapılan çeviri faaliyetleri, sosyoloji ilminin Osmanlı ilim adamları tarafından tanınmasına sebep olmuştur. Toplumun ilerlemesi için Batı'nın sosyal bilimlerine ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁵⁸ Bu düşüncelerden etkilenen Ziya Gökalp, fıkıh ilmini toplum hayatında daha işlevsel hale getirmek için çabalamış, ancak bunun geleneksel yöntemlerle değil, modern sosyolojik yaklaşımlar ile gerçekleşeceğini düşünmüştür. Özellikle, Emile Durkheim'in geliştirdiği kurumsal sosyoloji anlayışının fıkıh ilmi için gerekli olduğunu savunmuştur. Bu doğrultu da Ziya Gökalp'in attığı adımlar içtimai ilm-i kelâm projesinin de temelini oluşturmuştur.¹⁵⁹

Mehmet Şerif Yaltkaya, bu teorilerden etkilenerek İçtimai ilm-i kelâm projesini ortaya atmış, kelâm ilminin bu çerçevede gelişmesini gerekli görmüştür.

¹⁵⁶ Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", 20.

¹⁵⁷ Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*, 37.

¹⁵⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 96.

¹⁵⁹ Fahri Özteke, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 303.

Yeni felsefi gelişmelerin kelâm ilmine eklenmesi yerine, içtimaiyyat düşüncelerini benimsemiştir. Kelâm ilminin konuları içerisinde var olan inanç meselelerinin, felsefi ve bilimsel yorumlara bağlı kalarak açıklanmasını doğru görmemiş ve yeni ilm-i kelâm projesini savunan âlimleri eleştirmiştir. Yaltkaya, toplumsal yapıya kutsal ve manevi bir anlam atfederek, toplum ile inanç sistemi arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. “*Her içtimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyyat zuhûr eder*”¹⁶⁰ bu ifadelerini bayrak örneği üzerinden açıklamaktadır. Bayrağın kutsal kabul edilmesinin sebebi direk ya da bez parçası değildir. Toplumun ona karşı hissettiği manevi ruhtan kaynaklı kutsaldır. Hatta Kâbe’nin kutsal oluşu içinde aynı yorumu yapmaktadır.¹⁶¹

Şerafettin Yaltkaya’nın bu görüşleri, vahyi arka plana itmesi ve kutsallık anlayışının toplumsal bir anlayış gibi aktarılması sebebiyle eleştirilmiştir. Bir şey ilahi buyruk ile kutsallık kazanmaktadır. Özervarlı kitabında; kutsal denilen kavramın içtimanın kendisinde olması halinde, bütün içtimaların kutsal kabul edilmesi gerekirdi cümleleriyle bu görüşe katılmadığı görülmektedir.¹⁶²

Sonuç olarak, İçtimai İlm-i Kelâm projesi Ziya Gökalp gibi düşünürler tarafından desteklense de kelâm âlimleri tarafından destek görmemiş bir projedir. Yaltkaya’nın bu konu üzerine yaptığı çalışmalar da fazla ilerleme gösterememiştir. Yaltkaya’nın ileri sürdüğü bu proje ile dinin ilahi yönünün geri plana itildiği; buna karşılık, dini inançların oluşumunda toplumsal etkenlerin belirleyici olduğu anlayışının öne çıktığı ve dönemin şartları değerlendirildiğinde, pozitivist bir eğilim taşıdığı ifade edilmektedir.¹⁶³

¹⁶⁰ M.Sait Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in ‘İctimâ-i İlm-i Kelâm’ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 162.

¹⁶¹ Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in ‘İctimâ-i İlm-i Kelâm’ı”, 162.

¹⁶² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 99.

¹⁶³ Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*, 39.

4. YENİ İLM-İ KELÂM ÂLİMLERİNİN BİLGİ ANLAYIŞI

Bu bölüme kadar bilginin ne olduğu, geçirdiği süreçler ve âlimlerin görüşlerinin sebepleri kısaca açıklanmaya çalışılmıştır. Yeni İlm-i Kelâm dönemine gelindiğinde, bilgi meselesi önceki dönemlere kıyasla eserlerde daha sınırlı yer bulmuş; felsefi içerikli ayrıntılı tartışmalar ise önemli ölçüde azalmıştır. Kelâm âlimleri, eserlerine bilgi nazariyesi ile başlamayı adet haline getirmişlerdir. Çünkü düşünce, ancak bilgi ile mümkün olabileceği için ilk olarak bilgi bahsinin ele alınması uygun görülmüştür. Bu konuya en çok değinenlerin başında İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbâl gelmektedir; diğer âlimler ise bu meseleye eserlerinde daha kısa yer vermişlerdir.¹⁶⁴ Bunun sebebi ise o dönemin içinde bulunduğu hal ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verme, kelâmı daha kolay ve anlaşılır hale getirme isteğidir. İçinde bulundukları dönemde ortaya çıkan ve dinin inanç esaslarını tehdit eden bazı akımlar oluşmuştur. Bu akımların savunduğu, akli daha üstün tutan, vahyi kaynaklar arasından kaldırmaya çalışan görüşler; kelâm âlimlerini de cevap verme gayretine itmştir. Çalışmanın bu bölümünde Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bilgi anlayışları ve bu konudaki görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır.

4.1 Giritli Sırrı Paşa (1844-1895)

Girit'in Kandiye şehrinde dünyaya gelen Sırrı Paşa, doğduğu yere nispetle Sırrî-i Girîdî olarak bilinmektedir. II. Abdülhamid Han devrinde yaşamış önemli devlet adamlarından biridir. Siyasi kimliğiyle birlikte ilmi alanda da önemli isimlerden biridir.¹⁶⁵ Daha önce Konya'da bulunan ailesi Girit'e göç etmiştir. Asıl ismi Selim Sırrı olup, Helvacızâde Tosun Efendi'nin oğludur. Sabun ticareti ile uğraşmakta olan Salih Tosun Efendi, oğlu 12 yaşındayken vefat etmiştir.¹⁶⁶ Dedesi ile yaşamaya başlayan Sırrı Paşa, 16 yaşına geldiğinde Kandiye Mahkeme-i Şer'iyesi'nde kâtip olarak göreve başlamıştır. Daha sonra Hanya'da evkaf kâtipliğine tayin olmuş, bir süre İstanbul'da ikamet ettikten sonra Yenişehir-i Fenâr'a (Larissa) gitmiştir. Çeşitli görevlerde bulunan Sırrı Girîdî, 1868 yılında Aydın'da mektupçu muavinliği görevine geçmiştir. Aynı zamanda Hekim İsmail Hakkı Paşa'nın kızı Leyla Hanım ile evlenmiş, bu evlilikten dört çocuğu olmuştur.

¹⁶⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 129.

¹⁶⁵ Sancak, *Yeni İlmî Kelâm Döneminde İnsan Özgürlüğü Problemi*, 124.

¹⁶⁶ Ahmet Köksal, *Giritli Sırrı Paşa* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 9.

Çeşitli illerde valilik yapan Sırrı Paşa, Diyarbakır ve Bağdat görevi sırasında ikinci evliliğini yapmıştır. Hastalığı sebebiyle İstanbul'a dönüş yapmış, ancak kalp hastalığı sebebiyle 12 Aralık 1895 tarihine vefat etmiştir.¹⁶⁷ Eğitim hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Sırrı Paşanın; Arapça, Farsça ve Rumca dillerini bilmesi gençlik zamanlarında iyi bir eğitim aldığını göstermektedir. İdari görevleri yanında dini alanlarla meşgul olmuş ve eserler kaleme almıştır. Eserlere bakıldığında Tefsir, Kelâm ve Mezhepler Tarihi ile ilgilendiği görülmekte; bazılarında tasavvufi konulara da yer vermektedir.¹⁶⁸

Sırrı Girîdî'nin kelâmî görüşlerini genel olarak işlediği *Nakdû'l- Kelâm fî akâidi'l-İslâm* kitabı üzerinden bilgi anlayışı değerlendirilecektir. Eserinin ilk bölümünde eşyanın hakikati üzerinde durmuştur. Yaşadığı dönem itibarıyla Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerindendir ancak eserin düzeni ve içeriği incelendiğinde klasik dönem âlimlerinden etkilendiğini görülmektedir.

Sırrı Paşa, ilmin tarifi konusunda Mâtürîdî'nin tanımının en güzeli olduğunu belirtmiş ve şu şekilde zikretmiştir:

*“İlim bir sıfattır ki muttasıfına lisan veya kalple zikr ve elfazla ta'bir olunmak şânından olan şey, onunla münkeşif ve münceli olur. O şey gerek mevcut olsun insan gibi, gerek madum olsun anka kuşu gibi. Şu tarife göre ilim hem havassın hem de gerek tasavvurların gerek tasdikatı yakîni ve gayr-ı yakîni müteallık aklın idrakına şamil olur.”*¹⁶⁹

Sırrı Paşa, insanı ilme götüren sebeplerin üç tane olduğunu belirtmektedir. Bu sebepler; havass-ı selîme, haber-i sâdık ve akıl'dır. Ancak Allah'ın ilmi hariçtir, çünkü Allah'ın ilmi bir sebebe ihtiyaç duymaz. İnsanın ihtiyaç duyduğu sebepleri ilk olarak duyular ile açıklamaya başlamıştır. Duyular, Sırrı Paşa'ya göre açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Açık olarak kabul ettikleri beş tanedir. Görme, işitme, koklama, tatma, dokunma. Açık demesinin sebebi, aklın zaruri olarak sabit ve var olduğunu kabul ettiği hislerdir.¹⁷⁰ Beş gizli duyu ise Hiss-i müşterek, hayal, kuvve-i mutasarrıfa, kuvve-i vâhime ve kuvve-i hafıza'dır. Bunu kabul edenlerin düşüncesi ve ispatı; insanın yalnızca fiziksel duyularla maddenin tamamını algılayamayacağı, bu yüzden iç duyulara ihtiyaç duyulduğu ve tek'ten

¹⁶⁷ Cemal Kurnaz, “Sırrı Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37/127-128.

¹⁶⁸ Ahmet Karaman, *Sırrı Girîdî'nin Rû'yetullah Dair Risale İsimli Eseri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Bir Mesele Olarak Rû'yetullah* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 12.

¹⁶⁹ Sırrı Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslâm* (Diyarbakır: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), 15-16.

¹⁷⁰ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslâm*, 19.

muhtelif iki esere başlangıç olamayacağı düşüncesidir. Ancak bu durum İslami usul üzerine yanlış ve bozuk bir temelde olması sebebiyle, kelâm âlimlerinin bu konunun sübutu konusunda kail olmadıklarını da eserinde dile getirmektedir.¹⁷¹

Sırrı Girîdî'nin, ilmin sebepleri bölümünde ele aldığı ikinci konu doğru haberdir. *“Esbâb-ı ilimden olan doğru haber, itikada mutabık olsun veya olmasın, vakıya uygun olan haber demektir.”*¹⁷² Doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan söze haber denilmektedir. Bu başlığı da iki kısma ayırmaktadır. Mütevâtir haber ve mucize ile desteklenen haber-i resul.

Haber-i mütevâtir, yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan topluluğun şهادetiyle sabit haberdir.¹⁷³ Mütevâtir haberin doğru olması, topluluğun sayıca fazla olmasından kaynaklı değil; haberin doğruluğu konusunda şüphe ihtimalinin bulunmamasından kaynaklıdır. Mütevâtir haber, zaruri ilmi gerektirmektedir. Zaruri ilim, kesin bilgi (yakînî bilgi) manasına gelmektedir ve aklın açık bir şekilde hüküm verdiği bilgi demektir.¹⁷⁴ Uzak şehirlerin bizzat görülmeden bilinmesi gibi. Bahsedilen mütevâtir haberin üç şartı vardır. İlk olarak yalan üzerine birleşmeleri imkânsız olmalıdır. İkincisi, haber verenlerin delil ile değil mücerred hisse dayanarak bilgi vermelidir. Sonuncusu, haber verenlerin, verdiği bilginin aklen imkânsız olmaması şartı bulunmaktadır.¹⁷⁵ Sırrı Paşa'ya göre sebeplerin toplanması müsebbibin kuvvetini artırır. Haber-i âhâd bir ilim sebebidir. Haber verenler ne kadar çok olursa itikat kuvvetli olur. Bu şekilde de ilm-i yakîn hâsıl olur.¹⁷⁶ Haber-i Resul ise eserinde şu şekilde açıklanmaktadır: *“Haber-i resul ile elde edilen ilim hem câzim ve sabit, hem de vakıya mutabık itikat manasındadır. Çünkü vakıya mutabık olmasa ilim değil, cehl olurdu. Câzim olmasa zan olurdu, sabit olmasa da taklit olurdu.”*¹⁷⁷

İlham konusunda Sırrı Paşa kitabında şu cümlelere yer vermiştir: *“Ehl-i Hak indinde esbabı ilimden değildir.”*¹⁷⁸ İlham, feyz ile kalpte mananın oluşması demektir.¹⁷⁹ Bu konuyu açıklarken İmam Gazzâlî'nin sözlerine yer vermiştir. Ona

¹⁷¹ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 21; Sırrı Girîdî, *İlm-i Kelâmın Özû*, çev. Kazım Albayrak (İstanbul: Tahkim yayınları, 1987), 27.

¹⁷² Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 24.

¹⁷³ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 24.

¹⁷⁴ Girîdî, *İlm-i Kelâmın Özû*, 32.

¹⁷⁵ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 25.

¹⁷⁶ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 27.

¹⁷⁷ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 33.

¹⁷⁸ Girîdî, *Nakdû'l Kelâm fî Akaidi'l İslam*, 38.

¹⁷⁹ Girîdî, *İlm-i Kelâmın Özû*, 47.

göre delil olmaksızın ulaşılan bilgiye ilham denilmektedir. Bu bilgi melek ile gelirse vahiy olur sadece enbiyaya özgüdür. Meleksiz bir bilgi ilka olduğunda ise buna ilham denilmektedir, bu da evliyaya özgüdür. Hz. Peygamber (s.a.v)’den gelen ilhamın hepsi delildir. Ancak evliyanın haberi yani ilhamı hüccet olmaz, sadece mutasavvıf nezdinde hüccet kabul edilmektedir. Bunun sebebi de öznel bir tecrübe olduğu için karışıklık oluşturmaması açısından kabul edilmemektedir.¹⁸⁰

Sırrı Girîdî’nin eserine göre bilgiye sebep olan diğer bir kaynak akıl ‘dır. Akıl için yapılan pek çok tanım arasında en doğrusunu şu şekilde vermektedir: “Akıl, konuşan ve düşünen insanın kendine mahsus bir kuvvettir ki, insan onunla bilgi edinmeye ve idrake kâdir olur.”¹⁸¹ Hikmet sahibi kimselerin, akıl için dört mertebe ispat ettiğini açıklamaktadır. İlki akl-ı heyûlânî’dir; çocukların fiil ve idrakten henüz yoksun olan, daha gelişmemiş akla denir, ‘Cevher akıl’, ‘asıl akıl’ da denilmektedir. İkincisi melek akıl; apaçık ve teorik bilgileri öğrenme yeteneğidir. Üçüncüsü fiili akıl; bedihiyatten teorik bilgileri öğrenme yeteneğine denir. Dördüncüsü akli müstefad (faydalı akıl), idrak edilen bilgilerin kullanıma hazır olması demektir.¹⁸²

Sırrı Paşa, eserinin dokuzuncu mevzusunda zaruri bilgiden bahsetmektedir. Ona göre hislerin katkısı olmadan, yalnızca akıl ile açıkça anlaşılan bilgilere denilmektedir. Örneğin bütünün parçadan büyük olmasını bilmek, bunu anlamak için düşünmekten başka bir kanıtı ihtiyaç yoktur¹⁸³

İstidlal ile elde edilen bilgiye iktisâbî bilgi denilmektedir. İstidlal ile ulaşılan bilgi iki çeşittir. Müessirden esere istidlal yoluyla ulaşılan bilgi ve eserden müessire istidlal ile ulaşılan bilgi. İktisâbî demek, çalışmaya bağlı elde edilen bilgi demektir, buradaki çalışmaktan kasıt akli kullanmaktır. İktisâbî bilgi, istidlali bilgiden daha geniş bir kavramdır. Çünkü iktisâbî bilgi, delil ile ulaşılan bir bilgidir; bu sebeple her istidlali bilgi iktisâbî bilgidir. Ancak tersi için aynısı söylenemez. Örneğin bilinçli bir şekilde yapılan ıslah ve görme iktisâbî bilgidir istidlali değildir.

Özetlenecek olursa Giritli Sırrı Paşa, görevini titizlikle yürüten bir devlet adamı olmasının yanında ismini duyurmuş bir âlimdir. Kelâm ilmine dair ilk olarak Taftazânî’nin *Şerhu’l-Akâidi* eserini tercüme etmiştir. Bu tercümelerinde kendi görüşlerine de yer vermiştir. Daha sonra *Nakdû’l-keâm fî akâidi’l-İslâm* isimli

¹⁸⁰ Girîdî, *Nakdû’l Kelâm fî Akâidi’l İslâm*, 38.

¹⁸¹ Girîdî, *İlm-i Kelâmın Özû*, 41.

¹⁸² Girîdî, *Nakdû’l Kelâm fî Akâidi’l İslâm*, 34; Girîdî, *İlm-i Kelâmın Özû*, 41-42.

¹⁸³ Girîdî, *Nakdû’l Kelâm fî Akâidi’l İslâm*, 35.

eserini kaleme almıştır. Eserinde aklî izahlara önem vermiştir, ancak eserin incelenmesi üzerine yararlandığı âlimler ve eserin düzeni, içeriği sebebiyle geleneğe bağlı bir âlim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bilgi kaynakları konusunda duyu, nakil ve akıl üçlüsünü benimsediği, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmediği ve delillendirme yaparken bu hususlara dikkat ettiği eserinde görülmektedir.

4.2 Muhammed Abduh (1849-1905)

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî, Mısır'da Buhayre'ye (Bahîre) bağlı Mahalletünnasr köyünde, 1849/1245 tarihinde dünyaya gelmiştir. Nil nehri yakınlarında oturan ailesi, çiftçilikle meşgul olmaktadır. Babasının daima ilme teşvik ettiği Abduh, ilköğrenimini ve hıfzını Bahreyn'de tamamlamış, daha sonra 1862 yılında eğitimi için Tanta'ya gönderilmiştir. Burada medrese eğitimine başlayan Abduh, aldığı derslerden bir fayda göremediğini anlayınca, okumak istemediğine karar verip köyüne geri dönmüş ve 1865 yılında evlenmiştir. Ancak babasının ısrarı ile Tanta'ya tekrar dönmüş, Küneyse kasabasında Şeyh Dervîş Hızır ile irtibatı başladıktan sonra ilmi açıdan bir dönüm noktası yaşamıştır.¹⁸⁴

Tanta'da eğitimi tamamlandıktan sonra, Kahire'ye giderek, Ezher Medresesi'nde eğitime başlamıştır. Aynı zamanda Cemâleddin Efgânî'den riâyâziyye, felsefe ve kelâm dersleri almıştır. 1877 yılında eğitimi tamamlayan Abduh, 1878'de Ezher medresesinde hoca olarak göreve başlamıştır. Güncel meselelerle ilgilenen Abduh, yönetimle fikir ayrılığı yaşayınca, 1882 tarihinde Beyrut'a sürgün edilmiştir. Sürgün hayatı boyunca da ilmi faaliyetlerini sürdürmüş, dersler vermiştir. Hayatı boyunca sadece Mısır'da değil Paris, Tunus, Beyrut'ta da yaşamış; siyasete karışmamak şartıyla, 1889'da Mısır'a tekrar dönmüştür. Yönetimin değişmesinden sonra daha ılımlı bir ilişki kurulmuş ve farklı makamlarda görevler almıştır. 1895'te Ezher İdare Meclis Üyesi olmuştur. Yaptığı çalışmalar ile yönetimin beğenisini kazanınca, 1899'da Mısır müftülüğü görevine atanmıştır. 1903 yılında İngiltere'ye, Oxford ve Cambridge Üniversitesine giderek

¹⁸⁴ M.Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/482-483.

gözlem yapmış, bu gözlemler sonucu birçok meselede reform niteliğinde çalışmalar yapmıştır. 11 Temmuz 1905 tarihinde İskenderiye de hastalanarak vefat etmiştir.¹⁸⁵

Muhammed Abduh, 19. yüzyılın sonlarına doğru İslam dünyasının içinde bulunduğu buhranlı dönemin ve yabancı işgalinin nedenlerinin, taklit ve yetersiz eğitimden kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Mısır’da, değişimi kabul etmeyen ve Batılılaşma niyetiyle taklitten ileri gidemeyen kimselere karşı çıkmıştır. Ona göre şartlar göz önünde bulundurulduğunda, İslam ve modern bilim arasında bir dengenin kurulması gerektiğidir.¹⁸⁶ Bu anlamda, eğitim sisteminin yeniden yapılandırılması ve kelâm ile fıkıh gibi ilmî disiplinlerin çağın ihtiyaçlarına göre güncellenmesi yönündeki adımlarla, ilk dönemlerdeki canlılığı yeniden tesis etme çabasına girmiştir.

Muhammed Abduh, kelâm ilminin durumunu ve bu alanda verilen eğitimi incelemiş; eleştiriye açık gördüğü noktaları tespit etmiştir. Artık medreselerde (kelâm alanında) öğrenciler sadece müteahhirûn âlimlerinin muhtasar kitaplarını okumakta ve ibareleri ezberleyerek, ilimde yüzeyde kalmaktadırlar. Bir konuyu delilleri ve mukaddimleri ile öğrenip, doğru ve yanlış ayırt edecek düzeyde bilgi elde edememektedirler. Muhtasar kitapların okunması, asıl meselenin anlaşılmasına ve sadece lafızlar ile ilim yapılmasına sebep olmaktadır. Ancak kelâm ilmi tabiatı, mevcudatı gözlemleyerek ya da yakînî bir imana ulaşmak için sağlam teorik deliller kullanmak ile yapılabilir. Sadece var olan kitapları okumak hakikate ulaştırmamaktadır.¹⁸⁷ Bunlardan dolayı şerh ve haşiye okumaktan vazgeçilmesi, ana metinlere yönelmenin gerekliliğine değinmiştir.¹⁸⁸

Muhammed Abduh, yaşadığı çağın ihtiyaçlarını araştırıp Müslümanların hangi konuda eksik olduğunu bularak; çözüm önerileri geliştirmeye çalışmıştır. M. Zeki İşcan, bir makalesinde Abduh’un planlarını şu şekilde özetlemiştir: Düşünceyi taklitten kurtarıp aklın hâkimiyetini sağlamak, dini, anlaşmazlıkların ayrılıklarını oluşturmadığı Selef dönemindeki gibi anlamak ve Arap dilini ıslah etmek. Abduh’un

¹⁸⁵ Melek Büşra Tokatlıoğlu, “Muhammed Abduh ’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*, (2017), 335.

¹⁸⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 74-75.

¹⁸⁷ Muhammed Abduh, *el-A’malü’l-kamile li-İmam* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’-Dirasat ve’n-Neşr, 1979), 3/148-149; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 104.

¹⁸⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 104-105.

aslında amacı toplumsal bir ıslahtır. Ancak İşcan makalesinde, onun aksiyon adamı olmaktan çok fikir adamı olduğu yorumunda bulunmuştur.¹⁸⁹

Muhammed Abduh'a göre ilim: *"Bilinenlerin kendisini kavramak olarak tanımlamaktadır. Onun bundan kast ettiği şey mahiyettir. Ona göre mahiyet bir olguyu, o olgu yapan şeydir. Buna göre bizim bilgimiz eşyanın (olguların) mahiyetini bilmektir."*¹⁹⁰ Bilgi anlayışı hakkında toplu olarak fikirlerini bulmak pek mümkün değildir. Çünkü yazdığı *Risâletü't-tevhîd* eserinde, kısa açıklamalara yer vermiş ve sınırlı konuları işlemiştir. İhtiyaç kadarıyla yetinmeyi tercih eden müellif, uzun ve detaylı konu ayrıntılarına yer vermemiş, tartışmalara da fazla girmemiştir. Öyle ki, eserinde ahiret konularına dair müstakil bir başlığa dahi rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, aklın önemini çeşitli vesilelerle vurgulamış; özellikle eserin giriş bölümünde kelâm ilmine dair değerlendirmelerde bulunurken bu hususlara da temas etmiştir. Öncelikle Kur'an'da akıl kavramını incelemiştir. Kur'an'a göre akıl da bir kaynaktır ve akla hitap ederek düşünceyi uyandırır.¹⁹¹ Al-i İmran suresinin 3. Ayetinde *"Kendisinden önce indirilen hak kitabı sana indirdi. Önceden insanlara yol gösterici olarak Tevrat ve İncil'i de indirmişti. Ve O furkanı da gönderdi."*¹⁹² Abduh bu ayette geçen Furkan kelimesini *"kendisi ile hak ve batıl birbirinden ayırt edilen akıldır"*¹⁹³ şeklinde akli da kaynak olarak belirtmekte ve aklın görevine değinmektedir. Kur'an'da her daim yaratılmışları düşünme ve incelemeye teşvik eden ayetlerde, akla başvurma, akla yönlendirme bulunmaktadır. Bu husus Abduh'un bilgi anlayışının temelinde de bulunmaktadır. İslam'ın, akli sınırlandıran değil, onu muhatap alan ve kullanıma yönlendiren bir din olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v) geldiği dönemde, sadece dini anlamda değil, tabii ve sosyal ilimlerde de bilgiler vermesi durumunda; yani her bilgiyi insana ulaştırması halinde, insana verilen akıl ve özgürlüğün bir manasının olmayacağını da belirtmektedir.¹⁹⁴

¹⁸⁹ M. Zeki İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", *Türk Yurdu* XVII/116-117 (1997), 185.

¹⁹⁰ Mehmet Furkan Ören, *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 30.

¹⁹¹ Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti", 75.

¹⁹² Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l Menâr* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 225.

¹⁹³ Abduh - Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l Menâr*, 232.

¹⁹⁴ İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 186.

Aklın önemine vurgu yaparken, onun her konuda hâkim olmasını kastetmemektedir. Aklın alanına dâhil olmayan konular da bulunmaktadır. Ahiret mevzuları, ibadetlerin yapılış şekilleri vb. konularda akıl hakikati bilemez. İnsanın manevi ihtiyaçları da vardır, doğruluğa ve adalete yönelmesi için ilahi bir rehber ihtiyacı duymaktadır. Bu sebeple hakikati öğrenebilmek için vahye muhtaçtır. Akıl, ancak ilahi bir rehber ile ayırt edebilme gücüne sahip olur.¹⁹⁵

Muhammed Abduh'a göre akıl ve nakil insanlar için en önemli iki kaynaktır. Bu iki kaynağın birbiri ile çelişmesi hususunda, böyle bir meselenin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Eğer böyle bir sorun ortaya çıkarsa, ya nakil anlaşılmamıştır ya da yapılan yorum yanlıştır. Yine böyle bir çelişki ortaya çıktığında, Abduh'a göre aklın hükmüne tabi olunmalıdır. Sahih nakil karşısında, ilk olarak naklin mahiyeti ve asıl mananın anlaşılacağı itiraf edilmeli ve Allah'a havale edilmelidir. İkinci olarak, dil bilgisine ters düşmeyecek şekilde, çelişkili görülen nakli tevil edip, akla uygun hale getirmek gerekmektedir.¹⁹⁶ Ancak bu tevatür derecesine ulaşamayan âhâd haber için geçerli değildir. Abduh'a göre âhâd haber inkâr edilebilir.¹⁹⁷

İman ve bilgi arasındaki ilişkinin önemine değinen Abduh'a göre iman bilgiye dayanmaktadır. Mehmet Zeki İşcan doktora tezinde Abduh'un bu düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır:

*"Ona göre sahih akıl, hissin ve vicdanın destekçisi, selim vicdan da aklın ve bilginin en büyük yardımcısıdır. Kâmil bir din, bilgi ve tattır, akıl ve kalptir. Eğer din, bunlardan birine indirgenirse iki dayanağından birini kaybetmiş olur. Gerçeği aranırsa akıl, sadık vicdanla birlikte yürür. Vicdan selim olduğunda, akılla ihtilafa düşmez. Eğer aralarında bir çatışma olursa bu kesinlikle arizî bir sebepten dolayıdır."*¹⁹⁸

Abduh'a göre dini inançta ve düşünce de akli tefekkür şarttır. Aynı zamanda ilim elde edebilmek için de akıl şarttır. Abduh'un akli düşünceyi bu kadar vurgulamasının sebebi bulunduğu çağda akla, dine ve bilgiye yönelik ortaya atılan fikirlerdir. Din ve bilim ayrımı, dinin sadece duyguya, kalbe; bilimi de sadece akla bağlı kılan fikirlere karşı, İslam inancının kabul ettiği alakayı vurgulamaktadır. Onun bu konuda ki amacı, İslam'da akla ve ilme verilen önemi vurgulamaktır;

¹⁹⁵ Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid* (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431), 62.

¹⁹⁶ İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 187.

¹⁹⁷ M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 122.

¹⁹⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 121.

çünkü İslam dininin akla dayandığını düşünmektedir.¹⁹⁹ Bakara sûresinin 25. ve Tîn sûresinin 4. ayetlerini delil kabul ederek, din gelmediği vakit insana verilen aklın, doğruyu bulmada kaynak olacağını da düşünmektedir.²⁰⁰

Abduh'un akıl ile ilgili görüşleri, Batı rasyonalizmini çağrışırsa da aklı hâkim kılan bir bakış açısı bulunmamaktadır. Akla vurgu yapmaktadır ancak onu aşan şeyler olduğunu, aklın sınırlarını da belirtmektedir. Ona göre akıl her türlü sorunu çözebilen bir kaynak olarak kabul edilmemelidir. Nasıl ki duyu organları yanılabiliyorsa, göz uzaktaki bir varlığı küçük görebiliyorsa, akıl da yanılabılır. Heva ve heves, sınırı olmayan arzulardır. Akıl bu arzuların penceresinden baktığı vakit, nice anlaşmazlıklar, savaşlar ve düşmanlıklar ortaya çıkabilir. Bu tür yanılgıların önlenmesi için duyu organlarından ve akıldan başka bir kaynağa ihtiyaç vardır, bu kaynakta dindir. Aklı aşan, yaratıcı ile ilgili veya ahiret bahisleri vb. mevzularda Peygamberin (s.a.v.) haberi kaynak olmaktadır.²⁰¹

Macit Fahri, bir eserinde Abduh'un akılcılığına değinmiş; onun, filozoflar ve Mu'tezile'nin akıl görüşü ile Selef'i-Sâlihîn'in yaklaşımı arasında, 'selefi hareket' olarak nitelendirdiği tutarsız bir görüşünün bulunduğunu belirtmiştir. Abduh, zayıf kabul edilen "Allah'ın yarattıkları üzerine düşünün; fakat zatı hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz." şeklindeki hadisten hareketle, aklın yalnızca eşyanın arizî yönleri ile meşgul olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu arızı görünüşlerden, temelinde yatan sebeplere, hangi türden olduğuna ve hakkındaki kanunlara ulaşabilir ancak bunun ilerisine geçememektedir. Örneğin insanın, nefsinin varlığını bilmesi yeterlidir; ancak bunun gerisinde araz mı, cevher mi gibi sorular faydasız mevzulardır. Allah'ın varlığı hakkında, O'nun ezeli ve hayy olduğunun bilinmesi yeterlidir; ancak bu sıfatların zata ait olup olmadığı gibi soruların araştırılması faydasızdır. Bu meseleleri araştıran kelâm âlimleri ve filozofların gereksiz ayrıntılarla meşgul olduklarını belirtmiştir.²⁰²

Mehmet Zeki İşcan doktora tezinde, Macit Fahri'nin yukarıda yer verdiğimiz yorumunu aşırı bulduğunu belirtmektedir. Abduh'un akla verdiği önemi ve aklın sınırları hakkındaki görüşlerini tutarlı bulmaktadır. Aklın, Allah'ın

¹⁹⁹ Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, 76; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 151.

²⁰⁰ Mansur Yayla, "Kur'an'daki Mu'cizeleri Akıllaştırma Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar - Muhammed Abduh Bağlamında-", *Akl Kitabı 7 – Mantık, Metafizik, Ahlak, Din, İnanç ve Dilde Akıl* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 283.

²⁰¹ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 126.

²⁰² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 308.

sıfatlarının mahiyetini bilemeyeceği vb. konularda sınırlarının olması tabii bir durumdur. Abduh'un bahsettiğinin dogmatik olmayan pragmatik bir akılcılık olduğunu belirtmiştir.²⁰³

Muhammed Abduh, taklidi sürekli eleştirmiş ve Kur'an'ın da taklidi verdiğini, akla önem verdiğini sıkça dile getirmiştir. Vahiyi de bilimsel verilerden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Rukiye Koçak tezinde, Abduh'un değişken ve eleştiriye açık, bilimsel bilgiye dayanarak vahiy açıklama çabasının tutarlı olmadığını belirtmektedir.²⁰⁴ İlmî gelişmelerin yaşandığı dönemde, Abduh akli yorumlara fazlaca yer vermiş ve bazı âlimlere göre zorlama akli yorumlar yapmıştır.²⁰⁵ Örneğin, Fil suresinde bahsedilen kuşlardan maksadın sinek veya sivrisinek, atılan taşlardan kastın ise mikrop olduğunu belirtmektedir. Ona göre sinekler ayaklarında getirdikleri mikropları, orada bulunanlara bulaştırdı ve hastalanmalarına, ölmelerine sebep oldu şeklinde yorumlamaktadır.²⁰⁶

Abduh, insanın akıl ve his ile elde edemeyeceği bilgileri, ilk olarak Kur'an'dan sonra da Hz. Peygamber'den ulaşılabilceğini belirtmektedir. Dini emirler, yasaklar, ahiret ile ilgili konular, ibadetlerin yapılış şekilleri bu şekilde öğrenilmektedir. Ancak ilhamın vahiyden farklı olduğunu dile getirmektedir. Vahyin, Allah'tan geldiği kesindir; ilhamın ise kaynağı belli değildir. Duyu bilgisi haricindeki kaynakları kabul etmeyen düşünürleri de eleştirmektedir. Ona göre bu zihniyetler, sadece maddi tatmin amacıyla yaşayan, sonra yok olmayı tercih edenlerdir.²⁰⁷

Abduh'un mucize anlayışının bir başka yönü ise her şeyin sebep sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini düşünmesidir. Mucizeyi de açıklayabilmek için Sünnetullah anlayışını ikiye ayırmıştır. İlki genel yasa anlamında Sünnet-i âmme'dir; genel olarak gerçekleşen olaylara denilmektedir. İkincisi, nadiren gerçekleşen, özel yasa manasında Sünnet-i hasse'dir.²⁰⁸ Mucizeler ikinci kısımda yer almaktadır. Ancak konunun sınırları dışına çıkmamak adına bu konuya daha

²⁰³ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 127.

²⁰⁴ Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 74.

²⁰⁵ Yayla, "Kur'an'daki Mu'cizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar -Muhammed Abduh Bağlamında-", 281.

²⁰⁶ Abduh - Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l Menâr*, 14/456; Yayla, "Kur'an'daki Mu'cizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar -Muhammed Abduh Bağlamında-", 286.

²⁰⁷ Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*, 73-74.

²⁰⁸ Yayla, "Kur'an'daki Mu'cizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar -Muhammed Abduh Bağlamında-", 288.

ayrıntılı yer verilmeyecektir. Ancak buradan hareketle Abduh'un mucizenin oluşumunu kabul ettiğini ancak bunu sistematik bir çerçevede açıklayamadığı anlaşılmaktadır.

Özetle Muhammed Abduh, değişen dönemle birlikte sadece dini değil, yenilikleri de takip etmiş, katı bir selefi tutum takınmamıştır. Dini konularda yenilenmeyi ve taklidin terk edilmesi gerektiğini yazılarında vurgulamıştır. Kur'an ve sünnetin ışığında ilk asrın da (Asr-ı saadet) örnek alınması gerektiğini vurgulamıştır. İlme büyük önem vermiş, bilginin kaynakları noktasında dengeyi gözetmiş; ancak akla verdiği önemi de sık sık dile getirmiştir. Bu cümleden akli hâkim kılan bir bilgi anlayışının bulunduğunu söylemek yanlıştır. Akli araç olarak gören bir bakış açısı bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle mucize hakkındaki düşüncelerinde aşırı akli yorumlara yer verdiğini düşünerek Abduh'u eleştiren bazı âlimler de bulunmaktadır. Kısacası dini inancı koruyarak yenilikleri takip etmeye çalışmış bir âlimdir. Ancak bazı görüşlerinde tutarsızlık olması sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır.

4.3 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914)

Filibeli Ahmed Hilmi, Bulgaristan içerisinde bulunan Filibe'de (plodiv) doğmuştur. Şehbender Süleyman Bey'in ve Şevkiye Hanım'ın oğludur. İncelenen kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda, hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlı olmakla beraber aralarında benzerlik bulunmaktadır. Eğitim hayatına Filibe'de başlamıştır. Daha sonra eğitimine İstanbul'da Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde devam etmiş, buradan mezun olunca Posta ve Telgraf Nezâreti'nde, sonrasında Düyûn-ı Umûmiyye Nezaretinde görev almıştır. Ardından görevli olarak Beyrut'a gitmiş, Jön Türkler etkisiyle Mısır'a geçmiştir. Jön Türkler'in kurduğu Terakkî-i Osmânî Cemiyeti'ne katılmış, o esnada da 'Çaylak' ismiyle bir mizah dergisi çıkarmıştır. 1901 yılında İstanbul'a dönmüş, ancak yönetime yaptığı eleştiriler nedeniyle Fizan'a sürgün edilmiştir. Burada tasavvuf ile meşgul olmuş ve Arûsiyye tarikatına intisap etmiştir. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a tekrar dönmüş, yazım hayatına devam etmiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini bilmekte; birçok kitap, dergi ve gazetede yazıları bulunmaktadır. Filibeli, 49 yaşında bakır zehirlenmesi sebebiyle vefat etmiştir. Siyonizm ve Masonluk konusunu ilk ele

alanlardan sayıldığı kaynaklarda belirtilmekte ve ölüm sebebinin kasti olduğu ihtimali de geçmektedir.²⁰⁹

Filibeli Ahmed Hilmi'nin bulunduğu dönemin şartları içerisinde, bakış açısı şu şekilde özetlenebilir: İslam düşüncesine bağlı şekilde dönemin ihtiyaçlarını gözlemleyip, gelişmeleri de takip etmektedir. Kendisi Batıya hayranlık duymak yerine, İslam düşüncesinin, çağın gelişmelerine ayak uydurarak gelişmesi niyetindedir.²¹⁰ Bu ayak uydurmadan kasıt, Batı'nın tüm gelişmelerini kabul etmek değil, faydalı olanları tercih edip, inanca ve topluma zarar verenleri değiştirerek uygun hale getirmektir. Ancak bu uygulama dini esasları yok etme şeklinde olmamalıdır. Yapılması gereken, ihtiyaç duyulan konuların yenilenmesidir. Yani bir kişinin kangren olmuş parmağı kesilmelidir. Sadece gerekli parmak kesilir kalbi veya beyni değil.²¹¹

Filibeli, dini inancı tehdit eden materyalizm vb. akımlara karşı durmuş ve İsmail Fenni Ertuğrul gibi vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiştir. Bu görüşünü eserlerinde de göstermiştir. Özellikle *A'mak-ı Hayal* isimli kitabında, Raci karakteri üzerinde açıkça görülmektedir.

Filibeli'nin bilgi konusundaki görüşlerine bakıldığında, insanın sahip olduğu birçok bilginin kaynağının, duyular olduğunu düşünmektedir. Filibeliye göre duyular dış dünyada görülen varlıkların zihinde oluşturduğu tesirlerdir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler beyinde bir intiba oluşturmakta ve beynin zerrelere değişimler oluşmaktadır.²¹² Bunu Filibeli şu şekilde örnekle açıklamaktadır:

“Karşımdaki bahçeye bakıyorum ve bir ağaç görüyorum. ‘Bir ağaç görüyorum demek’ bahçedeki ağaçlardan biri bende bir duyu uyandırıyor demektir. Ağaçtan çıkan ve ağacın aynı timsali olan tesir, kuvvet ve ışınlara, ağaç gözlerime karşı düştüğünden, gözlerime çarpıyor. Oradan hususi sinirler vasıtasıyla beyne ulaştırılıyor. O son hedefte

²⁰⁹ Filibeli 'nin hayatı ile ilgili bilgi için bkz. Abdullah Uçman, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010); Toku, *Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 75-76; Mehmet Ödemiş, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 1-2; Ceylan, *Reinhart P.A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi* (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği), 111.

²¹⁰ Ceylan, *Reinhart P.A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi* (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği), 112.

²¹¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 89.

²¹² Ömer Ceran, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 44-45.

bir değişme hâsıl oluyor. 'İşte ağacı görmek' denilen duyu, bu değişmenin, şuur halini almasından ibarettir."²¹³

Filibeli, duyu bilgisi ile elde edilen bilgilerin hakikati yansıtıp yansıtmadığını sorgular ve bu soruya kendi cevap verir. Görülenin hakikat olmadığını söylemektedir. Eşyadan zihne gelen tesire, zihnin hususi bir şekil vermesidir. Bu sonuca tasavvuf ile ulaştığını belirtmektedir.²¹⁴ Ancak bu duyu bilgisini kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Duyular, his ve idrakin kaynağıdır. Duyu bilgisi olmadan his de idrak de bir anlam ifade etmemektedir.²¹⁵

Filibeli, insanın ulaşabileceği bilgileri üçe ayırmaktadır. Bunlar günlük bilgi, bilimsel bilgi ve felsefi bilgidir. Günlük bilgi, günlük hayatta tecrübe edilen, duyular ile algılanabilen ve bununla sınırlı kalan, halk (avam) seviyesinde bilgilerdir.²¹⁶ Basit bilgiler de denilmektedir. Eşyayı bilme ve görüldüğü biçimde tanıma anlamındadır.²¹⁷

İkinci olarak, bilimsel bilgi sistematik bilgi de denilmektedir. Deneysel bilgiye dayanmaktadır. Metodik ve genel olduğu için günlük bilgiden farklıdır. Daha çok eşya ve olayların 'nasıl' öyle oldukları ile ilgilenmektedir. Bilimsel bilginin amacı, incelediği olaylardaki değişkenliklere ve tâbi oldukları sabit kanunlara ulaşmaktır. Sadece duyu ve deney bilgisi ile ilgilenmektedir. Bunların dışındaki bilgiler bilimsel bilgi kategorisine girmemektedir.²¹⁸ Nasıl sorusu insana ihtiyacı olan cevabı vermektedir. Ancak bu Filibeliye göre yeterli bir cevap değildir. Niçin sorusu ya da sebebi öğrenerek insan ilk sebebe, mutlak varlığa ulaşmak istemektedir. Bu şekilde elde edilen bilgiye de felsefi bilgi denilmektedir.²¹⁹ Filibeli'ye göre, "*felsefe düşünce âleminin hepsine şamildir.*"²²⁰ Bu sebeple felsefi bilgiyi Marifet-i Hikemîye olarak isimlendirmektedir.²²¹ Bunlar akıl ve duyular ile

²¹³ Ahmed Hilmi Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim* (Hikmet matbaası, 1331), 14; Ceran, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi*, 45.

²¹⁴ Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 15-16.

²¹⁵ Ceran, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi*, 46.

²¹⁶ Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 101.

²¹⁷ Ali Nasuf Halil, *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 55.

²¹⁸ Ahmed Hilmi Filibeli, *İslam Tarihi*, ed. Ziya Nur Aksun (İstanbul: Ötüken, 2020), 56-57; Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 102.

²¹⁹ Ahmed Hilmi Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327), 32-33; Filibeli, *İslam Tarihi*, 57; Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 104.

²²⁰ Nurşen Odabaş Yüksek, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dini ve Felsefi Düşüncesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 32.

²²¹ Odabaş Yüksek, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dini ve Felsefi Düşüncesi*, 32.

elde edilen bilgilerdir. Ancak bunların dışında, duyuşsal bir tecrübeye gerek olmadan hakikati bildiren, yukarıda anlatılanların dışında olan tasavvufi bilgidir.

Sonuç olarak Filibeli Ahmet Hilmi'nin bilgi anlayışı, duyu ve akıl bilgisini yok saymadan ilham ile gerçek bilgiye ulaşılacağı şeklindedir. Bilgi kaynaklarını üçe ayırmıştır. Duyu bilgisi için maddi âlemi algıladığını; aklın düşünme yetisiyle daha soyut şeyleri algıladığını ancak mutlak bilgiye ulaşmada yeterli olmayacağını belirtmektedir. Hakikate ancak kalp gözü ile idrak ederek ulaşılacağını düşünmektedir. Filibeli, İsmail fenni Ertuğrul gibi vahdet-i vücud (varlığın birliği) fikrine yakın durmaktadır. Bu yakınlığını özellikle A'mâk-ı Hayâl isimli kitabında Raci karakteri üzerinde hikâye etmektedir. Bulunduğu dönemde ortaya çıkan materyalizm, pozitivizm gibi akımlara eleştiriler yöneltmiştir. Bilimin, deney ve gözlemin ya da aklın bilgiye ulaştıran tek kaynak olamayacağını belirtmektedir. Ruhun ve manevi boyutun göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.

4.4 Abdüllatif Harpûtî (1842-1916)

Asıl adı Abdullatif Lutfi olup, doğduğu yere nispetle Harpûtî olarak tanınmaktadır. Ailesi hakkında bilgiler kısıtlıdır. Üç asır önce Harputta Germilli isimli köye, Koca Mehmet Ağa isimli birinin yerleştiği ve onun beşinci nesilden torunu olduğu geçmektedir.²²²

Abdüllatif Harpûtî, eğitim hayatına Harput'ta başlamış, akrabası Müftü Ömer Naîmî Efendi'den ders almıştır. Onunla eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a Fatih medreselerine gitmiştir. İcazetinden sonra Adana'ya yerleşmiş, ders vermiş ve orada evlenmiştir. Daha sonra ailesini de alarak İstanbul'a dönmüştür. Beyazıt Camii dersiâmlığı ile Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye üyeliğine tayin edilmiştir. O dönemde Ticaret ve Nâfia Nâzırı Zihni Paşa'nın ilmi müşaviri olarak da görev almıştır. Paşanın 1891'de Selanik valiliğine geçmesi ile tüm resmi görevlerinden istifa edip onunla Selanik' yerleşmiş, 10 yıla yakın orada yaşamıştır. 1901 yılında İstanbul'a dönmüş, Dârülfünun'da ilm-i kelâm müderrisi olarak göreve başlamıştır.²²³

Dârülfünun'a tayini ile birlikte ilmi otoritesi kanıtlanmış ve "Hocaların Hocası" ünvanını almıştır. Arap diline olan hâkimiyeti takdir görmüş; *Tenkîhu'l-*

²²² Fikret Karaman, "Abdullatif Harputî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelami Görüşler", *Diyanet Vakfı İlmi Dergisi* 29/1 (1993), 105.

²²³ Yurdağür, "Harpûtî, Abdüllatif", ts., 235.

Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm eserini bu görev sırasında kaleme almıştır.²²⁴ İstanbul'da vefat eden âlimin, vefat tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda 1914²²⁵ bazılarında ise 1916 olduğu geçmektedir.²²⁶

Harpûtî Osmanlı'nın son dönemlerinde, kelâm alanında kendini göstermiş ve “Velüd” kimliği ile tanınmıştır. Bulunduğu çağın sorunlarını göz önünde bulundurmuş ve bunlara cevap verecek nitelikte eserler yazmaya gayret etmiştir. Kelâm ilminin de çağın gereksinimlerini daha yakından takip etmesi ve bu yönde çalışmaların yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda hedefi, yenilenmiş felsefeyi süzgeçten geçirerek İslam akaidine uyan görüşleri alıp kabul etmek, uymayanları ise tevil ve uzlaştırma imkânı yoksa reddetmektir.²²⁷ Bu amaçla eserlerini yazmaya başlamış ve yeni bir Kelâm döneminin öncülerinden biri olmuştur.

Abdüllatif Harpûtî'nin kelâm, felsefe ve tasavvufu uzlaştırma amacı bazı âlimler tarafında zikredilmiştir. Sufilerin yorumlarına yer ermiş ve haklı gördüğü kısımları belirtmiştir.²²⁸ Geçmişteki âlimlerin yaptığı açıklamaların, kendi dönemlerinde ulaşabildikleri kadarıyla yorumladıklarını düşünmektedir. Kur'an'da yer alan tabiat varlıkları ve astronomi ile ilgili ayetlerin güncel astronomi bilgisi ile ya da bilimsel metotlar ile yeniden yorumlanması gerektiğini belirtmektedir. Bu bilgilerden Harpûtî'nin yeni fikirlere ve bilimsel gelişmelere açık olduğu anlaşılmaktadır.²²⁹

Harpûtî, bilgi kaynakları hususunda akli da ön planda tutan, dengeyi gözetmeye çalışan bir anlayışa sahiptir. Akıl ve nakil çeliştiği vakit şunları söylemektedir:

“Deliller akli ve nakli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Akli delil, “âlem sonradan yaratılmıştır”, “her sonradan yaratılanın bir yaratıcısı” vardır sözlerimizde olduğu gibi, içinde nakil bulunmayan delillerdir. Nakli delil ise, içinde nakil olan delildir. Bu ikisinin çelişmesi durumunda izlenecek yol ise şudur: “bu durumda her iki delil ile amel etmek mümkün değildir. Akli delili nakli delil üzerine tercih etmekle birlikte, nakli delili

²²⁴ Nur Betül Uz, *Abdullatif Harputi'nin Tenkihi'l Kelam Fi Akaid-i Ehli'l-İslam İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13-14.

²²⁵ Karaman, “Abdullatif Harputi'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmi Görüşler”, 107.

²²⁶ Yurdagür, “Harpûtî, Abdüllatif”, 235.

²²⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*, 87.

²²⁸ Erkan Yar, “Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 247.

²²⁹ Yar, “Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi”, 252.

akıl ile çelişmeyecek şekilde tevil etmek, yorumlamak gerekir. Bu konuda ehli sünnet âlimleri ittifak etmişlerdir."²³⁰

Harpûtî'nin bu açıklamasından, karşılaştığı çelişkide akli tercih ettiği görülmektedir. Ancak Erkan Yar bir makalesinde, bu açıklama sonrası eserinin farklı bölümlerinde akıl ile çelişen bazı olayları kabul ettiğini, bu konuda tutarsız davrandığını belirtilmiştir.²³¹

Döneminde var olan aşırı maddeci ve natüralist anlayışların kabul ettiği deney yanlısı görüşlerin, İslam dünyasını etkilemesi üzerine Abdullatif Harpûtî onlara verilen cevapların, Kur'an ayetlerinden değil akli deliller ile olması gerektiğini belirtmiştir.²³²

Harpûtî'nin *Tenkîhu'l Kelâm* isimli eserinde, kelâm âlimlerinin savunma ve ispat için ilim, nazar ve delillerin hepsinin kısımlarını bilmeleri gerektiğini belirtmiştir. İlmin, akıl yürütmeden oluştuğu vakit zorunlu, fikir yürütme ile oluşursa nazari diye isimlendirildiğini belirtmiştir. İlim tarifi konusunda, kitabında ilim ve çeşitleri başlığı altında kelâm âlimlerinin ilim açıklamasına yer vermiştir. *"Sahibine herhangi bir durumun, ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliğidir. Bu da kesin, değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakîn ile sınırlı bir husustur"*²³³ şeklinde açıklamıştır. Eserinde ilim başlığı farklı bir başlık altında tekrar ele alınmış ve orada da ilmin tarifini 'bilen ile bilinen arasındaki ilişki' olarak açıklamıştır.²³⁴

Harpûtî zaruri ilmi, Müteahhirûn kelâm âlimlerinin kabul ettiği gibi yedi kısma ayırmıştır. Evveliyât (Bedihiyyât), Fıtriyyât, Müşahedât, Mücerrebât, Mütevârîrât, Hadsiyât, Vehmiyyât-ı Hissiye. Bu sıralama içerisinde ilk kabul edilenler evveliyat ve fıriyattır. Bu saydıklarımız dışında kalanlara nazariyat denilmektedir.

"Evveliyât (Bedihiyyât): Aklın iki tarafını tasavvur etmekle hakkında kesin hükme vardığı önermelerdir. Bir, ikinin yarısıdır gibi.

²³⁰ Yar, "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi", 253.

²³¹ Yar, "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi", 253.

²³² Yar, "Abdullatif Harputi ve Yeni Kelâm İlmi", 257.

²³³ Abdullatif Harputi, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkîhu'l Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslam*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: ÇelikYayınevi, 2016), 22.

²³⁴ Harputi, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkîhu'l Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslam*, 46.

Fıtriyât: Bunlara, kıyasları beraberinde bulunan önermeler de denir. Aklın, iki tarafın tasavvurundan doğan gizli bir kıyas ile hakkında kesin bilgiye vardığı önermelerdir. Dört sayısı çifttir gibi.

Müşahedât: Aklın dış duyulardan herhangi bir duyuyla hakkında kesin hükme vardığı hükümlerdir ki bunlara hissiyât denir. Güneş parlaktır, ateş yakıcıdır gibi.

Mücerrebât: Dış duyuların tekrarıyla aklın hakkında kesin hükme vardığı önermelerdir. Beyaz gözü kamaştırır gibi.

Mütevâtirât: Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haberi, defalarca işime duyusuyla dinlemek suretiyle hakkında aklın kesin hükme vardığı önermelerdir.

Hadsiyât: aklın, ruhtan gelen ve şüpheleri gideren güçlü bir sezgi ile hakkında kesin hükme vardığı önermelerdir. Âlemin nizamı ve mükemmel intizamı, Yaraticının büyük ilmi ve mükemmel kudreti sayesinde dir gibi.

*Vehmiyyât-ı Hissiye: Aklın, vehim gücünün mahsusata ilişkin yargısıyla, hakkında kesin hükme vardığı önermelerdir. Her cisim bir cihet ve mekânda bulunur gibi.*²³⁵

Nazar ise insanın bilinenden hareket ederek ve onları tertip ederek bilinmeyene ulaşma çabasıdır. Bu nazar yargısız idrak şeklinde olursa tasavvurî; yargı taşır ise tasdiki adını alır buna da delil denir.²³⁶ Kitabında deney ve his olmadan ulaşılan nazarın kesin bilgi ifade etmeyeceğini düşünen tabiatçılara karşı eleştirilerine yer vermiştir.²³⁷ Allah'ın tanınması bilinmesi noktasında bazı ayetleri kaynak göstererek nazarın hükmünün vacip olduğunu düşünmektedir.²³⁸

Harpûtî kitabında, bilgiye ulaştırarak delillere de yer vermiştir. Birincisi, “Eser-Müessir ilişkisi bakımından delil” bunu da ‘İnnî’ ve ‘Limmi’ olarak ayırmıştır. Eserden müessire götüren delil ‘İnnî’; Müessirden esere götüren delil ise ‘Limmi’ dir. Ateşin dumana delil olması Limmi delil için örnek verilebilir. İkincisi, “Kapsam (İştimal) Açısından Delil” bu bölümü de kıyas, istikra ve temsil olarak ayırmıştır. Bu başlık altında yer alan deliller delil ile medlûl arasında kapsamlılık ilişkisine dayanmaktadır. Delil medlûlü içine alır kapsarsa kıyas denilmektedir. Örnek olarak Harpûtî, “her canlı hareketlidir” önermesinin insanın da hareketli olduğuna delil olduğunu belirtmektedir.²³⁹ Tersî duruma İstikra denilmektedir. İstikra, Tüme varım demektir. Onu da tam ve nakıs olarak ayırmaktadır. Temsil

²³⁵ Harputi, *Kelam ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelam fî akâidi Ehli'l-İslam*, 23-24.

²³⁶ Harputi, *Kelam ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelam fî akâidi Ehli'l-İslam*, 25.

²³⁷ Harputi, *Kelam ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelam fî akâidi Ehli'l-İslam*, 26-27.

²³⁸ Harpûtî, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslam*, 28 Bahsi geçen ayetler Yunus 10/101, Al-i İmrân 3/190.

²³⁹ Harputi, *Kelam ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelam fî akâidi Ehli'l-İslam*, 30.

(Analoji), ise şarabın sarhoş etmesi delil gösterilerek içkinin de haram kılınması örnek verilmektedir. Yani illet ortaklığı sebebiyle cüz'i olandan cüz'i olana kıyas edilmesidir. Üçüncü delil başlığı ise “Akla veya nakle dayanması bakımından delil” Akli delili, “hiçbir unsuru nakle istinad etmeyen delil”²⁴⁰ şeklinde açıklamıştır. Kıyastaki gibi öncüllere bağlı farklılık gösterebilir. Örnek olarak da âlemin hadis oluşu ve buradan hareketle her hadisin muhdis ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Akli delili açıklamakta bu kadarı yeterli görmüş ve nakli delile geçmiştir. Nakli delilde “herhangi bir unsuru nakle istinad eden delildir”²⁴¹ şeklinde açıklamaktadır. Eğer nakli delil şer'i ise kesinlik ifade etmektedir. Ancak şer'i olmayan nakli deliller, haber veren şahsın doğruluğuna dayandığı için kesinlik ifade etmemektedir.

Abdullatif Harpûtî eserinde, İsbat-ı vacip konusunu işlerken tabiatçıların deneye ve gözleme olan bağlılığını eleştirmiş ve bu konuda kâinatın işleyişinden bunun saçma olduğunu ve basiretten yoksun kişilerin sonuçlara kitlenip kuralları görmediklerini belirtmiştir.²⁴² Harpûtî, güncel ilmi gelişmeleri takip etmesinin yanında dinin geçerli olması için vahye dayanmasını, peygamberler tarafında tebliğ edilmesini şart olarak görmüştür.²⁴³ Harpûtî, İslam dininin pozitif bilime karşı olmadığını eserinde açıklamaya çabalamıştır. Bilimsel gelişmeleri takip ederek hakkındaki ayetleri yeni bir anlayış ile yorumlamaya çalışmıştır. Uluhiyyet, nübüvvet ve yaratılış konularını zamanın ilmi ile açıklayıp ispat etmek için farklı bilgiler kullanmıştır. Isı, ışık, fiziki bilgiler yanında astronomi, biyoloji ve psikoloji üzerine de çalışmalar yapmıştır.²⁴⁴

Harpûtî yazılarında, aklın ve duyuların vahiyden yararlandığı sürece sağlam ve hidayet üzere olmaya devam edeceğini belirtmektedir.²⁴⁵ Buradan özetle şunu belirtebiliriz ki vahiy eksenli bir ilim anlayışı bulunmaktadır. Kur'an'da da bunun emredildiğini belirtmektedir. Kâinatta yaratılan varlıkların, yaratıcının varlığına birer delil olduğu ayetlerde geçmektedir. “Göğün ve yerin O'nun buyruğu ile durması da O'nun (varlığının) delillerindendir.”²⁴⁶ Yaratılan cisimlerin varlığı ve

²⁴⁰ Harputi, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelâm fi akâidi Ehli'l-İslam*, 31.

²⁴¹ Harputi, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelâm fi akâidi Ehli'l-İslam*, 32.

²⁴² Harputi, *Kelâm ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelâm fi akâidi Ehli'l-İslam*, 134.

²⁴³ Fikret Karaman, “Abdullatif Harputi ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu”, ed. Enver Çakar vd. (Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu, Elazığ, 2015), 1/402.

²⁴⁴ Karaman, “Abdullatif Harputi ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu”, 1/403.

²⁴⁵ Karaman, “Abdullatif Harputi ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu”, 1/406.

²⁴⁶ Rûm, 20/25

delil olduğu ayette de geçmektedir. Ancak kendilerine has halleri ve hakikatleri insanların bilgi ve anlayışlarına bırakılmış, akıl sahipleri teşvik edilmiştir.²⁴⁷

Astronomi, felsefe gibi bilim dallarını da inceleyen Harpûtî, bu gibi alanların gerçeğin öğrenilmesini sağlayan akli ilimler olduğu kanaatindedir. Özetle, Abdullatif Harpûtî Yeni İlmi Kelâm diye adlandırılan dönemde, bulunduğu çağı analiz etme, sorunları tespit ve Müslümanca çözümler bulabilme amacıyla eserler kaleme almış bir âlimdir. Eserlerinde, vahyi arka plana atmadan akli da önemseyen bir bakış sergilemektedir. Adını, sadece eserleri ile değil ders aldığı hocalar ve yaptığı görevler ile de duyurmuş önemli âlimlerden biridir. Yaşadığı dönemde ortaya çıkan problemleri ve ilmi gelişmeleri takip ederek yapılması gerekenleri dile getirmiştir. Müslümanların Kur'an ve sünneti iyi idrak etmeleri gerektiğini, ayetlerin meal ve tefsiri konusunda sadece zahirde kalmaması, özellikle kevnî ayetlerin dönemin ilmi gelişmeleri ile tekrar yorumlaması gerektiğini düşünmektedir. Değişen dönemde, geçmişi bırakmayıp o fikirler üzerine gidenleri değil; arayış içinde muhakeme edebilen akıl ve fikir ile olayları inceleyenleri desteklemiştir.²⁴⁸ Buradan hareketle Harpûtî'nin bilgi anlayışını, pergel metaforuna benzeterek sabit ayağın vahiy üzerinde olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bunu da eserlerinde açıkladığı yukarıda bahsedilmiştir. Sabit ayağın çevresinde, akli öne çıkaran bir bakış açısı bulunmaktadır. Deneyin, gözlemin, akli çıkarımların, bilimsel gelişmelerin takip edilmesi ve bu yönde çalışmalar yapılması gerektiğini eserlerinde dile getirmektedir.

4.5 Muhammed İkbal (1877-1938)

Muhammed İkbal, Hindistan'ın Pencap eyaletinin Siyâlkût şehrinde doğmuştur. Ailesinin Keşmir kökenli olduğu ve on beşinci yüzyılda Müslüman oldukları bilinmektedir.²⁴⁹ Doğum tarihi ihtilaflı olsa da kendisi doktora tezinde 8 Kasım 1877 (2 Zilkade 1294) tarihini belirtmektedir. Dindar bir ailenin evladı olan İkbal'in babası Şeyh Nur Muhammed, annesi de İmam Bibi'dir.²⁵⁰ Eğitim hayatına Siyâlkût'ta başlamıştır. Kendisi şair, filozof ve siyasetçi yönleri ile bilinmektedir. 1895 yılında, Lahor Hükümet Koleji'nde felsefe ve hukuk dersleri görmüştür. İlmi

²⁴⁷ Karaman, "Abdullatif Harputi ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu", 1/405.

²⁴⁸ Karaman, "Abdullatif Harputi ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu", 1/417.

²⁴⁹ Muhammed İkbal, *Doğu'dan Esintiler*, çev. Ahmet Asrar (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1988), 3.

²⁵⁰ İkbal, *Doğu'dan Esintiler*, 4.

gelişiminde kendisinden Arapça ve Farsça dersler aldığı, Mevlânâ Mîr Hasan'ın etkisi olmuştur. İkbâl'i şiir yazmaya yönlendiren hocası da O'dur. İkbâl'in Cambridge Üniversitesi'nde okumasını sağlayan ve yeteneğini fark eden hocası da Thomas Arnold olmuştur.²⁵¹ Batıyı tanımasında ve araştırmacılık konusunda kendisinden çok şey öğrenmiştir.

1905 yılında Cambridge Üniversitesine bağlı Trinity College başlayan İkbâl, aynı zamanda avukatlık eğitimi almıştır.²⁵² Bu dönemde Hegelci filozofu Mc Taggart ve psikolog James Ward ile tanışmıştır. Mc Taggart ile felsefe çalışmaları yapmıştır. Yaşadığı Avrupa süreci, tanıştığı şahıslar ve yeni fikirler düşünce dünyasında da etkin rol oynamıştır. Cambridge de eğitim dönemini tamamladıktan sonra Münih de Fritz Hommel danışmanlığında hazırladığı *The Development of Metaphysics in Persia* (İran'da Metafizik'in Gelişmesi: İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı) çalışmasıyla felsefe doktoru olmuştur. Daha sonra Lahor'a dönerek Şarkiyat ve Hükümet kolejlerinde İngilizce ve felsefe dersleri vermiştir. 1934 yılına kadar avukatlık yaparak geçimini sağlayan İkbâl'in asıl ilgi alanı avukatlık olmamıştır.²⁵³

İslam dünyasında yaşanan buhranlı dönem, diğer Hintli Müslüman aydınlarda olduğu gibi İkbâl'i de bir yenilenme düşüncesine itmiştir. 1926-1929 tarihleri arasında Pencap Yasama Konseyi üyeliği yapmıştır. 1928-1929 tarihlerinde Madras, Haydarabad ve Aligarh üniversitelerinde İslam düşüncesinin yeniden inşası üzerine konferanslar vermiştir.²⁵⁴ 1930 yılında, Allahabad şehrinde yapılan Hindistan Müslümanları birliğinin toplantısında başkanlık görevinde bulunmuştur.²⁵⁵ 1931 tarihinde, II. Milletlerarası İslam Konferansı'nda Dünya İslam Kongresi'nin başkan yardımcılığı görevini üstlenmiştir. Hindistan vatandaşlarına sınırlı yönetim hakkı verilmesi meselesini gündeme getirmek amacıyla, 1931 yılında Londra'da organize edilen II. Yuvarlak Masa Konferansı'nda bulunmuştur. Bu süreçte farklı ülke ve şehirlere ziyaretleri, konferansları devam etmiştir.²⁵⁶

²⁵¹ Mehmet S. Aydın, "İkbâl, Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, ts.), 22/17.

²⁵² İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, 8.

²⁵³ Aydın, "İkbâl, Muhammed", 22/17.

²⁵⁴ Aydın, "İkbâl, Muhammed", 22/17.

²⁵⁵ Hindistan Müslümanlarının var olan problemleri gözden geçirilip yapılması gerekenler üzerinde durulmuştur. Açılış konuşmasını yapan İkbâl ayrı bir devlet kurma düşüncesini (Pakistan) burada dile getirmiştir. Zeliha Okumuş, *Muhammed İkbâl'in Bilgi Anlayışı* (Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9.

²⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Okumuş, *Muhammed İkbâl'in Bilgi Anlayışı*, 9.

Yaşamı boyunca üç kez evlenen İkbâl'in bir kızı ve iki erkek evladı olmuştur.²⁵⁷ 1934 yılında sağlıksal problemler yaşamaya başlamıştır. Gözlerinde oluşan zayıflık, böbreklerinden yaşadığı rahatsızlık üzerine gırtlak kanserine de yakalanması zor dönemler geçirmesine sebep olmuştur. 21 Nisan 1938 yılında vefat etmiştir. Cenazesi Lahor'a defnedilmiştir.²⁵⁸

Şiire olan ilgisiyle dil becerisi oldukça gelişmiş olan İkbâl, Batı'da tanıştığı akımlar ve görüşleri yakından öğrenebilme fırsatı bulmuş, sömürgeci zihniyeti yakından tanıyarak kendi fikri yapısını o şekilde geliştirmiştir. Bu ortamı tanıdıktan sonra Batıya hayranlık duymak yerine nefret duymaya başlamıştır. Artık amacı tüm Müslümanların birleşmesini sağlamaktır. Çalışmalarını da bu yönde sürdürmüştür. Pakistan'ın bağımsızlığı için çalışmış, çok sevdiği dostu Ali Cinnah'a yazdığı mektuplarında yeterli görmediği noktaları, sivil direnişleri, neler yapacaklarını siyasetçi edasıyla yazmıştır.²⁵⁹

Muhammed İkbâl, Mevlana'ya duyduğu hayranlık ve bağılılık nedeniyle bazı kimselerce eleştirilen tasavvufa yakın durmuştur. Ancak bulunduğu dönemde, Müslümanların yaşadığı sorunlara çözüm ararken, yenilikçi (modernist) bir tavır göstermiştir. Böylece, kendinden önce var olan gelenekten kopmadan, Müslüman karakterini koruyarak, yetersiz gördüğü yerleri gündeme getirmiştir. Yaşadığı süreçte Batı'da ortaya çıkan; bilimin, diğer kaynaklar arasında başa geçmesi ve bireyi ihmal eden düşüncenin hâkimiyeti pek de iç açıcı görünmemektedir. İkbâl, bu durumun yanlışlığı üzerine; manevi olarak ihmal edilmeyen birey ve toplum için çabalamıştır.

İkbâl'in bilgi anlayışını incelediğimizde ilk olarak kutuplaşmaya karşı olduğu görülmektedir. Yani bu, bilimin ve felsefenin dine karşı olduğu fikrine katılmadığı anlamına gelmektedir. Düşünce ve hads arasında birbirine karşı olması için bir sebep bulunmamaktadır. Aksine birbirini tamamlar niteliktedirler. İki tarafında amacı hakikattir ve onu anlayabilmek için birbirlerine muhtaçlardır. Hakikatin ebedi kısmıyla biri alakadar olurken, dünyevi tarafıyla yani geçici kısmıyla diğeri ilgilenmektedir. Biri varlığın tamamıyla ilgilenirken, diğeri varlığı kısım kısım incelemektedir. İkbâl'e göre ikisi de aynı amaç için çabalamakta ama

²⁵⁷ Ali Kürşat Turgut, *Muhammed İkbâl'de İlahi Bilgi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 3.

²⁵⁸ İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, 18-19.

²⁵⁹ bkz. Muhammed İkbâl, *Mektuplar*, çev. Halil Toker (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002).

farklı pencerelerden bakmaktadırlar. Bu ise birbirlerine zıt oldukları manasına gelmemektedir. Aksine birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar.²⁶⁰

Muhammed İkbâl, yaşanan bilimsel gelişmelerden Müslümanların da kendilerine düşen payı alarak yenilenmesi gerektiğini, daha farklı bir metoda ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Bu yenilenmeye konumuz olan bilgi bahsinin de ihtiyacı olduğu, konferanslarında çözümler aramaya çalıştığı görülmektedir. Bu yenilenme için özgün ama tenkitçi bir bakış açısının bulunması gerektiğini düşünmektedir. Bu özgünlüğün körü körüne bir taklit ya da geleneğe bağlı kalarak olmayacağı, Kur'an'ın merkezde olduğu ve diğer bilimlerin birbirine bağlı bir şekilde tekrar inşa edilmesi gerektiği şeklindedir. Aslında İkbâl'in buradaki bakış açısını değerlendirdiğimizde bilim anlayışının bilgiden ayrılmadığı görülmektedir. İlk olarak sorunların teşhisi ile meşgul olmuştur. Bu döneme kadar göz ardı edilen problem, Kur'an'ın Yunan düşüncesi ışığında okunmasıdır. Bu konuda İslam âlimlerini eleştirmektedir. Kur'an'ın ruhuna aykırı, verdiği mesajların göz ardı edildiği, tabiatın, arının, yerin, göğün, gece ve gündüzün incelenmesine çağıran Kur'an'ın tabiatından uzaklaşıldığını belirtmektedir. Bu sorunun fark edilmesi ise iki yüzyılı almıştır.²⁶¹ Bunun yanında S. Halifat bu sorunları bir makalesinde şu şekilde sıralamaktadır: “*kader düşüncesi, benliğin tahribi, Tevhid'e şirk bulaşması, tasallutçu saltanat (krallık)nizamı ve Batı'nın körü körüne taklididir.*”²⁶² Bu tespitlerin hepsini incelemek çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece bilime yaklaşımı incelenecektir.

İkbâl'in bilgi ve tabiat anlayışı Kur'an merkezlidir. Bu konuda M. Ahangar bir makalesinde İkbâl için düşündüğü her şeyi Kur'an aklıyla düşündüğünü, gördüğü her şeyi de yine Kur'an gözüyle gördüğünü dile getirmiştir. Yine Ahangar'a göre İkbâl'in zihninde, hakikat ile Kur'an aynıdır.²⁶³ İkbâl, Batı'nın savunduğu sadece deneyi kabul eden pozitivist bilimsel anlayışı kabul etmemektedir. Tabiatı var olan varlıkların ve düzenin, Allah ile bağını kurmadan, Tanrı ile kâinat arasındaki bağı görmezden gelerek, tabiatı anlamaya hatta kontrol

²⁶⁰ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964), 18-19.

²⁶¹ Mohammed Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam* (London: Oxford University Press, 1934), 3-4; İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 19-20.

²⁶² Sekban Halifat, “İkbâl'in İhya Projesinin Analizi”, *Muhammed İkbâl Kitabı* (Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 1995), 166.

²⁶³ Muhammad Altaf Hassan Ahangar, “Iqbal and Qur'an; A Legal Perspective”, *Iqbal Review* 1/3 (1994), 1.

etmeye çalışan bilimin yetersiz kalacağını düşünmektedir. ²⁶⁴ İkbāl, bilgiyi sadece duyu verilerinden elde edilen bir şey olarak kabul etmemekte, manevi bilimleri de bu konuya dâhil etmektedir. Duyu verilerinin yetersiz kaldığı noktada, kalp ile elde edilen bilgileri de kabul ettiğini eserinde belirtmektedir. ²⁶⁵

Hakikatin bilgisine ulaşabilmek için aklı yeterli görmeyen, bu sebeple de farklı bir kaynağa güvenen teoriye sezgicilik denilmektedir. Batı’da Henry Bergson bu teori ile anılmaktadır. İkbāl’in düşünce sisteminde de bunun izleri görülmektedir. Gerçek manada hakikati bilmek için akıl ve önyargıdan kurtulup sezgiye başvurmak gerekmektedir. Aklın, insana yeterli ve doğru bilgiyi vermemesinin sebepleri şu şekilde sıralanmaktadır; kavramlardan hareket eden akıl, insana eşyanın dış görünüşün bilgisini vermekte, iç doğası hakkında bilgiye ulaştırmamaktadır. İkinci olarak akıl yoluyla elde edilen bilgi görecelidir. Bu görecelik sınıflandırmaya dayanır ve nesneler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyar; ancak bunu yaparken algının seçiciliği ve amaçlar belirleyici olmaktadır. Sezgisel bilgi ise bu anlamda farklıdır; nesneden bağımsız, olduğu gibi bildirir, doğrudan kavrama sağlar. Üçüncüsü entelektüel bilgi kısmi ve soyuttur; gerçekliğin tamamını kapsamaz, sadece belli kısımlarını ifade etmektedir. Dördüncü olarak entelektüel bilgi statiktir; yani değişmeyen, durağan kavramlara dayanmaktadır. Bu kavramlar çoğu zaman kalıtımsal olarak kabul edilir. Hakikat ise canlı ve gelişen bir yapıya sahiptir. Son olarak söylemsel akıl analitiktir; yani parçalayarak, çözümleyerek elde edilir. ²⁶⁶ İkbāl’in bilgi tanımı bu seçenekler değerlendirilerek oluşmaktadır. Bilgi teorisini duyu, akıl ve sezgi olarak birleştirmiştir.

İkbāl konferanslarında özgün ve eleştirel bir bakış açısına sahip olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Osman Bilen bir makalesinde O’nun eleştirdiği bilim anlayışlarını şöyle sıralamaktadır: “a) tecrübeye yer vermeyen akılcılık, b) bilgiyi duyu verileriyle sınırlayan tecrübecilik, c) tecrübeye ve akla değer vermeyen sezgicilik” ²⁶⁷ İkbāl sadece bunları değil İslam felsefe geleneği içerisindeki anlayışları da eleştirmektedir.

²⁶⁴ Okumuş, *Muhammed İkbāl’in Bilgi Anlayışı*, 36.

²⁶⁵ İkbāl, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 33.

²⁶⁶ Hafız Abbādullah Farooqī, “Iqbal’s Theory of Knowledge”, *Iqbal Review* 16/1 (1975), 34; Okumuş, *Muhammed İkbāl’in Bilgi Anlayışı*, 53.

²⁶⁷ Osman Bilen, “Muhammed İkbāl’in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), 104.

İkbal'e göre “*hayatın sermayesi arzudur. Akıl ise ondan doğmuştur*”²⁶⁸ Duyular şuur, hafıza, tefekkür bunlar hayatın idamesinde kullanılan aletlerdir. İlimde amaç, bilmek ya da o şeyi anlamak değildir. İlim; hayatı korumak, benliğin tesisi ve kuvveti için kullanılan bir alettir. Yani hayatın hizmetkârıdır.²⁶⁹ İlmi elde etmeye yarayan bu aletler birbirinden bağımsız değildir. Akıl ile sezgi birbirlerine bağlıdır. Akıl tek başına hareket ettiği vakit; zamanın esiri, göz ve kulak putlarının hizmetkârı olduğunu kabul etmektedir. Akıl âlemdeki bütün varlığı inceler ve bundan ibret alır, fakat madde ve mananın sırrına gönül olmadan ulaşamaz.²⁷⁰ Bazı şiirlerinde bu konuyu işlemektedir. Örneğin:

“*Akıl sapasağlam bir görüş verdi bana. Aşk gönül dünyasından söz etmeyi öğretti bana.*”²⁷¹

Muhammed İkbal, üç bilgi kaynağından bahsetmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen bu kaynaklar tabiat, tarih ve iç tecrübedir.²⁷² Bu kaynaklardan tabiat bilimleri, toplum bilimleri ve metafizik bilimler ortaya çıkmıştır. Bu bilgi alanlarından birini kaynak olarak kabul edip diğerlerini yok saymak yetersiz bir bilim anlayışına götürmektedir. İlk olarak tabiat ilimleri ele alınmaktadır. Tabiat bilgisine ulaşabilmek için duyu ve tecrübeden hareket eden akla ihtiyaç vardır. Bu şekilde ulaşılan bilgi, tümevarım yöntemi ile elde edilmiştir. Diğer toplum ve tarihsel bilimler konu itibarı ile tabiat ilimlerinden farklı olduğu için aynı yöntemi kullanmak doğru değildir. Çünkü toplum bilimleri ya da tarihsel olaylar tekrarı mümkün olmayan olay ve olgulardan meydana gelmektedir. Tabiatı incelerken başvurulan nesnel zaman algısına ve tecrübeye dayalı yöntem, diğer bilimlerde yetersiz kalmaktadır.²⁷³

İkbal, hakikatin tam olarak anlaşılabilmesi için his ile idrake ek olarak Kur'an-ı Kerim'de geçen fuad, kalb yani yüreğe ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Yine Kur'an'da geçtiği gibi kalbin ‘gören’ bir varlık olduğunu ve doğru

²⁶⁸ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), 35.

²⁶⁹ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, 36.

²⁷⁰ Cevdet Kılıç, *Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbal Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri* (Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, ts.), 180.

²⁷¹ İsa Çelik, “Muhammed İkbal'de Akıl ve Aşk”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 31.

²⁷² İkbal, *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam*, 91; İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 113.

²⁷³ Bilen, “Muhammed İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı”, 104-105.

yorumlandığı vakit, yanlış bilgi vermeyeceği eserinde belirtilmektedir.²⁷⁴ K. Anwar İkbāl'ın bu düşüncelerini bir makalesinde incelemektedir. İkbāl'ın bilgi teorisini, sevgi üzerine kurduğunu ve şiirlerinde de bunu yansıttığını dile getirmektedir. Aşk -burada sezgi manasında kullanılmaktadır- İkbāl'e göre bilginin açık bir kaynağıdır. Ancak burada İkbāl'ın Aşk'ı kabul edip, aklı ötelediği düşünülmemelidir. Aklın tek kaynak kabul edilmesinin, insanlığı saptırabilen şeytani bir güç haline gelebileceği ve bu sebeple aşk ile ilahi ışığın yardımı sayesinde doğru bilgilere ulaşılacağı belirtilmektedir.²⁷⁵ Yukarıda İkbāl'ın bilginin kaynağını üçe ayırdığını ve bunlardan birinin iç tecrübe olduğunu belirtmiştik. İkbāl'e göre rotası olmayan gökyüzünde kuşların yön tayin etmesi gibi dini tecrübe de insana yön veren bir pusula gibidir.²⁷⁶ Dini tecrübeye aynı tabiat kadar sağlam bir bilgi kaynağıdır. Bilimsel bilgiler nesnel bulgulara, verilere dayanmaktadır, bundan dolayı da dini tecrübe eleştirilen bir kaynaktır. Ancak İkbāl, dini tecrübenin de veriye dayandığını ve insanın yakinen biliyor olduğunu düşünmektedir.²⁷⁷ İkbāl'e göre dini tecrübe de bir bakıma nesnel bilgi ifade etmektedir; çünkü farklı kültüre sahip kimselerin, hangi dine mensup olursa olsun aynı gerçeği dile getirmeleri nesnel bilgi olduğunu göstermektedir. Yani bireylerin tecrübeleri hakkında uzlaşmaları, nesnel bilgi ifade etmektedir. Dini tecrübeyi, Allah'ın işaret ve delillerini aracısız doğrudan algılama ve mutlak ego olarak ifade ettiği, İlahi Kudretle duygusal ve sezgisel ilişki kurma şekli olarak açıklamaktadır. Zihne bir duygu geldiği vakit, onunla beraber düşünce de meydana gelmektedir. Buradan hareketle düşünme, duygu ile oluşmaktadır. İkbāl'ın tecrübe kaynağı, dini ve beşeri olarak ikiye ayrılmaktadır.²⁷⁸

İkbāl, mistik tecrübe hakkında dikkat edilmesi gereken yönlerle değinmektedir. İlk dikkat edilmesi gereken nokta, tecrübe edilen bilginin tarafımızca biliniyor olması gerekmektedir. İkinci olarak, mistik tecrübe bütün olarak tahlil edilemez. Tecrübe esnasında düşünce, ne kadar zengin olursa olsun minimum seviyeye inmekte ve analize imkân bırakmamaktadır. Diğer dikkat edilmesi gereken nokta, mistik halin ferdi şahsiyetleri aşan, olağanüstü yüce bir varlıkla yakın ve derin bir temas kurmasıdır. İkbāl'e göre unutulmaması gereken

²⁷⁴ İkbāl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 32-33.

²⁷⁵ Khurshid Anwar, "Iqbal'a Theory of Knowledge", *Iqbal Review*, (1987), 76.

²⁷⁶ İbrahim Gürses, "Dini Tecrübenin Bilimsel Değeri", *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (2019), 510.

²⁷⁷ Gürses, "Dini Tecrübenin Bilimsel Değeri", 506.

²⁷⁸ Okumuş, *Muhammed İkbāl'ın Bilgi Anlayışı*, 63.

nokta dış dünyayla ilgili duygu-seziş ile ulaşılan bilginin, bilginin her türünü teşkil ettiğini zannetmektir.²⁷⁹ Diğer bir nokta da bu tür bir tecrübe, bireysel olarak doğrudan yaşanmaktadır ve mahiyeti itibarıyla başkasına tam manasıyla aktarımı mümkün olmayan bir bilgi kaynağıdır. Mistik tecrübe, düşüncelerden ziyade duygularla ilgilidir. Akıldan bağımsız olduğu düşünülmemelidir; bu sayede düşünceler meydana gelebilir.²⁸⁰

Üçüncü bilgi kaynağı tarihtir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle 'Allah'ın günleridir.' Bilgi kaynağı olarak tarihin ele alınmasının sebebi milletlerin, toplu bir şekilde değerlendirilmesi ve bunun sonuçlarını hem ferd hem de topluluk olarak görmeleridir. Bu sebeple de Kur'an-ı Kerim, örnekler göstererek tarihte yaşanan tecrübelerden dersler almaya ve düşünmeye davet etmektedir.²⁸¹

Sonuç olarak Muhammed İkbal, duyu, akıl ve sezgiyi (iç tecrübe, aşk, kalp, fuad) bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ve hepsinin birbirine bağlı olduğunu düşünmektedir. Eklektik bir bilgi anlayışının olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Vahiy, akıl ve tecrübeye tabiatı ve tarihi de eklemesi özgün bir katkı sağlamaktadır. Bulunduğu dönemde yaşanan, Batı'ya karşı tavır kararsızlığı karşısında, kendisi Kur'an-ı Kerim'i göz ardı etmeden modern bilimden yararlanılabileceğini savunmaktadır. Ortaya çıkan bazı yeni düşüncelerin; bilimi fiziğe indirgemesi ve bireyin manevi yönünü yok sayması kabul etmediği noktalardır. Kısacası İkbal dış dünyanın iç dünya ile anlamlandırılabilmesini savunmaktadır.

4.6 İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)

İsmail Hakkı, isminde de geçtiği gibi İzmir'de doğmuştur. Babası Hasan Efendi, annesi Giritli Hafize Hanımdır. Küçük yaşta babasını kaybetmiş ve annesi tarafından yetiştirilmiştir. Babasının vefatından sonra maddi sıkıntıya düşmüş, hem okuyup hem de çalışmak durumunda kalmıştır. İlköğrenimini bitirdikten sonra sarık sarma işiyle meşgul olmuş, babasının amcası Âmâ Hâfız ile hafızlığını tamamlamıştır. Medrese dersleriyle birlikte rüştiyeye yazılmış ve orada Kâmil Efendi'den Farsça okumuştur. Annesi Hafize Hanım'dan Rumca ve Latince öğrenmiş, lisedeyken Yahudi birinden Türkçe öğretmek karşılığında Fransızca öğrenmiştir. Lise sonrası İstanbul'da yüksek öğretmen okuluna girmiştir. Medrese

²⁷⁹ İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 35-36.

²⁸⁰ İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 37.

²⁸¹ İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 157.

derslerini de ihmal etmeyen İzmirli, tasavvufa da yönelmiş, Hüseyin el-Ezherî'den Şâzeliyye tarikatı icâzetnamesi almıştır.²⁸²

İzmirli İsmail Hakkı Darü'l-Muallimin'i birincilikle bitirmiştir. Maarif Nâzırı Zühtü Paşa, İzmirli'nin bu başarısını takdir etmiş; onu Mercan İdadisine din dersleri, tarih ve ahlak muallimi olarak tayin etmiştir. Sonraları Mülkiye'de fıkıh usulü öğretmenliği, Meşrutiyetin başlarında Darü'l Fünun'da felsefe; Hukuk Fakültesi'nde fıkıh usulü, ardından Medresetü'l- Mütahassısın'da felsefe ve nihayetinde Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe profesörlüğü yapmıştır. Burada ordinaryüs profesörlüğüne kadar ilerlemiştir.²⁸³ Bunlarla birlikte idari görevlerde de bulunmuştur. Yaşamı boyunca hem modern dönem eğitimini hem de medrese eğitimini tecrübe etmiş ve kendini iki tarafa da hâkim bir şekilde geliştirmiştir.²⁸⁴

İzmirli hakkında yapılan bazı değerlendirmeler farklılık göstermektedir. Kimi devrin Gazzâlî'si ve İmam Âzam'ı derken, kimi de İbn Teymiyye'nin temsilcisi ve taklitçisi olarak değerlendirmiştir. Modernist ve reformist olarak da görenler bulunmaktadır. Bunun sebebi, hem Osmanlı kültürüne hâkim hem de Batı düşüncesinin gelişmelerini takip etmesidir. İzmirli, bu kozmopolit ilmi durumun içindeyken, metot ve içerik olarak ilimleri güncellemeyi doğru bulup, bu alanda çalışmalarını sürdürmüştür; *Yeni İlm-i Kelâm* bu amacına örnek teşkil eden eserlerinden biridir. Yenilikleri takip ederek, merak edilen sorulara güncel cevaplar bulmayı amaçlamış; bu doğrultuda, gündemini yitirmiş meselelerin tekrar tekrar ele alınmasını gereksiz bulmuş ve çağın ilmî ve fikrî gelişmelerinin dikkate alınması gerektiğini savunmuştur.

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* kitabının başında, kelâm ilmini tanımlarken felsefeden farkını ve kelâm âliminin kaynaklara bakışını şu sözleriyle açıklamıştır: “*Kelâm ilmi, Allah'ın zatı ve sıfatlarından, mebde ve mead itibariyle yaratılmışların hakkında İslam kanunu üzere bilgi veren ilimdir*”²⁸⁵

Felsefe de kelâm gibi metafizik alanla, Yaratıcının varlığı ve sıfatları, evren hakkındaki konularla ilgilenmektedir. Ancak felsefe, sadece aklın sınırlarına göre

²⁸² Ali Birinci, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001).

²⁸³ Ahmet Hüsrev Erdaş, *İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

²⁸⁴ Demirci, *Yeni İlm-i Kelâm Dönemi İsbât-ı Vâcib Risalelerinde Allah-Alem İlişkisi*, 76.

²⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1.

incelemeler yapmakta; vahyin kurallarını ele almamaktadır. Kelâm ilmi ise incelediği konuların İslam’a uyup uymadığını esas almaktadır. Aklın verilerine önem verdiği kadar, vahyin süzgecinden geçirmeyi de ihmal etmemektedir. Kelâm ilmi, değişen bilgilerle değil, sabit ve kesin gerçeklerle ilgilenir. Şüpheleri gidererek iman esaslarını ispat etmeye çalışır.²⁸⁶

İzmirli yaşadığı zaman diliminde, yenileşme hareketinin gerekliliği hakkındaki sözlerine eserinde yer vermiştir. Ona göre insan, akli ile diğer varlıklardan ayrılmakta; düşünme yeteneği sayesinde, kâinatı ve kendi varlığını anlamaya çalışmaktadır. Ancak düşünme yetisi, bu arayışta tek başına yeterli değildir. Doğru bir rehber, yol göstericiye ihtiyaç duyar; bu rehber de İslam dininin temel kaynakları olan Kur’an ve sünnettir. Ancak oluşan fikri akımlarla beraber bu süreçte dinimiz manevi nüfuzunu kaybetmekte, farklı düşüncelerin taarruzuyla muhatap olmaktadır. Bunun en büyük sebebi dinin doğru anlaşılmasında ve kalplere nüfuz etmemesidir. Bu sebepten kelâm ilminin daha etkin rol üstlenmesi gerekliliğini dile getirmektedir. Aynı zamanda dinimiz bilime karşı değil, bilimi desteklemekte ve teşvik etmektedir. İslam tabiata karşı duran, düşman olan değil; tabiatın düzenini kuran ve onu koruyan kuralları içermektedir. Vahiy ile bilim arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Bundan dolayı dinin bilime düşman olduğu algısının yıkılması gerektiğini; kelâm ilminin yaşanan gelişmeler üzerine yenilenmesi gerektiğini dile getirmektedir.²⁸⁷

Eserlerinden anlaşıldığı üzere amacı, din ile felsefeyi uzlaştırma, akıl ile iman arasında bağ kurma çabasıdır.²⁸⁸ Bulunduğu çağda ortaya çıkan ve inancı zedeleyen akımlara karşı savunmasını, akli ve ilmi temellere dayandırmaktadır. Bunu yaparken de yaşadığı dönemde, gençlere hitap etmeye, onların dilinde deliller ortaya koymaya gayret etmektedir. Sadece akli değil nakle de dayalı açıklamalar yapmaktadır. Dinin doğru bilgiye ve gerçek inanca sahip olmayı telkin ettiğini, bunun içinde aklın rolünün Kur’an-ı Kerim’de vurgulandığını belirtmektedir. Ayrıca ‘akıl ve nakil uygundur’ cümlesi de bir yazısında geçmektedir.²⁸⁹

İzmirlinin serbest bir düşünce sistemi vardır. Farklı görüşleri reddetmez ancak asıl kaynağa giderek doğruyu bulma peşindedir. Sorunların çözümünde

²⁸⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1-2.

²⁸⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 5-6.

²⁸⁸ Sabri Hizmetli, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İlmi Şahsiyeti”, *İzmirli İsmail Hakkı*, ed. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 6.

²⁸⁹ İsmail Hakkı İzmirli, “Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II”, *Sebilürreşâd* XXII/551-2 (1342), 40.

başvurduğu kaynak, herhangi bir mezhep ya da felsefi okul değil, İslam'ın görüşüdür. Taklidi inanışlara karşı çıkararak, her eline geçen bilgiyi delile dayandırmaktadır. Nitekim kendi çizgisini şu şekilde belirtmektedir:

*“Hanbelî de değilim, Eş‘arî de. Hak taraftarıyım. Her nerede bir hakikat kokusu alırsam hemen ona el atarım. ‘Hak uyulmaya en layık olandır’ (Yunus 10/25) sözü düsturumdur. İslam âlimlerinden her kimin sözünde delile dayalı bir gerçek görürsem yine delille birlikte ona uyarım. Bir söz ve görüşü delilsiz kabul etmem.”*²⁹⁰

İzmirli eserinde ilmin sebepleri başlığını işlerken, yaratılmışlara has olan ilim sebeplerinin üç olduğunu, bunların da: Havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve akıl olduğunu belirtmektedir. Allah'ın ilminin ise kaynağı ve sebebi kendi ‘Zatı’dır’. Onun bir şeyi bilmesi için bir sebebe ihtiyacı yoktur. İzmirli daha sonra insanın ulaştığı bilgi kaynaklarını da tek tek ele almıştır.

O, ilk olarak havass-ı selimeyi açıklamış, genel kabul edilen beş duyuyu belirtmiştir. Ancak beş olması şart değildir, sadece şüphe içermemesi yani sağlam olması gerekmektedir. Ona göre, duyu bilgisi; zorunlu bilgidir ve aklın doğruluğuna açıkça hükmettiği bilgilerdir. Buna karşılık istidlali bilgiye ulaşmak için akıl yürütmek gerekir. Bu tür bilgiye hem akılla hem de nakille ulaşılabilir.

İkinci olarak Haber-i Sâdık’ı ele almaktadır. Vakıya uygun haber şeklinde tanımlamakta; ‘Mütevâtir haber’ ve ‘Peygamberin haberi’ şeklinde ikiye ayırmaktadır. Mütevâtir haber, yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan çok sayıda kişinin ulaştırdığı haberdır. Bu haberin doğruluğu kalabalık bir grubun aktarmasından dolayı değil, haberin yalan olma ihtimalinin aklen mümkün olmamasından dolayıdır. Mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiğini ve iki şart taşınması gerektiğini belirtmektedir: duyular ile algılanmalı ve aklen mümkün bir bilgi olmalıdır. Mütevâtir seviyesine ulaşamayan meşhur ve âhâd rivayetler kelâm ilminde delil olarak kabul edilmemektedir. Haber-i Resul ise bizzat Peygamberden gelen haberdır. Doğruluğu, mucize ile desteklenmesinden anlaşılmaktadır; bu şekilde ulaşılan bilgi istidlali bilgidir, çünkü doğruluğu Peygamberliğinin anlaşılmasına, yani delile bağlıdır. Bu bilgi duyularla elde edilen, bedihi, mütevâtir bilgiye benzer yani kesinlik ifade etmektedir.²⁹¹

Üçüncü bilgi edinme yolu akıldır ve onunla ulaşılan bilgi ya zaruridir ya da istidlalidir. İstidlal üç şekilde gerçekleşir; ilki küllîden cüz’iye geçiştir, buna ta’lil

²⁹⁰ Hizmetli, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İlmi Şahsiyeti”, 4.

²⁹¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 34.

veya kıyas denilmektedir. Örneğin cisimler tartılabilir; taş da bir cisimdir; o halde taş da tartılabilir. İkincisi cüz’iden küllîye geçmek ile olur buna da istikra denilmektedir. Örneğin taş, toprak, su tartılabilir; öyleyse bütün cisimler tartılabilir. Üçüncüsü ise cüz’iden cüz’iye geçmek ile olur, buna da temsil denilmektedir. Demir yere düşüyor öyleyse taş da yere düşebilir. İlm-i istidlâle İlm-i nazarî de denilmektedir. Aklın belli bir düzen içerisinde delilleri kullanarak gerçeğe ulaşma çabasıdır ve iki hareketi vardır biri araştırma diğeri sonuç çıkarmadır. Doğru ve yanlış ayırt edebilme, bilgiye ulaştırmada rehberdir. Ancak akıl ve duyunun verdiği bilgiler tamamıyla şüpheden uzak değildir. Bu sebeple doğrudan vahye dayanan, kesinlik ifade eden nakli delil ile desteklenmelidir.²⁹²

İzmirli, inançta taklit ve fanatik hallere ya da aşırılığa, tutuculuğa karşı çıkmakta; bunun yanında, inançsızlık ve inkâr hallerini de reddetmektedir. Genel olarak konulara bilimsel ve akılcı şekilde yaklaşarak, inceleme ve araştırmayı benimsemektedir. Ona göre İslam hurafelerden, inanca aykırı faktörlerden arınmış olmalıdır.²⁹³

Kelâm ilminde, bilgi elde edilen bütün yollar dikkate alınmaktadır. Bunlar akli bilgi, gözlem, deney, haber, rivayet ve vahiy kaynaklarıdır. Filozofların ise bazılarının duyu bilgisini; bazılarının akli bilgiyi; bazılarının iç duyuyu kabul ettiği; bazılarının da ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiği bilinmektedir. Ancak, İzmirli İsmail Hakkı’nın bilgi anlayışı genel olarak nakil, akıl ve duyu bilgisine dayanmaktadır. O, Kaynaklar arasında bir dengenin olması gerektiğini ve hiçbir kaynağın diğerinin yerini tutamayacağını düşünmektedir. İlhamın, bilgi kaynağı olması konusunda görüş ayrılıkları vardır; Gazzâlî, Râzî ile Âmidî gibi bilinen âlimler ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Daha çok tasavvuf ehlinin kabul ettiği ilham için, İzmirli kitabında ilhamın kuruntudan ayırt edilmesi ve Kitap ile sünnete aykırı olmaması gerektiğini belirtmiştir. Kelâm âlimleri, ilham ve keşfin de birer kaynak olduğunu ancak sadece enbiyaya özel olduğunu düşünmektedir.²⁹⁴

İzmirli, Mebâdi-i Evvel başlıklı bölümde insan bilgisinin üç ana derecede ele alındığından bahsetmektedir. İlki “Mârifet-i Âdiyye” ale’l-âde, gündelik bilgi, sıradan bilgilerdir. Şahsi tecrübeler, haber, müşahade ile elde edilmektedir. Bu bilgi, cüz’i olaylara aittir. Olaylar arası bir kural, kanun aranmaz. Taşın yere

²⁹² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 35.

²⁹³ Hizmetli, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İlmi Şahsiyeti”, 3.

²⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 35-36.

düştüğü bilgisi; ya da suyun kaynaması, yağmurun yağması gibi bilgileri insan görür, bilir ama bağlantısını bulamaz; dağınık ve yüzeysel bilgilerdir.²⁹⁵ İkincisi Mârifet-i İlmiyye “İlmi bilgi” akıl yürütme ve deliller ile elde edilen bilgidir. İlmi bilgi, sonuçları sebeplere bağlayarak olayları kanunlarla ilişkilendirir. Bu şekilde ulaşılan bilgiler arasında ortaklık bulunmaktadır. Örneğin geometri bilgilerinde ortak cihet ölçüdür, Fıkıh konularında ise mükellef fiilleridir. Bu bilgi düzeyine ulaşan insan, bilgileri sebepleriyle algılar ve ilim sahibi olur. Doğayı daha iyi anlar, ondaki gizli manaları keşfeder. İnsan bu bilgi derecesi ile daha ileri görüşlü ve daha güçlü olur. Bu bilgi derecesinde cüz’i olaylardan ziyade, olayların ortaya çıkmasının sebebi ve genel kurallar bulunmaktadır. Cüzi olaylar, sadece delil ve örnek için kullanılır. Neden ve niçin sorularının cevaplarını aramaktadır. Üçüncüsü Mârifet-i Felsefiyye, felsefi bilgi; bu bilgi türü kâinatı bir bütün olarak açıklama özelliğine sahiptir. Birleştirici ve düzenli, bütün bilgiler sunar. Bilimsel kanunların temelinde yatan kaynakların bulunması bu bilgi ile mümkündür. Bu sebeple diğerlerinden daha yüksek bir bilgi derecesidir. Bu bilgi derecesine ancak filozofların sahip olduğu belirtilmektedir.²⁹⁶

İzmirli İsmail Hakkı bilgi tanımı konusunda çeşitli tariflerin yapıldığını belirtir. Bu konuda en kıymetli tanımın: “*Marifet veya ilim öyle bir sıfattır ki onunla muttasıf olan zâta bilinmesi kâbil ve mümkün olan şeyler bilâ-ıştibâh münkeşif olur.*”²⁹⁷ Şeklinde açıklamaktadır. Bu tariftten sonra Râzi’nin “vakıaya mutabık olan itikad-ı cazimdir” tarifini de vermektedir. Bu tarifi yeni felsefedeki “vakıaya mutabık tasdik” tanımına uygun olduğunu belirtmiştir.²⁹⁸

“*İnsan evvela düşünür, düşündükten sonra bilir, bildikten sonra anlar. Nefsin düşünme melekesine ‘zihin’ denir. İnsan bir şeyi tahayyül eder veya ona inanır. Böylece bilmeksizin düşünmüş olur. Bir şey mümkün veya zihni olarak tasavvur olunur. Fakat hakikaten var mıdır, burası bilinmez. İşte bu halde ilim eşya-ı hakikiyeye mâtuf olur, vâkıa mutabık olan tasdikten ibaret olur. Her ilim tasdiktir. Her tasdik bir ilim değildir, ancak vakıa mutabık olan tasdik ilimdir, insan bir şeyi bilir, bir vak’anın husulü hakkında vâkıa mutabık bir tasdik elde eder, fakat niçin ve nasıl husule geldiğini bilmez ve vak’ayı*

²⁹⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 142.

²⁹⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 148-149; Ümmühan Yılmaz, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23.

²⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 142.

²⁹⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 143.

anlamaz, bir şeyi bilmeksizin anlamak mümkün değildir, fakat anlamaksızın bilmek mümkündür.”²⁹⁹

İzmirli bilginin üç aşamadan geçtiğini belirtmektedir. Öğrenme (iktisap etme), hıfz ve âmâl ilmin şart-ı zarurisidir. Bu üç zihni faaliyet bilgiyle ayrılmaz bir bütündür. İlk olarak somut kavramlar, dış dünyadaki nesneler ile zihinde tasavvurlar oluşur. Sonra bu öğrenilenler hafızaya alınır ve işlenir. Varlıklar arası ilişkiler düşünülür, daha soyut algılamalar gerçekleşir. Bilginin sureti ve maddesi vardır. Maddesi tasavvur edilen eşyanın kendisidir ve bunun var olmasını sağlayan şey tecrübedir. Bilginin sureti ise düşünme sonucu, zihnın eşyalar arasındaki ilişkileri anlayarak, tasavvur ve tasdike çevirmesidir, bu işlemi yapanda akıldır. Bilgi tasdike dayanmaktadır, oda tasavvurdan sonra gelir. Tasavvurun genelleme yaparak elde edilen şekline tasavvur-ı külli denilmektedir. Örneğin genel olarak ağaçları ifade eden ağaç kelimesi. Bu genel tasavvurlar ya nesnelere aittir (tanım ve sınıflama yapılır) ya da eşyalar arası ilişkilerle ilgilidir (kanunları oluşturur). Tasavvur açıkça belliyse buna tasavvur-ı vâzıh denilmektedir. Eğer bir tasavvur belirsizse, diğerlerinden ayırt edilemiyorsa buna tasavvur-ı hafî (gizli tasavvur denir). Tasavvuru sınırlayan tek şey mevcut kavramıdır; zira bu bütün kavramların en genişidir.³⁰⁰ Tasdik ise zihnın bir eylemidir. İlim ancak nesnelerin aralarındaki ilişkileri kendileriyle illetleri arasındaki nispetleri vakıya uygun şekilde idrak ve tasdik edildiğinde hâsıl olmaktadır. Bilginin oluşması için öncelikle tasavvur olmalıdır; ancak ilim olması için yeterli değildir. Eşyayı algıladıktan sonra hüküm vermek gerekir.³⁰¹

Yeni İlmi Kelâm kitabında “...akıl nûr-ı vahy ile müeyyiddir”³⁰² cümlesinin sebebi aklın tek başına hakikate ulaşmada yetersiz kalmasıdır. Akıl sadece gördüğü kadarına vakıf olabilir; görmediği, algılayamadığı, tabiatüstü olaylar hakkında sınırlı bir kaynaktır. Allah’ın varlığına akıl ile ulaşılabilse bile zatı, sıfatları hakkında idrakte yetersizdir. Bu tarz ruh, ahiret vb. konularda vahiy onu tamamlamaktadır. Böylece Kelâm âlimlerinin metodu ne sadece akıllı ne de sadece nakli temel kaynak olarak kabul etmektedir. Bu şekli ile felsefî metoda tercih edilmektedir. Kabul edilen bu yöntem akıllı ilahi teyide sahip bir bilgi vasıtası haline getirir, onun iptal edeceği bir şeyi kapsamaz, bu şekilde tek hâkim kaynakta

²⁹⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 143.

³⁰⁰ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 144.

³⁰¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 146-147.

³⁰² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 35.

yapmaz. Akla bir hürriyet sağlarken taklidi de reddetmekte; vahiy bilgisine de dayandığı için kalbi tatmin etmektedir. Bu şekliyle felsefî metoda göre daha kapsamlı ve daha kesindir.³⁰³

İzmirli, bilginin imkânı konusundaki görüşleri de ele almıştır. Öncelikle Hibâniyye hakkında yorum yapmıştır. Onlar, insanın kesin bilgiye ulaşamayacağını, gerek duyulur âlemde, gerekse ilk-sebep konusunda bir bilgiye ulaşamayacağını düşünmektedirler. İzmirli, artık Hisbâniyyenin etkisinin kalmadığını ifade etmektedir. Ancak kişinin gerektiği yerde şüphe etmesinin yararlı olduğunu da aktarmaktadır. Kitabında, Hisbâniyye başlığı altında yer verdiği şüphecilerden sofistleri kastetmektedir.³⁰⁴

İzmirli, ikinci olarak İkâniye'den bahsetmektedir. İnsan ruhunun, gerçeğe ulaşabileceğini; bu sebeple de ilk sebep, duyulur ve düşünülür şeyleri olduğu gibi bilebileceğini; zihindeki ile dış dünyanın birbirine uygun olduğunu düşünmektedirler. Kelâm kitaplarında şüphecilerin karşısında yer alan 'hak ehli' yani hakikatin bilgisine ulaşılabilceğini savunanlar bu görüştedirler. Mütetekellimîn de bu grup içerisine girmektedir.³⁰⁵

İzmirli, üçüncü olarak kitabında bilginin izafi olduğunu savunan iki akımdan bahseder. İzâfiyye-i Âfâkiyye ve İzâfiyye-i Enfûsiyye. İlki pozitivist rölativistlerdir.³⁰⁶ İnsanın mutlakı idrak edemeyeceğini savunmaktadırlar. Tanrı, madde ve kuvvet gibi kendi başına var olan başka bir şeye bağlı olmayan varlıkların bilinemeyeceğini düşünmektedirler. Bu görüşü savunanlara göre insan, yalnızca duyularla algılanan şeyleri, olayları, görülen ilişkileri bilebilir. Ancak olayın özünü, yani varlığın kendisini değil, yansımaları bilebilir. Bundan dolayı da eşyanın aslının bilinemeyeceğini düşünerek sadece tecrübe ile elde edilen bilgilerin gerçekliğine inanmaktadırlar. Bu mezhebe göre, metafizik konularda insan bilgisizdir, bu yönüyle Hisbâniyye ye benzemektedir. Fiziki âlemde kesin bilgiye ulaşabilir, bu yönüyle de İkâniyye ye benzemektedir.³⁰⁷ Bu mezhebin genel tutumu bilginin sadece duyu ve deneyle elde edileceğini düşünmeleridir. Vahiy gibi ilahi bilgi kaynaklarını kabul etmedikleri için Allah'ın varlığına dair kesin bilgiye

³⁰³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 27-33; M.Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", *İzmirli İsmail Hakkı*, ed. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloglu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 111.

³⁰⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 37.

³⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 38.

³⁰⁶ Yılmaz, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri*, 22.

³⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 38.

ulaşamazlar. İlmin sebebini sadece deneye hasreden gruba ‘Tedrîbiyyûn’ (Deneycililer) denilmektedir. Vicdan gibi iç duyuları da kaynak olarak kabul etmektedirler. Sadece dış duyuları bilgi kaynağı olarak kabul edenlere ise ‘Hissiyyûn’ (Duyumcular) denilmektedir. Onlar, vicdan gibi iç duyuları kaynak olarak kabul etmemektedirler. Bu grubun genel görüşü insanın sadece fiziksel dünya hakkında bilgilere ulaşabildiğidir.

İzâfiyye-i Enfüsiyye ise, insan zihni mutlak olarak hiçbir şeyi bilemez görüşünü savunmaktadır. Yani akıl bir şeyi olduğu gibi bilemez onun ulaştığı eksik bir bilgidir, eksik bir tecrübedir. Eşya görüldüğü gibi bilinebilir ama zihin bu verileri mahiyetine göre düzenlemektedir. Bu sebeple zihindeki eşya ile gerçekte var olan eşya arasında uyumun olmayacağını düşünmektedirler. Bu akımın en büyük temsilcisi Immanuel Kant’tır.³⁰⁸

Kitabında bahsettiğı bir diğer akım Misâliyye’dir. Onlara göre âlem zihindeki tasavvurlardan ibarettir; yani dış dünya hakkında elde edilen bilgilerin, doğrudan değil sadece zihni suretler ile mümkün olduğu belirtilmektedir. Ancak zihni suretlerin bilinip, dış dünyaya resmedilmesiyle dış dünyanın iç algıların kopyası olduğu, yani eşyayı değil sadece duyularımızın gerçek olduğunu savunduklarını belirtmektedir.³⁰⁹ Özetle Misâliyyeye göre tek cevher ruhtur, madde yoktur; âlem tasavvurların kendilerinden ibarettir. Âlem hakkında doğrudan bilgi sahibi olamayız; her şey aklın tasavvuruna dayanır.³¹⁰ Misâliyyeye zıt olarak doğrudan dış dünyayı (âlem-i hâriciyi) bildiğini savunan görüşe Hakikiyyûn denilmektedir. Bu görüşe göre insan doğrudan dış dünya da var olan şeyleri olduğu gibi bilebilir. Yani algılananlar doğrudan gerçeğı yansıtmaktadır. Misâliyye’ye göre insan sadece vicdanındaki halleri, içsel deneyimleri bilebilir, dış dünya hakkında bilinenler bu içsel hallerin yansımasıdır. Dolayısıyla eşya hakikatte var olan bir şey değildir. Misâliyye bu bakımdan Tedribiyye ile de zıt bir konumdadır. Çünkü Tedribiyyun’un bilgisi deneye ve dış dünyaya bağlıdır. Misâliyye de buna karşıdır.³¹¹

³⁰⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 39.

³⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 39-40; Yılmaz, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri*, 22.

³¹⁰ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 364 lügatçe bölümünden .

³¹¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 40.

Tablo 1.1. İzmirli İsmail Hakkı'da Marifet Nazariyeleri

Görüş	Bilgiye Yaklaşımı	Bilginin Kaynağı	Modern Karşılığı
İkâniyye	İnsan mutlak bilgiyi, eşyanın hakikatini bilebilir.	Akıl ve istidlal	Ehl-i Hak (Kelâmcılar)
Hisbâniyye	İnsan hiçbir zaman kesin bilgiye ulaşamaz.	Şüphe ve inkâr	Sofistler
İzâfiyye-i Âfâkiyye	İnsan bilgiyi mutlak olarak elde edebilir, ama bildiği şeyler yalnız izafidir.	Tecrübe ve duyular	Auguste Comte (Pozitivizm)
-Tedrîbiyye	Bilginin kaynağı deneydir; dış duyular ve vicdan bilgi verir.	Duyu organları ve vicdan	Deneycilik (empirizm)
-Hissiyye	Bilgi sadece duyularla elde edilir; vicdan gibi içsel duygular kaynak olamaz.	Beş duyu	Katı Ampirizm (sensualizm)
İzâfiyye-i Enfûsiyye	Bilgi tümüyle zihnidir, İnsan mutlak bilgiye ulaşamaz.	Zihin yapısı, içsel tasarımlar (kategoriler)	Immanuel Kant (İdealizm)
Misâliyye	Eşyanın aslı değil, temsili yansımaları idrak edilir.	Zihinsel temsiller, hayal ve tasavvurlar	Aşırı idealizm/Berkeley/Kant
Hakikiyyûn	Dış dünya doğrudan bilinir (aracısız); eşyanın hakikati kavranabilir.	Duyu, akıl, doğrudan idrak	Realizm

İzmirli İsmail Hakkı, bilginin kesinlik dereceleri hakkında üç dereceden bahseder. Bu konuda farklı bir görüş nakletmeyip bilinen görüşleri açıklamaktadır. Birincisi İlme’l-yakin akıl ve naklin ifade ettiği bilgidir. İkincisi Ayne’l-yakin insanın kendi tecrübesiyle elde ettiği bilgidir. Müşahedenin verdiği bilgi daha tatmin edici olduğu için “İlme’l-yakin”den daha üstündür. Üçüncüsü ise Hakka’l-yakin içte duyulup tecrübe edilen, içte müşahade edilen bir bilgidir. Bu bilgi ile insan bir şeyin hakikatine vâkıf olmakta ve tam olarak bilmektedir. Bu bilgi

derecesine ulaşanlara “ma’rifet ehli” denilmektedir. Çünkü onlar, diğerlerinin akıl ve haber ile bildiklerini bizzat zevk ve vicdan ile bilmektedirler.³¹²

İzmirli İsmail Hakkı’nın bilgi anlayışı buraya kadar açıklanmaya çalışılmıştır. Bilgi konusunu “Yeni İlm-i Kelâm” kitabında beş başlık altında ele almıştır. Ancak konu birbiri ile düzenli bir şekilde ilerlememiştir. Diğer kelâm eserlerinden farklı olarak, içeriğe bir yenilik anlamında felsefenin bakışını ve metodunu tatbik etmeye çalışmıştır. Bilginin tanımı, elde etme yollarında aklın önemini vurgulamıştır. Ancak modern felsefenin akli merkezde kabul etmesinin bir yanlışlığı olduğunu; aklın tek başına yeterli olmadığını belirtmiştir.

4.7 İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni Ertuğrul, 1855 yılında Bulgaristan’ın Tırnova şehrinde dünyaya gelmiş, felsefeci, besteci, şair, mutasavvıf bir düşünürdür. Babası Mahmud Bey Tırnova’da mahalli idare meclisi azasıdır. Küçük yaşta eğitim hayatı başlamış, Rüşdiye’den sonra medrese eğitimine devam etmiş ve Arapça dersleri almıştır. Yazısının güzelliği sebebiyle on altı yaşında vâridât mukayyitliği görevine getirilmiş, bu esnada muhasebe ve musiki ile de meşgul olmuştur. Yaşadığı şehrin işgal edilmesi üzerine İstanbul’a yerleşmiştir. İstanbul’a gelmesinin ardından 1879 yılında Maliye Nezâreti’nde görev yapmaya başlamıştır. 1883 yılında Dîvân-ı Muhâsebât’a geçmiş aynı zamanda lisan mektebinde Fransızca eğitimini tamamlamıştır. Bundan ayrı dört yıla yakın İngilizce dersleri almış ve divan üyesi olmuştur. Daha sonra Mâbeyn-i Hümâyun bütçe komisyonunda, Şirket-i Hayriyye’nin hesaplarını inceleyen komisyonda görevler yapmış ve ardından 1898 yılında, Dâhiliye Nezâreti’nde muhasebe müdürlüğü yapmıştır. 1911’de emekliye ayrılmış ve yarım kalan eserlerine yoğunlaşmış, felsefi araştırmalar yapmıştır.³¹³

Musikiye de ayrı ilgisi olan İsmail Fenni, kanun ve keman çalmayı öğrenmiş, Cûdi Efendi’den şarkı meşk etmiş, vefatına kadar 200 civarında beste çalışması yapmıştır. Bestelediği bazı askeri marşlar ile Cumhurbaşkanlığı tarafından ödüle layık görülmüştür.³¹⁴ Mütevazı ve sakin bir hayat geçiren İsmail Fenni, 29 Ocak 1946 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. Geçim derdi, eser telifi, mide rahatsızlığı gibi sebepler evlenmesine fırsat vermemiştir. Mirasçısı

³¹² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 41-43.

³¹³ Süleyman Hayri Bolay, “İsmail Fenni Ertuğrul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 23/98.

³¹⁴ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 2/203.

bulunmadığı için tüm varlığını Dârüşşafaka'ya bağışlamıştır. 9050 ciltten oluşan kütüphanesini Beyazıt Devlet Kütüphanesine vermiştir.³¹⁵

İlgi alanı geniş olan İsmail Fenni, felsefe ile de ilgilenmiş, emekli olduktan sonra felsefi anlamda araştırmalar yapmış ve eserler kaleme almıştır. Bu eserlerinde İslam düşüncesine karşı pozitif ve materyalist görüşlere eleştiriler yer almaktadır. İsmail Fenni'nin düşüncelerinin temelinde, materyalizmin reddi ve vahdet-i vücûd³¹⁶ düşüncesi yer almaktadır. Ona göre, varlık birdir ve zorunludur. Bu da ezeli ve ebedi olan Allah'tır. O'nun dışında var olanların kendinde bir varlığı yoktur. Allah'ın varlığının yansıması şeklindedir.³¹⁷

İsmail Fenni, vahdet-i vücûd görüşünün panteizmden farklı olduğunu savunmuş; iki görüşün aynı olduğunu düşünenlere karşı çıkmıştır. Tabiatın ve onunla beraber var olanların, Allah olmasının mümkün olmadığını açıklamaktadır.³¹⁸

İsmail Fenni'nin öne çıkan bir diğer görüşü, döneminde var olan maddeci anlayışların aksine, ruhçu ve maneviyatçı bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Ona göre, ruhun maddeden ayrı bir varlığı vardır. Ruh bir araz değil cevherdir. Ruhun maddi olmadığını açıklayabilmek için farklı deliller ve örnekler vermektedir.³¹⁹

İsmail Fenni'nin bilgi konusundaki görüşlerine bakıldığında, insanın diğer varlıklardan akıl vasıtası ile ayrıldığını ve ayırt edebilme gücünün 'nefs-i natıka' sayesinde olduğunu belirtilmektedir. Bu güç iç ve dış olmak üzere iki türlüdür. İlki, dış dünyada duyular vasıtası ile elde edilen kelimelerdir. İç nutuk ise küllileri idrak etmektir. İnsan akıl vasıtasıyla karşılaştığı şeyleri ifade edebilmek için sembol ve kelimeler oluşturarak, isimlendirmeler yapmaktadır. Daha sonra bu kelimeleri kategorilere ayırır ve bunları da ifade edebilmek için insan, hayvan vs. isimlendirir. Somutlaştırdığı bu kelimelerin ardından soyut değerler oluşturup ifade edebilmek için isimlendirir. Daha sonra tasdiğe geçerek tasavvur ettiği şeylerin birbirine uygunluğuna bakar, elde ettiği bilgiler ile bilinenleri düzenleyerek bilinmeyene

³¹⁵ Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", 23/98.

³¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012).

³¹⁷ Betül Ceylan, *Reinhart P.A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefî Açidan İncelenmesi (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği)* (Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-10.

³¹⁸ Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", 23/98.

³¹⁹ Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", 23/99.

ulaşmak için fikir ve nazara başlayıp bu şekilde kıyaslar, ilkeler, kanunlar keşfeder.³²⁰

İsmail Fenni Ertuğrul'un bilgi anlayışında İbn Sînâ etkisi de görülmektedir. İki âlimde insanın dünyaya boş bir zihin ile geldiğini düşünmektedir. Boş zihinle gelen insan, bilgilere iki yolla ulaşır. Bunlar tecrübe ve tecrübeden ayrı elde edilen bilgilerdir. Tecrübe ile ya da tecrübeden hareketle elde edilen bilgiler, sadece tecrübe edilen veriler için geçerlidir ve yeterli değildir. Tecrübe edilemeyen varlıkların bilgisi ancak ilahi ilham ile elde edilebilir.³²¹

İsmail Fenni Ertuğrul, akıl ile duyuların idrak tarzlarında farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Duyularda bir sorun olduğunda yanlış algılama olabilir. Örneğin şiddetli bir ışığın göze, fazla sesin kulağa zarar vermesi gibi. Ancak akıl, bu şekilde çalışmamaktadır. Soyut şeyleri de algılayabildiği için daha kuvvetli olduğunu düşünmektedir. Buna örnek olarak güneşe bakan bir gözün onun parlaklığından sonra başka bir şey görememe durumu verilmiştir. Ancak akıl, soyut ile devamlı meşgul olduğu zaman daha da kuvvetlenir ve daha az soyut bir şeyi daha kolay algılayabilir. Buradan hareketle, nefis-i natika ulaştığı bilgilere duyular sayesinde değil, ondan daha kuvvetli algı alanına sahip olan akıldan aldığını belirtmektedir. Duyulardan elde edilen bilgiler, bazen yanıltıcı olabilmektedir. Görülen bir cismin uzakta daha küçük, yakında daha büyük görünmesi gibi. Böyle bir durumda akıl, onun gerçek boyutunu bildirmektedir. İnsan da aklı sayesinde, bilinen bilgilerden hareketle bilinmeyen verileri çıkarabilmektedir. Eşyayı incelemesi sonucunda onu tahlil, terkip, mukayese gibi aşamalardan geçirerek sebep sonuçlarını açıklar. Bu şekilde elde edilen verilerin sonucunda da ilimler ortaya çıkmaktadır.³²²

İsmail Fenni Ertuğrul'un bilgi anlayışının temelinde, tasavvufi bir bakış açısı bulunmaktadır. Bu şekilde bilgiyi elde edebilmek için iki yol vardır. Akli tefekkür ve tanrısal ilham (feyz-i Rabbani). Akli tefekkür ile elde edilen bilgilerde hata bulunabilir. Bunun sebebi de akıl idrak ettiği şeyi kendi kapasitesi kadar

³²⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 160; Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 148-149.

³²¹ Ertuğrul, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*, 160; Ceylan, *Reinhart P.A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği)*, 22.

³²² Ertuğrul, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*, 161-162; Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 150-151.

kavrar, hakikatini gerçek manada kavrayamaz. Akıl, ilk ulaştığı bilgilere duyular vasıtası ile ulaşır; daha sonra bu verileri soyutlaştırır ve isimlendirir. Bu durum, önceki paragraflarda da ifade edilmiştir. Duyuların, yanıltıcı bir yanının olduğunu düşünen İsmail Fenni, ondan beslenen aklında tam olarak hakiki bilgiyi veremeyeceğini düşünmektedir. Duyuları aşan, metafizik alanla ilgili konularda, duyularda akılda yetersiz kaldığı için insan ilahi bir yardıma ihtiyaç duymaktadır. İnsan bu akli aşan durumları ancak iç dünyasında basiret gözü açıldığı vakit idrak edebilir; bu da İsmail Fenni'ye göre ilham ile mümkündür.³²³ Vahiy ve ilham olmadan yalnızca akli kaynak kabul edenleri küfür ve ilhadlık ile nitelendirdiğini belirtmektedir.³²⁴

Özetlenecek olursa İsmail Fenni Ertuğrul, duyuları da akli da reddetmemektedir. Ancak hakiki bilgiye ulaşma noktasında yetersiz kaldıklarını bu sebeple ilhamın gerekliliğini belirtmiştir.

³²³ Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*, 152.

³²⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Kitab-ı İzale-i Şükuk: Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'i Üzerine Reddiye* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 225.

5. SONUÇ ve ÖNERİLER

Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bilgi anlayışlarını incelediğimiz bu çalışmamızda, öncelikle bilgi meselesini genel hatları ile ele aldık. Daha sonra Yeni İlm-i Kelâm olarak adlandırılan dönemi ve bu dönemin âlimleri ve düşünceleri üzerine incelemelerde bulunduk.

Öncelikle çalışmanın dönem çalışması olması, âlimlerin fikirlerine yer verilmesi açısından derleme niteliği taşıdığını belirtmek yerinde olacaktır.

Geçmişten günümüze bilgi teorisi, daima insanlığın gündeminde var olmuş bir konudur. Bir varlığın şekli ve zihne yansımaları, bu bilgiye nasıl ulaşıldığı, insana ulaştıran kaynağın ne olduğu ve ulaşılan bilginin doğruluğu her zaman tartışılmış; düşüncelerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Bilgi konusunu, İslam kültür tarihinde sadece kelâm âlimleri değil, filozoflar da ele almış ve çeşitli teoriler ortaya atmışlardır. Kelâmcıların bu konuya yoğunlaşma sebebi, dini bilgilerin daha sağlam temeller üzerine kurulmasının gerektiği düşüncesidir. Sağlam bir itikad için doğru ve kesin bilgilerin bulunması gerekir, bu da sağlam bilgi kaynakları ile ilgili bir konudur. İçerisinde şüphe olmayan bilgiler üzerine ancak sağlam bir inanç bina edilebilir. Dini anlamda insanın tahkiki imana sahip olması, araştırması, düşünmesi sıklıkla vurgulanmıştır. Taklidi iman, taklit ile elde edilen inançların geçerliliği kelâm âlimleri tarafından tartışılmıştır.

Bilgi teorisi hakkında ilk olarak bilginin ne olduğu ve tanımı üzerine uzun tartışmalar yapılmıştır. Yapılan tarifler, tanım kurallarına uygunluk açısından incelenmiş; ancak çoğu görüş eleştiriye maruz kalmıştır. Bazı âlimler, bilginin zaten apaçık olduğunu ve tanımın yapılamayacağını düşünmüştür. Bu konudaki çeşitli görüşler değerlendirilmiş; fakat ortak bir tarif üzerinde uzlaşmaya varılamamıştır. İlerleyen süreçte, bilginin mümkün olup olmadığı problemi gündeme gelmiş ve bilinenlerin doğruluğu tartışma konusu olmuştur. Sofistlerin, gerçekliğin sürekli değiştiğini düşünmesi, böyle bir problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna karşılık kelâm âlimleri, hakikatin bilineceğini, doğru kaynakların gerçek bilgiye ulaştıracağını eserlerinde değinmişlerdir. Daha çok filozoflara karşı eleştiri ve ispat yoluna gitmişler ve bilgi kaynaklarını eserlerinde tek tek açıklamışlardır. Bilginin doğruluğu üzerine yoğunlaşan âlimlerimiz, bilgi kaynaklarını duyu, akıl ve haber olarak eserlerinde ele almışlardır. Tezin ikinci

bölümünde, ayrıntılı olarak işlenen bilgi meselesi çerçevesinde, âlimlerimizin inançlarını temellendirme ve ispat etme çabaları, bu konunun geniş biçimde ele alınmasına neden olmuştur. Âlimlerin bu yaklaşımı, bilgiye dair sadece teorik değil aynı zamanda inanç esaslarının temellendirilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu durum kelâm geleneğinde bilginin yalnızca bireysel bir bilinç hali değil, aynı zamanda hakikatin ve itikadın temeli olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Yeni İlm-i Kelâm dönemine yer verilmiştir. Bunun nedeni ise âlimlerin bilgi anlayışlarının temelinde yatan sebeplerin incelenmesidir. Nasıl bir dönemde yaşadılar ve o dönemin tartışma konuları nelerdi? Bu sorular bize âlimlerin yaptığı eleştirilerin ve kabul ettikleri görüşlerin nedenlerini vermektedir. 18.-19. Yüzyılda yaşanan ilmi gelişmelerin üzerine Batıda metot değişmiş, Aristo düşüncesi zayıflamış, yerine deneyin gözlemin ön plana çıktığı yeni gelişmeler yaşanmıştır. Bu tarihlere kadar, sahip olunan bazı bilgilerin yanlış olduğu ortaya çıktığında, bilgi kaynakları sorgulanmış; tecrübenin, deneyin kabul edildiği, bilimin, aklın ön plana çıkarıldığı bir süreç başlamıştır. Önceleri yapılan kıyasların yerini gözlem ve ölçüm almış, daha objektif verilere ulaşma çabası içine girilmiştir. Bu çalışmaların sonucunda, Batıda pozitivizm, rasyonalizm materyalizm gibi akımlar ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerden İslam dünyası da nasibini almış ve yeni bir sürece girmiştir. Elbette bu yenilik itikadı manada değildir. İslam âlimleri Batı da yaşanan gelişmelerin üzerine, ilmi anlamda yeni bir güncellemenin yapılması gerektiğine karar vermişlerdir. Kimi Batıyı takip etmenin daha doğru olacağını düşünürken; kimi de batıya kendini tamamen kapatmış ve gelenekçi bir tutum sergilemiştir. İncelediğimiz kelâm âlimlerinin genel tutumu, yeniliklere yer verilmeli ancak inanca zarar verecek noktalar kabul edilmemeli şeklindedir.

Bilgi konusuna kitaplarında en çok yer veren âlimler İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbal olmuştur. Konular önceki döneme kıyasla yenilenmiş ve uzun, gereksiz tartışmalara yer verilmemiştir. Dönemin ihtiyaçları gözetilmiş, geleneksel tartışmalardan ziyade daha işlevsel ve pratik meseleler ele alınmıştır. Muhammed Abduh'un yazdığı *Risâletü't-Tevhîd* isimli eserinde bu durum açıkça görülmektedir. Ahiret bahislerinden kısaca bahsetmiş, ayrı bir başlık bile açmamış, kitabı çok kısa tutmuştur.

Dördüncü bölümde ele aldığımız Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bilgi anlayışlarına baktığımızda, onların bilgi tanımı yapmaktan ziyade, kaynakları üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Daha basit düzeyde, uzun ilmi tartışmalara girmeden, halkın ihtiyacına cevap verecek konulara yönelmeye çalışmışlardır. Âlimler arasında akıl ve duyu bilgisinin, bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi hemen hemen ittifak edilmiş bir konudur. Kelâm âlimlerine göre ise varlığı incelerken bu iki kaynak yeterli olmamaktadır. Çünkü varlık âlemi belli bir zaman dilimiyle sınırlanabilecek bir alan değildir. Bizden öncesi ve bizden sonrası, gözlem ve incelemenin yapılamayacağı dönemleri de bulunmaktadır. Mebde ve meâd diye isimlendirilen bu alanlar, duyu ile kavranabilecek ya da akıl yürüterek doğru bilgiye ulaşabileceğimiz alanlar değildir.

Bu sebeple de haber bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Kelâm âlimleri, bilginin kaynaklarını üçe ayırmaktadır; akıl, duyu ve nakil. Hepsinin görevi ayrıdır ve birbirinin yerini tutması mümkün değildir. Ne duyu sadece gerçeği verebilir ne de akıl. Ancak Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin bulundukları dönemde yaşanan gelişmeler, akli ön plana çıkaran hatta onu hâkim kılmaya çalışan bir yapıdadır. Bu da nakli kabul etmeyen, dini yok sayan, zedeleyen görüşlerin doğmasına sebep olmuştur. Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri böyle bir çağda yaşamış ve dine karşı ortaya atılan görüşleri ayırt edip, doğruyu bulma çabası içerisine girmişlerdir. Bundan dolayı akıl, nakil ve duyu bilgisini kabul etmişlerdir. Ancak vurgu yaptıkları nokta aklın her zaman doğruyu veremediği, bu sebeple naklin yok sayılamayacağı olmuştur. Daha maddeci ve akılcı görüşlerin varlığı; manevi duyguların yok sayılmasına, Yaraticının varlığının ve tabiatın işlevlerinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Bahsedilen dönemde yapılan bilgi teorileri de bu noktalar üzerine yoğunlaşmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de insana verilen nimetlerin farkına varması, aklını kullanması ve araştırması, bunların neticesinde kendini Yaratan'ın varlığına ulaşması teşvik edilmiş hususlardır. 17-18. yüzyılda yaşanan ilmi gelişmeler vahye karşı farklı bakış açılarının doğmasına sebep olmuştur. Bunun sebebi de yeni bilimsel gelişmelerin, araştırmalar sonucu ulaşılan bilgilerin, kesin olarak doğru kabul edilmesi ve vahyin bu verilere göre yorumlanmasıdır. Zamanla bilimde yaşanan gelişmeler işlevsel olarak farklı algılanmaya başlamıştır. Doğru bilgiyi verdiği algısı bilimi ön plana çıkarmış ve materyalizm gibi akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinin, yaşanan ilmi gelişmelere, bilime karşı olduğunu

ve bu hususları teşvik etmediğini düşünen kesimler ortaya çıkmıştır. Aslında din bilime karşı değildir, ikisinin zıt olduğu anlayışı farklı ve yanlış sonuçlar doğurmuştur. Yeni İlm-i Kelâm dönemi sürecinde başlayan bilimin üstünlüğü problemini sadece o dönemin meselesi gibi anlatmak ve problemin çözüldüğünü söylemek doğru değildir. Günümüzde de bu durum daha ileri boyutta devam etmektedir.

Din ve bilimin çatışmadığı, dinin bilime karşı olmadığı konusu Abdullatif Harpûti'nin yazılarında özellikle belirttiği hususlardan biridir. Astronomiye ilgisinin olması ve eserlerinde bazı bölümlere yer vermesi yeniliğe karşı açık olduğunu göstermektedir. Kelâm ilminin kapsamına giren konuların, yeni ilmi veriler ile ele alınmasının daha doğru olacağını belirtmiştir. Isı, ışık, fiziki bilgiler, astronomi, psikoloji ilimlerini incelemiş, bu alanlarda çalışmalar yapmıştır.

İncelediğimiz dönemde hem geleneksel metodu hem de ilmi gelişmeleri yakinen takip eden İzmirli, bilgi konusuna diğer âlimlere göre genişçe yer vermiştir. İzmirli araştırmaya, akıl yürütmeye önem vermiş taklit ve fanatik hallere, aşırı tutucu davranışlara karşı çıkmıştır. Dini inancını temel alarak, bilimsel gelişmelere önem vermiş bir âlimdir. Kendisi bilgi kaynağı olarak akıl, duyu ve nakli bilgiye ek keşf ve ilhamı da kabul eder ancak bu ikisini enbiyaya hasretmektedir. Dinin insanı teşvik ettiği metodun hem gönlü hem de zihni tatmin ettiğini ve boşluk bırakmadığını düşünmektedir. Doğru olanında bu şekilde olduğunu belirtmektedir.

Bilimsel gelişmelerin sonucu, ortaya çıkan maddeci, ruhu yok sayan materyalizm akımına karşı çıkan İsmail Fenni, daha tasavvufi bir bakış savunmuştur. Bilginin, insan zihninde nasıl oluştuğu üzerinde durarak; duyunun yanılabilir olduğunu ve ondan beslenen aklında yanılığa açık olduğunu düşünmektedir. Ancak duyu ve akli aşan meselelerde ilahi yardıma ihtiyaç vardır; bu noktada vahiy ve ilham doğru bilgiyi veren kaynaklardır.

Filibeli de İsmail Fenni'ye yakın bir tutum sergilemiştir. Bilgi kaynaklarına bakışı *A'mâk-ı Hayâl* eserinde, hikâye ettiği karakter üzerinde daha net görülmektedir. Yine tasavvufa yakın duran ama aldığı eğitim ve yaşadığı çevrenin etkisiyle yenilikleri yakından takip eden Muhammed İkbal, taklit ve geleneğe bağlı kalmanın, yaşadığı çağda çözüm olmadığını dile getirmektedir. Vahyin merkezde yer aldığı, diğer bilimlerinde birbirine bağlı şekilde yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunmuştur. Duyunun, aklın yetersiz kaldığı noktalarda dini tecrübeyi de bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Sadece üçünü değil bilgi kaynaklarına

tabiat ve tarihi de eklemiştir. İkbâl'in aksine Sırrı Girîdî, ilhamı kaynak olarak kabul etmemektedir. Yapılan tarifler arasında Mâtürîdî'nin bilgi tanımının en doğrusu olduğunu belirten Girîdî, diğer âlimlerin aksine daha gelenekçi bir bakış sergilemiştir. Duyu, akıl ve nakil olarak bilgi kaynaklarını kabul etmektedir. Taklîdin terk edilmesi gerektiğini vurgulayan diğer âlimimiz Muhammed Abduh'tur. Kendisi dini konularda yenilenmenin doğru olacağını düşünmüş ve bu düşünce ekseninde çalışmalar yapmıştır. Bilgi kaynakları noktasında, dengeyi gözetmiş ancak akla fazla önem verdiği görülmektedir. Yine diğer âlimler gibi akli araç olarak kabul eder vahyi ötelemeyi ancak mucize yorumlarına bakıldığında aşırı akli yorumların bulunduğu görülmektedir.

Özetle Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin, gelişen bilime açık olduğu, din ve bilimin çatışmayacağını eserlerinde işledikleri görülmektedir. Ortaya çıkan akımlar karşısında, vahyi merkeze alarak, dini inancın aslında bilimsel düşünceyi desteklediğini ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Bilgi tanımı noktasında, kendilerinden önceki dönemlerdeki gibi ayrıntıya girmemiş daha kısa, doğru kabul ettikleri tanımı vermekle yetinmişlerdir. Bilgi kaynakları hususunda nakil, duyu ve akıl konusunda ittifak vardır. Ancak bunlara ek olarak başka kaynak ekleyen âlimler de bulunmaktadır.

Bilgi konusunun, her dönem yaşanan ilmi gelişmeler ışığında, farklı şekillerde ele alındığı araştırmamız neticesinde ulaştığımız temel bulgulardan biridir. Yeni İlm-i Kelâm döneminin bilgi anlayışı ile günümüzdeki bilgi anlayışının tekrar incelenmesi ve bilgi kaynaklarının yenilikler karşısında ki durumu yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Günümüzde var olan sosyal medyanın duyular üzerindeki etkisi, özellikle gözün ve dokunma hissinin hâkim olma çabası incelenmelidir. Gözün izlediği şeyleri düşünmeksizin, akli arka plana iten hâkimiyet algısı ve sahip olma tutkusu incelenmelidir. Yapay zekânın bilgi kaynağı olup olmayacağı, aklın, duyunun ve naklin geçmişe nazaran durumu tekrar incelenip, Yeni İlm-i Kelâm dönemi ile mukayesesini tez önerisi olarak belirtebileceğimiz noktalardan biridir.

KAYNAKLAR

(Bu çalışmada İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

Abduh, Muhammed. *el-A'malü'l-kamile li-İmam*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1979.

Abduh, Muhammed. *Risaletü't-Tevhid*. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431.

Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l-Menâr*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-, Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l-Firak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV, 1991.

Ahangar, Muhammad Altaf Hassan. "Iqbal and Qur'an; A Legal Perspective". *Iqbal Review* 1/3 (1994).

Akşin, Sina. *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Anwar, Khurshid. "Iqbal'a Theory of Knowledge". *Iqbal Review*.

Apaydın, H.Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

Atasoy, Fatih. "Osmanlı'nın Dağılmasını Engelleme Çabası Olarak Üç Siyasi Fikir Hareketi". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 45 (2019).

Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 1-40.

Aydın, Mehmet S. "İkbal, Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, ts.

Aydın, Nurullah. *Bâkullâni'de Bilgi Teorisi*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Aydın, Ömer (ed.). *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2020.

Aygan, Fadıl. "Ebü'l Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi".

Bâkullâni, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*. thk. İmâduddin Ahmet Haydar. Beyrut, 1987.

Bilen, Osman. "Muhammed İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Birinci, Ali. "İzmirli, İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-533. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri. "İsmail Fenni Ertuğrul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23, 2001.

Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Bozkurt, Mustafa - Arslan, Hulusi. *Sistematik Kelâm*. Ankara: TDV, 2016.

Bulğen, Mehmet. "Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015).

- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Koroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yay., 2000.
- Celâl Nuri, İleri. *Târih-i İstikbâl*. İstanbul, 1331.
- Ceran, Ömer. *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Ceylan, Betül. *Reinhart P.A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği)*. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Ta'rifât*. Beyrut: Dar el-Kutub el-ilmîyye, 1431.
- Cüveynî, İmâmü'l- Hameyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Çağlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.
- Çelebi, İlyas. *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi I. "İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi-I-Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışlar"*. *İslami İlimler Araştırma Vakfı*.
- Çelik, İsa. "Muhammed İkbal'de Akıl ve Aşk". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008).
- Çetin, Rabia. "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013), 9-38.
- Çüçen, A.Kadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Asa Yay., 2005.
- Demirci, İslam. *Yeni İm-i Kelâm Dönemi İsbât-ı Vâcib Risalelerinde Allah-Alem İlişkisi*. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul, 2012.
- Ebu Mansur, Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM, 2021.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd -el, Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fetullah Huleyf, ts.
- Elmacı, İrfan. "Osmanlı Türkiyesi'nde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 18/2 (2017).
- Erdaş, Ahmet Hüsrev. *İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Kitab-ı İzale-i Şükuk: Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'i Üzerine Reddiye*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Farooqi, Hafız Abbadullah. "Iqbal's Theory of Knowledge". *Iqbal Review* 16/1 (1975).
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*. Hikmet matbaası, 1331.

- Filibeli, Ahmed Hilmi. *İslam Tarihi*. ed. Ziya Nur Aksun. İstanbul: Ötüken, 4. Basım, 2020.
- Giridi, Sırrı. *İlm-i Kelâmın Özü*. çev. Kazım Albayrak. İstanbul: Tahkim yayınları, 1987.
- Giridi, Sırrı. *Nakdî'l Kelam fî Akaidi'l İslam*. Diyarbakır: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul, 20. Basım, 2010.
- Gürses, İbrahim. "Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri". *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (2019).
- Halifat, Sekban. "İkbal'in İhya Projesinin Analizi". *Muhammed İkbal Kitabı*. İstanbul, 1995.
- Halil, Ali Nasuf. *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Düşünce Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Harputi, Abdullatif. *Kelam ilmine Giriş- Tenkihu'l Kelam fî akâidi Ehli'l-İslam*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: ÇelikYayınevi, 2016.
- Harputi, Abdullatif. *Kelam Tarihi*. çev. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hizmetli, Sabri. "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti". *İzmirli İsmail Hakkı*. ed. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloglu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Iqbal, Mohammed. *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam*. London: Oxford University Press, 1934.
- İkbal, Muhammed. *Doğu'dan Esintiler*. çev. Ahmet Asrar. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1988.
- İkbal, Muhammed. *Esrar ve Rumuz*. çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Sufi Kitap, 2005.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. Sofi Huri. İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964.
- İkbal, Muhammed. *Mektuplar*. çev. Halil Toker. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- İşcan, M. Zeki. "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri". *Türk Yurdu* XVII/116-117 (1997).
- İşcan, M. Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II". *Sebilürreşâd* XXII/551-2 (1342), 38-40.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Kitabevi Yay., 3. Basım, 1997.
- Karaman, Ahmet. *Sırrı Giridi'nin Rü'yetullaha Dair Risale İsimli Eseri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Bir Mesele Olarak Rü'yetullah*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karaman, Fikret. "Abdullatif Harputi ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu". ed. Enver Çakar vd. 1/14-16. Elazığ, 2015.
- Karaman, Fikret. "Abdullatif Harputi'nin Hayatı- Eserleri ve Kelami Görüşler". *Diyanet Vakfı İlmi Dergisi* 29/1 (1993).
- Karaman, Fikret. "Kur'an'da İlim kavramı ve Değeri". *Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları*.
- "Bilgi, İman ve Taklit Üzerine". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.).

- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan, 1996.
- Kılıç, Cevdet. *Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbal Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, ts.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Osmanlı Batılaşması". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.
- Koçak, Rukiye. *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, ts.
- Köksal, Ahmet. *Giritli Sırrı Paşa*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kurnaz, Cemal. "Sırrı Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıcadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yay., ts.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul, 1958.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebşiratü'l-edille*. ed. Hüseyin Atay. Ankara: DİB, 1993.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. "Metnü'l-Akâid". *Mecmüatü'l-Mütun*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2021.
- Odabaş Yüksek, Nurşen. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Dini ve Felsefi Düşüncesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Okumuş, Zeliha. *Muhammed İkbal'in Bilgi Anlayışı*. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ödemiş, Mehmet. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Kelâmî Çalışmaları*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Ören, Mehmet Furkan. *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Öz, Zekiye. *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*. Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFV Yay., 5., 2017.
- Özervarlı, M.Sait. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri". *İzmirli İsmail Hakkı*. ed. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özervarlı, M.Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: İsam Yayınları, 4. Baskı., 2019.
- Özervarlı, M.Sait. "Muhammed Abduh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.

- Özervarlı, M.Sait. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in ‘İctimâ-î İlm-i Kelâm’ı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999).
- Özervarlı, M.Sait. “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Özteke, Fahri. *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Pezdevi, İmam Ebu’l Yusr Muhammed el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayihan yayınları, 2019.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Muhassalu’l Efkârî’l-Mütekdimmîn ve’l-Müteahhirîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire, ts.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. *Mâtüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. DİB, ts.
- Sancak, Gülşah. *Yeni İlmî Kelam Döneminde İnsan Özgürlüğü Problemi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Süyûti, Celâleddin es-. *Tedribü’r-Râvi*. çev. Muhammed Enes Topgöl. İstanbul, 2019.
- Şener, Habib. “David Hume’un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2017).
- Teftâzânî, Sa’duddîn et-. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa’duddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu’l Akâid (Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Tokatlıoğlu, Melek Büşra. “Muhammed Abduh ’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”. *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*.
- Toku, Neşet. *Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, ts.
- Turgut, Ali Kürşat. *Muhammed İkbal’de İlahi Bilgi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Uçman, Abdullah. “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/424-425. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Uz, Nur Betül. *Abdullatif Harputi’nin Tenkihi’l Kelam Fi Akaid-i Ehli’l-İslam İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Üçtaş, Zübeyir. *Seyyid Şerif Cürcânî’de Bilgi Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yar, Erkan. “Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmî”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Yayla, Mansur. “Kur’ân’daki Mu’cizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar - Muhammed Abduh Bağlamında-”. *Akıl Kitabı 7 – Mantık, Metafizik, Ahlak, Din, İnanç ve Dilde Akıl*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. “II. Meşrutiyet Dönemi Batıcılık Akımının Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014).

Yeşilyurt, Furkan. *Ebü'l Berekât en-Neseî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul üniversitesi, 2021.

Yılmaz, Ümmühan. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Anlayışında Aklın ve Naklin Yeri*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Yurdağür. “Harpûî, Abdüllatif”, ts.

Yüce, Mustafa. *Ebü'l Muin en-Nefesi'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 25. Basım, 2016.

Yüksel, Emrullah. *Amidî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İşaret, 1991.

