



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

17

BAHAR 2004

• Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.

• Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, Kongre, Sempozyum, Panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmesi, literatür incelemeleri, sadeleştirme, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarının hayatı ve eserleriyle tanıtım vb. yazılar yayımlanır.

• SÜİFD, tüm araştırmacılara açık olup bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.

• Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı geçmemelidir. Bir yazının aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, otobiyografiler vb.) buna dahil değildir.

• Makalelerin 100-150 kelime arası özeti ve bu özeti iki dilde (Arp+İng., Fr., Alm., vd.) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalenin ise Türkçe + Arp. çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe + herhangi bir dilde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.

• Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarın tanıtım ismi ve akademik unvanı yer almaz.

• Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.

• Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

• Her sayının hakemleri o sayıda yer alır.

• SÜİFD'de yayınlanan yazıların sorumluluğu yazara aittir.

Editör

Prof. Dr. Mehmet Bayyigit

Yayın Yürütme Kurulu

Prof. Dr. A.Turan Yüksel

Doç. Dr. Ahmet Yaman

Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim Bahadır

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Çaycı

Yrd. Doç. Dr. M. Bahaüddin Varol

Arş. Gör. Fikret Karapınar

Arş. Gör. Muhiddin Okumuşlar

Arş. Gör. Lütfi Cengiz

Arş. Gör. Huriye Martı

Arş. Gör. Mehmet Harmanlı

Arş. Gör. Doğan Kaplan

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Ünver Günay (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc. Gill University)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)

Dr. İbrahim Kalın (Colloge of The Holy Cross, İSAM)

Prof. Dr. Ahmet Önkal, Prof. Dr. Hüsamettin Erdem

Prof. Dr. Bilal Saklan Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu

Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. M. Ali Kapar

Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalcı, Prof. Dr. İsmet Ersöz

Prof. Dr. Süleyman Toprak Prof. Dr. Zekeriya Güler

Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer, Prof. Dr. Mehmet Bayyigit

Doç. Dr. Şahin Filiz, Doç. Dr. Fevzi Günüş

Doç. Dr. Dilaver Güreç Doç. Dr. A. Saim Antan

Doç. Dr. Ahmet Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

Yrd. Doç. Dr. Naim Şahin, Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç

Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim Bahadır

İletişim Adresi

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

42090 Meram/KONYA

Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54

e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı: sebat ofset matbaacılık Konya-0332 342 01 53

YIRMİNCİ YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ

Bayram DALKILIÇ

Yrd. Doç. Dr., S. Ü. İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi

Giriş

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de "din felsefesi" terimi kullanılmakta ve bu terim, bir disiplinin adı olarak bilinmekte miydi? Eğer kullanılmakta ve bilinmekte ise, bu terim, neyi ifade etmekteydi? O, ne anlamda kullanılmakta ve nasıl kavranmakta idi? Acaba bu dönemde, "din felsefesi", bağımsız bir disiplinin adı olarak kullanılmakta ve diğer bilim ve disiplinlerden ayrı bir bilim dalı ve disiplin olarak bir gelişim ortaya koymakta mıydı? Yine bu dönemde Türkiye'de "din felsefesi" ile ilgili olarak kendisinden bahsedilebilecek ve "din felsefesi" alanında fikir ve düşüncelerin ileri sürülmüş sayılabileceği yazı ve çalışmalardan, öneri, öngörü ve tezlerden söz etmek mümkün olabilecek midir?

Bu çalışmamızda yukarıda saydığımız sorular etrafında "din felsefesi"nin, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de kavranış ve algılanış durumu üzerinde araştırma ve değerlendirmelerde bulunmak amacını taşımaktayız.

Türkiye'de, Din Felsefesi'nin, gerek "**felsefe-i din, felsefe-i dîniyye, hikmet-i edyân, felsefe-i edyân**" biçiminde olsun, gerekse "**din felsefesi**" biçiminde olsun, disiplin bağlamında din felsefesini içeren anlamda kullanılmaya başlanmasının üzerinden henüz bir yüzyıl geçmemiştir. Yani, bugün itibarıyla, bağımsız bir disiplin olarak yüzyıl bağlamında, Türkiye'de Din Felsefesi bir asrını henüz tamamlamamıştır.

Bu çalışmamızda değerlendirmeye tâbi tutacağımız ve kendilerine yer vereceğimiz yazıların ve çalışmaların başlıkları, "Hikmet-i Edyân", "Felsefe-i Edyân", "Din Felsefesi'nden", "Felsefe-i Dîn", "Felsefe-i Dîniyye" ve "Dinî Felsefî Musâhabeler" vb. biçimindedir.

Acaba söz konusu yazılar ve çalışmalar, Din Felsefesi'ni tam anlamıyla kuşatıcı biçimde ortaya koymakta mıdır?

Din Felsefesi, benzer yanları ve yönleri çok olmakla birlikte Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf'tan ayrı bir disiplindir. Bu çalışmaya aldığımız yazılar da, az da olsa bu ayrılığı göz önünde bulundurdukları ve yazarlarının zihninde bir din felsefesi veya dinler felsefesi fikri ve kavramının bulunduğu düşüncesiyle seçilmiş yazılardır. Gerçi, yine de bazı yazılar, daha kapsamlı konular üzerinde durmaktadır. Bu da, bazı konu ve disiplinlerin henüz tam bağımsızlık kazanamaması nedeniyle Din Felsefesi genel başlığı altında değerlendirilebilmelerinin mümkün olması

dolayısıyla. Bu, bize aynen bir zamanlar Felsefe'nin, bütün 'ilimlerin anası', 'genel bir disiplin' niteliği taşıması sebebiyle, diğer disiplinleri içine alması durumunu ve dönemini hatırlatmaktadır.

Türkiye'de din felsefesi teriminin, "din felsefesi" şeklinde yaygın ve belirgin bir biçimde kullanılmaya başlanması, İkinci Meşrutiyet (1908)'ten sonraki yıllara rastlamaktadır. Ancak daha önceleri de, hikmet-i dîn/edyân', 'felsefe-i dîn/edyân', 'felsefe-i dîniyye' olarak kullanıldığı söylenebilir.¹

M. Sâdık Vîcdânî (1864-1939), 1888'de Kastamonu'da tanıştığı, 1891'de ikinci kez İstanbul'da görüştüğü genç ve zeki bir doktordan söz etmektedir. Vîcdânî, bu doktorla 1901 yılında Rumeli'de her ikisinin de sürgün edilmesi dolayısıyla tekrar karşılaştıklarını ve dostluklarının bazı dinî konularda muhavereye varacak kadar geliştiğini belirtmektedir. Vîcdânî, bu doktorun adını eserinde, bilinçli olarak gizli tuttuğunu belirtmektedir.²

Vîcdânî, bu doktorun, epeyce felsefî eser okuduğunu anlatırken, M. L'Abbe Barbe'in, *Târîh-i Felsefesi*³ ile, Paul Janet – Gabriel Seailles'in önemli bir eseri⁴ ve Montesquie'nun *Rûhu'l- Kavânîn*'ine göz aşinalığı peyda ettikten sonra, "Din Felsefesi'nde karar kıldığını", anlattığını bildirmektedir. Konuşmaları esnasında ise doktorun kendisine, İsa'yı ve Hıristiyanlığı, Mûsâ'yı ve Mûsevîliği, ardından da Müslümanlığı, hakka'l-yakîn görmek için vakit ayıracağını söylediğini belirtmektedir.⁵

Şu halde, bu bilgiyi göz önünde bulundurarak, daha yirminci yüzyılın başında din felsefesi kelimesinin, Türkiye'de kullanılmaya başlandığını ve bir disiplin alanı olarak bilindiğini söyleyebiliriz.

Vîcdânî'nin belirttiğine göre, bu doktor, Hıristiyan aileden doğduğu, tabiatıyla Hıristiyanlığın merasimine bağlı kaldığı halde, senede ancak bir iki defa -o da

¹ Bkz. Bayram Dalkılıç, "Giriş: Türkiye'de Din Felsefesine Doğru", *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, (Hazırlayan: Bayram Dalkılıç), Konya, 2000, s. 11-12.

² Vîcdânî'nin bildirdiğine göre, bu doktor, edebiyatla ilgilenen, gazetecilik yapmış, telif ve tercüme olarak birkaç risâle yayınlamış biridir. Vîcdânî, bu kişinin edebî zevkinin, yazdıklarından ve verdiği örneklerden anlaşıldığına göre, üstün olduğunu ifade etmektedir. Rumeli'de karşılaştıkları zaman, bu doktorun, ilk senelerdeki gibi, edebiyat ve edebiyatçılıktan, telif ve tercümeden bahsetmediğini, kendisinin, edebiyat bahçesinin güllü, bülbüllü vahasından felsefenin ucu bucağı görünmez sahasına geçtiğini, gözlerini, "ilk sebebler"e, eşyanın mahiyetini seçebilmek ümidiyle kendisinin hiçbir zaman göremeyeceği, şimdye kadar de kimsenin, hatta "gördüm" diyen ve "gördükleri" zannedilenlerin bile göremediği hedeflere dikerek metafizik'e çok fazla daldığını sohbetleri arasındaki ifade tarzından anlaşılır gibi oluyorsa da bilgi görünmemek ihtiyatıyla olsa gerek, okuduklarından anladığı kadarıyla bile bahsetmediğini ifade etmektedir. Bkz. M. Sadık Vîcdânî, *Hız Muhammed Niçin Çok Evlendi*, (Hazırlayan: Ahmet Karadut), Ankara, 2003, s. 23-24.

³ Bkz. M. L'Abbe Barbe, *Târîh-i Felsefe*, (Çev. Bohur İsrâil), İstanbul, 1332.

⁴ Vîcdânî, bu eserin adını zikretmemektedir. Ancak bu eser daha sonra Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın çevirip, 1341 tarihinde yayınladığı eser olmalıdır. Bkz. Paul Janet- Gabriel Seailles, *Tahlîlî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul, 1978.

⁵ M. Sadık Vîcdânî, A.g.e., s. 24.

ailesine refakat etmek için- kiliseye giden bir Hıristiyan mürtedi halindedir. Okul hayatı, gençliği, okuldan sonraki günleri hep Müslümanlar arasında geçtiğinden, Müslümanlığın âdâb ve erkânına yabancı değildir. Müsevîliğin ve İsevîliğin elekten geçirilme süresi uzamış, aradan altı aydan fazla zaman geçmiştir. Doktor, o konuyu açmamaktadır. Vicdânî de susmayı yeğler gibi davranmaktadır. Bir gün doktor, Vicdânî’ye, “İnsanın ve kendisinin, kendi kendine meydana gelmediğini tamamiyle anladığını, şu **kâinatın**, o meyanda **mini mini küremizle biz insanların sâni’i (yapıcısı), hâlıkı (yaratıcısı)** olarak **Bir Allah’ın varlığına kâni olduğunu**, Mûsâ’nın da İsrâ’nın da bunu söylemiş, bunu öğretmiş ve geçip gitmiş olduklarını” ifade etmiştir.⁶

Vicdânî’ye göre, doktor, bu sözleriyle araştırma ve incelemelerinin sonucu olarak artık din ile ilgisinin kalmadığını anlatmak istemiştir. O, zaten önceden Hıristiyanlığa, Hz. İsrâ tarafından tebliğ ve telkin edilmiş bir din olarak değil, İznik’te ve diğer yerlerde toplanan Ruhbanlar Meclisleri’nce inanç esasları, usûl ve ahkâmı tespit edilerek Hz. İsrâ’ya nispet edilmiş bir din nazarıyla bakan birisidir.⁷

Çalışmamız, iki kısımda ortaya konulacaktır. İlk kısımda, “Din Felsefesine İlk Giriş Denemeleri: Hikmet-i Edyân’dan Din Felsefesi’ne” genel başlığı altında, Mehmed Ârif’in ‘*Hikmet-i Edyân*’, Memdûh Süleymân’ın ‘*Felsefe-i Edyân*’, Mehmed Şevketî’nin *Din Felsefesi* alt başlıkları, ikinci kısımda ise, “Problematic Sayılabilecek İlk Çalışmalar” genel başlığı altında, Ömer Ferîd Kam’ın Din Felsefesine Yaklaşımı, Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Din Felsefesine Yaklaşımı, Mehmed Emin’e Göre Kant’ın Din Felsefesi alt başlıkları çerçevesinde çalışmamız için belirlediğimiz dönemde kendilerinden söz edilebilecek çalışmaların değerlendirmesi yapılacaktır.

I- DİN FELSEFESİNE İLK GİRİŞ DENEMELERİ:

HİKMET-İ EDYÂN'DAN DİN FELSEFESİ'NE

A- MEHMED ÂRİFİN ‘HİKMET-İ EDYÂN’I

Bu çalışmaya esas olarak aldığımız dönemde, incelenebilecek ilk yazı, Mehmed Ârif(1852-1920)’in,⁸ “Hikmet-i Edyân”⁹ adlı yazısıdır.

SÜİFD / 17

⁶ M. Sadık Vicdânî, A.g.e., s. 24-25.

⁷ M. Sadık Vicdânî, A.g.e., s. 25.

⁸ Mardinîzâde Mehmed Ârif, Türk fikir adamı, hukukçu, yönetici ve yazandır. 1852’de Mardin’de doğup, 1920’de Mısır’da vefat etmiştir. Kadıasker Yusuf Sıdkı Efendi’nin oğludur. Özel öğrenim görmüştür. Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa tarafından Fransa ve İngiltere’ye gönderilmiştir. Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. Türkiye’ye dönüşünde kaymakam, savcı, mahkeme başkanı, Şûrây-ı Devlet üyesi, Basra ve Suriye valisi olarak görev yapmıştır. *Hikmet-i Edyân* (Dinler Felsefesi), *Hikmet-i İslâmiyye* (İslâm Felsefesi) ve *Muhtasarı’l-Ulûm* (İlimlerin Özeti) gibi eserleri vardır.

⁹ Mehmed Ârif, “Hikmet-i Edyân”, *Sırat-ı Müstakîm*, 21 Ağustos 1324 (1908), sayı 2, s. 17-18 ; 4 Eylül 1324 (1908), sayı 4, s. 50-51. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Ârif, “Dinlerin Felsefesi”, Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye’de Din Felsefesine Doğru*, s. 23-29.

“Hikmet-i Edyân”, Mehmed Ârif’in, *Sırât-ı Müstakîm Dergisi*, 21 Ağustos 1324 (1908) tarihli, sayı 2, sayfa 17-18 ve 4 Eylül 1324 (1908) tarihli, sayı 4, sayfa 50-51’de yayınlanan yazısıdır.

Din nedir? Dinsizlik, insanları ve özellikle dindarları olumsuz yönde etkileyecek bir niteliğe sahip midir? İnsan, yapısı gereği, bir dine inanmaya eğilimli midir? Din, ilâhî yönü olan bir kurum mudur? Vicdan ve inanç arasında herhangi bir ilişki söz konusu mudur? Dinden uzak olarak yaşayan, ama vicdanları gereği, ahlâkî davranışlar sergilediklerini söyleyen kimselerin durumu, nasıl değerlendirilebilir? Mehmed Ârif’in görüşlerini bu sorular çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Mehmed Ârife göre, bir süreden beri, Avrupa’da moda durumuna gelen **dinsizlik veya dinî kurallara aldınış etmeme hastalığı**, yavaş yavaş doğu ülkelerine de geçmiş olmakla, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya güç yetiremeyen veya ayırmak için bir an kafasını yormak istemeyen birçok insanın, **“dindarlığı, sanki ayıp olan şeylerden saymakla birlikte, dinden uzaklaşmayı ve dinsizliği, medenîliğin başı veya özgürlüğün gereği”** şeklinde düşünmekte olduklarını görmek, üzüntü verici bir gözlem olmaktadır.

Ona göre, insan doğası, gerçekten, asıl yaratılışı bakımından özgürlüğe eğilimli olup, söz ve davranış özgürlüğünü sınırlayan her türlü inançlardan ve hükümlerden nefret etmesi de, her türlü sözden uzak ise de, **âlemin düzeninin korunması ve insanoğlunun devamı için dinin gerekliliği zorunludur.**¹⁰

Mehmed Ârif, “bütün dinlerin, asıl konuları bakımından, ahlâkî düzeltmek ve kişiler arasındaki çekişmeyi engellemek ve dağıtmak için kurulmuş ve kurulmuş, ilâhî hikmetlerle dolu kanunlar” olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, doğası bakımından, medenî bir biçimde yaratılmış olan insan türü için, tek başına bir dağ tepesinde veya bir çöl ortasında yaşamak imkânsız olduğundan, hayatının gerekliliklerini ve zorunluluklarını elde etme işinde, kendi türünden bir topluluk ile toplu halde bir arada yaşamak doğal zorunluluktur. Önce aile, sonra kabile ve aşiretlerin oluşum biçimi, köy, kasaba ve büyük şehirlerin meydana geliş biçimi, bu gereklilik üzerine ortaya çıkmıştır.¹¹

Mehmed Ârif, dinlerin gerekliliğini ve Yüce Allah’ın dinleri, peygamberleri ve kitapları göndermesinin açıklamasını, “Yüz ve sîmalarının çeşitliliği oranında, huyları ve durumları çeşitli olan insanoğullarından binlerce nüfusun bir bölgede toplanması, menfaat elde etme ve zararı uzaklaştırma sebebiyle, çekişme ve bağırıp çağırmaya sebep olarak, “Hüküm, galip gelenindir” kuralınca, “büyüğün küçüğü, güçlünün güçsüzü yok edip ortadan kaldırması”, olgusunun, doğa kanunlarından olması sebebiyle, **“Yüce Düzen Koyucu”, âlemin düzenini sağlamak, yaratıkların düzenini korumak ve yürürlükte olması gereken adalet, kardeşlik ve eşitlik kanunlarının yerleşmesi için zamana ve mekâna göre gerekli olduğu biçim-**

¹⁰ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

¹¹ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

de, yüce peygamberleri aracılığıyla kutsal kitapları ve sahifeleri indirmiş ve bunların içerdiği emirleri ve yasakları bakımından ilâhî buyrukları ve dinleri, uyulması gerekli kılmış ve yüceltmıştır.”¹² şeklindeki ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

Mehmed Ârif’in buradaki ifadelerinden anlaşıldığına göre, “bütün dinler”den maksadı, ilâhî dinlerdir. O, kastettiği dinlerin, “ilâhî hikmetlerle dolu kanunlar”, olduğunu belirtirken bunu ortaya koymaktadır. Yine o, insanın sosyal bir varlık oluşuna işaretlerken, insan açısından dinin gerekliliğinin mantıklılığını de tutarlı ve anlaşılabilir bir biçimde izah etmiştir.

Mehmed Ârif, Mantık bilginlerinin, yaratıkların en şerefli olan insan türünü, diğer hayvanlardan “nutk” ile nitelemiş ve ayırmış ve onu, “hayvân-ı nâtık” niteliğiyle tanımlamışlarsa da, bu tanım ile insanın, hayvanlık derecesinden kurtulamayacağını açık olduğunu, zira, nutk’tan amaç, meramı anlatmak için bir takım harfleri oluşturan ses ise, bu özelliğın bütün hayvanlarda varolduğunun aynıyla görülmekte olduğunu ileri sürmektedir.¹³

Ancak gerçekten Mehmed Ârif’in dediğı gibi, “nutk” kelimesinden acaba, sadece insanın, “konuşma” özelliğı mi akla gelmektedir? Ayrıca bu kelime “konuşma” olarak algılandıysa bile, insan dışındaki hayvanların meramlarını anlatmak kastıyla çıkardıkları seslere “konuşma” denilir mi?, gibi sorular, bu noktada sorulması ve cevaplanması gereken bir soru olarak önem arz etmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki, “konuşma”, yalnızca meramı anlatmak için ve iletişim kurmak için çıkarılan ses değildir. O, belli biçimde ve durumda yapılan düzenli, bir anlam ifade eden kelime ve cümlelerle ortaya konulan şeydir. Meselâ, insan sesini taklit ederek onun söylediğı, kelime ve cümleleri tekrar eden papağanların çıkardığı ses, kelime ve cümleler, konuşma değildir.

Ayrıca, “nutk”, yalnızca “konuşma” anlamına mı gelmektedir? Fârâbî, nutk kelimesinin eskilere göre üç şeye delâlet ettiğini söylemektedir:

1- İnsanın söylenilenleri algılayabileceğı güce delâlet eder. Bu güçle, ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla davranışların güzeli ve çirkini ayırt edilir.

2- İnsanın nefsinde anlayış yolu ile oluşan sözlerdir; bunlara içten konuşma denilir.

3- İçeride bulunan şeyi dil ile söylemektir. Ona da dıştan konuşma denilir.¹⁴

Ali Sedat da nutk kelimesinin hem dış nutka (söz) hem iç nutka (düşünme) delâlet ettiğini söylemektedir.¹⁵

¹² M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

¹³ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *Mantığa Başlangıç*, (Çev. M. T. Küyel), *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, 1990, s. 29; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 1-2; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 13-14; Doğan Özlem, *Mantık*, İzmir, 1991, s. 25-26.

¹⁵ Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 2; Necip Taylan, *Mantık Tarihi-Problemleri*, İstanbul, 1994, s. 7.

Mehmed Ârif, insanın, “**akleden hayvan**” biçiminde, hayvanlık basamağın-
dan kurtarılmaya çalışılırsa; onun, “**akl-ı maâş**”¹⁶ ve “**akl-ı maâd**”¹⁷ olarak ikiye
aynılaşacağını, akl-ı maâşın ise, hayvanlarda, insandan daha çok bulunduğunun bili-
nen ve anlaşılın bir şey olduğunu belirtmektedir. Zira, hayvan kimyevî çözümler-
melere gerek duymaksızın, kendisine yararlı olan bitkileri ayırdığı ve zararlısından
kaçınarak faydalısını seçtiği ve yediği halde, insanın, bu doğal ayırıcı güçten yoksun
olduğu ve zehirli olan ile zehirsiz olanı, görerek ayırt etme yetisine sahip olmadığı
bilinen bir şeydir. Bundan dolayı, insanı, hayvan türünün kalanından ayıracak tek
özel (ayırıcı) niteliği, “akl-ı maâd” olan yüce özelliğidir ki, o da haşr ve neşr (kıya-
mette toplanıp dağılma), sevâb (ödüllendirilen doğru davranış) ve ikâbı (azâb)
inanarak kabul etmekten ibaret olan dinî inançlardır.¹⁸

Mehmed Ârif, aslî hükümleri bakımından âdetler, ibâdetler ve muâmelele-
re bölünen dinî emirlerin, iki tür kuralı içine aldığı, bunlardan birisine ‘özel kural’,
diğeri ‘genel kural’ denildiğini belirttikten sonra, dinlerin ibadetler kısmının,
insanın kendisiyle ayakta kaldığı, vücudunun sağlığı, sağlığının sürekliliği, hayat ve
yaşantısının düzenliliğine ayrılmış birer sıhhat koruyucu (koruyucu sağlık) kaideleri
olduğu gibi, âdetler ve muameleler kısımlarının da insan toplumunun birbirleriyle
davranış güzelliği, adaletin sağlanması ve karşılıklı bir biçimde hukuk öğretimiyle,
aralarında eşitlik ve kardeşliği kurma, koruma ve can, mal güvenliği, ırzlarını ko-
ruma amacına dayalı olduğunu ki, bu iki kurala (düzene) uymaksızın insan türü-
nün ve toplumunun yaşayışını sürdürmesinin olası olmadığını vurgulamaktadır.¹⁹

M. Ârif’in bu ifadelerinden anlaşıldığına göre, o dinin inanç, ibadet, mua-
melât ve âdetler (davranışlar-ahlâk) olarak birtakım alt basamakları olduğuna
işaret etmektedir. Onun bu ifadeleri, gerçekten bir din tanımı içinde yer alabile-
cek olan bütün unsurları içinde barındırmaktadır.²⁰

Mehmed Ârif, **dinin görev ve fonksiyonlarına** ve Allah korkusunun öne-
mine işaret ederek, görüşlerini belirtmekte ve bu durum ve olgunun, bazı yöne-
timlerde polis ve jandarma marifetiyle önü alınamayan suçları önlemek için bu
güçlerin çabasından ayrılan önemli bir farklılık olduğunu öne sürmektedir.²¹

Mehmed Ârife göre, Vicdan, “Zamir=Conscience” adlarıyla, genellikle in-
sanların, kendilerinde bulunduğundan söz etmekle övündükleri bu şerefli duygu,
sırf dinî terbiyenin sonucudur. Dini ve imanı olmayanın vicdanı da yoktur. Nite-

¹⁶ Akl-ı maâş, yaşayan ve geçinen akıldır.

¹⁷ Akl-ı maâd, gelecek hayatı, bu hayattan sonraki hayatı kavrayan akıldır.

¹⁸ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17-18.

¹⁹ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 18.

²⁰ Krş. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 5; Hüsamettin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999, s. 29.

²¹ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 18; Sayı 4, s. 50-51.

kim, Afrika’nın az bilinen bölgelerinde oturan vahşi topluluklar, insan yemeyi, yiyeceklerin en üstünü yemek sayarlar.²²

Mehmed Ârif, Tabiatçıların, dinî emirlere ve yasaklara uyma durumlarını ve dikkatlerini bilmezsek de, onların, yüzyıllardan beri dinî eğitim içinde ve eğitimin etkileri altında yaşamış ve dinin hükümleri ve kurallarının, kendilerinde ikinci bir davranış kaynağı durumuna geçmiş olmakla birlikte, dinin anlatılan gerçeklerini anlamaktan yoksun kaldıkları, Tanrı’nın yaratma gücünün nelliğini ve niteliğini düşünememe ve değerlendirememekten dolayı, dinin maddî ve manevî etkilerinden dışarıda sayılamayacaklarının apaçık olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, **Tabiatçılar, dinsiz olsa bile, akılsız değildir. Dinin her türlü emirlerinin ve yasaklarının, akla yatkın ve kabul edilebilir birer ilâhî hikmet ve ahlâkî kurallar olduğunu anlar ve fark ederler.** Ancak zât-ı ulûhiyyet (Allah’ın Zâtı), Selbî ve îcâbî sıfatlar (sadece Allah’a ait sıfatlar ve diğer varlıklarda da bulunan sıfatlar), Haşr ve neşr (öbür dünyada yeniden dirilip toplanma ve dağılma) gibi inanca bağlı hükümlerin nelliğini, biçimini ve niteliğini anlayamadıklarından ve fark edemediklerinden dolayı, inançsızlık vadisine sapmaları veya şaşkınlık çölünde kalakalmaları, kalp ve vicdanları üzerine hükmeden ve etki eden dinî etkilerden kendilerini uzaklaştıramaz ve kurtaramazlar.”²³

Görüldüğü gibi M. Ârif, vicdanı, din ve iman sahibi olmaya indirgemektedir. Yine o, Tabiatçıların temelde dinsiz olsalar bile akılsız olmadıklarını belirtmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, din ve Tanrı fikrini makul olmadığı için ve hayal mahsulü olduğu için inkâr ettiklerini söyleyen Tabiatçı ve inançsızlar da çoktur. Yine, vicdan sahibi olanların bulunması gereken davranışları gerçekleştiren ve bunu vicdan ve ahlâk gereği, insanî ve etik bir davranış olarak yaptığını ifade eden dindar olmayanlar veya farklı dinlerden olan insanlar bulunurken, din ve vicdan sahibi olan, olduğunu söyleyen, ancak dinin ve vicdanın gereği gibi davranmayan insanların sayısı da azımsanacak miktarda değildir. Şu halde M. Arif’in sözünü, “din ve iman sahibi olanların, vicdan sahibi olmaları gerektiği”, “vicdanı olanların, da din ve iman sahibi olmaları gerektiği” şeklinde düşünmek ve anlamının daha uygun olacağı söylenebilir.

Onun, Tabiatçıların, dolaylı da olsa dinin ve dinî eğitimin etkileri altında bulunmaları ve bunlardan kurtulmalarının mümkün olmadığı şeklindeki tespiti, indirgemeci bir yaklaşım gibi görünmektedir. Bu yaklaşım bize, Anselm (1033-1109)’in, Kutsal Kitap’ın, bir bölümündeki, “Kalbinde Tanrı yoktur”²⁴, diyen bir aptalın zihninde bile kendisinden daha yetkini düşünölemeyen bir Tanrı fikri vardır” şeklindeki ifadesini hatırlatmaktadır.²⁵

SÜİFD / 17

²² M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 4, s. 51.

²³ M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 4, s. 50-51.

²⁴ “Akılsız, yüreğinde Allah yoktur, dedi.” Bkz. *Mezmurlar*, 14/1.

²⁵ Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165-166.

Din Felsefesi'nin, en genel anlamda, din üzerine felsefi bir düşünme tarzı olduğu, dinin felsefi açıdan ele alınması, din üstünde düşünme ve tartışma²⁶ şeklindeki genel tanımını düşündüğümüzde, Mehmed Ârif'in yazısını, bu çerçevede değerlendirmenin uygun olacağını söylemek mümkündür.

Mehmed Ârif, dinlerin varoluş hikmetini, varoluş felsefesini, dinin, ferdi ve sosyal bir varlık olan insan için gerekliliğini ve fonksiyonlarını ortaya koymaya çalışmakta, insanlığın ilk döneminden beri dinin var olduğunu, insanlara Yüce Yaratıcı tarafından peygamber ve kitaplar gönderildiğini; ama, bununla birlikte yine de bazı insanların inançsızlık içinde bulunabileceğini, bunun bir esastan, gerçekten, temelden sapma olduğunu, dinin ve inancın insan için gerekliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu yazıda sergilediği tavır, insanlık için dinin asıl ve temel olduğunu, dinsizliğin ise doğuda da batının etkisi nedeniyle yaygınlaşan bir durum sergilediğini, oysa insanın dinsiz yaşayamayacağını vurgulayan savunmacı bir tavidir.

B- MEMDÛH SÜLEYMAN'IN 'FELSEFE-İ EDYÂN'I

Çalışmamızda ele alacağımız ikinci yazı, **Memdûh Süleyman**'in,²⁷ "**Felsefe-i Edyân**"²⁸ adlı yazısıdır.

"Felsefe-i Edyân", Memdûh Süleyman'ın, *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 142-144'te yayımlanmış bir yazısıdır.

Mehmed Bayrakdar, Memdûh Süleyman'ın, Türkiye'de din felsefesinden ilk söz edenlerden birisi olduğunu, 1326 yılında, bu yazısını, *Felsefe Mecmuası*, c. I, 1326, s. 141-144'te yayımladığını, makalenin yayım tarihi olan 1326 yılının hicri ya da mâlî yıl olup olmadığının belirtilmediğini, eğer bu tarih hicri ise 1908, mâlî ise 1910/1911 milâdî yıla denk geldiğini belirtmektedir.²⁹

Gerçekten, *Felsefe Mecmuası*'nın başında yayım tarihi yoktur. Ancak cildin başında, Bahâ Tevfik (1884-1914)'in, "Birkaç Söz" başlıklı yazısında, "5 Temmuz 1326" tarihi geçmektedir. Yalnız bu tarih, "Teceddüd-ü İlmî ve Felsefi

²⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 1-2.

²⁷ Memdûh Süleyman, son dönem Osmanlı düşünürlerinden Bahâ Tevfik'in yazı arkadaşları arasında yer almaktadır. Memdûh Süleyman, Karl Robert Eduard Von Hartman'ın "*Darwinizm*", adlı kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Yine Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebî ile birlikte "*Nietzsche*" adlı küçük bir eser yayımlamış, bu çalışmada yer verdiğimiz yazısının da yayımlandığı dergide, "Hakiki Mürteciler ve Avrupalılaşmak" başlıklı bir yazı yazmıştır. (Bkz. *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 129-131; Rıza Bağcı, *Bahâ Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir, 1996, s. 220-221). Memdûh Süleyman, bu yazısında bir dipnotta, *Felsefe Mecmuası*'nın II. cildinde yayımlanacak olan "Marifet Salonu" adlı bir eserine de gönderme yapmaktadır. Bahâ Tevfik, Memdûh Süleyman'ın bu yazısını, sonradan, kendi yazdığı *Felsefe-i Ferd* adlı eserinde de yayımlamıştır. Bkz. Bahâ Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, Haz. Burhan Şaylı, İstanbul, 1992, s. 93-96.

²⁸ Memdûh Süleyman, "Felsefe-i Edyân", *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 142-144. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Memdûh Süleyman, "Dinler Felsefesi", Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, s. 31-34.

²⁹ Bkz. Mehmed Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 17.

Kütübhânesi”nin kuruluş yılıdır. Sonraki satırda ise bu kuruluşun sonra bir-bir buçuk yıl içerisinde *on bir tane kitabın* yayımına muvaffak olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Bahâ Tevfik’in yazdığına göre “ülkede ilk kez felsefe duygusunu uyandıran ve ilk kez felsefe eseri yayımlayan bu kütüphanenin, gençlerin felsefeye rağbet etmesine, en küçük ailelerden en büyük salonlara, özel derslerden, resmî ders programlarına kadar felsefenin girmesine katkı yaptığı, bu yazısının yazıldığı andan üç yıl öncesine kadar da ülkede felsefenin söz konusu olmadığı, hatta felsefe için gerekli olan dilin bile olmadığı” vurgulanmaktadır. Yine, savaş dolayısıyla bir aralık yapılamayan yayın etkinliğinin, bu mecmua ile yeniden başladığı vurgulanmaktadır.³⁰

Ayrıca, Memdûh Süleyman’ın “Felsefe-i Edyân” adlı yazıdan önceki sayfalarda yayımlanan, “Hakîkî Mürtecî’ler ve Avrupalılaşmak” adlı yazısının sonunda da “Kadıköy-1329” yer ve tarihinin bulunması, bu yazının ve mecmuanın yayım tarihinin, en erken 1329 olduğunu, Bahâ Tevfik’in de, kütüphanenin kuruluş tarihini verirken belirttiği “5 Temmuz 1326” tarihinde ay olarak, ‘Temmuz’u vermesi ise, mâlî yılın kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden biz, Memdûh Süleyman’ın yazısının, yayımlandığı mecmuanın sayısının tarihini verirken, “1329-mâlî” yılını kullanıyoruz. Dolayısıyla bu yazının yayım tarihi, 1908 yılı olmadığı gibi 1910/1911 yılları da olmamalıdır.³¹ Bu yazının yayımlandığı tarihi, en erken 1913 yılındadır.

Acaba dinin tanımının sınırlarından bahsedilebilir mi? Dini, hak din tanımlamasının ötesinde diğer dinleri de içerecek ölçüde, geniş bir çerçevede tanımlamak mümkün olamaz mı? Eğer bu, mümkün olabilirse, nasıl bir tanım ortaya konulabilir? Din tanımlaması konusunda doğulu ve batılı ilim adamlarının bakış açıları farklı mıdır? Eğer farklı ise, herhangi birinin görüşleri tercih edilebilir mi? Sözgelimi, batılı ilim adamlarının görüşleri daha geniş ve tutarlı olarak değerlendirilebilir mi? Dinî kaynağı nedir? İlk insanların duygu ve hislerinin bu konuda yeri nedir? Bu gibi soruları, Memdûh Süleyman’ın bakış açısından cevaplamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Memdûh Süleyman, “Felsefe-i Edyân” adlı bu yazısında, din tanımının dar tutulmamasını, zira, Hak dinleri kapsayacak şekilde bir tanım söz konusu olunca, diğer dinlerden bahsedilmemesi gerektiğini, bu makale ile daha genel ve daha kapsamlı bakış açısı getireceğini belirtmektedir: O, doğulu ilim adamlarının, “dinin, insan yapısında (tabiatında) bulunan ilâhî bir vergi olduğu.” şeklindeki tanımının, tam bir tanım olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü bu tanım, ona göre, gerçek dinler (edyân-ı hakîkî) içine giremeyen Mecûsîlik, putperestlik ve diğerleri gibi inançları, din adı altında toplamağa engel olur. Oysa o, bu makâle ile dini daha

³⁰ Bkz. Bahâ Tevfik, “Birkaç Söz”, *Felsefe Mecmuası*, 1329, c. I, s. I.

³¹ *Felsefe Mecmuası*, c. I, s. 141; Krş. Bayram Dalkılıç, “Giriş: Türkiye’de Din Felsefesine Doğru”, A.g.e., s. 13-14.

genel ve daha kapsamlı bir bakış açısından incelemek istediğini, bundan dolayı önce, dinin ne olduğunu belirlemek gerektiğini öne sürmüştür.³²

Memdûh Süleyman, yazısında özellikle, bazı batılı düşünürlerin din tanımlarını vermekte ve Salomon Reinach'ın din tanımının daha kapsamlı olduğunu, bu tanımın kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sonra da dinin kaynağı üzerinde durarak bu tanımın doğruluğunu kanıtlamaya çaba göstermektedir.

Memdûh Süleyman, "**Din Tanımları**" başlığı altında halk dilinde din ile mitolojinin karıştırıldığını örnekleyerek anlatmaktadır. Ona göre, mitolojiden farklı olarak din ise, ilk olarak, "Bir duygu ve bu duygunun ayinler, törenler (Rite) olarak tanımlanan özel davranışlar aracılığıyla ortaya çıkmasıdır."³³

Memdûh Süleyman, din ile mitolojinin, ilmî alanda bu şekilde ayrıldıktan sonra, dinin daha genel tanımlarını, Avrupalı filozofların, bu konudaki düşüncelerini incelemeye çalışmaktadır. O, din hakkında yapılan tanımlara, dinin bütününde temelli bir unsur olan "sosyal düşünceyi", ilk önce 1887 yılında uygulayan ve yerleştiren kişinin Jean Marie Guyau (1854-1888) olduğunu belirtmektedir. Bu düşünürü göre, "Din, genel bir sosyomorfizmdir. Dinî duygu, ilkel insanın evrene vaz'ettiği arzu ve isteklere göre doğal bir duygudur."³⁴

Memdûh Süleyman'a göre, şimdiye kadar ortaya konulan tanımların en gelişmiş kuşkusuz budur. Ancak bunun da bir yanlığı vardır ki, o da din hakkındaki genel düşünceyi içermemesidir. Önceleri, Romalılar, "din-i kasem"den söz ediyorlardı.³⁵ Çağımızda ise genel düşünce, dinî kasem yerine vatan, aile, şeref ve namus dinlerini ortaya koymuştur. Bu alana girdiği dönemde artık din kelimesi, ne Feuerbach(1804-1872)'in söz ettiği bir istek, ne de Guyau'nun dediği gibi bir doğal duygu olabilir. Tersine bu biçimde din, kişi isteğinin sınırlanması olur. Bundan dolayı, genel anlamı bakımından, Genel Dinler Tarihi bilgini, Salomon Reinach'ın din hakkındaki şu tanımını kabul etmek gerekir: "Din, yeteneklerimizin (faculte), özgür davranmasına engel olan bazı ruh durumlarının toplamıdır." Gerçekte, ruh durumları kelimesi, çok geniş bir anlamı içerir. İnsanlar birçok şeylerden, meselâ, babasının karşısında saygı nedeniyle sigara içmekten, ayak ayak üstüne atmaktan, büyük bir salonda yüksek sesle, sanki bağırırçasına lakırdı etmekten kaçınır ve kuruntu duyarlar. Bu böyle olduğu gibi bir ölünün odasında, bir

³² M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142.

³³ M. Süleyman'a göre, çoğunlukla halk dilinde, esâtîr (mitoloji) ile din birbirleriyle karıştırılır. Oysa, ilmî bir zeminde din ile esâtîr arasında bir çok farklılık vardır. Esâtîr (mitoloji), "Kişilerin yaratması değil, fakat müspet tarihin gözetiminden uzak olan ve insanların sanat duygularına göre süslenen tarihlerin bir araya toplanmasıdır." Bkz. M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142.

³⁴ M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142-143.

³⁵ Din-i Kasem, yemine saygı, ahit ve söz verme, söz vermeye itaat anlamına gelir. Yazanın belirttiği gibi Romalılarda görüldüğü kadar Yunanlılarda da görülmüştür. "Ahlâkla ilgili meseleleri, eski Yunan dini, pek azaltmış ve hatta aşağı yukarı "Yemine Saygı" biçimine sokmuştur." Bkz. Cahit Tanyol, *Schopenhauer'de Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1998, s. 81.

cenaze töreninde aynı durum görülür. İşte dinin öz temeli de, başlangıçta böyle bir ruh durumundan başka bir şey değildir.³⁶

Memdûh Süleyman, daha sonra “**Dinin Kaynağı**” konusunu ele almakta ve Reinach’ın, din tanımının doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır: “İlk insanlar, araştırma duygusuyla etraflarındaki olayları ve doğal gidişi incelemeye koyulmuşlar, ancak bir türlü anlayamadıkları çeşitli durumları açıklamak için hayâllere kapılmışlardır ve bu suretle, dinin ilk temeli olan tabular ortaya çıkmıştır.”³⁷

Memdûh Süleyman, kutsal kitaplarda aynı durumun, aynı tabunun görüleceğini öne sürmektedir: “Cenâb-ı Hak, Hz. Âdem’e, cennette bir meyvenin yemesini yasak etmiş, ancak bu yasaklığın nedenini anlatmamıştı.”³⁸

Memdûh Süleyman’a göre, dinî duyguların gelişme ve ortaya çıkmasına yardım eden tabudan başka diğer bir etken daha vardır ki, o da Animizm (canlılık-ruhçuluk)’dir.³⁹ Hayvanlar, çevredeki şeylerin bir istence sahip olup olmadıklarını ayırt edemez, onları da kendisi gibi görür. İşte ilk insanlar da gelişim düzeyine ulaşmadan çevrelerindeki şeyleri kendileri gibi ruhla, istek ve arzu ile muttasıf olarak kabul etmişler, o suretle onlardan çekinmeğe başlamışlardır. Vahşi milletlerde, küçük çocuklarda bu durumu çok gelişmiş olarak görebiliriz. Bunlar ilk insanlığın göz önündeki örneklerinden başka nedir?⁴⁰

Memdûh Süleyman, bu konuda Hume(1711-1776)’un görüşlerini, kendisini desteklemek için aktarmaktadır: “Bütün varolanların kendilerine benzediğini kabul etmek için insanlarda büyük bir eğilim vardır. İnsanlar, sürekli olarak düşüncelerini işgal eden meçhul nedenlere kendilerine benzer bir düşünce, bir akıl yürütme, bir hırs ve arzu yüklemekten pek çok hoşlanırlar. Bu durum beşer için pek doğaldır. Hatta bugün bile güzel sanatlarda bu duygunun kalıntılarına rastlanır. Edebiyat da, tiyatro da bu duygunun sürüp gitmesidir. Samanyolu’ndan, yol yapıp geçmekle; bir vahşinin suyun akması hakkında: “Suyun ruhu kaçıyor” demesi arasında bir farklılık var mıdır? Şüphesiz hayır. Gerek tabu, gerekse Animizm, özü ve ruhu bakımından incelenecek olursa görülür ki, bunlardaki en büyük etken,

³⁶ M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

³⁷ Tabu, Polinezya dilinden alınmış bir kelimedir. Doğal işleyişlerin dışında olan her şey demektir. Dokunulması yasak olan bir ağaç, eti yenilmeyen bir hayvan vs. hep birer tabudur. Bunların bu biçimde tabu sayılması bir düşünce ve mantığa dayalı değildir. Çünkü ağacın dikenini ele battığı için dokunulması, hayvanın eti sağlığa zararlı olduğu için yenilmesi yasaklanmamıştır. Tabunun en büyük ayıncı niteliği, tabuluğuna dokunulma söz konusu olduğu zaman, onun kanunla değil, ancak bizzat tabuluğuna dokunan kimseyi çarpmak, öldürmek gibi cezalarla cezalandırmasıdır. Bkz. M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

³⁸ M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

³⁹ Animizm, evrendeki çeşitli olayların ruh âlemine ait güçler tarafından idare edildiğini ileri süren, ayrıca insanda ve tabiatda, maddeden bağımsız bir ruhun bulunduğunu, bütün cisimlerin canlı olduğunu, ruhun düşünce hayatının ve organik yaşantının ilkesi olduğunu öne süren akımdır. Bkz. S. H. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1999, s. 65.

⁴⁰ M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143-144.

kuruntudur. Tabuya dokunmamak, dış eşyaya yönetme gücü ve duygusu vermek, kuruntudan, korkudan başka ne olabilir?"⁴¹

Yazar, sonuç olarak, sosyal yapılarda en önemli bir yer tutan dinin ilâhî olan yönünü göz önüne almayıp, onun "ilkel ruh durumlarından ileri gelen bir duygu düşünce halinde ortaya çıkması ve soydan soya kalıt olarak sürüp gitmesi"⁴² olduğunu ileri sürmektedir.

Memdûh Süleyman, yazısına dini, ilâhî dinlerle sınırlayan bir tanıma itirazla başlayıp, daha genel bir tanıma ulaşma amacını belirtmiştir. Ancak, onun ortaya koymaya çalıştığı din tanımı da, dinin kaynağı da tamlıktan yoksundur. Özellikle dini, ilk insanların eşyada ruh görme, tabu, korku gibi duygulara dayandırmak, özünde dinin ilâhî olan yönüne itiraz ya da bu yönü görmezden gelme anlayışı olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış, dinin ilâhîliğine temelden karşı çıkan materialist ve pozitivist bir yaklaşımın ürünüdür. M. Süleyman'da bu anlayışa sahip olan Bahâ Tevfik'in arkadaşı olarak benzer görüşleri ortaya koymuştur.

Onun bu yazısı, dinin tanımı ve kaynağı üzerine odaklanan, hareket noktası, açıklamaları ve sonuçları açısından Mehmed Ârif'in düşüncelerinin tam aksine fikirler ortaya koyan bir yazıdır.

İnsanlarda, eşyayı, evreni ve hatta Tanrı'yı kendileri gibi görme, kendi niteliklerini onlara yükleme anlayışı hemen her dönemde olagelmıştır. Ancak yine her dönemde peygamberler ve bilgeler, bu türde düşünen insanların yanlıgılar içinde olduğunu ortaya koymuşlardır. Meselâ, Yunan filozoflarından Ksenophanes (570-478) insanları bu tür fikir ve inançları dolayısıyla eleştiren bir düşünürdür.⁴³

C- MEHMED ŞEVKETİ'NİN DİN FELSEFESİ

Acaba din felsefesi konusunda Mehmed Şevketî'nin konumu nedir? O, bu hususta ne gibi çaba ve çalışmalar ortaya koymuştur? Bu çaba ve çalışmalar, o zamandaki din felsefesinin algılanış biçimine ne gibi katkılar sunmaktadır?

Türkiye'de din felsefesi ile ilgili olarak adından söz edilmeye lâyık olan ve Din Felsefesi dersine, medreselerin ıslahı için hazırladığı program taslağında yer veren, hatta belki de terim olarak, "Din Felsefesi" terimini bu terkiyle kullanan ilk kişi Eşref Efendizâde Mehmed Şevketî (1876-1934)'dir.⁴⁴ Şevketî, hicrî 1329

⁴¹ M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 144.

⁴² M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 144.

⁴³ Bkz. Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, s. 103-104.

⁴⁴ Mehmed Şevketî Efendi, Anadolu ve Rumeli kadıaskerlerinden ve Huzur dersleri mukamillerinden Hafız Mehmed Eşref Efendi'nin oğlu olup, 15 Şubat 1292 (28 Şubat 1876) tarihinde İstanbul'da, Büyük Çarşı'da Körükçüler Kapısı'nda Hüseyin Ağa Mahallesi'nde doğmuştur. Mercan Ağa İlk Mektebi'ni bitirip Kaptan Paşa Rüştüsi'ne (Orta Mektebi) gitmiştir. Orta mektepten sonra "Dâru't-tedris" mektebine girip buradan Ağustos 1311 (1895) tarihinde mezun olmuştur. Arkasından Mekteb-i Nuvvâb'a (Şerî kanunların okunduğu yüksek mektep) girmiş ve Ekim 1900'de birinci olarak mezun olmuştur. Ayrıca Amerikan Koleji'ne girmiş ve yedinci sınıfa kadar okumuştur. Medrese

(1911) yılında hazırladığı ders program taslağında, medresenin, Ulûm-ı Şer’iyye Şubesi, Kelâm Kısmı dersleri arasında, “Kelâm” dersinden ayrı olarak “Felsefe-i Dîn” dersine yer vermiştir. Ayrıca, Edebiyat Şubesi’nin ders programı taslağında da “Hikmet-i İlâhiyye” adlı bir derse yer verdiğini de belirtelim.⁴⁵

Ancak, Şevketî’nin programı uygulamaya konulmadığı için 1329/1911 ve daha sonraki yıllarda, bu ders, (Dârü’l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi programında yerini alıp okutulana kadar) okutulmamıştır.⁴⁶

Fakat burada şunu belirtelim ki; “1915-16 yılında **Ahmed Hamdi Akseki** (1887-1951)’nin, Medresetü’l-Mütehassısîn’in son sınıfında bulunduğu sırada, Şeyhu’l-İslâm Mustafa Hayri Efendi’nin tensibi ve hocası İzmirli İsmail Hakkî’nin da himmetiyle **Heybeliada Bahriye-i Şâhâne**’ye Din Dersleri, **Din Felsefesi** ve Ahlâk Dersleri öğretmenliğine tayin edildiği”⁴⁷ ne dair bir çalışmada yer alan not dikkatimizi çekmektedir.

“**Din Felsefesi’nden**”⁴⁸, Şevketî’nin, Abdullah Cevdet’e yazdığı, *İctihâd Dergisi*, 18 Nisan 1329 (1913) tarihli, 62. sayı, 1356-1358 sayfaları arasında yayımlanan mektubudur.

Şevketî, bu mektubunun ilk kısmında büyük ihtimalle adını belirtmediği yabancı bir filozofun, bir kitabının Önsöz’ünden ya da Giriş’inden alıntı yapmaktadır. Daha sonra ise, mektubun ikinci kısmını, alıntı hakkındaki kısa açıklamaları

→

tahsiline devam etmiş ve Şehzade Camii’nde, Çarşambalı Hacı Ahmed Efendi’nin derslerine devamla 1319 (1903)’da ondan icazet almıştır.

M. Şevketî, icazet aldıktan sonra imtihanla dersiâm olmuş ve bir müddet Beyazıt Camii’nde ders okutmuştur. Şevval 1324 (1906)’de Almanya’ya gidip Berlin’e Lichtenfelde-Vest Enstitüsü’ne girmiştir. Bundan sonra Mayıs 1909’da Münih Üniversitesi Felsefe Şubesi’ne kaydolup Temmuz 1909’da İstanbul’a dönmüştür. Türkçe, Arapça ve Farsça’nın yanında Almanca ve Fransızca bildirdi. Sonradan İngilizce’yi de öğrendi.

Onun, Medreselerin İslahı ile ilgili olarak 67 sayfalık “*Medâris-i İslâmiyye İslahat Programı*” (Hüriyet Matbaası-1329) adlı bir eseri vardır. (Mehmed Şevketî, *Medâris-i İslâmiyye İslahat Programı*, İstanbul, 1329, Hüriyet Matbaası.) Dinî mecmualarda sayısız makaleleri çıkmıştır.

Ağustos 1329 (1913) tarihinde Fetvâhâne’ye müsevvid mülâzimi olarak girmiştir. Kasım 1913’te Dârü’l-Fünûn (Üniversite) Ulûm-ı Şer’iyye (Şeriat İlimleri) şubesi, Ahlâk Müderrisi (profesörü) olmuştur. Fetvâhâne’deki vazifesi 1914’te birinci sınıf müsevvitliğe yükselmiş ve Mart 1916’dan 1918’e kadar Huzur Derslerinde bulunmuş ve Ağustos 1918’de Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye azası olmuştur. Bu azalık Ekim 1922’ye kadar sürmüştür. Ayrıca Süleymaniye Medresesi, İlm-i Nefs ve İlm-i Rûh müderrisliğinde bulunmuş ve Eylül 1923’te bu müderrislikten de ayrılmıştır. 1924’ün başından itibaren sadece bir dersiâm maaşı ile kalmış ve genç denecek bir yaşta, 3 Ağustos 1934’te vefat etmiştir. Bkz. Sadık Albayrak-*Sömürüye Karşı İslâm*, İstanbul, 1984, s. 163; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 238.

⁴⁵ Bkz. Şevketi, *Medâris-i İslâmiyye İslahat Programı*, İstanbul, Hicrî, 1329, s. 27.

⁴⁶ Bkz. Mehmed Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 17.

⁴⁷ Bkz. Veli Ertan – Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul, 1976, s. 99.

⁴⁸ Mehmed Şevketî, “Din Felsefesi’nden”, *İctihâd*, İstanbul, 18 Nisan 1329, sayı 62, s. 1356-1358. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Şevketî, “Din Felsefesinden”, Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye’de Din Felsefesine Doğru*, s. 35-40.

ve kendi fikirleri ile bitirmektedir. Bu yazının yazıldığı dönemde, Türkiye'de yazılmış, "Din Felsefesi" başlıklı herhangi bir özgün te'lif veya çeviri kitap ya da makale çapında bir çalışmayı şimdilik bilmiyoruz. Mevcut bilgilerimiz ışığında diyebiliriz ki, Türkiye'de, "Din Felsefesi" terimini, bu şekilde yazı hayatında ilk kez kullanan kişi, Şevketî'dir. Zira, ondan önce bu terimi, bu şekilde yayın hayatında kullanan başka birini, en azından şu noktadaki çalışmalar ışığında bilmiyoruz.

Mehmed Bayrakdar, Şevketî'nin bu yazısını, Celâl Nuri (İleri)'ye ait olarak *İctihâd*, sayı 62, 1329 mâlî, s. 1356-1362 şeklinde göstermektedir.⁴⁹ Oysa belirttiğimiz gibi bu yazı, Şevketî'ye aittir ve Abdullah Cevdet'e hitaben ve ithafen yazılmış bir mektuptur. Zaten baş tarafta da "Varaka" şeklinde bir not vardır. Ayrıca bu yazı; *İctihâd Dergisi*, sayı 62'nin son sayfasında (s. 1358) sona ermektedir. 63. Sayı 1359. sayfadan itibaren başlamakta ve Celâl Nuri (1870/1-1938/9)'nin "Kadınlarımız" başlıklı yazısı, ilk yazı olarak yer almakta, s. 1362'de "Celâl Nuri" imzasıyla sona ermektedir.⁵⁰

Acaba bilimsel bakış açısı ile dinî bakış açısı arasında farklılık var mıdır? Eğer bu iki anlayış arasında farklılık varsa, bu nasıl bir farklılıktır ve bu farklılık, bu iki yaklaşımın ve özünde de din ve bilimin birbirlerine zıt olduklarını ispat eder mi? Din, bilime ters düşer mi? Bilim, dini yalanlar mı? Yoksa bu iki alan arasında yönleme ve bakış açısına ait olan farklılıklar, birbirini yalanlama ve reddetme yerine, birinin diğerine destek olması şeklinde tezahür edebilir mi? Şimdi Şevketî'nin yaklaşımı çerçevesinde, bu soruların cevaplarını aramaya ve değerlendirmeye çalışalım.

Şevketî, yazısında önce, dinî anlayış ile bilimci anlayışın özelliklerini ortaya koymaktadır: "Olaylar hakkında nedenler aramak ve bulmak ihtiyacı, az çok bütün insanlar için bilimlerde olduğu kadar, dinde de kendini gösterir. Din ile bilim arasında bu konudaki ayrılık, ancak doğru, gerçek nedenler olarak kabul olunan nedenlerin mahiyeti göz önüne alınınca ortaya çıkar. Bilimsel anlayış gibi dinî anlayış da bilinmeyen bilinen döndürülmesidir; farkları, bu bilinenin ne olduğuna yöneliktir. Bilimci anlayış, ister ki, açıklanacak bir olayın sebebi, kendisi gibi duyulabilir olan başka olaylarda gösterilsin. Burada görev, olaylar zincirini, bu zincirin mümkün olduğu kadar çok tek tek bölümleriyle, bunların arasında mümkün ölçüde sık bir bağ bulmak suretiyle açıklamaktır. Meselâ tıpkı insan, bir kitapta bir yeri, o kitaptaki başka yerler ile birleştirerek açıkladığı gibi, doğayı yine doğayla açıklamaktadır. Dinî anlayış, sebebin sonuçla aralıksız bağlantılı bulunmasını, açıklanacak olay gibi, sebebinin de gözle görülebilir dünyada gösterilmesini gerektirmez. O, kendisine ait olan sebepleri, deneybilimin yaptığı gibi yargılama

⁴⁹ Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 18.

⁵⁰ Celâl Nuri, "Kadınlarımız", *İctihâd*, sayı 63, s. 1359-1362.

tarzında araştırmaz. Doğayı yine doğayla değil, belki doğadan başka bir şeyle açıklar. Ve âlemdeki olaylarda, dinî anlayış, şüphesiz en çok böyle ortaya çıkar.”⁵¹

Mehmed Şevketî, dinî anlayış ile bilimci anlayışın farklarını değişik açılardan değerlendirmeye çalışmaktadır. Onun belirttiğine göre, bu iki anlayış, birbirinden o kadar farklıdır ki, birisiyle başlanılınca, hiçbir nokta bulunmaz ki, orada ötekine geçmek haklı yahut mümkün olsun. Hâlet-i rûhiyye, tamamıyla o kadar çeşitlidir ki, “anlayış” kelimesi burada, fiilî olarak büsbütün başka iki anlamda kullanılır. Bunlar, birbirlerine karşıt değilse de, birisini ötekinin yerine almak doğru değildir. Bilimci anlayış, -maddî zeminde olduğu gibi ruha ait zeminde de-, doğal sebepler esasının uygulanabildiği yerde ortaya çıkar. Fakat bir sebep düşünüp bulmak yeterli değildir, bunun duyuyla doğrulandığını göstermek de gereklidir. Böyle bir doğrulama, o zaman ele geçer ki, aynı durumların tekrar ortaya çıkmasıyla aynı olayın da önceki gibi ortaya çıkışını görülebilir. Şurası açıktır ki, böyle bir doğrulama, ancak sebebin şüphe götürmeyen duyuda ortaya çıkabileceği bir olay söz konusu olduğu zaman mümkündür. Meselâ, ansızın bir fırtına ile açık denizde bir çok balıkçıyı telef eden yüksek med, doğa bilimince, hava ile denizin önceki günlerdeki durumlarıyla açıklanır. Hava ile denizin felâket anındaki durumu, önceki günlerdeki durumlarıyla ne kadar çok birbirine bağlı zincirleme düzene getirilirse, felâket o kadar kolay anlaşılır.⁵²

Yazar, fırtına ve med örneğinin dinî ve bilimsel anlayış açısından değerlendirilmesinin farklı olacağını ortaya koymakta ve şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Fırtına ile meddin şu açıklaması doğru mudur? O halde hava ile denizin aynı oranları oluşunca, bu olayın yine ortaya çıkması gereklidir. **Bilim bakış açısından baktığımız sürece olayları, ilâhî iradede çıkararak, bilimce bir açıklama olmaz.** Aksine bu, insanın onları anlamadığını itiraf etmek olur; çünkü özel olaylarda böyle iradelerin varlığı gösterilemez. Gösterilemeyeceği için bu açıklama inceden inceye de araştırılmaz. İşte ancak bundan dolayı, aksine dine eğilimlerinin yokluğundan değil, Galileo (1564-1642), Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), bilinen amaçlı sebeplerin bilimsel olmadıklarını açıklamışlardır.

Belirli bir olayın, özel olarak açıklanmasına olan ihtiyacı, yalnız “Doğal Sebepler Kanunu” karşılayabilir. Galileo, bu şekilde göstermiştir ki, çeşitli astronomi varsayımları üzerine olan anlaşmazlıkta, “ilâhî Kudret”e başvurmak hiçbir yarar sağlamaz. Çünkü, **üstün kudret sahibi olan Allah’a, “güneşi, dünyanın etrafında döndürmek”, “dünyayı, güneşin etrafında döndürmek” kadar kolaydır.**⁵³

Mehmed Şevketî’ye göre, dinî anlayış da, bilinmeyeni bilinene döndürür (indirger). Fakat bu bilinen, burada alışıldığı üzere, bilinen varlık sahibinin iradesidir. Dinî farkındalık ve uyanıklılık, ilâhî bir iradenin, neye iliştiğini bilmek inancında

⁵¹ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356.

⁵² M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356.

⁵³ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356-1357.

bulunur ve olaylarda bu iradenin tecellisini gözlemler. Bu anlayış, kendini merkeze koyar, yahut orada bulunduğuna inanır, oradan da bütün varlık dairesini gözlemler.

Burada, dinî anlayışta söz konusu olan güçlük, bu dairenin kendisiyle nitelendiği bölgenin (dizinin) yansının bilinmemesidir. Bir merkezden başlayarak birçok çeşitli daireler oluşturulabilir. Bundan dolayı, her bir merkezî anlayış, sırf, “düşünmeye dayanan felsefe” biçiminde denendiği gibi duyulabilir olayların algılanmasına bakarak sönük kalır.⁵⁴

Mehmed Şevketî, dinî ve bilimci anlayışın tamamen farklı olmakla birlikte yine de bir araya gelebilecekleri imkânından söz etmektedir : “Şu halde, dinî anlayışın, deneybilimci anlayıştan esas olarak farklı olmasıyla birlikte, bunların bir yere gelip birleşebilmeleri olabirirliği vardır. Deneybilim, varlık alanında hareket etsin de bir merkez bulunabileceğini, bu merkezin de dinin asıl saydığı merkezin aynı olabileceğini düşünmesin. Bu doğru olamaz. Şurası da açıktır ki, insan, varlık eğrisinin birçok noktalarını belirledikten sonra, merkezin nerede aranılması gerektiğine karar verecek durumda bulunmuş ve bu sûretle de varlık merkezine inanmakla, basamak basamak, fakat sürekli biçimde deneybilimlerin etkisi altına girmiş olur. Öbür taraftan ise din, bir merkez bulunduğuna, düşüncenin en yüksek meselesinin de bunu bulmak olduğuna kanaatte devam ettikçe, deneybilim için büyük değeri içermiş olur.”⁵⁵

Şevketî, buraya kadar verdiğimiz düşünceleri, kaynağını vermediği bir kiptan dinî ve bilimsel anlayış ve bakış açısı ile ilgili olarak aktardıktan sonra bu konuda birtakım açıklama ve değerlendirmeler yapmaktadır: “Bu eser (şu seçkin felsefe eseri), bize bildiriyor ki, **din ve bilim, her biri başlı başına kendi bakış açlarına sahiptirler, aralarında karşıtlık olmamakla beraber birisinden ötekine geçilemez, birisi ötekinin yerine alınamaz; her biri kendi sahası çerçevesinde, Varlığı, gereklilik ve zorunluluk ölçüsünde açıklar ve bu biçimde, yaratılışımızın derinliklerinde gizli olan türlü türlü anlamak ihtiyacını karşılar.** Bundaki incelemeler gösteriyor ki, “Din, avâmın ilmidir” hükmü, işin özüne uygun olmak şöyle dursun, ilmin bugünkü yüce gelişmeleriyle birlikte filozofların seçkinleri bile dinin en yüksek basamağını, henüz sezmekten ileri gidememişlerdir. **İlme karşı derin bir saygı ve aşk içeren, “İlim, seçkinlerin dinidir” sözü ise, felsefi açıdan ancak bir his ve duygudur. Gerçekte bilim başkadır, din başkadır.**”⁵⁶

Mehmed Şevketî, “Din, avâmın ilmidir” ve “İlim, havâssın dinidir”, şeklindeki sözlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra din ile ilgili olarak o dönemde, Abdullah Cevdet’in de içinde bulunduğu kişileri ima ederek, bunlar tarafından yapılan birtakım değerlendirmelere ve yorumlara işaret ederek, kendi düşünceler-

⁵⁴ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1357.

⁵⁵ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1357.

⁵⁶ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1358.

rini ortaya koymaktadır. O, “Din, avâmın ilmidir” ve “İlim, seçkinlerin dinidir” sözlerinin asıl ve zâhirî anlamında anlaşılmasının tutarlı olmadığını, gerçekte din ve bilimin başka şeyler olduğunu, ancak Din’e, ilmî ve pratik değer verilmesinin, Bilim’e de dinî kuvvet eklemenin, insan mutluluğunu sağlayacağını da vurgulamaktadır. Ona göre, “İnsanlığın her yönden mutluluğunu üstüne alan, “İlâhî Kanunlar” demek olan “Din”e, diğerlerini geride bırakarak bolluk ve mutluluğu gösterebilmesi için, önce uygulamada değer vermek gerekir. Buna, “İlmî değer” eklemek de, “Güçlü Doğa Kanunları” demek olan “İlme, Dinî Güç” eklemeye bağlıdır. Bu oluşunca, her amaca ulaşmak kolay olur.”⁵⁷

Şevketî’nin, “Din Felsefesi’nden” adlı bu yazısı, ilmî anlayış ile dinî anlayışın ayrıldıkları noktaları ve bazı noktalardaki yakınlıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yazı, daha çok din-felsefe münasebeti ve Din Felsefesi’nin metodolojisi üzerine kısa bir giriş sayılabilecek yazıdır. Temel yaklaşım olarak da, din ve bilim arasındaki farklılık üzerine yöntembilimsel bir çözümleme denemesinin aktarımı ve bir değerlendirmesi sayılabilir.

Burada kendisine yer vereceğimiz bir başka yazı, yine Mehmed Şevketî’nin “**Felsefe-i Dîn**”⁵⁸ adlı yazısıdır. Onun bu yazısının yayımlanış tarihi, 1340 (1924)’tir. Şevketî, bu yazısını iki kısımda, ilkinde, **dinin mahiyeti** ve ikincide ise, **dinin inkişâfı** ni konu edinmiştir. O, dinin, daha ziyade bir duygu olmasının ötesinde, “insanın, ilâhî varlıkla bir münasebeti” olduğu tezini öne çıkarmaktadır.

Din konusunda araştırma yapmak için aranan belli şartlar var mıdır? Dinin mahiyeti nedir? Onun kaynağını nerede aramak gerekir? İnsanın duyguları ve hissiyatı, geçirdiği bir takım tecrübeler, ruh halleri, dinin oluşumu için yeterli midir? Yoksa dinin, ilâhî olan bir yönü yok mudur? Dinin gelişiminden söz edilebilir mi? Eğer edilebilirse, nasıl bir gelişimden söz edilebilir? Dinî değerler nasıl ortaya çıkmıştır ve bunları nasıl anlamak ve değerlendirmek gerekir?

Ona göre, din tahsil etmek için iki öncelikli şart mevcut olmalıdır: Bir harfîci, bir derûnî; bir kabul olunan, bir de yaşanılan iş. Birincisi, “bir gayb âleminin kabulü”dür. İkincisi, “ahlâkî yaşama olgusu”, “vicdan”, “iyi ve kötüyü ayırt etme derunî olgusu”dur. Bununla birlikte bunlar, ne tek tek, ne de birlikte insanın, husûsî bir ad, bizzat “din” adı verebileceği surette özel bir çeşit olarak bir şey ortaya koymazlar.⁵⁹

Şevketî, aslında bu iki şartın, faraziye olarak dinin temelinde aranan şeyler olduğunu, ancak bunların, her ikisinin de dinin temeli olarak yeterli şeyler olmadığı

⁵⁷ M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1358.

⁵⁸ Mehmed Şevketî, “Felsefe-i Din”, *Cerîde-i İlmiyye*, İstanbul, 1340, sayı 69, s. 2200-2207; sayı 72, s. 2328-2333. Şevketî, bu yazısını, “Dinin Mahiyetinin İzahı” ve “Dinin İnkişâfı” başlıkları altında iki sayıda yayınlamıştır. “Dinin Mahiyeti’nin İzahı” başlıklı kısmın sonunda bulunan “1339 tarihi”, bu yazının kaleme alınış tarihini göstermektedir. Şevketî’nin bu yazısının sadeleştirisi için bkz. M. Şevketî, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesine Giriş*, (Haz. ve Çev. Bayram Dalkılıç), Konya, 2004, s. 39-60.

⁵⁹ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2200.

ğını ileri sürmektedir. Ona göre, “dinin yegâne esası olmak üzere, ne ahlâk yeterli gelir, ne vicdan. Biz, dine nispet olmaksızın, “vicdan heyecanları” yaşadığımız gibi, dinî olmayan bir ahlâk da vardır. Fakat her ikisini de birleştirmek öyle nadir biçimde yakın bulunmuştur ki, ahlâk, tarihî olarak her yerde ve her zaman dinî gysi içinde ortaya çıkmıştır”⁶⁰

Şevketî’ye göre, yalnız duyguyla iş bitmez. Dinî değerler, hissedilerek kavranılmadan önce, ilkin Cenâb-ı Allah’ın var olduğunun kabul edilmiş olması gerekir. Dinin kaynağı olmak üzere, çoğunlukla ilân edilmiş olan korku ve umut, ancak daima kendinden korkulan ve umulan bir şeyi önceden farz ederler. Böyle bir şeyin de yalnız duyulmuş değil, düşünülmüş olması gereklidir.⁶¹ O, dinin mahiyetine ait olan şeyleri: Belirli bir Tabiat ötesi, belirli bir rûhiyât, sabit bir ahlâk ile bunun hepsinin etkin bir ulûhiyet fikrinde birleşmesi⁶² olarak sıralamaktadır. Şu halde onun ifadesine göre, din, ne yalnız insanın bilgisinden (marifet), ne yalnız bir duygusundan, ne de mücerret temayül yahut sade davranışından ibarettir. Belki, insanın bütün rûhî fiillerinin birlikte bir tesirine dayanır.⁶³ Yine, din, insanın sonsuz ve ebedî olan ilâhî varlığa göre vaziyet almasıdır.⁶⁴

Şevketî’ye göre, din, nerede yalnız bir yahut diğer ruhî faaliyetin eseri olmak üzere mülahaza olunursa, algı ve anlayışta tek taraflılık oluşur. Dinin bir çok tarifleri bu suretle tek taraflı ve binaenaleyh savunulması mümkün değildir. Bu noktada Şevketî, Locke (1632-1704)), Spinoza (1632-1677), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Schleiermeier (1768-1834), Hoffding (1843-1931), James (1842-1910) gibi filozofların din tanımlamalarını tek taraflı olarak değerlendirmektedir.⁶⁵

Şevketî, dinin gelişmesi başlığı altında, iki şeyin anlaşılabilceğini, bunlardan birinin, insanın iç yapısında bir gelişme, meselâ, dindarlık gelişimi; diğerinin de dış şekillerin, ameller, ananeler ve kitapların, yani hars tezahürü olmak üzere dinin gelişmesi olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶ O, ayrıca “dinin inkişâfında hakikat durumunda gelişen şey nedir?”⁶⁷ sorusunu sormakta ve bu sorunun cevabını aramaktadır.

Ona göre, ilâhî vahdaniyet ile bunun inkişâfına ait sayılamayacak her şey aşâğı, gerileme ve düşüştür. Dine göre düşünüldüğü zaman, inkişâf ve tekâmülü icap ettiren ve gerekli kılan, bizzat Cenâb-ı Hakk’ın iradesidir.⁶⁸

⁶⁰ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2201-2202.

⁶¹ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2203.

⁶² M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2203.

⁶³ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2204.

⁶⁴ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2204.

⁶⁵ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 69, s. 2205.

⁶⁶ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 72, s. 2328.

⁶⁷ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 72, s. 2330.

⁶⁸ M. Şevketî, “Felsefe-i Dîn”, A.g.d., sayı 72, s. 2332.

Mehmed Şevketî, Felsefe-i Dîn adlı bu yazısında, daha önce ele alınan Memdûh Süleyman’ın yazısında ortaya koymaya çalıştığı dinin tanımı ve kaynağı problemine, tamamen farklı ve zıt bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, ayrıca dinin gelişimi konusunu da değerlendirmeye çalışmıştır.

Buraya kadar kendilerine yer verdiğimiz yazarların yazıları, temelde dinin bizzat kendisiyle ilgilenmektedir. Din felsefesinin, daha problemlerini tartışmadan çözmesi ve ele alması gereken amacı da, alanı olan dinin ne olduğu, kaynağının nereye kadar uzandığı ve nasıl bir gelişim sergilediği, sorularının ve konularının açıklamalarını yapmak olsa gerektir. Gerçi bunu, Din Felsefesi’nin dışındaki diğer din bilimleri de konu edinir. Buradaki yazılar, zaman zaman savunmacı sayılabilecek özellikler barındırır da onların belli bir düzlemde felsefi sayılabilecek yaklaşımları da sergiledikleri söylenebilir.

Bu kısımda yirminci yüzyılın başlarında, Türkiye’de ortaya konulan ve Din Felsefesi’nin bazı problemlerinin ele alınışına giriş ve örnek sayılabilecek bazı yazıları ortaya koymaya çalıştık. Şimdi Din Felsefesi ile ilgili olarak bu dönemde yazılmış olan, ancak öncelilere nazaran daha sistemli ve problematik sayılabilecek diğer yazıları değerlendirmeye gayret edeceğiz. Bu aşamada, ilk olarak ele alacağımız çalışma, din felsefesinin farklı problemlerine, geniş bir çerçevede yaklaşımda bulunulan bir eserdir.

II- PROBLEMATİK SAYILABİLECEK İLK ÇALIŞMALAR

A- ÖMER FERİD KAM’IN DİN FELSEFESİ’NE YAKLAŞIMI

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, Türkiye’de Din Felsefesi ile ilgili sayılabilecek çalışmalardan birisi de **Ömer Ferîd Kam**’ın⁶⁹ *Dinî Felsefî Musdhabele*⁷⁰ adlı eseridir.

⁶⁹ Ferîd Kam, 1864 yılında İstanbul’da Beylerbeyi’nde doğmuştur. Babası askerî doktorlardan Ahmet Muhtar Paşa’dır. Ferîd Kam’ın daha uzak dedeleri Çankırlı olup Deli Kurtoğullarıdır. Ferîd Kam, ilköğrenimini Beylerbeyi Rüştiyesi’nde yapmış, sonra özel derslerle bilgisini artırmıştır. Babası, tıbbiyeye yazdırmışsa da burası mizacına uymadığından iki yıl sonra buradan ayrılarak, Hukuk Mektebi’ne yazılmış, fakat ikinci yılda, babasının ölümü üzerine buradan da ayrılmak zorunda kalmıştır. Okumaya çok hevesli olduğundan tanınmış hocalardan Fransızca, Farsça, Arapça dersleri aldı. Bu arada devrinin seçkin ilim adamlarından olan Nüzhet Efendi’nin de ilim ve irfanından yararlanmayı ihmal etmedi. Kısa zamanda ilerlettiği Fransızca ve Arapça ile Farsça onun ufkunu genişletmişti. Fakat onun araştırmacı zekâsı derinlere dalmak istediğinden, vazifesi dışında ayrabildiği saatlerde, medrese öğreniminin bir başka şekli olan cami derslerine devamla başladı. Fatih Camii’ndeki bu derslere büyük bir intizam ve gayretle devam ederek 1905 yılında müderris M. Âsim Efendi’den icazetname aldı. Ferîd Kam’ın felsefedeki inceleme ve araştırmaları Süleymaniye Medresesi’ndeki Umûmî Felsefe dersleriyle genişlemiş ve bu münasebetle, eski Hint ve Çin’den başlayarak, bütün doğu ve batı filozoflarını tenkit ederek birer birer okuyup incelemiş ve her biri hakkındaki düşüncelerini ayrıca kaydetmiştir.

Ferîd Kam 1887’de önce Hariciye Nezareti tercüme odasına mülâzım olarak girer. 1888’de imtihanı kazanarak Maarif Nezareti’nde Fransızca öğretmeni olur. Bu vazifelerde epeyce yükselir ve nihayet 1914’te İstanbul Dârülfünûnu (Üniversitesi) Türk Edebiyatı öğretmenliğine tayin edilir. Burada müderris (Profesör) unvanını alır. 1917’de “Medrese-i Süleymâniye” de “Felsefe-i Umûmiye

→

Ferîd Kam, bu eserinde ele aldığı problemleri, sekiz ayrı bölümde, sohbet, ve diyalog tarzında, sorularla yoğunlaştırılmış ve bu sorulara akli, mantıkî, şümulü ve bakabildiği seviyede de objektif bir çerçevede tartışmaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır.

Acaba Ferîd Kam, Din Felsefesi çerçevesinde değerlendirilebilecek hangi konulara yer vermiştir? O, bu konuları hangi düzeyde ve hangi bakış açısıyla ve yöntemle ele almıştır? Onun bu çalışmada ortaya koyduğu çerçeve, Din Felsefesi içerisinde değerlendirilebilir mi? O, böyle bir amaç taşımakta mıydı? Ayrıca o, din felsefesi problemleri içerisinde yer alan herhangi başka bir konuyu başka çalışmalarında ele almış mıdır? Şimdi onun, bu sorulara ve konulara yaklaşımını ve bakış açısını belirlemeye çalışalım.

O, ilk sohbette şu sorulara cevap aramaktadır: Kur'ân'da her şey var mıdır? Kur'ân'da her şeyin özü ve esası mı vardır, yoksa onların tafsilâtı yok mudur? Kur'ân'da neden tafsilât yoktur? Fikrin çıkış kaynağı ve dinin üstünlüğü nedir? Kur'ân'ın tertibi iyi değil midir? Âlemde bir gizli intizam söz konusu mudur? Yaratılıştaki bir noksanlık ve eksiklik var mıdır? Yaratılıştaki noksanlık görenlerin mü-kemmelliği nereden gelmiş? Din ortadan kalkarsa ne gibi sonuçlar ortaya çıkar?

Ferîd Kam, bu konuda şunları ifade eder: "Kur'ân'da aradığınız şeyleri aramak, hiç bir yönden doğru değildir. Dedğimiz tarzda bir kitap, gökten indirilmiş bir kitap değil, olsa olsa bir ilimler ansiklopedisi olabilir. Kur'ân-ı Kerîm, eski ve yeni

Tarihi" müdemişliğine 1918'de de "Dâr'ül-Hikmet'ül-İslâmiyye" (İslâm İlimler Akademisi) üyeliğine atanır. 1919'da Edebiyat Fakültesi "şerh-i Mütûn" (Eski metinlerin şerhi) müderrisi olarak tekrar Dârülfünûn'a girer. Millî Mücadele'den sonra bazı resmî dairelerin lağvı üzerine bir ara açıkta kalırsa da 1924'te Dârülfünûn "İran Edebiyatı" müdemişliğine tayin edilir ve bu vazifesi 1933'te Dârülfünûn'un lağvına kadar devam eder. Ferîd Kam'ın bundan sonraki hayatı çok sevdiği hocalık mesleğinden ayrılmanın üzüntüsüyle ve hevesli, kabiliyetli taleplerinin müşküllerini çözmekle geçer. Nihayet 1943 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Ankara Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesinde eski kürsüsüne tâyin edilir. 21 Mayıs 1944 Pazar günü akşamı vefat etmiştir.

Eserleri: a- Manzumeleri: *Türrehât*, İstanbul, 1303; Başka manzumeleri, *Türrehât*'tan sonra yazdığı şiirler; Kit'a ve Rubailer; Farsça şiirleri.

b- Edebiyat Tarihi'ne ait eserleri: *Asâr-ı Edebiyye Tetkikâtı Dersleri; Metin Şerhleri; İran Edebiyatı Tarihi; Sabit ve Baki*.

c- Dine ve felsefeye ait eserleri: *Dinî Felsefî Muhasebeler*, İst., Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329. (Bu kitap Sayda'da (Lübnan'da) Arapça olarak ve Kazan'daki gazetelerde yayınlanmıştır.); *Vahdet-i Vücûd*, İst., Matbaa-i Âmire, 1331; (Ferîd Kam'ın bu eseri Arapça ve Azerî Türkçesine tercüme edilmiştir. Sadeleştirmeleri yapılmıştır.); Kınalızâde Ali Çelebi, (*Dârülfünûn Edebiyatı Fakültesi Mecmuası* 1916, sayı: 4); *Felsefe Tarihi Notları; Va'zlar; İlim-i Ahlâk*, Ankara, 1339-1341. (Emile Boirac'ın "*Felsefenin İlkeleri*" adlı eserinin "Ahlâk İlmi" kısmının ilâvelerle tercümesidir.); *İlim-i Maba'dettabiya*, İst., 1341 -1343. (Emile Boirac'ın kitabının 23. basımından tercüme edilmiştir.); *Eski İran'da Felsefe*. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Profesör Ömer Ferîd Kam'ın Hayatı ve Eserleri", Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (Sad. S. H. Bolay), Ankara, 2003, s. 7-12; S. H. Bolay, *Ferîd Kam*, Ankara, 1988, s. 7-17, 24-35; M. Nazmi Özalp, *Ömer Ferîd Kam*, İstanbul, 2000, s. 11-44.

⁷⁰ Ömer Ferîd Kam, *Dinî Felsefî Muhasebeler*, İstanbul, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329, (Eserin sadeleştirisi, Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (Sad. S. H. Bolay), Ankara, 2003).

ilimleri kendinde toplamıştır... Onun üslûbu, metodu, tertîbi, rahmânîdir (ilâhîdir), insanî değildir.”⁷¹

Ferîd Kam’a göre, aklen miktarının tahdîdine imkân düşünölemeyen insanın meydana getirdiği eserler, esas itibarıyla tabiatta nasıl mevcut ise, bütün maddî ve manevî hakikatlerin hepsi de öylece Kur’ân’da mevcuttur. Şu hale göre, bir âyet-i kerîme’nin mânâsı tafsîlî değil, icmâlî, yani topluca ve özet halindedir. Eğer tafsîlî olmasını Allah murâd etseydi, elimizdeki yüce Kur’ân nüshası, hâl-i hazırda ki hacminin, en azından bin kere daha büyük olması lâzım gelirdi. Cenâb-ı Hak insanda kâinatı nasıl öz halinde bir araya getirdi ise, sonsuz sayıdaki ilâhî hükümlerini de öylece bir araya getirmiştir.⁷²

Ferîd Kam, “Kur’ân’daki mânâların, yüksek ilâhî hükümlerin sayfalar halinde yazılabilmesi için denizler mürekkep olsa, o ilâhî mânâlar ve hükümler bitmeden ewel, denizlerin biteceği, onların bir misli daha getirilse yine onları yazmaya ve tamamlamaya yetmeyeceği”⁷³ şeklindeki âyetin, belki Kur’ân’ın şu tafsilâta göre öz halinde ve topluca (mücmel), fakat hakikatleri bütün detayları ile ortaya çıkarmak için, mü’minlerin müracaat edecekleri biricik ve tükenmez bir irfan hazinesi olduğuna işaret olduğunu ve bu âyetin, ilâhî ilmin, tafsilâtının teker teker bildirilmediğine, bu tafsilâtın Kur’ân’da ya açıkça veya delâlet yolu ile beyan buyrulmuş olduğuna delil olabileceğini belirtmektedir.⁷⁴

Kam, Dozy’nin, “İslâm Tarihi”⁷⁵ adlı kitabı münasebetiyle, Dinsizlik Hastalığı diye bir şey var mıdır? Aklın yanılması mümkün müdür? Aklın dinî saha ile ilişkisinden söz edilebilir mi? Avrupa ve dinsizlik ilişkisi nedir? Dinsiz kişi ve fazilet arasında olumlu bir ilişki mümkün müdür? Dinsizin hali ve psikolojisi nedir? Dinsizlerin âlem görüşü nasıldır? Dozy ve benzerlerinin maksatları nedir? Dozy herhangi bir dine inanıyor muydu? Hz. Peygamber ve Hz. Mûsâ arasında vahiy alma açısından bir benzerli var mıdır? Yoksa her iki peygamber vahiy almaları açısından farklı mıdır? Niçin sadece Hz. Peygamber’e saldırı yapılmaktadır? gibi sorular çerçevesinde o günlerde gündemde olan Dozy’nin kitabının çevirisi ve etkilerini tartışmaktadır. Biz şimdi onun bu konulardaki görüşlerini ortaya koymaya çalışalım.

Ferîd Kam, “medeniyetin yeni dini olan dinsizlik” diye nitelediği durum hakkında şu değerlendirmeleri yapar: “Dinsizlik hastalığı gibi, kavurucu bir humma-
SÜİFD / 17

⁷¹ Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, s. 23.

⁷² Ö. F. Kam, A.g.e., s. 24.

⁷³ Kur’ân-ı Kerîm, Kehf, 18/109.

⁷⁴ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 25.

⁷⁵ Dozy’nin bu kitabı, o günlerde “İslâm Tarihi” başlığı ile Abdullah Cevdet tarafından çevrilmiş, pek çok karşı çıkış ve eleştiri ile karşılaşmıştır. Ferîd Kam da gündemin gereği olarak konu edinmiştir. Bu kitapla ilgili olarak o günlerde pek çok yazı, inceleme ve eleştiri ortaya konulmuştur.

İnsan maddî gıdasının iyisine, kötüsüne nasıl dikkat ederse, manevî gıdası demek olan fikir bilgilerinin sağlam ve bozuk olanına da öylece dikkat etmelidir.⁷⁶

Ferîd Kam, aklın tek başına bazen yanılgılara düşebileceğini söylemektedir. Ona göre, aklın garip halleri vardır. Elindeki mükemmel vasıtalar olmazsa insana büyük hatalar işlettirir. Akıl, hükmündeki isabeti temin için pek çok şeylere muhtaçtır. Başlangıç ve son (Mebde' ve maâd)la ilgili mühim meselelerde akıllarını iyi kullanamayanlar, hakikate kolay kolay ulaşamazlar, büyük zararlara uğrarlar. Fakat gariptir, herkes her şeyde aczini itiraf eder, dinî meseleler gibi yüksek konularda asla aczini itiraf etmez, allâme-i cihân kesilir. Meselâ birisine, 'Bir şarkı söyle', dersiniz. Mûsikî ile meşgul olmadığını söyler. 'Şu saatimi tamir ediver', dersiniz. Saatçi değilim, demekten çekinmez. Sonra, 'Allah var mı, yok mu?' diye sorsanız, olur olmaz bir sürü şey söyler. İnsanı sorduğuna soracağına pişman eder. Din hususunda cesur ve cüretli olanlar işte hep bu kabildendir. Âlemde bedihî gibi görünen pek çok şeyler vardır ki inançlara taban tabana zıttır. İnsan sırf aklının, sırf hissinin gerektirdiği şeylere mağlup olursa bu gibi şeyleri tereddütsüz kabul eder. İnsaf edelim, astronomi kitaplarında okumamış olsaydık, bugün bedahet derecesinde bir sabit hakikat olan arzın hareketini mi, yoksa güneşin hareketini mi kabul ederdik? Hiç şüphe yok ki güneşin hareketini kabul ederdik. Çünkü ilk bakışta zihnimize şu fikir gelirdi: 'Adam sen de! Gören göz şahit ister mi? İşte pekâlâ görüyoruz ki hareket eden güneştir. Bunda düşünecek, tereddüt edecek ne var? Arzın hareketi kabul olunabilir mi? O koca kütle, dağlarıyla, denizleriyle bir kere yerinden oynayıp bulunduğumuz noktanın aksi yönündeki noktaya yönelmiş olursa, üzerinde ne var ne yok, tepetaklak olur gider.' İşte size aklın, apaçık (bedâheten) sabitliğine hükmettiği bir yalancı hakikat!⁷⁷

Ferîd Kam'a göre, **dinsiz bir adam için ne fazilet vardır, ne de vicdan.** Bunların varlığında ısrar ederse, o kimse, iddiası ispatsız boş lâf olmaktan öteye gidemez. O gibi adamlar fazilet nâmına nefislerinde hüküm süren yüksek duyguları kendi içtihatlarının mahsulü sanırlar. Kendilerinin, çevrenin, âdetlerin, ilk aldığı terbiyenin tesiri altında bulduklarını unuturlar.⁷⁸

Hayatın sıkıntı ve felâketlerine ancak din ile mukavemet edilir. Dünyanın lezzeti de o his ile mümkündür. *"İnsan dünyada kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"*⁷⁹ âyetinin yüce mânâsı uyarınca insanı bu dünyada öyle ilâhî emirlerden azade, başıboş gezdirmezler. İnsan maddeten nasıl bir takım kayıtlar ve şartlara tâbi ise, manen de öyledir. Bizim görmediğimiz bir kuvvet dâima bize hâkimdir.⁸⁰

Ferîd Kam'ın bu ifadeleri, vicdan ve fazilet konularında daha önce bu konuda düşüncelerine yer verdiğimiz Mehmed Ârif'in görüşlerini hatırlatmaktadır. O da din olmaksızın vicdanın olamayacağını savunmaktaydı.

⁷⁶ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 37-38.

⁷⁷ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 39-40.

⁷⁸ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 42.

⁷⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Kıyâmet, 75/ 36.

⁸⁰ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 45.

Din ve dünya saadeti nedir ve mümkün müdür? Dünya meşakkati niçin vardır? Pesimistlerin, ve İslâm’ın hayat anlayışı nasıldır? Din insana zorluklara karşı dayanma gücü verir mi? Schopenhauer (1788-1860) ve öncüllerinin görüşleri nedir? Dindarda saadet mayası var mıdır? İlim ve felsefe, iman kalp ilişkisi nedir?

Din, insanı dünyadan soğutup zevklerden uzaklaştırır mı? İnsan, her hakikat üzerinde derinleşir mi? gibi sorular, Ferîd Kam’ın bir başka bölümde cevaplarını araştırdığı ve tartıştığı sorulardır. Şimdi onun bakış açısından bu soruların açıklaması üzerinde duralım.

Ferîd Kam’ın ifadesine göre, “dünyada rahat yoktur. Gerek dinen, gerek aklen düşünelim; netice aynı yola çıkar. Yani dünya, hemen hemen Pesimistlerin (dünyayı fena gören karamsar kimseler) fena gördükleri kadar fenadır. Fakat dindar bu fenalıkta hikmet, dinsizler ise kötülük görürler. Bazı hakikatler, akıl ile naklin ortak malıdır. Pesimistler böyle demiş diye, onların her birini ayak altına alıp çiğnemek haksızlık olur. Her şeyi itidal ile düşünmeli. Neticedeki hükmün isabetine bakmalı, kızgınlık ve acele cahilliğin etrafında dönen iki uydudur. Cenâb-ı Hak dünyayı niçin böyle yaratmış. Hakikatte bu da bir sualdir. Bu mesele filozoflar arasında büyük münakaşalara sebep olmuş; felsefe kitaplarında bunlar müstakil bir bahis teşkil etmişlerdir. Hatta bazı filozoflar âlemde fenalığın varlığını, Cenâb-ı Hakk’ın Latîf, Kâdir ilimleri ile bağdaşır görmüyorlar. Bunlar,

‘Cenâb-ı Hakk’ı fenalığı yaratmağa muktedir idi; yahut değildi.

Yaratmağa muktedir olduğu halde yarattı ise, Latîf olmaması lâzım gelir,

Muktedir olmadığı için yarattı ise, Mutlak Kudret’e sahip olmaması gerekir’, diye mukassim bir kıyas (içinden çıkılması güç ikili bir kıyas)⁸¹ tertip ediyorlar.⁸²

Ona göre, Pesimizm,⁸³ Optimizm,⁸⁴ Determinizm, gibi çeşitli akımlara mahsus fikirlerin İslâmiyet’te varlığını inkâr, yahut ayıplamak biraz değil, geri zekâlı olmaya

⁸¹ Mukassim kıyas, öncülleri bitişik ve aynı şartlı önermelerden kurulan bir kıyas olup, öncüllerdeki şıkların yani seçeneklerin aynı aynı değerlendirilmesiyle sonuca varılan kıyastır. Bu kıyasa “dilem”, “ikilem”, “iki yönlü, iki kanatlı kıyas”, “Büyük önermeyi ikiye bölen veya iddiayı iki şıkka bölerek kanıtlayan kıyas” gibi adlar verilmiştir. Bu kıyas, Bileşik Kıyaslar arasında gösterildiği gibi, Şartlı Kıyaslar arasında da gösterilmektedir. Basit yapıcı dilem, basit yıkıcı dilem ve Karmaşık yapıcı dilem, Karmaşık yıkıcı dilem olmak üzere dört dilem kalıbı ortaya çıkar. Bkz. Ahmed Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedat*, (Sad. Necati Demir), Ankara, 1998, s. 96-97; Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s. 129; Necip Taylan, *Mantık*, s. 157; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Mantık*, s. 198-204; Doğan Özlem, *Mantık*, s. 180-183.

⁸² Ö. F. Kam, A.g.e., s. 57-58.

⁸³ Pesimizm, âlemin kötü olduğunu veya hayata kötülüğün hâkim olduğunu ve gittikçe de bu hâkimiyetin artacağını ileri süren akım. Bu akımın aşın şekli ise âlemde kötülükten başka bir şey görmez. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 262.

⁸⁴ Optimizm, âlemin en azından mümkünün en iyisi olduğunu kabul eden mutlak iyimserlik ve âlemin iyi olduğunu, en azından hayatta iyiliğin kötülüğe galip geldiğini, kötülüğün izafî bir görünüşten ibaret olduğunu kabul eden izafî iyimserlik olmak üzere iki kısma ayrılabilen akımdır. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 235.

bağlıdır. Çünkü o fikirler, hiçbir zaman o cereyanların kendi öz malı değildir. Hepsi, ilâhî mutlak hakikatlerdir.⁸⁵

Ferîd Kam, **gaye ve nizam delili içinde sayılabilecek birtakım görüşlere de yer vermektedir**: "Ahengine hayran olduğum ilâhî kudretin eserlerine baktım. Hikmet sahibi olan o yüce sanatkârın kudreti, aklıma durgunluk verdi. Kendi kendime: 'Ne büyük kuvvet! Ne büyük tasarruf!', dedim. Cenâb-ı Hak, nasıl inkâr olunur? Bu kadar yaratılış harikaları, bu kadar sanat incelikleri, kendi şuuruna sahip olma özelliğinden bile mahrum olan bir kör kuvvete nasıl bağlanabilir? Kendi kendinden haberdâr olmayan bu kör kuvvet, nasıl olur da insan gibi idrâk sahibi bir yaratığı meydana getirebilir? Âlemdeki bu intizam, nasıl olur da "tesadüf" denilen bir kör kelimenin mânâsız kavramıyla meydana gelir? En küçük sonsuzdan en büyük sonsuza kadar her şeyde tecelli eden bu devamlı intizamın, her şeyi ayarlayan bir hikmet sahibinin sanatı ve tertibi eseri olmadığı nasıl kabul edilir? Bana kalırsa tedbiri, tasarrufu kâinata yürürlükte olan mutlak ilâhî kudreti kör kuvvet gibi hayal edenler, "Onların kalpleri vardır, bunlarla idrak etmezler; gözleri vardır, bunlarla görmezler; kulakları vardır, bunlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir, hattâ daha sapıktırlar"⁸⁶ ayetinin gerçek ifadesi olan kör gönül ve görmekten mahrum kimselerdir. Bunlar öyle kişilerdir ki, gemide giderken geminin hareketinden gafil olduğu için kara parçalarının hareketini zanneden algı yanlışlığı içindeki insanlar gibidirler. Bunun için böyle kişiler kendi gözlerinin körlüğünü unutup hakiki sanatkârı kör kuvvet şeklinde tahayyül ve tasavvur ederler. Daha doğrusu ilâhî hâdiseler aynasında, kendi gerçek görüntülerini görüyorlar."⁸⁷

Ferîd Kam, **âlemdeki düzeni görmeyip, yaradılıştaki eksiklik arayanları**, "Acaba hilka noksanlık isnat edenler, yaratılışın bu noksanını idrak edecek bu mükemmelliği nereden elde etmişler? Kendileri de o noksan yaratılışın parçalarından oldukları halde, yaratılışın noksanı hakkında verdikleri bu hükmün doğruluğunu bize ne ile temin edecekler? Hâşâ, noksan olan bir yaratıcının, yarattığı şeylerin de noksan olması lâzım gelir. Zîra, "Eğri bir şeyin gölgesinin de eğri olması zarurîdir. Eğer kendilerinde yaratılışın noksanlığına hükmedecek bir mükemmellik varsa, onların bu mükemmelliği mutlaka, onun fevkinde olan bir mükemmelliğin eseri olmak gerekir. Çünkü noksandan noksansız olan bir şey çıkmaz. Öyle mükemmel varlıkların yaratan bir yaratıcının yaratma ve kudretinin de noksan olamayacağı aşikârdır." şeklindeki ifadeleriyle, onların görüşlerinin mantıktan ve tutarlılıktan yoksun olduklarını belirterek, sorularla ve karşı cevaplarla eleştirmektedir.⁸⁸

Ona göre, insanın ilmi, algılardan edinildiği ve duyulara dayandığı için, derinliğine araştırma sahasında fikir yürütmeye çalışınca, duyular haricinde bir şey

⁸⁵ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 67.

⁸⁶ Kur'ânı Kerîm, A'râf, 7/ 179.

⁸⁷ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 74-75.

⁸⁸ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 31-32.

kabul etmek istemez, onun gururu, daima kendini inkâr bataklığına saptırır, ilmîni ihatasını sınırlı olarak değil, mutlak olarak gösterir.⁸⁹

Acaba Ferîd Kam’a göre, yaratılışın bir amacı ve hikmeti söz konusu mudur? Ona göre, Cenâb-ı Hak, kendi varlığını bildirmek için bizi yaratmış, idrâk merkezi olan küçük bir kütleli kafa tasının içine koymuş, onu dışarıdaki varlığın geçirdiği safhalardan haberdar edecek duyuyla donatmıştır. Allah, beş duyuyu, mese-lâ görme gücünü yaratmamış olsaydı, görünen âlem bizim için yok hükmünde olurdu. Mevcut yaratılışımızla varlık âleminde bize bildireceği kadânı bildirmiştir. Fakat kim bilir bu âlemin, bizim hislere dayanan kavrayışımız dışında ne kadar çeşitli safhaları ve değişik halleri var? Biz onların ne olduğunu bilmeyiz. Çünkü bilmeğe yeltenecek olursak, dolaşacağımız daire yine beş duyu dairesinden başka bir yer olmayacaktır. Onun haricine çıkamayız. Kuruntunun yardımıyla yakuttan bir dağ tasavvur edebiliriz. Fakat yakut ile dağın, algladığımız ve duyulduğumuz şeyler cümlesinden olduğunu unutmamalıyız. Buradaki tasarrufumuz, parçaları maddeden alınan bir kuruntudan başka bir şey değildir. Yine Ferîd Kam’ın vurguladığı gibi, eşyada görülüp bizce kemâl adı verilen şeyin tabiatça esas maksat olmadığını, tabiatın, onun husulüne bilerek çalışmadığını iddia edenlerin bu iddiası, Cenâb-ı Hak’ın mevcudiyetini teyit eden delillerin en kuvvetlilerinden sayılır. ‘Oluşma âleminde görülen hallere uygun sebepler bulmak’ demek, inattan, kibirden daha doğrusu, idraksizlikten başka bir şey değildir. Gerçekten gözün görmek, kanadın uçmak için yaratılmadığını, bunların, yaratıldıkları için o vazifeyi ifâ ettiklerini iki bin bu kadar sene evvel iddia edenler gelmiş, pek çok kimse-lerin, bugün bile bu inançta ısrarlı oldukları görülmüştür. Fakat âlem, görülen şeylerle, onu dimağımıza bildiren görme organı iki müstakil varlık olduğu halde görülen şeylerin hakikati ile, gözün bunların hakikatine uygun olmak üzere ihtiva ettiği sanatkârâne incelikler arasında nasıl bir karşılıklı zaruret, nasıl bir irtibat ve münasebet bulunduğu azıcık insaflı düşünülecek olursa, aksi iddianın doğrulandığı görülür.⁹⁰

Acaba, Allah’ın hakikati bilinebilir mi? Bu konuda, insan bilgisi sınırlı mıdır? Ferîd Kam, Allah’ın hakikatini bilinemeyeceğini, bu konuda düşünülmemesini ısrarla vurgulamaktadır. O varlık, hakikatine aklın ve nazarın nüfuz etmesine imkân olmayan Ulu Yaratıcı’dır. O’nun ne olduğu bilinmez, yalnız varlığı tasdik olunur. Allah, hatıra gelen her şeyden başkadır. O’nun zatî hakikatini idrak etmenin mümkün olmadığını idrak, tam idraktır, bunun dışında, başka fikirlere kapılmak tam şirk koşturmadır. Anadan doğma körlük, renklerin varlığını idrake mutlak engel teşkil ettiği gibi, bizde bulunan acz de, Allah’ın künhünü idrake en kuvvetli bir engeldir. Çünkü Cenâb-ı Hak, kendisini kuşatacak kuvveti, bizim dimağımıza koymamıştır. Çünkü o zaman kendisi kuşatıcı iken kuşatılmış olurdu. O’nun yüce zâtı bundan daha yüksek ve daha büyüktür. Anadan doğma âmâ için renkler hususunda yapacak bir şey kalırsa, o

⁸⁹ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 75.

⁹⁰ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 80.

da mahiyetine nüfuzdan vazgeçerek görenlerin, “Renk vardır”, dediğini diliyle ikrar, kalbiyle tasdik etmekten ibarettir.⁹¹

Kam, “Yaratan'ın varlığı hususunda, bizi Cenâb-ı Hakk'ın varlığından haberdâr eden peygamberlerin sözlerine inanmağa, îman etmeğe mecbur olduğumuzu, çünkü anadan doğma körün renklere karşı hali, durumu ne ise, bizim de Cenâb-ı Hakk'ın zatî kühüne karşı hâlimizin, durumumuzun da aynen o olduğunu belirtmektedir.”⁹²

Kabristan ve ölüm, kabir ve tembellik, İslâm ve atalet ilişkisi nedir? İslâm'a atalet atfedenler ruh hastaları mıdır? İlim ruhun hakikatine ulaşabilir mi? Ölümden sonra ruh idrak eder mi, eğer ederse nasıl idrak eder? Dış âlemin ruha tesiri var mıdır? Ruh, bu tesirleri kabirde gözden geçirir mi? Çürümüş kemikler dirilir mi? vb. sorular, Ferîd Kam'ın ölüm ve ruh üzerine ele aldığı sorulardır.

Onun ifadelerine göre, varlıklar âleminde tecelli edip şeriat dilinde ruh, felsefe dilinde nefs-i nâtika⁹³ (İdrak eden, Düşünen ve Konuşan nefis) denilen şey, rabbânî bir latifedir, **insan için ruhun hakikatini anlamak çok zordur, insan ruh hakkındaki incelemelerini ne kadar derinleştirirse derinleştirsün, emeği boşa gider, inceleme ve araştırma sahasından hiçbir şey elde edemeden çıkar.** İlim, ruhun özüne, zatî hakikatine değil, hal ve keyfiyetine, tesirlerine aittir. Ruh hakkında yapılan bütün araştırmalar bu noktadan ileri gidemiyor. Psikoloji âlimlerinin bu konudaki araştırmaları, bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benziyor. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar ise, onun mâhiyeti hakkında sağlam bir fikir veremez. Gölge, ancak o şeyin şekli hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu kadarcık malûmat ile de o şeyin hakikatine tamamiyle nüfuz edilemez. Ruh hakkındaki nazarî araştırmalar da hep bu kabildendir. Vâkıa ruhun muhtelif kuvvetleri, vücut üzerindeki tasarrufları hakkında araştırmalar yapılmamış değildir. Fakat bunlar, ruhun hakikatiyle ilgili şeyler değildir. Mâhiyeti anlaşılmayan bir şeyi delilsiz, ispatsız inkâr edip işin içinden çıkmak da kestirme bir yoldur. Maddeciler de ruh meselesinde bu yolu seçmişler, yâni meselenin haline, inkâr yolu gibi en kestirme bir yoldan gitmişlerdir. Lâkin ruhun varlığını kuvvetlendiren deliller günden güne çoğalmakta, maddecilerin dayandıkları çürük deliller gittikçe kuvvetini kaybetmektedir.⁹⁴ Öldükten sonra, ibret nazarları önünde tecelli edecek olan temaşanın hakikatini Allah'tan başka kimse bilmez.⁹⁵

Kam, bu konuda din koyucusu tarafından bildirilen şeylerden başkasının öneminin, mânâsının olmadığını, ruh hakkında birtakım düşüncelerde bulunduğundan sonra, “dağılmış parçaların bir araya getirilerek diriltilmesi”⁹⁶ şeklinin gözünün

⁹¹ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 84.

⁹² Ö. F. Kam, A.g.e., s. 84-85.

⁹³ Nefs-i Nâtika, eserin sadeleştirilmesinde, “Konuşan nefis” şeklinde verilmiştir. Oysa bunun aynı zamanda, “idrak eden, düşünen ve konuşan nefsi” karşılığı üzerinde daha önce durmuştuk. Burada da aynı anlamının geçerli olacağını uygun olduğunu düşünüyoruz.

⁹⁴ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 97.

⁹⁵ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 102.

⁹⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn, 36/78.

önüne dikildiğini belirtmektedir. Gerçekten insan, öldükten sonra toprak olan bedenine ait parçaların bir yere toplanmasıyla, dirilmesini aklına sığdıramaz. Bunu kesinlikle inkâr yoluna sapar.⁹⁷

Bu konuda İslâm filozoflarından İbn Sînâ (980-1037) da, “âhîret hayatı (meâd) ile ilgili birtakım şeyler vardır ki, onların nelerden ibaret olduğunu din (şer’) bildirmiştir. Dinin, nübüvvetin bu konuda bildirdiklerini kabul etmenin dışında yapılacak başka bir şey yoktur; çünkü onlar başka bir yolla ispat edilemez. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevkler ve acılar), herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafâ’nın bize getirdiği gerçek din (eş-şer’â), bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya koymuş bulunmaktadır.”⁹⁸ şeklindeki sözleriyle, Ferîd Kam’ın dile getirdiği hususu, farklı bir biçimde ifade etmiştir.

Bütün insanların vücudunu meydana getiren parçalar birbirine karışsa, ilk unsurlar şekline dönüşse, o yüce kudretin laboratuvarında o ilk unsurları, o parçaları, tahlil ile birbirinden ayırır; neticede kimsenin bedenine ait parçalardan bir zerre bile kaybolmaz, hepsinin sahiplerini bilir, hepsini yerli yerine koyar. Velhasıl herkes hüviyetini, zatî hakikatini inkâr edemeyecek surette tekrarlar, yaratır ve icat eder. Herkes ikinci yaratılışıyla ilk yaratılış arasında zerre kadar fark olmadığını, her iki yaratılışın ikilik tâbirini mânâsız bırakacak şekilde, birbirine mutabık, birbirinin aynısı olduğunu anlar; hatta o kadar anlar ki belki iki yaratılış arasında ansızın görülen yokluğu tamamen unutarak, hiç ölmeden o âleme intikal ettiğine kanaat getirir.⁹⁹

Ferîd Kam, daha sonra **insan hüriyeti ve sorumluluğu, kaza ve kader konularında durmaktadır**. Bu sorular şunlardır: Determinizm, kaza-kader ilişkisi nedir? İnsanlar hangi etkenlerin tesiriyle hareket ederler? Fatalizm¹⁰⁰ ve Determinizm nedir, aralarındaki farklılıklar nelerdir? Deterministlerin olayların oluşu konusundaki görüşleri nelerdir? Deterministlere göre insan ve eşya arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Deterministlerin hareket noktası ve vardıkları netice tutarsızlığı nedir? Cüz’î irade var mıdır? Cüz’î irade meselesinin kaynağı nereye dayanır? Deterministlerin aşırılıkları nelerdir? Çevrenin, cüz’î iradeye tesiri olur mu? İrade, herhangi bir sebebe tâbi midir? İrade ve hüriyet, cüz’î irade ve ilâhî ilim, kaza ve kader ilişkisi nedir? Eski Hint’te, Eski Yunan’da, Stoacılar da kader anlayışı nasıldır?

SÜİFD / 17

Hakikatte, kaza ve kader, Allah’ın ezelfî ilmiyle ilgili meselelerle olan münasebetinden dolayı sırf itikat derecesinden Kelâm meseleleri, felsefe problemleri

⁹⁷ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 103.

⁹⁸ Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 187.

⁹⁹ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 104.

¹⁰⁰ Fatalizm, bütün olayların, değişmez ve bozulmaz bir biçimde tabiatın ve âlemin üstünde var olan yegâne bir kuvvet tarafından önceden tespit edilmiş olduğuna inanan felsefî akımdır. Fatalist, kendi yapıp etmelerin de kendi dışındaki tesire bağlar. Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 127; S. H. Bolay, A.g.e., s. 507.

sırasına geçmiş dolayısıyla büyük tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu tartışmalar sonunda ortaya çeşit çeşit akımlar çıkmıştır.

Ona göre, İslâm'da tefrika yaratmaktan başka bir işe yaramayan bir çok mezheplerden en meşhuru Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleridir. Kurucuların bu meseleler hakkındaki görüşlerinin muhtelif olması neticesinde bu mezhepler meydana çıkmıştır. İman ve İslâm gayreti ile başlayan bu tartışmalar birinin tekfirine, diğerinin de meselâ, Mâverâünnehir âlimleri tarafından, Allah'a şirk koşanlardan daha aşağı bir derekeye indirilmesine sebep olmuştur.¹⁰¹

Cüz'î irade meselesinin kaynağı insandan sâdır olan adi fiiller değildir. İyice dikkat edilecek olursa bu meselenin fikir adamları arasında münakaşa konusu olmasına sebep, insanın Cenâb-ı Hakka karşı ifâsıyla mükellef olduğu kulluk vazifeleriyle öldürme, hırsızlık gibi başkalarının zaranna sebep olan mühim fiillerdir. Meselâ insan kulluk vazifelerini yerine getirmenin gerektirdiği yükümlülükleri nefesine uygun görmediği için bu meseleyi münakaşa konusu etmeğe bir tutamak bulmuş, oradan münakaşayı iletmiştir.¹⁰²

Hakikatte çevrenin insandan sâdır olan fiiller üzerinde büyük tesiri vardır. Bu tesirin zamanla genel bir neticesi de görülür, fakat muhitin tesiri ne olursa olsun, Deterministlerin iddia ettikleri gibi insan iradesini hiçe indiremez. Bütün insanlarda herhangi bir fiili, terk ve icra etmek şıklarından birini kabul ettirecek bir irade, bir kuvvet vardır.¹⁰³

Ona göre, **kaza ve kader meselesi, "Allah'ın zâtı meselesi" gibi üzerinde derinliğine durulup kurcalanması men edilen meselelerdendir.** İslâm dini, insanı, Allah'ın varlığından haberdar ederek O'na imanla yükümlü kılp, O'nun zâtı hakkında düşünmekten nasıl men ediyorsa, kaza ve kader meselesinin derinleştirilmesinden de öylece men ediyor. Çünkü bu mesele akıl için kesin olarak halli imkân olmayan muğlak meselelerdendir. Kaza ve kader, kesin nasslarla sabit olduğu için biz, ona yalnız iman ederiz. Kühünü ve hakikatini araştırmaya lüzum görmeyiz. Kühü ve iç yüzü anlaşılmayan her şeyi inkâr etmek mantıkî bir şey değildir. Kader meselesinin derinleştirilmesi, doğru olmadığı gibi inkârı da doğru olamaz. Akf olarak düşünülürse, meselâ insan, Determinist filozoflar gibi olaylar zincirini birbirine bağlayarak kâinat hâdiselerinin bir ucunu tâ ezele kadar çıkıyor. Âlemde zuhur eden her hâdiseyi muhakkak surette meydana gelmek üzere kabul ediyor. Determinizm mesleği ifrat ve tefritlerden kurtulduğu takdirde, kaza ve kaderi diğer bir şekil altında tasdikten başka bir şey değildir.¹⁰⁴

Ferîd Kam, Müslümanların kaza ve kadere inanmakla kendilerini cebirden kurtardıkları halde en büyük filozofların, böyle bir istikrara kavuşamadıkları için, ifrat

¹⁰¹ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 111.

¹⁰² Ö. F. Kam, A.g.e., s. 118-119.

¹⁰³ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 119-120.

¹⁰⁴ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 125-126.

çıkmasına saparak sırf cebri benimsediklerine işaret etmektedir. Ona göre, Müslümanlar kaza ve kadere inandığı gibi âlemde sebepsiz hiç bir şey olmayacağına da inanırlar. Böyle olduğu da İslâmiyet'in tarihî an'aneleriyle sabittir. Eğer İslâm'a isnat olunan bu mânâsız tevekkül haklı olaydı, bugün İslâm'ın namı yalnız tarih sayfalarında kalırdı.¹⁰⁵

Ferîd Kam'a göre, kötümserlerin fikirlerini eğlence kabilinden okumalıdır; zira, bu fikirleri, reddetmek için zahmete bile değmez. Çünkü gerek âlem, gerek hayat hakkında ileri sürülecek mülâhazalar, her şeyden ewel insanca, sonra da dimağın yapısına, her bünyenin husûsî kabiliyetine tâbi olduğundan akîf olmaktan çok zevkî bir meseledir. Bununla beraber Pesimistlerin iddialarında aklen reddedilecek noktalar da vardır.¹⁰⁶

Ona göre, Mutlak Pesimizm, âlemin mutlak kötülük ve çirkinlik olduğunu iddia ediyor. Bu iddianın mantiken reddi gereklidir. Çünkü iddia gayet açık bir çelişkiyi ihtiva ediyor. Bunlara demeli ki: 'Siz âlemin mutlak kötülük ve çirkinlik olduğunu iddia ediyorsunuz. Pekâlâ! Fakat bu fikir size nereden geliyor? Siz de bu fikrin hâsıl olması için behemehal âlemde bir güzellik görmemiş olaydınız, asla onun çirkinliğine dair bir fikir peyda edemezsiniz. Sahip olduğunuz çirkinlik fikri, âlemde güzelliğin varlığını teyit eden yegâne delildir. Madem ki çirkinlik fikrinin güzellik fikriyle belirlenmesi zaruridir. Şu halde âlemin mutlak çirkinlik olduğu hakkındaki fikriniz nasıl doğru olabilir?'¹⁰⁷

Kam'a göre, kötülük, mutlak olarak, dünyanın zâtında değil, fiil ve fikirlere göre, ona o mâhiyeti aldırان insanlardadır. Dünyayı kötü ve çirkin gören filozoflar mazurdur. Çünkü ayarı pek dürüst olmayan akıl dürbünü ile hakikat ancak bu kadar görülebilir. Dünyayı bir Müslüman filozof da fena görebilir. Fakat her iki görüş arasında yerle gök kadar fark vardır. Semavî teyitleri bir kenara atarak, sırf aklın rehberliğine tâbi olmak suretiyle âlemi fena görmenin neticesi bedbahtlık gayyasına yuvarlanmak, va'dedilen kemâle ulaşmak için âlemi hakîr görmenin neticesi de daimî olarak âhiret saadetine kavuşmaktır. İki görüş arasındaki büyük farka gelince, dünyayı fena gören filozoflar âlemdeki fenalığı, Yaratıcı Kudrette kemâlin yokluğuna hamlediyorlar. Halbuki İslâm filozofları, bu fikrin tamamıyla aksini benimseyerek her şeyin yaratılışında insan aklının kavrayamayacağı bir çok gizli hikmetlerin bulunduğunu kabul ediyorlar ve âlemde zerre kadar saçma bir şey olmadığına inanıyorlar.¹⁰⁸

SÜİFD / 17

Dış âlem var mı, yok mu? Dış âlem İdealistlerin, Kant (1724-1804)'ın, Berkeley (1685-1753)'in, Fichte'nin, Stuart Mill (1806-1873)'in görüşleri nelerdir? Zihin ve zihnî varlık nedir? Birbirinden ayrı mıdır? Nefsü'l-emr nedir? gibi sorular, bir başka aşamada, Ferîd Kam'ın cevaplamaya çalıştığı sorulardır.

¹⁰⁵ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 127.

¹⁰⁶ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 141.

¹⁰⁷ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 142.

¹⁰⁸ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 143-144.

Kam'a göre, Descartes'in, "Düşünüyorum o halde varım" sözünün, ne demek olduğu anlaşılırsa, o zaman bu hakikat da kolayca anlaşılır. Yoksa insan, o sözü hem söyler hem anlamadan anladım, diye ilebed teselli bulur. Descartes'in bu sözünü anladıktan sonra mutasavvıfların, "eşyanın kendi varlığıyla madûm (yok), Hakk'ın varlığıyla mevcut", olduğunu söylemekten maksatlarının ne olduğunu anlamaya da istidat hasıl olur. İşte eşyanın ilk ve ikinci arazlarından sıyrılmış olarak ilâhî ilimde belirmesine 'nefsü'l-emr' derler.¹⁰⁹

Ona göre, eşyanın "asıl varlıkları" diye tasavvur etmek istediğimiz şey, ilm-i ilâhîdeki meydana çıkışlarından başka bir şey değildir. Cenâb-ı Hakk, o meydana çıkışları, haricî varlık suretinde idrak edecek mahlûkları, yani bizi yarattıktan sonra sonsuz tecellilerine mazhar olan o sonsuzluk âlemini nazargâhımızda meydana çıkardı. Şu halde nefsimiz de onlar arasına dahil olduğu halde bizim eşya namına verdiğimiz taayyünlerin hepsi nefsü'l-emr'de, madûm ve Hakk'ın varlığıyla mevcuttur. Onlara, Hakk'ın devamlı olarak varlığından taşması ve yeni varlıkların zuhuru sebebiyle, mevcut denir. O taşmanın kesilmesi neticesinde, hepsinin yokluk diyarına gitmesi sebebiyle ise ma'dûm denir.¹¹⁰ Kam, bu görüşleriyle vahdet-i vücûdca bir yaklaşım tarzını benimsediğini ortaya koymaktadır.

Ferîd Kam, bu eserini şu ifadelerle değerlendirmektedir: "*Sırd-ı Müstakîm* dergisinde yayınlanmış olan bu sohbetler (Musâhabeler), Allah'ın varlığını ispat (İsbât-ı Vâcib), peygamberliğin mâhiyeti, hakikati, kaza ve kader meseleleri ile dinsizliğin (ilhadın) sakıncaları v.s. gibi bazı mühim bahisler hakkında akla ve nakle dayanan birtakım düşünceleri içine almaktadır. Dinsizlik, vicdanî zevkin sağlam ölçüsü olan temiz tabiatlılığı (Selâmet-ı fitnyeye), kökünden yıkar! İnsanı yırtıcı hayvanlar derekesinden daha aşağı derekelere indirir. Dinsizlik hastalığı, vicdanı öyle manevî azaplarla eziyete sokar ki, Cehennem azapları onlara nispetle Cennet nimetleri gibi kalır. Bu sohbetler, derinliğine ulaşılması imkânsız olan dinsizlik gayyasının kenarında dolaşmak isteyen tereddütlü kalplere, akbetin korkunçluğunu göstermek maksadıyla yazılmış idi. Bu defa da kitap şeklinde basıldı."¹¹¹

Süleyman Hayri Bolay da, "Bu eserin değerini okuduktan sonra anlamının mümkün olacağını, yalnız kitabın bazı kısımlarının, özellikle dinsizliğe, Determinizme, Pesimizme ve İdealizme ait olan kısımlarının filozofik düşünceler taşımakta olduğunu, yazarın kitapta ifade ettiği gibi, bu inceleme ve sohbetlerin, bir din âliminin savunmaları veya tenkitleri olarak kabul edilmemesi gerektiği"¹¹² şeklindeki sözleriyle bu kitabın önemine dikkat çekmektedir.

¹⁰⁹ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 158.

¹¹⁰ Ö. F. Kam, A.g.e., s. 161.

¹¹¹ Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, s. 19.

¹¹² S. Hayri Bolay, "Profesör Ömer Ferid Kam'ın Hayatı ve Eserleri", Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, s. 11.

Ferîd Kam’ın bu eserinden başka, “Vahdet-i Vücûd”u konu alan bir başka eseri daha vardır.¹¹³ O, bu eserinde, din felsefesinin önemli problemlerinden olan Tanrı-âlem münasebeti konusunu, özellikle Vahdet-i Vücûd ve Panteizm arasındaki farklılıkları, felsefî bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ferîd Kam’ın, *Dinî Felsefî Musâhabeler* adlı eserinde, kendisinin, “bir din âliminin savunma ve tenkitleri olarak kabul edilmemesi gerektiği”ne dikkat çekmekle birlikte, onun durumunun, “dini savunma amacıyla felsefe yapma” faaliyeti içerisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Böyle bir durum, onun çalışmasının, Din Felsefesi çerçevesi içinde değerlendirilmesine engel teşkil etmekte midir?

Mehmet Aydın’ın dediği gibi, “Dini savunmak amacıyla felsefe yapma faaliyetinin karşısına çıkanların durumunu anlamak zor görünmektedir. Din, meselâ İslâm dini, -aklî bir zemine oturduğunu, yani hükümlerinin mâkul olduğunu, bizzat kendisi öne sürmektedir. Hiç kimsenin şöyle bir yanlışlığı işlemesi hoş görülmez: ‘Ben akıl gücüne dayanarak inancımın doğruluğunu ortaya koymak için bir takım deliller öne sürerim. Eğer bu deliller görüşümü desteklerse, akla güvenirim; aksi takdirde, aklın inanç alanında bir rolü olmadığını söyler ve işin içinden çıkarım’. Çağdaş bir filozofun da işaret ettiği gibi, böyle bir tutum, oyunda hile yapan insanın şu tavrından farksız olur: ‘Yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin.’¹¹⁴

Görülüyor ki, Ferîd Kam, bu eserindeki görüşleri çerçevesinde, dinin savunmasını yapmak için felsefe yapma işlevi gerçekleştiren bir filozoftur. O, Din Felsefesi’nin değişik problemlerini ele almış ve bunları naklî ve aklî çerçevede değerlendirmek suretiyle döneminde, Din Felsefesi çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Şimdi Din Felsefesi’nden söz eden ve döneminde, Din Felsefesi’ne başka bir çerçeveden katkıda bulunan Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

B- ELMALILI M. HAMDİ YAZIR’IN DİN FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

Elmalılı M. Hamdi Yazır¹¹⁵ da Paul Janet ile Gabriel Seailles’in ortak çalışmaları olan, “*Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Ecoles*” (Tahlî-

SÜİFD / 17

93

¹¹³ Onun bu eseri önce *Sirât-ı Müstakîm* dergisinde makaleler halinde daha sonra da kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. *Sirât-ı Müstakîm*, c. 6, 142, 143, 144, 155, c. 7, 157, 158, 159, 162, 164, 169, 170, 172, 175, 177, 180, 181. sayıları, İstanbul, 1327. Eserin sadeleştirisi için bkz. Ferîd Kam, “Vahdet-i Vücûd ve Panteizm”, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, (Hazırlayan Mustafa Kara), s. 7-157, İstanbul, 1992; *Vahdet-i Vücûd* (Hazırlayan, Ethem Cebecioğlu), Ankara, 1994.

¹¹⁴ Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 8.

¹¹⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır 1294/1877 yılında Antalya’nın Elmalı kazasında doğmuştur. Babası, aslen Burdur’un Gölhisar kazası Yazır köyü halkından Numan Efendi’dir. Numan Efendi, küçük yaşta Yazır köyünden çıkıp Elmalı’ya gelmiş, orada okumuş ve “Şer’iye Mahkemesi” başkâtibi olmuştur. Hamdi Efendi’nin annesi, Elmalı âlimlerinden Mehmet Efendi’nin kızı Fatma Hanım’dır. İlkokulu ve bugünkü ortaokula denk sayılan rüşdiyeyi Elmalı’da bitiren Hamdi Efendi 1310/1892 yılında, dayısı hoca Mustafa Sanlar ile birlikte İstanbul’a gelmiş ve devrinin âlimlerinden Kayserili Mahmûd Hamdi Efendi’den ders almıştır. İstanbul’daki diğer tanınmış hocaların da derslerine devam ettikten sonra, 1324/1906

İlî Felsefe Tarihi - Metâlib ve Mezâhib)¹¹⁶ adlı eseri çevirmiş ve bu esere bir Dîbâce (Önsöz)¹¹⁷ yazmıştır.

Acaba Elmalılı Hamdi, din felsefesinden isim olarak söz etmekte midir? O, ele aldığı konular itibarıyla, bu dönemin din felsefesi ile ilgili olarak ortaya konulan çalışmalar içinde yer alacak ölçüde görüşler ortaya koymakta mıdır? Eğer o, Din Felsefesi'nden söz etmekte ve görüşleri Din Felsefesi çerçevesinde değerlendirilebilirse, onun Din Felsefesi'nden anladığı mana nedir ve hangi konulardan bahsetmektedir? Ona göre, Din Felsefesi ile felsefi din arasında farklılık var mıdır? Eğer varsa, bu farklılık nedir? Felsefi din, Din felsefesine ve özellikle de din olarak İslâm'a başka dinlerden, sözcülemi Hıristiyanlık'tan daha yakın sayılabilir mi? Kelâm, bir Din Felsefesi midir? Hıristiyanlık, Din Felsefesi çerçevesinde problemleri sayılabilecek görüşleri içinde barındırmakta mıdır? Hamdi Yazır'ın, bu konulardaki görüşlerini bu sorular doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız.

Bu Önsöz'de Elmalılı Hamdi, Din Felsefesi'nden hem isim olarak söz etmekte, hem de ele aldığı konular itibarıyla bu dönemin Din Felsefesi ile ilgili olarak ortaya konulan çalışmalar içinde yer alacak ölçüde görüşler ortaya koymaktadır.

→

tarihinde "Bayezit dersiâmı" olarak icâzet almıştır. Aynı yıl yapılan seçimlerde Antalya mebusu olmuş ve İkinci Meşrutiyet'in bu ilk meclisinde, özellikle 1293/1876 "Kânûn-i Esâsı"sinin değiştirilmesinde mühim rol oynamıştır. 1327/1909 yılında Mülkiye Mektebi'nde Ahkâm-ı Evkâf ve Arâzî dersleri okutmuş ve yine aynı yıllarda Mekteb-i Kuzât'ta Fıkıh dersleri vermiştir. Daha sonra Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye (Şeyhü'l-İslâmiğe bağlı Yüksek Müşavere Heyeti) üyeliğine ve bir müddet sonra da başkanlığına tayin edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Evkaf Nazırlığı'nda bulunmuş ve bu sırada Âyan Meclisi üyesi olmuştur. Cumhuriyetin ilânı sırasında Müttehassısın Medresesi'nde mantık müderrisi idi. Medreseler kaldırılınca evinde inzivaya çekilmiş, ilmî tetkik ve araştırmalarına devam etmiştir. Yirmi yıl kadar devam eden bu uzlet (yalnızlık) devresi, *Hak Dini Kur'ân Dili* adındaki Türkçe tefsiri hazırlamasına imkân vermiştir. Tefsire başlamadan önce Mısırlı Prens Abbâs Halim Paşa'nın teşviki ile *Büyük İslâm Hukuku Kâmusu* ile meşgul bulunuyordu. Bu eserle birkaç yıl meşgul olduktan sonra yanm bırakmış ve tefsiri yazmaya başlamıştır. Âyan üyeliğinin son yıllarında Fransızca'dan tercümeyle başladığı bir felsefe tarihi kitabını tamamlayarak ilâve ettiği önemli bir dîbâce (önsöz) ve diğer hâşiyelerle birlikte *Metâlib ve Mezâhib* adıyla bastırmıştır. Hamdi Yazır, 1942 yılı Mayıs ayının 27. günü İstanbul Erenköy'de Allah'ın rahmetine kavuşmuştur.

Basılmış eserleri şunlardır: 1. *Hakk Dini Kur'ân Dili*, 2- *Metâlib ve Mezâhib*, 3- *İrşadü'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l-Evkâf*: Bu eser müellifin, Mülkiye Mektebi'ndeki ders notları. 4- *Sırat-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşâd ve Beyânü'l-Hak* mecmualarında devamlı yazıları çıkmıştır. Aynı zamanda devrinin günlük gazetelerine de ilmî makaleler yazmıştır.

Basılmamış Eserleri ise, 1- Usûl-i Fıkıh'a ait bir eseri, 2- Sûrî mantığa ait bir eseri 3- Yanm vaziyette bir hukuk kâmusu 4- Eksik durumda bir divanıdır. Bkz. Paul Janet- Gabriel Seallies, *Tahlîli Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul, 1978, s. 461-462; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1997, c. I, s. 519-520.

¹¹⁶ Paul Janet- Gabriel Seallies, *Tahlîli Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul, 1978.

¹¹⁷ Elmalılı'nın bu Önsöz'ü, 8 Haziran 1923 tarihidir. Buradaki fikirler, Sebîlü'r-Reşâd dergisinde, (İstanbul, 1339), "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâminî Terakkîdir" ve "Felsefe ve Din" başlıklar altında, 22 ve 23. ciltlerin değişik sayılarında ad yayımlanmıştır. Bu Önsöz, ayrıca Recep Kılıç tarafından, "*İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*", (Ankara, 1996) başlığıyla sadeleştirilmiştir.

Ona göre, ilim, hayata ancak havâs yolu ile, din ise havâssa ve avâma şâmil umumî bir yol ile feyzini neşreder. Bir memleket halkının hepsinin mutekid ve dindar olması mümkündür. Lâkin hepsinin âlim olması mümkün değildir. Avâmında, ne ilim ne de dinden hiç biri bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Avâmı dindar, havâssı dinsiz olan memlekette ise avâm ile havâs arasında benzerlik ruhu bulunmaz. İçtimaî merkezler demek olan havâs ile içtimaî muhit olan avâm arasındaki bu itişme, millet ve devlet denilen içtimaî birlik ve faaliyetin parçalanması demektir.¹¹⁸ Din, bu vicdanın en şümüllü temelini, en büyük teminatını teşkil eder. Bir toplumun dini ne ise içtimaî vicdanı da o, içtimaî vicdanı ne ise, gerçek dini de odur.¹¹⁹

Elmalılı’ya göre, **felsefenin sonu, Din Felsefesi olmuştur**. Bu itibarla, felsefe, *Hikmet* nâmını alır. Hakîkî filozoflar, hakîkî hakîmlerdir. İlimler insanlar tarafından konulmaz, keşfedilir. Din Felsefesi yapmak da, bir din koymak demek değildir. Din, Hakk’ı bulmak ve tanımak demektir. Hak dinini tanıtanlar ise hakîmler değil, peygamberler ve evliyâdır. Filozoflar, bu bâbda, peygamberlerin talimatını, öğrettiklerini izah ve tatbik ile hakîm ve velî olabilirler. Dine karşı çıkmaya çalışan filozoflar, umumiyetle, bu hususta bir hakikati gördükleri ve buldukları için değil, aranan Hakk’ı göremedikleri için, başka bir tabirle, noksan idraklerinden dolayı o mücadeleye girişmişlerdir, Avrupa’daki 18. asır dinsizleri ve bütün maddeci dinsizler bunun en bariz misalidirler. Meselâ, Büchner (1824-1899), “madde atomlarını ayıran nedir, bunlar arasındaki hareketli ve hareketsiz münasebetler ve bağlantılar, hangi temel kavram ile izah olunacaktır?”, gibi meseleleri asla idrak edememiştir. Bunu idrak eden maddeci filozoflar bile, maddeyi Cenâb-ı Hakka istinat ettirmeğe lüzum görmüşlerdir.¹²⁰

Kant gibi bazı filozoflar, eleştiri yolu ve yöntemi ile felsefeyi feda etmiş olduğu halde, dini ihmal edememiştir. Dinin izahının felsefeye bağlı olduğu kanaatini kesmiş, bununla beraber, dinin ahlâk ilmi ile münasebetini tespit etmiştir. Bu görüşe göre, felsefenin dinle ilgisi ve dine dayanması, Ahlâk ilmi, yani hikmet yolu ile muhafaza edilmiş oluyor ki, bunun İslâm mutasavvıflarının üslûbuna benzeyen hayli tarafı vardı.¹²¹

Acaba felsefenin İslâm dini ve düşüncesi karşısında durumu nedir? Ona göre, insaf ve hakkaniyet fikriyle felsefenin takip ettiği tarihî seyir gözden geçirilirse, görülür ki, din bahsinde felsefenin ciddî olarak erişebildiği gaye, ‘Allah’ın birliği’ni tespitten başka bir şey olmuyor. Demek oluyor ki, diğer dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, İslâmiyet’te aradığını bulacaktır. Eğer

¹¹⁸ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXIV-XXXV.

¹¹⁹ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXV.

¹²⁰ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXVI; Ayrıca bkz. Recep Kılıç, “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”, Dini Anlamak Üzerine, İstanbul 2004, s.98-99.

¹²¹ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXVI.

son Avrupa filozoflarının mensup oldukları milletlerin dini, İslâm dini olsa imiş, bugünkü Batı Felsefesi, büsbütün başka bir hakikat rengiyle ortaya çıkabilecekti. Bugün, Müslümanlara düşen en büyük vazifelerden biri de bu noktayı tamamlamaktır.¹²²

Ona göre, son dönemlerde bazı filozoflar tarafından ortaya konulan Hıristiyanlık Felsefesi, Allah'ın varlığını gösteren deliller bahsinde, İslâm esaslarına benzemekle beraber, İlâhî Hakikat konusunda, Hıristiyanlık akidelerinden hiç bir şeyi ispata yanaşmadığı gibi, bunda da 'Allah'ın birliği'ne varmaktan başka bir şey yapmıyor. Teslis vesaire gibi mevcut Hıristiyan akidelerine felsefî bir mevki vermiyor. İlim, tevâhîde münhasır kalıyor, teslis ise, akla zıt bir akide oluyor. 'Akıl, 'Allah'ın birliği'ni anlar, fakat Üçlü bir Allah'ı anlayamaz', deniliyor. Halbuki, hakikatte akıl, teslisi anlayamıyor değil, çelişme bularak iptal ediyor. Yoksa akıl, burada, usulen kabul edebildiği ve fakat ihata ederek idrâk edemediği bazı hakikatler gibi, kusur ve aczini itiraf etmekle kalmıyor, mukabil hücumla geçiyor. Bugünkü Batı Metafizik Felsefesi, Ulûhiyet bahsinde, pek ciddî bir yola girmiş ve 'Allah'ın birliği'nde şüphesi kalmamıştır. Ancak 'İstiva Meselesi' dediğimiz, bilgi noktası üzerinde uğraşmağa devam etmektedir. Burada Vahdet-i Vücûd veya Mûteâl İlâh=Transcendental nazariyeleri karşı karşıya getirilip bahis mevzuu yapılıyor. Bu ikisi arasındaki münakaşa sürüp gidiyor.¹²³

Elmalılı'nın belirttiğine göre, '**Allah'ın birliği**' etrafında bu gayeye erişmiş olan Avrupa Felsefesi'nde, henüz **peygamberlik bahsi** açılmamıştır. Psikolojinin tespit ettiği bazı ruhî vakıalar dolayısıyla olsun Batı Felsefesi'nde bir **vahiy ve peygamberlik bahsi** bulunamaması henüz büyük bir noksandır. "**Peygamberlik bahsi**, dinî akidelere ait ilimlere mahsustur", denilmesin. Dinî akideler ilmîne, Ulûhiyet bahsinin ilgisi ile **peygamberlik bahsinin** ilgisi arasında hiç bir fark yoktur. Bunların her ikisi de akıl ve felsefenin verdiği salâhiyetlerle bahis konusu yapılabilir. Bu itibarla, İbn-i Sînâ'nın, gerek *Şifâ*'sında ve gerek *İşârât*'inde yaptığı gibi, peygamberlik mümkün müdür? Mümkün ise vâki olmuş mudur? suallerini sorup ve nefislerdeki ve ruhlardaki vakıaları gözden geçirerek **peygamberlik** ve evliyâlık nazariyelerini de felsefe nazariyeleri meyanında halletmek lâzımdır. Çünkü, **peygamberlik** vâki olmuştur. Din vakıası da bununla ilişkilidir.¹²⁴

Avrupa, Din Felsefesi ile felsefî dini birbirinden ayırmak istiyorsa, bu, Hıristiyanlığın tabiatından doğan bir fikirdir. Çünkü, bugünkü Hıristiyanlık'ta, din felsefesinin esası, ancak tam bir cehalet olabiliyor. Dogmatizm inkâr edilip Septisizm tercih edilmedikçe, Hıristiyanlığı müdafaa et-

¹²² M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII.

¹²³ M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII.

¹²⁴ Bkz. M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII-XXXIII; Recep Kılıç, a.g.m., s.105.

mek kabil olmuyor. Bundan dolayı Hamilton Okulu¹²⁵, Kant Felsefesi’nden bu noktada istifade etmek istemiş ve Hıristiyanlığı ilmî esaslarından ayırıp, ‘Mutlak cehil’ üzerine bina ederek müdafaaya teşebbüs etmiştir. Bununla beraber, Stuart Mill, dinin, ‘Mutlak cehil’ üzerine bina edilmesinin mahzurlarını göstermiştir. Hıristiyanlık, ilme dayanamaz. Felsefe de ‘Mutlak cehil’ üzerine kurulamazsa, Din Felsefesi ile felsefî din arasındaki fark pek tabiî olmaz mı?¹²⁶

Elmalılı, Kelâm ehlinin felsefesini, “Din Felsefesi” saymak gerektiği düşüncesini savunmaktadır. “**Din Felsefesi**” sayılmak lâzım gelen **Mütekellimîn Felsefesi**, bugün Fenler Mesleği sayılan Tecrübe Mesleği ile daha çok alâkadar olarak, bugünkü felsefeye temas etmektedir. Her iki mezhep de bugünkü felsefeye dahil bulunmaktadır. Şu halde, **Din Felsefesi ile Felsefe Dini** bize göre, **din ile felsefe arasında küllî bir ihtilâf ve çatışma değil, iki felsefe arasında meslek farkı demektir.** Bu fark, olsa olsa, peygamberliğin felsefeye kabul edilmesi veya edilmemesi noktasından başlayabilecektir. Acaba peygamberlik bir felsefe bahsi teşkil edecek bir vakıa değil midir? Allah’ın varlığı bir felsefe bahsi olunca peygamberlik niye olmasın?”¹²⁷

Ona göre, **vahyi**, normal ilhamların ve diğer sebeplerin üstünde, dogmatik bir mertebeye çıkarmak pek tabiî olur. Felsefenin, **peygamberlik bahsinde** araştıracağı meseleler bundan ibarettir.

Acaba Auguste Comte (1789-1857) gibi, kadın veya erkek insana tapanlar bile, taptıkları insanların arzularını dinlemek ve onu icra etmek mecburiyetinde değil midir? Elmalılı’ya göre, evet, Allah’a kulluk edebilmek için onun emirlerini katî bir vahiy ve o vahiyden elde edilecek bilgi yolu ile almak ihtiyacındayız. Madem ki hepimizin vahiy sahibi olmadığını görüyoruz, o halde peygambere ihtiyacımızı kabul edeceğiz. Hakikaten, peygambersiz din, mümkün değildir. Bunun içindir ki, Allah’ı bilmeyenler, mabudlarını kendi önlerine dikmek ve ondan ilham almak isterler. İşte peygamberlere dayanmayan bütün bâtil dinler buradan çıkmıştır. Çünkü, din hissi, insanın yaratılışında vardır. Felsefe, amiyane bir takım vehimler ve temennilerle karışık, yaygın, bâtil inanışları bile tetkik ederken, bunların zımnında aksini bulan asıl hakikati araştırmış ve **Felsefî Din** denilen **‘Allah’ın birliği’** akidesini tespit eylemiştir.¹²⁸

Hak dininin menşei, peygamberliktir. Bütün peygamberler, ‘Allah’ın birliği’nde ittifak ederler. Ta başından, ve bilhassa Hz. İbrahim (a.s.)’den, Hz. Muhammed (a.s.)’e gelinceye kadar vukua gelen tekâmül, hep gelişme ve gittikçe artan

¹²⁵ William Hamilton (1788-1856) tarafından İskoçya’da kurulan, Kant’ın eleştiri felsefesinden hareketle, Hıristiyanlık ilkelerini teyit etmek için yola çıkan bir ilâhiyat felsefesi okuludur. Bkz. P. Janet-G. Sealties, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 381.

¹²⁶ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXVIII.

¹²⁷ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XXXIX.

¹²⁸ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XLI.

bir vuzuh ile olmuş ve ekseriyetle, akidelerin tatbik şekilleri demek olan şeriatlar bakımından değişiklikler görülmüştür. Âlemde, her taklidin hakikî bir aslı vardır. İşte hurafe dinleri, o hakikî aslın taklitlerinden ve saptırmalarından ibarettir.¹²⁹

Elmalılı'ya göre, **'tevhîdin tekâmülü, Hz. Muhammed'in dinine, şirk koşmanın tekâmülü de, bugünkü Hıristiyanlığa götürmüştür'** denilebilir. İslâm dini, tamamen peygamberlerin dini olan tevhîd akidesinin gittikçe gelişen bir tekâmülüdür. Asıl Hıristiyanlığın menşei olan ve Hz. İsa'nın Peygamberliğine nispeti bulunan Filistin taraflarının vahdaniyet akidesi, İznik Ruhban Meclisi'nde ekalliyetle reddedildiği zaman, şirk ve vahdaniyetten mürekkep ve çelişen bir **Teslis Akidesi** kabul edilmiş olduğundan, Protestanlık da dahil olmak üzere, bugünkü Hıristiyanlık şirkin bir tekâmülünden ibaret kalmış ve fakat felsefe bununla barışamayarak, şuurlu veya şuursuz bir halde, İslâm akidesine hizmet edip durmuştur.¹³⁰

Acaba aklın, herhangi bir eksiği, kusuru var mıdır? Elmalılı, bu konuda ne düşünmektedir? Ona göre, aklın idraktaki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl, bu iki sahayı karıştırmamak için tek ölçüdür. Akıl, bütün ilimlerin son kemal mertebelerine eremediğini ve gelecekteki keşiflerden, hatıra ve hayale gelmez ne hakikatlere erişebileceğini itiraf ve kabul etmekle beraber, hiç bir zaman tevâfuk ve teğâyür kanununa (uygunluk ve uygunsuzluk) ait olan tasdikinden vazgeçeceğine kâil değildir. Bu bakımdan, hakikatini tamamen bilemediği bir Allah'ı itiraf ve ispat edebilirse de, Ekanim'in (Üç Unsur Nazariyesi'ndeki unsurlar), üçlük haysiyetiyle birlik haysiyetini birleştirerek, hem Üç hem Bir olduğunu ve böyle üç olan bir ilâhın, kullarının günahlarını affedebilmek için, üçün biri suretinde doğup kendini kurban ettirerek feda eylemesi suretiyle kullarının selâmetini temin etmiş bulunduğunu esas akide sayan ve buna inanmayı, selâmete çıkmak için biricik teminat olduğu hissiyle, uygun görmek isteyen Hıristiyanlık akidesi karşısında, aklın kusurundan bahsetmekte hiç bir fayda yoktur.¹³¹

Hıristiyanlık, ilimle uyuşamadığı gibi, mutlak cehil ile de müdafaa edilemez. Çünkü, sadece **Agnostisizm**¹³² değil, mutlak Sofizm bile tenakuzun esasını itirafa

¹²⁹ M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLII.

¹³⁰ M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLII.

¹³¹ M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLIII.

¹³² Felsefî çerçevede, Tann-âlem-insan münasebeti hususunda Tann'ın varlığı ya da yokluğu ve diğer sıfatlar konusunda olumlu ya da olumsuz, lehte ya da aleyhte herhangi bir şey söyleyemeyeceklerini, hatta daha da ileri giderek bu alanda hiçbir şey söylenemeyeceğini, en azından insanın elindeki veriler aracılığıyla söylenemeyeceğini öne süren, kendilerinin bu hususta Agnostik olduklarını belirten insanların savunduğu görüşe genel olarak Agnostisizm adı verilir. Bkz. Ronald W. Hepburn, "Agnosticism", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), New York, 1967, c. I, s. 56-57; E. R. Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London, tsz., s. 9; İbrahim Madkour, *el-*

mecburdur. Sofizmi sükût ettiren, tek dayanağı olan tenakuz esasıyla çelişmesidir. İşte batıda, ilim ve dini, esasta birbirine zıt gösteren ve dini ilme, ilmi dine değersiz göstertmek suretinde görünen zihniyet, bilhassa, Hıristiyanlığın bu halinden ileri gelmiştir.¹³³

Hamdi Yazır, gerek Metalib ve Mezahib’in Dibacesinde gerekse Hak Dini Kur’an Dili adlı tefsirinin muhtelif yerlerinde din felsefesinin pek çok problemini bir müfessir tavrıyla değil de, felsefi bir tavırla ele almış, bugün de orijinallliğini koruyan felsefi izahları yanında cesurca bazı tenkitlerde de bulunmuştur.¹³⁴

M. Hamdi Yazır, felsefenin sonunun, Din Felsefesi olacağı şeklinde gerçekten önemli ve iddialı bir tez önce sürmüştür. Ancak o, Kelâm ehlinin yaptığı işin Din Felsefesi olduğunu söylemekle Kelâm ile Din Felsefesi’ni aynileştirmiş, alanları birbiriyle giriftleştirmiş bir konum ortaya koymaktadır. Bu durum, dinî felsefenin, Din Felsefesi olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ama mütekellimînin durumu, yaptıkları faaliyet çerçevesinde din filozoflarının durumu gibidir. Ancak her ne kadar Din Felsefesi’ne, “Nazarî Kelâm”, İnanç Felsefesi”, “Felsefi Kelâm” “Lâik Kelâm” gibi adlar verilmek istenmişse de onun yaptığı iş, Kelâm ve kelâmcıların yaptığı işten en azından yöntemi bakımından farklı olmalıdır.¹³⁵

Hamdi Yazır, ayrıca, Batı Felsefesi’nin kendisine “peygamberlik ve vahiy” konularını problem edinmesi gerektiğini dile getirerek önemli bir tespitte bulunmuştur. Onun bu yazısındaki düşüncelerine göre, Allah’ın birliği inancı çerçevesinde, üç unsur nazariyesini savunan bir Hıristiyanlığa nazaran, evrenin var edicisi olarak tek varlık arayışı içerisinde bulunan ve yaratıcı varlığı kabul etme eğilimi içinde bulunan felsefecilerin ortaya koymaya çalıştıkları “felsefi din”, İslâm inancına daha yakın durmaktadır. Bununla birlikte, “felsefi din”, bir ilâhî din ile özellikle de İslâm ile hatta gerek İslâm’ın gerekse Allah’ın birliği inancını muhafaza eden bir “Din Felsefesi”nden farklı özelliklere sahiptir. Yine onun bu yazısı Hıristiyanlığın özellikle “üç unsur nazariyesi” çerçevesinde ortaya konuluşuna dinî ve felsefi bakış açısından bir eleştiri ve reddiye olarak da düşünülebilir.

Elmalılı’nın, Din Felsefesi’ne ait görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra, çalışmamıza esas olarak aldığımız dönemde, Din Felsefesi’nde daha özel ve spesifik bir çalışma sayılabilecek olan ve bir filozofun din felsefesini ortaya koymayı deneyen bir çalışmayı değerlendirmeye çalışacağız.

→
Mucemu’l-Felsefi, Kahire, 1983, s. 158; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul, 1954, c. I, 87-88; Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmûs-u Felsefe*, İstanbul, 1330, s. 139-140.

¹³³ M. H. Yazır, “Dîbâce”, A.g.e., s. XLIII.

¹³⁴ Recep Kılıç, a.g.m., s.107.

¹³⁵ Bkz. M. Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul, 1959, s. 8; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 16, 19-23; M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.11.

C- MEHMED EMİN'E GÖRE KANT'IN DİN FELSEFESİ

Türkiye'de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, din felsefesi ile ilgilenen bir başka kişi de **Mehmed Emin** (Erişirgil)¹³⁶dir.

Mehmed Emin'in, *Kant'ın din felsefesini inceleyen çalışması*¹³⁷, *Kant ve Felsefesi*, (İstanbul, 1339 -1923-, Matbaa-i Âmire) adlı kitabının on birinci kısmını oluşturan 352-373. sayfalar arasında yer alan yazısıdır.

Mehmed Emin, bu çalışmasında, özellikle Kant'ın, Tann'nın varlığının akılla kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı ve iyi, örnek insanın söz konusu olup olmadığı konularına yaklaşımını tartışmaktadır. Ancak o, daha önce eleştiri felsefesinin özelliğini anlayabilmek ve Kant'ın, döneminin düşünürlerinden, nasıl ayrıldığını seçebilmek için, XVIII. yüzyılın özellikle son yarısından başlayarak Alman düşünürlerinin, Alman özgür düşünce adamlarının, oldukça coşkuyla uğraştıkları Din Felsefesi konuları hakkındaki görüşleri üzerinde bir göz gezdirmenin gerekli olduğunu belirtmektedir.

Kant (1724-1804)'ın yaşadığı XVIII. yüzyıl, tıpkı XIX. yüzyılda görüleceği gibi düşünürlerin, din ile en çok uğraştıkları bir dönemdir. Kilise kurallarının, din yasa ve törenlerinin gücü azaldıkça, din konuları üzerine düşünüş arttı. Böylece belirli dinî yasaların açıklama ve yorumunu veya dinden yana belgeler ortaya koymayı amaçlayan lâhiyat'tan tamamen bağımsız bir Din Felsefesi, çağımızda olduğu gibi, o çağ düşünürlerinin de en önemli düşünce uğraşlarından birini oluşturdu. Kant, çağındaki bu akımın en son, en yüksek düzeyde üyelerinden biridir. Gerçekte o, Din Felsefesi alanında büsbütün yeni bir çığır açmamıştı.¹³⁸

Ona göre, XIX. yüzyılda görüleceği gibi, daha önce XVIII. yüzyılda da düşünürler, Din Felsefesi hakkındaki incelemelerde özellikle şu iki sorunla karşı karşıya bulunuyorlardı:

I. Bu âlemde bozukluğun, eksikliğin, özetle kötülüğün kaynağı

¹³⁶ Mehmed Emin, 1891 yılında doğmuş, 1965 yılında Ankara'da ölmüştür. Eğitimci, felsefeci, siyasetçi olan M. Emin Mülkiye mezunudur. Dârü'l-Fünûn'da hocalık yapmış, sonra Meclis-i Mebusan'a girmiş, Cumhuriyet'in ilânından sonra da bürokrasinin içinde, eğitimle ilgili değişik görevler almıştır. Ayrıca bakan olarak da hükümette yer almıştır.

Çok değişik felsefî süreçlerden geçen Mehmed Emin, Pragmatist Felsefe'de karar kılmış ve bu felsefenin Türkiye'deki temsilciliğini yapmıştır. Pek çok telif ve tercüme kitap ve makalesi vardır. Bunlardan bazıları, Ruysen'in kitabını esas olarak yazdığı *Kant ve Felsefesi* (Mehmed Emin, bu kitabını Ruysen'in kitabını esas olarak yazdığını bizzat kendisi belirtmektedir. "Kaynak olarak faydalandığım kitapları eserinin sonunda yazdım. Fakat bunlardan biri vardır ki bilhassa tasnif tarzını ondan aldım: Bu eser Ruysen'in kitabıdır. Öyle sayfalar vardır ki hemen hemen onun tercümesidir. Çünkü daha iyi yazamazdım" Bkz. Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, s. III, İstanbul, 1339, Matbaa-i Âmire), *Sokrat, Felsefeye Başlangıç*, Mehmed Âkif, *Ziya Gökalp* gibi kitaplardır. Bkz. H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya, 1966, c. II, s. 705-717.

¹³⁷ Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, 1339, s. 352-373, Matbaa-i Âmire. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Emin, "Kant'ın Din Felsefesi", Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, s. 41-68.

¹³⁸ Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, s. 352.

2. Akıl ile dinin, ilim ile imanın ilişkisi

Kötülük problemi konusunda Kant’ın düşüncelerinin arka plânında acaba ne vardı? O, nelerden ve kimlerden etkilenmiştir? Bu sorulara M. Emin’in çalışmasında cevap bulabilmemiz mümkün müdür?

Ona göre, âlemdeki eksiklik ve kötülüğün kaynağı üzerinde insanlık, çok eskiden beri düşünüyordu. Felsefi düşünce başladığı andan itibaren düşünürler, âlemdeki düzensizliğin ve özellikle kötülüğün varlık nedeni üzerinde düşünmek zorunluluğu karşısında kalmışlardı. Kutsal kitaplardaki, “Âdem’in Düşüşü”nün öyküsü, kötülüğün, âlemdeki bozukluğun açıklanması amacına dayanak değil midir?¹³⁹

Kant’ı “dogmatik” felsefe uykusundan uyandıran, Hume olduğu gibi, döneminde, özellikle Almanya’da az çok geçerli bir durumda bulunan iyimser görüşten kendini kurtaran yine bu İngiliz filozofu oldu, diyemez miyiz? Gerçekte, genç iken yazdığı yazılarda, evrenin düzenliliği ve iyiliği hakkındaki kanısını ortaya koyan Kant, daha sonra varlıklardaki, eksikliği, kötülüğü açık olarak görmeye başlamıştı. Onu bu yola götüren nedenlerden biri, güçlü bir biçimde tahmin edilebilir ki, Hume olmuştur.¹⁴⁰

Acaba akıl ile iman arasındaki ilişki konusunda, Kant’ın düşüncelerine etki eden etkenler nelerdir? M. Emin’e göre, bu etkenleri belirlemek, daha zor olan bir durumdur. XVII. yüzyılda, Almanya’da Protestanlığın görünüşte kazandığı birlik, çok sürmedi. Bir taraftan Pietizm (Çilecilik)¹⁴¹ akımı ortaya çıktı ki, Protestan kilisesinin şekil ve merasime verdiği öneme karşı, bir karşı tepki yapmak istiyor, aile ibadetlerine, özel dinî toplantılara, gizli yalvarışa (dua), basit ve sade davranışlara özetle, zühdde değer veriyordu. Bu dinî akım, Frankfurt’ta, Halle’da, Dresden’de ahlâkî ve dinî yenilik biçiminde ortaya çıktı. Kant, gerek annesinden, gerek hocası Schulze (1761-1833)’dan Pietizm eğitimi almıştı. Kuşkusuz bu dinî akımın, filozof üzerinde etkisi vardır. Ama bu durumu büyütmemelidir. Zamanla Pietizm akımı, bir çeşit tasavvufî bir biçim aldı; bağlıları bir takım çocukça davranışlara, bitmez tükenmez ibadete daldılar. Kant, o zaman bu akımın da düşmanı oldu. “*Fakülteler Arasında Uyuşmazlık*” adındaki eserinde Pietizm’in bu tasavvufî sonuçlarına açık bir biçimde karşı çıkıyordu.¹⁴² Gerçi bazı felsefe tarihçileri, Kant’ın, daha sonraları Din Felsefesi’nde, Tanrı, ruh ve ölümsüzlük konularında dinin öngördüğü düşünceleri benimsemesini ima ederek, onun evdeki ve bu

SÜİFD / 17

101

¹³⁹ M. Emin, A.g.e., s. 352-353.

¹⁴⁰ M. Emin, A.g.e., s. 353. Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, London, 1996, s. 678; Bedi Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1987, s. 25-27.

¹⁴¹ Pietizm, elem ve hazzı dikkate almadan hayvanî duyguların veya içgüdüsel hayatın arzu ve meyillerini mümkün mertebe az tatmine çalışarak bir irade terbiyesine girişmek ve böylece maddî zevklerden, kötü ve aşırı tutkuların sınılmak, dolayısıyla maddî hayatın üstüne çıkarak ahlâka ve zühdde dayalı bir hayat yaşamayı amaç edinmiş bir tarikat. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 79.

¹⁴² M. Emin, A.g.e., s. 353-354.

tarikat eğitiminden kaynaklanan dinî ve Pietist unsurların etkisinde kaldığını öne sürmektedirler.¹⁴³

Kant, "Din" hakkındaki eserini yazmadan beş yıl önce, *Berlin Dergisi*'nde yazdığı makalede, Leibniz (1646-1716)-Wolf (1679-1754)'un, âlemin kemali hakkındaki iyimser felsefesine ve ona dayalı olarak Allah'ın varlığını ispat hakkında ileri sürdükleri delillere çetinçe saldırıda bulundu. Bu makale, "İlâhiyat Alanında Her Çeşit Felsefi Teşebbüsün Sonuçsuzluğu" başlığını taşımaktadır.

Acaba, Tanrıci felsefe, âlemde ilâhî hikmetin varlığını (Theodicee) ispat edebilir mi? Kant'a göre, bu felsefe, bunu başaramaz. Fakat kötümserlik felsefesi taraftarlarının kabul ettikleri gibi, acaba, bunun tersi ispat edilebilir mi? Âlemde kemalsizlik, uyumsuzluk olduğu ileri sürülebilir mi? Kant'a göre, bu soruya da olumlu cevap verilemez. Ona göre, bu konu, ne olumlu ne olumsuz olarak çözülebilir. Eleştiri yöntemi, açık olarak gösterir ki, bu konu etrafında yapılan tartışmalar boşu boşunadır. Çünkü kötülük, Allah ile âlem arasındaki ilişki konusunun bir yönüdür. Bu konu ise ne müdrike için, ne akıl için çözülebilir, bilinebilir. O halde bizim için bilinmeyen bu konuyu böyle boşu boşuna tartışıp durmamalı ve eleştiri yöntemini uygulayarak bu konuyu büsbütün başka biçimde ortaya koymalıdır.¹⁴⁴

Kant'ın din felsefesini bulabileceğimiz eseri, onun, "*Salt Akılın Sınırları İçinde Din*" adlı eseridir. O, burada, "Eleştiri Yöntemi"ne bağlı kalmak üzere bu konunun, ne şekilde incelenebileceğini göstermeye yönelik bir çaba içindedir. M. Emin de, onun din felsefesini, bu eser çerçevesinde ortaya koyacağını ifade etmektedir.

Kant'ın düşüncesinde, insan, eğilimlerini ahlâk yasasına uyduracağı yerde, istencini keyfine, duygusallığına, sonsuz isteklerine boyun eğdiriyor. İsteyerek, kendi kendini aldatarak, "ödev"in gerektirdiği yolu bırakıyor, duygu ve eğilimlerinin götürdüğü yola gidiyor. İşte bu durum, asıl kötülüğü ortaya çıkarır.¹⁴⁵

Kant'a göre, aslî günahıtan söz etmek mümkün müdür? Hz. Âdem'in davranışını ve bu davranışın sonucundaki maruz kaldığı durumu nasıl yorumlamalıdır? Diğer insanlarda kötülük yapma duygusu var mıdır? Eğer varsa bu duygu, yerleşik bir duygu mudur? İlâhî bağış fikrini nasıl değerlendirmek gerekir? Özel bir bağışlama söz konusu mudur? İnsan, böyle bir bağış beklentisi içine girmeli midir? Bu sorular, Kant'ın kötülük problemine yaklaşımını ortaya koymaya yarayacak olan sorulardır. Şimdi bunların onun din felsefesindeki durumunu değerlendirmeye çalışalım.

Ona göre, her yanlış özeldir, öznelidir. Bundan dolayı, çocuklara geçmesi zorunlu bir kalıt gibi düşünülemez. Onun için Tevrat'taki Hz. Âdem hikâyesini, olduğu gibi gerçekleşmiş kabul etmemelidir. Öbür yönden kötülüğü, her kişinin

¹⁴³ Bkz. Bertrand Russell, *Why I'm not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, (ed. Paul Edwards), London, 1970, s. 19; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967, s. 473.

¹⁴⁴ M. Emin, A.g.e., s. 360.

¹⁴⁵ M. Emin, A.g.e., s. 361.

yaşayışı sürecinde ilk işlediği yanlışla ortaya çıkan bir ahlâkî düşünüş varsayamayız. Çünkü kötülüğün izini, çocukluk döneminde bile kendimizde buluruz. Kısacası aslî günahı, asıl kötülüğü, maddî, tarihî nedenlerle açıklayamayız. İlk insan olan Âdem, akfî ben’in bir sembolünden başka bir şey değildir. Âdem’in yasaklanmış meyveyi yemesi, akfî ben’in isteklerinde ahlâk yasası dışındaki etkenleri seçmesi biçiminde yorumlanmalıdır.¹⁴⁶

İlâhî bağış düşüncesini, ahlâklılığın temelini ve hatta mahiyetini ihlâl eyleyecek biçimiyle açıklamamalıdır. Meselâ, insan davranışlarını düzeltmek için hiçbir şey yapmadığı halde, dua ve yakarma ile, ya da Allah’ın bir yardım ve özel bağışlaması ile sapıklıktan, kötülükten kurtulacağı inancını kesinlikle beslememelidir. Bu inanç, ahlâkî kökünden yıkar. Herkes, kendi çabası oranında ahlâkî uyanıklığa erişir. Bundan dolayı insan, boşuna ilâhî bağış bekleyip durmamalı, istencin, ihtiras ve eğilimlerin köleliğinden kurtarmayı gerektiren gücün, bir sır olduğunu ileriye sürerek şaşkın ve muzdarip kalmamalı, tersine düşünmeli ki, ahlâk yasası kayıtsız şartsız ahlâkî davranışı buyurur.¹⁴⁷

Kant’a göre, ahlâkî davranış sergileyen insan örnekleri var mıdır? Eğer böyle insanlar varsa, bunların özellikleri nelerdir? Bunların Tanrı ile herhangi bir münasebetlerinden bahsedilebilir mi? Ona göre, bütünüyle ahlâkî olan insan örnekleri, Allah’ın kendi mahiyetinden ortaya çıkmış varsayılabilir. Başka bir deyişle, tam ahlâkî olan bu mefkûrevî örnekler sıradan bir yaratık değil, ezelde ulûhiyetin kendisinde içkin olarak kabul edilebilir. Bu mefkûrevî insan, yaratıkların amacını temsil ettiği için bizzat ulûhiyetin çocuğu, Allah’ın oğludur, varoluş amacı bakımından yaratılmışlar, onun için yaratılmıştır. Allah, onun zâtı için âlemi sevmiş ve yaratmıştır. Bu ilâhî örneğe uygun olan davranışlardır ki, biz de Allah’a yakınlığı umabiliriz.¹⁴⁸

Acaba böyle özel bir örnekten söz etmek mümkün müdür? Gerçekten bu yetkinliği haiz bir insan, tarihin herhangi bir döneminde var oldu mu? Ayrıca tarih, bize böyle bir insanı gösteriyor mu? Kant’a göre, bu soruya olumlu veya olumsuz cevap vermekte büyük bir önem yoktur. Onun varlığını ve yokluğunu, deneysel deliller gösteremez. Bununla birlikte, böyle mefkûrevî kutsal kişinin, yeryüzünde ortaya çıkmış olması imkânsız değildir. Böyle bir kişinin bu yetkinliği hâiz olduğu ancak içsel yaşayışının bütünüyle temizliğiyle gerçekleşebilir. Yine böyle bir kişi ötekilerine örnek olarak bir dinî yenilenme ortaya çıkarsa bile yine ona doğa ve insan üstünde bir gücü haiz gözyle bakmamalıyız. Çünkü o, bu

SÜİFD / 17

103

¹⁴⁶ M. Emin, A.g.e., s. 362.

¹⁴⁷ M. Emin, A.g.e., s. 363.

¹⁴⁸ Mehmed Emin, burada Kant’ın, bu konuda Hıristiyanlık inançlarını bir simge saymakla, onları, kendi felsefesine göre açıkladığını, Hıristiyanlığın, “Allah’ın oğlu” olgusunu, ahlâkî mefkûre olarak algıladığını, bu konuyu okurken okuyucunun, Hıristiyanlık inançlarını sürekli hatırlaması ve Kant’ın onları bir simge sayarak yorumlamayı hedeflediğini unutmasını gerektiğini vurgulamaktadır.

durumda insanlık için bir örnek olmaz. Tersine, insan sayılınca onun yaşamı, bizim için iyi bir özendirici örnek olur.¹⁴⁹

Tevrat iyi ve kötü ilkelerin karşıtlığını da bir tarihî olay gibi somut olarak anlatmaktadır. Kutsal kitabın anlatımları, ruhuna ve akla uygun bir biçimde yorumlandığı ve her çeşit gizemli (mystique) durumdan uzaklaştırıldığı durumda, her zaman ve her yer için amelî değeri haiz bulunur. Çünkü bütün bu anlatımlar, insan için kurtuluşun, ancak ahlâkî kötülükten kurtuluşa olduğunu gösterir.¹⁵⁰

Acaba ahlâkî toplum, 'iyi ilke'sinin üstünlüğünü ortaya koyabilir mi? Medenî toplumlarda, kurumlar ve kurallar yanında ahlâkın ve vicdanın değeri söz konusu mudur? Ahlâkî bir toplum ve ahlâkî bir cumhuriyetten ve yönetim tarzından bahsedilebilir mi? Eğer böyle bir yapılanmadan bahsedilebilirse, bu yapılanma hangi şartlarda ve topluluklarda gerçekleşebilir? Dinî bir topluluk bu tarz bir yapılanmada gerekli midir? Eğer gerekli ise, bu dinî topluluk, nasıl bir topluluk olacaktır? Aşağıda Kant'ın yaklaşımı çerçevesinde bu soruların cevaplarını aramaya çalışacağız.

Kant'a göre, medenî toplum bile, ne kadar olgunlaşmış hukukî kurumlara sahip olursa olsun, kişilerin dış ilişkilerini düzenler, fakat vicdanlara giremez. Herkesin istencinin, ahlâk yasasına uymasını sağlayamaz. Halbuki 'iyi ilkesi'nin üstünlüğü, ancak bütünüyle ahlâkî bir toplum ile, "Ahlâkî bir Cumhuriyet" (Republique etique) ile mümkündür. Öyle bir cumhuriyet ki, onun temel kurumları, ahlâk yasası ve görevden ibaret olacaktır. Ahlâk yasasının gerçekleşmesini, yaratıkların amacı gibi düşünebileceğimize göre, yasası, yalnız ödevden ibaret olan bu toplumun yasa koyucusu da Allah olur. İşte böyle bir mefkûrevî toplum, dinî topluluk (L'Eglise)tur. Ona göre, gerçek dinî topluluk, genel ve her türlü ahlâk dışı (esaslardan) uzak olacaktır. Bu topluluğun kişileri, bütünüyle özgürdür, yani onların iş ve davranışlarını yalnız ahlâk yasası yönlendirir. Böyle olduğuna göre gerçek dinî topluluk, geçmişten gelen ve kuşkulu olan ve üstelik insanları ihtilâfa götüren birtakım sembollere, dogmalara dayanmaz ve belki değişmez ve sabit olan ahlâk yasasına dayanır. Başka bir deyişle, gerçek dinî topluluk, başında Papa olan bir monarşi biçiminde veya rahip (Evek) ve papazlar gibi seçkin bir sınıfın buyruğuna uyan Aristokrasi yönetimi durumunda bulunamaz. Böyle bir topluluğun başkanı, görünürde olmayan bir varlıktır ki, her kişi durumunu kurtarmaya çalışmakla, Allah tarafından gönderilmiş gibi kabul edeceğimiz ahlâkî mefkûreye bağlanmak sayesinde O'nun çocuğu, oğlu olabilir. Bu mefkûrevî topluluğun kişileri arasında yalnız bir bağ vardır; o da her insanda ortak olan pratik akla inanmaktan başka bir şey değildir.¹⁵¹

¹⁴⁹ M. Emin, A.g.e., s. 364-365.

¹⁵⁰ M. Emin, A.g.e., s. 365-366.

¹⁵¹ M. Emin, A.g.e., s. 366-367.

Görüldüğü gibi Kant, dinî topluluğun, bir ruhban yönetiminde olamayacağını, vicdanın insan davranışlarını belirlemede etkin olduğunu, Aristokratik bir Monarşik yönetim altında, ‘iyi ilkesi’nin serbest bir iradeyle gerçekleşemeyeceğini ve iyi insan ve toplulukların bulunamayacağını vurgulamakla, Ortodoks ve Katolik bir yapıyı benimsemediğini ve daha ziyade bu yapılanmalar karşısında protest bir düşünüş içinde olduğunu ve daha fazla insan iradesine ve vicdanının gereğini özgürce gerçekleştirebileceği bir yapılanmaya sıcak baktığını ortaya koymaktadır.

Kant, madem ki insanlığın şimdiki düzeyine göre, geçmişten gelmiş olan din, akla dayalı iman için bir araç ve ona doğru götüren bir etkidir, o halde nakle dayalı bu inançları yorumlamak ve onun, amelî akıl ile uygunluğunu aramak gerektiğini ileri sürmektedir. Yine o, inançların çoğunun, harfiyen kabul edilemez olduğunu, onun için bunların, yalnızca ahlâkî bir biçimde yorumlanması gerektiğini ve böyle makûl ve geniş yorum sayesinde, nakle dayalı din ile pratik akıl arasında uyum kurulabileceğini ifade etmektedir.¹⁵²

Kant’a göre, insan, dinin özünü, sürekli olarak, ahlâkî vicdanda aramalı, dinî gerçeklerin ölçüsünü sürekli, vicdanlarda bulmaya çalışmalıdır. Çünkü, vicdan, her insan için doğrudan doğruya onlarda bulunan bir vergidir. Menkûl dinlerin dayanağı, ‘Vicdan ve Ahlâk Yasası’ olmalıdır. Hatıra gelebilir ki, vicdan ile bu nakiller arasında uyumsuzluk olursa ne yapmalıdır? Menkûl dinlerin hükümlerini ancak, vicdan takdir edebilir. Bundan dolayı vicdana ters hükümlere, gerçek din sahibi değer veremez. Örnek olarak, bir kimseyi dinî kanaatinden dolayı cezalandırmaya kalkan, belirli bir mezhebi zorla kabul ettirmeyi gerekli gören bir kanaate, Engizisyon erbabının değer verdikleri gibi, dinî buyruk olarak bakılamaz. Çünkü kabul ettirilmek istenilen mezhep, nakle dayalı olduğu için gerçeğe, gerçekliğe uygun olmaması, hatalı bulunması her zaman mümkündür. Halbuki başkalarının özgürlüğüne uymak, vicdan tarafından “görev” olarak buyrulmuştur. Vicdanın müspet olan bu kesin buyruğu dışında dinî bir kanaat beslenemez. Bundan dolayı gerçekten dinî sayılabilecek olan bir imanın ölçüsü ahlâk olabilir. Dinî bir iman, bu tartıya ve bu ölçüye göre değer kazanır.¹⁵³

Mehmed Emin, Kant’ın yukarıda belirttiğimiz görüşlerini aktardıktan sonra, bu görüşlerin, “Kant’ın din felsefesinin temel sınırları” olduğunu, ve onun, XVIII. yüzyılın Din Felsefesi alanındaki yerini belirleyebileceğini belirtmektedir. Ona göre, Kant, Leibniz ve Wolf gibi bütünüyle mü’min olmamakla, aklın sınırları içindeki dinin, inançlardan, mezhep ve ayinden, ruhbandan tamamıyla soyutlanabileceğini kabul etmekle birlikte dinî konular hakkında duyduğu saygıyı bırakmadı. Hiçbir zaman çağdaş İngiliz Deist filozofları gibi ya da Fransa’nın Ansiklopedistleri, Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) ve diğer düşünürler tarzında, döneminin bütün dinî nakillerinin bir tarafa atılmasının mümkün ve istenilecek de-

¹⁵² M. Emin, A.g.e., s. 367-368.

¹⁵³ M. Emin, A.g.e., s. 370.

ğerde olduğuna inanmadı. Eserlerinde, dinî hükümler hakkında, örnek olarak, Voltaire tarzında bir alay izine kesinlikle rastlanılamaz. Tersine o, İncil'den, Hıristiyanlığın büyüklerinden büyük bir saygı ile söz eder. Kant, kalben Hıristiyan olduğu için, örnek olarak, "Âdem'in Düşüşü", düşüncesini kendi din felsefesinin de temeli olarak kabul etmiştir. Protestan ve Pietist eğitimi içinde yetişmiş olması bakımından bu düşüncelere bütünüyle bâtinî ve kişisel mahiyet yüklemiş, dinî sembollerin basitliğinin imana bağlı konularda dış gücün sınırlanmasını gerekli görmüştür. Çağdaşı olduğu çoğu Fransız ve İngiliz düşünürlerinden ayrı olarak dinî sembollerin, dinî velâyetin, şimdi de canlı ve etkin olmasını gerektiren tarihî zorunluluğu içten olarak kabul ve teslim etmiş, Hz. İsa'da ahlâkî erdemin en büyük tecellisini görmüştür.¹⁵⁴

Mehmed Emin'e göre, Kant'ın din felsefesinin kaynağını, bizzat eleştiri felsefesi esasları dışında aramak, hatta Lessing (1729-1781)'in etkilerine yüklemek doğru değildir. Tersine o, din felsefesinde, bizzat eleştirinin yöneldiği amaca dönüktür. Gerçekte, Kant'ın üç büyük eleştirisi de, hep deney ötesinde olan dinî konuların, Salt Akıl'ın sınırı dışında olduğunu, bu konudaki imanın ancak pratik akla yani ahlâka dayanabileceğini ortaya koymuştur: Allah var mıdır? Allah'ın âlemle ilişkisi nedir? Kötülük ve şerrin kaynağı nedir? Yaratılanlar içinde insanın yeri ne olabilir? Âlemin en son amacı ve insanın mukadderatı nedir? Bu soruların her birisi, her dinin, çözmek istediği en esaslı noktalardır. Kant'a göre, salt akıl bu soruları ortaya koyar, fakat insan, bunlar hakkında bilgi edinemeyeceği, bu soruları bilemeyeceği için çözemez. "Allah varmış, görevlerimiz ilâhî istencin sonucu imiş, ahlâkî kötülüklerin ve aynı zamanda manevî yükselişimizin fâili aşkın bir davranışla bizzat nefsimiz imiş, âlem bizim ahlâkî amacımızı gerçekleştirmeye yöneliyormuş gibi davranmalıyız. Şu geçici yaşayış sırasında ve ondan sonraki olgunluğumuzu ancak kendi çabamızla gerçekleştirmeye güç yetiririz, gibi davranışta bulunmaya zorunluyuz. Bu köklü inançlar -ki, medenî milletlerin dinlerinin de kökleridir- Kant'a göre bir takım ahlâkî ve amelî apaçık gerçekliklerdir. Biz onların deney dahilindeki şeylerde olduğu gibi, nedenini bularak bilemezsek de inanırız, inanmak zorundayız."¹⁵⁵

Her ne kadar gelecekte kurulacak yaşayışta vicdan ile ahlâkî mefkûre arasında, insan ile Allah arasında, hiçbir araç olmaması, bu maddî sembollerin kalkması gerekli olsa da ancak henüz düşünce hayatına geçen insanlık için dogmalar ve semboller, ahlâklılığı geliştirmeye yarar ve yaramıştır. Nasıl ki savaşlar, ilkel topluluklardaki karışıklıklar, barışı, toplum düzenini doğurmuş ise mevcut dinler de gerçek ahlâkın hüküm sürmesine doğru, insanlığı hazırlar. Bu nedenle menkûl din, siyasî ve medenî tarih gibi, istencin, vicdanın aradığı olgunluğun doğal düzeninde gitgide izlerini bize gösterir. Toplum, nasıl insanların dış ilişkilerini hukukî ama-

¹⁵⁴ M. Emin, A.g.e., s. 370-371.¹⁵⁵ M. Emin, A.g.e., s. 371.

ca göre düzenliyorsaydı, müteedeyyin insan da bâtinî yaşayışını ahlâkî amaca yöneltir. Diğer deyişle her iki durumda da duyulur dünya, adım adım düşünülür dünyanın yasasına uyum sağlar, yavaş yavaş doğa ile ahlâkî düzen arasında uyumluluk ve uygunluk ortaya çıkar.¹⁵⁶

Buraya kadar M. Emin’in sunduğu tarzda Kant’ın din felsefesini ortaya koymaya çalıştıktan sonra, belki de daha başta sormamız ve cevabını aramamız ve tartışmamız gereken bir soruyu, maksatlı olarak buraya bırakmamız ve geciktirmemiz, bu konunun, burada daha açık bir şekilde aydınlığa kavuşacağı düşüncesi sebebiyledir.

Acaba “Kant’ın din felsefesi”nden bahsedilebilir mi? Bir filozofun din felsefesinden bahsetmek için onun yaptığı işi, kendisinin “din felsefesi” olarak adlandırması gerekir mi? Ya da, bir disiplin olarak kurulup, yönteminin belirlenmesinden ve isminin verilmesinden önce, bu alanda bir filozof veya pek çok filozof tarafından yapılan çalışmalar, bu isimle değerlendirilemezler mi?

Henry Dumery ve W. P. Alston gibi din felsefesi yazarlarına göre, din felsefesi, deyim olarak her ne kadar Hegel (1770-1831) ile ortaya çıkmış olsa da, felsefenin kendisi ve tarihi kadar eskidir.¹⁵⁷ Dinin felsefi açıdan incelenmesi, ilk bakışta karma bir durum veya teolojik-felsefi bir uzlaşma veya ilmî verilerle spekülâtif unsurların bir karışımı gibi görünüyor. Din Felsefesi’nin kaderi, dinî felsefe, lâik Kelâm veya melez bir ilim olmaktır. Şüphesiz o, böyle karışıklıklara razı değildir.¹⁵⁸

Mehmet Bayraktar’a göre ise, din felsefesinin, bilim disiplini olarak kurucusu olan Hegel’in ve daha sonra bu konuda önemli mesai harcayan din felsefecilerinin, din felsefesinden ne anladıkları iyice kavrandığı zaman, kelimenin gerçek anlamıyla Hegel öncesi filozofların bir din felsefesi yaptıkları söylenemez. Dine ve dinî konulara metafizik açıdan bakmak ayrı şey, din felsefesi yapmak ayrı şey olmalıdır.¹⁵⁹ Yine ona göre, sözgelimi, “Kant’ın Din Felsefesi”, Thomas Aquinas’ın Din Felsefesi”, Gazzâlî’nin Din Felsefesi” gibi çalışmaların, ne kadar kıymetli olurlarsa olsun, Din Felsefesi olarak ortaya konmaları uygun değildir.¹⁶⁰

Acaba Hegel’in din felsefesi için koyduğu şartlar doğrultusunda, Kant’ın veya bir başka filozofun durumunu değerlendiremez miyiz? Hegel, bir din felsefesinin yapılabilmesi için, felsefi yapılan o dinin, tarihî ve tekâmül etmiş veya tekâmüle müsait, aynı zamanda pozitif ve mutlak bir din olması gerektiğini öne sürmektedir.¹⁶¹ Yine ona göre, Din Felsefesi’nin, dinin düşünen anlayan bilgisi,

¹⁵⁶ M. Emin, A.g.e., s. 372-373.

¹⁵⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 1; Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 20.

¹⁵⁸ Henr Dumery, “Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?”, (Çev. Zeki Özcan), *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa, 1991, c. 3, sayı 3, s. 275.

¹⁵⁹ M. Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 20.

¹⁶⁰ M. Bayraktar, A.g.e., s. 183.

¹⁶¹ M. Bayraktar, A.g.e., s. 45.

dinin konusu olan mutlak da aynı zamanda Din Felsefesi'nin konusu olduğu¹⁶² düşünülürse, yine de, gerek Kant veya ondan daha önceki başka bir filozofun, din felsefesinden bahsedilmesi mümkün sayılamaz mı?

Batı'da, dinî esasları yorum ve izah yahut onların lehinde deliller getirmeyi hedef edinen ilâhiyattan ayrı bir din felsefesi, yeni çağın başlarından itibaren filozofları ilgilendirmeye başlamıştır.¹⁶³ Ayrıca bu dönemden itibaren, Leibniz ve Hume gibi filozoflar, bu alanda önem arz etseler de, aslında Din Felsefesi'nde sınır taşı durumunda olan filozof Kant'tır.¹⁶⁴ Kant, yukarıda sıraladığımız çerçeve dahilinde Hegel'in ortaya koyduğu sınırlar dahilinde bile ondan daha önce din felsefesi yapmış demektir. O, din felsefesi ile ilgili olarak, daha 1760'larda, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamak İçin Biricik Yol" adında bir makale yazmıştır.¹⁶⁵ Heimsoeth'in belirttiğine göre, Kant, yıllar önce girdiği, Din Felsefesi derslerindeki konuları bir araya toplamış ve 1793 yılında bir kitap halinde yayımlamıştır. Daha önce de söz konusu ettiğimiz gibi, bu kitabın adı "*Salt Aklın Sınırları İçinde Din*"dir. Onun din felsefesine ilişkin düşüncelerinin özü ise, "İnsan doğasındaki Köklü Kötü" adlı makalesinde yer almaktadır. Din felsefesi, Kant'ın felsefesinin özü bakımından, artık aklın yetişemediği, dinî inanmanın başladığı yere kadar uzanabilir. Kant, dinin, salt aklın sınırları içinde ele alınabileceğini söylemektedir ki, bu da, 'din ve inanma fenomenlerinin geniş alanı içinde, sadece akılla kavranabilir olanı göz önünde tutmak'tır. Onu bu çerçevede ilgilendiren şey, dinin, gelenekle gelen dinin, yani Kant'a göre, Hıristiyanlığın, kendi felsefe sistemi bakımından ele alınmasıdır.¹⁶⁶

Mehmed Emin de, Kant'ın genel felsefesini ortaya koyduğu bir çalışmada, onun devlet, ahlâk, bilgi felsefelerinin yanında, din felsefesini de ele almıştır. O, bu yazısında din felsefesinin, yöntemi ve problemleri çerçevesinde, Kant'ın din felsefesini başarılı bir şekilde değerlendirmiştir.

SONUÇ

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de "Din Felsefesi" terimi, kullanılmakta ve bu terim, bir disiplinin adı olarak bilinmektedir. Bu dönemde, "Din Felsefesi", bağımsız bir disiplinin adı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca o, diğer bilim ve disiplinlerden ayrı bir bilim dalı ve disiplin olarak bir gelişim ortaya koyma sürecine başlangıç seviyesinde girmiştir. Yine bu dönemde Türkiye'de "Din Felsefesi" ile ilgili olarak kendisinden bahsedilebilecek ve "Din Felsefesi" alanında, fikir ve düşüncelerin ileri sürülmüş sayılabileceği yazı ve çalışmalardan, öneri, öngörü ve tezlerden söz etmek mümkündür.

¹⁶² Bkz. M. Bayraktar, A.g.e., s. 32.

¹⁶³ Bkz. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 12.

¹⁶⁴ N. Taylan, A.g.e., s. 13.

¹⁶⁵ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu), İstanbul, 1986, s. 15.

¹⁶⁶ H. Heimsoeth, A.g.e., s. 23, 182.

Türkiye’de, Din Felsefesi’nin, gerek “**felsefe-i dîn, felsefe-i dîniyye, hikmet-i edyân, felsefe-i edyân**” biçiminde olsun, gerekse “**din felsefesi**” biçiminde olsun, disiplin bağlamında din felsefesini içeren anlamda kullanılmaya başlanmasının tarihi, **yirminci yüzyılın ilk yıllarına kadar geri götürülebilir.**

Din Felsefesi dersine, medreselerin ıslahı için hazırladığı program taslağında yer veren, hatta terim olarak da “Din Felsefesi” teribi şeklinde terimi kullanan kişi Eşref Efendizâde Mehmed Şevketî’dir. Şevketî, Hicrî 1329/1911 yılında hazırladığı ders program taslağında, medresenin, Ulûm-ı Şer’iyye Şubesi, Kelâm Kısmı dersleri arasında, “Kelâm” dersinden ayrı olarak “Felsefe-i Dîn” dersine yer vermiştir. Ayrıca, o, Edebiyat Şubesi’nin ders programı taslağında da “Hikmet-i İlâhiyye” adlı bir derse yer vermektedir. Dolayısıyla o, “Felsefe-i Dîn” ile “Hikmet-i İlâhiyye” derslerini ayrı ayrı programlarda düşünmüştür.

Ahmed Hamdi Akseki’nin, 1915-16 yılında, **Heybeliada Bahriye-i Şâhâne**’ye Din Dersleri, Ahlâk Dersleri ve **Din Felsefesi** öğretmenliğine tayin edildiği”ne dair bir bilgi söz konusudur.

Bu çalışmamızda değerlendirmeye çalıştığımız yazıların ve çalışmaların başlıkları, “Hikmet-i Edyân”, “Felsefe-i Edyân”, “Din Felsefesi’nden”, “Felsefe-i Dîn”, “Felsefe-i Dîniyye” ve “Dinî Felsefî Musâhabeler” vb. biçimindedir.

Bu yazılar ve çalışmalar, Din Felsefesi’ni, tam anlamıyla kuşatıcı biçimde ortaya koymaktan uzak oldukları gibi, amaçları bakımından da bunu gerçekleştirmeye yönelik değillerdir. Bunların her biri, Din Felsefesi’ne, değişik yönlerden, değişik katkılarla, ayrı ayrı birer küçük giriş şeklinde ya da hepsi bir arada biraz daha kapsamlı bir giriş olarak değerlendirilebilir. Bu dönemdeki yazı ve çalışmaların çoğunu, dinî felsefe ortaya koyma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Emmanuel Leroux’un, yaklaşık olarak aynı dönemde Fransa’daki çalışmalarını değerlendirdiği yazısında, “Din Felsefesi” teriminin, Fransa’da, Almanya ve İngiltere’de olduğu şekliyle kullanılmamakta, hatta orada bu terimin, belirli ve tek bir bilim karşılığı da kullanılmadığını, kendisinin çalışmasında, “Din Felsefesi” terimini kullanmakla anladığı ve kastettiği mananın, sadece dinî olayların hepsini veya esaslı şekillerinden birini açıklamaya meyleden bütün son araştırmaları veyahut bunların içine aldığı meselelerin makul bir çözümünü derleyip toparlamak olduğunu binaenaleyh sahasının, meselâ dinî psikoloji ve sosyoloji kadar, akf ilâhiyatı da kapsayacağı¹⁶⁷ şeklindeki ifadeleri, araştırmamızda söz konusu edilen ve bu dönemde Türkiye’de yapılan bu çalışmaların durumunu da kısmen de olsa açıklayacak ölçüde olduğu düşünülebilir.

¹⁶⁷ Bkz. Emmanuel Leroux, La philosophie de la religion dans les pays de langue française de 1914 à 1925, Revue Philosophique de la langue et de l’Etrange, Paris, 1926, tome LII, Juillet-aout., s. 371; “Fransız Lisaniyle Konuşulan Memleketlerde 1914’den 1925’e Kadar Din Felsefesi”, (Çev. Mustafa Şekib), *Dâru’l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* (Tarihî, İçtimâî, Dinî, Felsefî), Haziran-1927, Yıl: 2, sayı: 5-6, s. 57.

Biz, bu çalışmamızda, Din Felsefesi'nin, 1925 yılından sonra Dârü'l-Fünûn'da İlâhiyat Fakültesi'nde resmî bir ders olarak okutulduğu döneme kadar olan 1900- 1925 arası yirmi beş yıllık sürecine yer vermeye çalıştık. Burada söz konusu ettiğimiz yazılarda, içerikte olduğu kadar en azından başlıkta da Din Felsefesi'ni îma eden veya doğrudan gösteren bu yazıları seçtik. Bu alanda, Din Felsefesi'nin ders olarak okutulduğu dönemdeki (1926 ve sonrası) çalışma, yazı ve eserleri, başka bir araştırmada ele alacağız.

YİRMİNCİ YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE

TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ

THE PHILOSOPHY OF RELIGION AT THE FIRST QUARTER OF TWENTIETH CENTURY IN TURKEY

Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç

ABSTRACT

The Philosophy of Religion in the first quarter of twentieth century in Turkey were studied and analyzed in this article. Some researches were written on the philosophy of religion directly and indirectly in this period. These researches are Mehmed Arif's "Hikmet-i Edyân" (The Wisdom of Religions), Memdûh Suleyman's "Felsefe-i Edyân" (The Philosophy of Religions), Mehmed Şawkatî's "Din Felsefesi'nden" (From the Philosophy of Religion) and his "Felsefe-i Din" (The Philosophy of Religion), Ömer Ferid Kam's "Dinî Felsefî Musâhabeler" (The Religious - Philosophical Discourses), Elmalılı M. Hamdi Yazır's "Dibace" (The Introduction) to his translation of Paul Janet- Gabriel Seallies's 'Tahîlî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib', Mehmed Amin's "Kant'ın Din Felsefesi" (Kant's Philosophy of Religion).

Key Words: Philosophy of Religion, The Religious Philosophical Discourses, Kant's Philosophy of Religion, Mehmed Şawkatî, Ömer Ferid Kam, M. Hamdi Yazır.

بحث في هذا المقال عن فلسفة الدين في الربع الأول من القرن العشرين في تركيا. قد ظهر بعض البحوث على فلسفة الدين وهذه الدراسات هي: حكمة أديان محمد عاكف، فلسفة أديان لممدوح سليمان، من فلسفة الدين، وفلسفة الدين لمحمد شوكت، ديني وفلسفي مصاحبلر لعمر فريد كام، والمقدمة التي كتبها محمد حمدي ألماليلي لترجمة كتاب تاريخ الفلسفة التحليلي، للأستاذين ب. جانت وجبرائيل ساليس، والفلسفة الدينية عند كانت لمحمد أمين. كلمات المفتاح: فلسفة الدين، المحادثات الدينية والفلسفية.