

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak -Haziran 2013, Cilt:16, Sayı: 42

ISSN: 1301-966-X

TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE KELAM'I YENİLEME ÇALIŞMALAR I

Rabiye ÇETİN*

Öz

Bu çalışmada Tanzimat sonrasında başlayan Kelam'ı yenileme çalışmalarının bir kısmı ele alınmaktadır. Yenilenme ihtiyacının tarihsel, kültürel ve siyasi arka planı, yenilik arayışının sebepleri, Yeni İlm-i Kelam Projesinin yöntemsel ve içeriksel boyutu ele alınıp irdelenmiştir. Tanrı düşüncesi ve bu düşünceye bağlı olarak vahiy, nübüvvet ve ahiret konularını hedef alan Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm düşünce akımları, Kelamcıların ortaya koyduğu görüşler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda görüşlerine yer verilen kelamcılar Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Ömer Nasûhi Bilmen'dir.

Anahtar Kelimeler: Yeni İlm-i Kelam, Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm

Abstract

The Studies Renovation of al-Kalam from Tanzimat to Present-day I

In this article it has been dealt with a part of studies of new teology which started after Tanzimat. It has been discussed the need for renewal of the historical, cultural and political background, the reasons for the innovation studies, aspects of methodology and content of new ilm al-kalam project discussed. It has also been discussed the responses of theologians to Materialism, Darwinism, Positivism, Pantheism about the idea of God and revelation, prophecy and afterlife depending on God's idea. In this context, these theologians whose ideas have been discussed are Abdullatif Harputî,

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, rgecdogan@gmail.com

Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakki İzmirli, Shaykh al-Islam Musa Kazim Efendi, Shaykh al-Islam Mustafa Sabri Efendi and Omar Nasuhi Bilmen.

Keywords: New Ilm al-Kalam, Materialism, Darwinism, Positivism, Pantheism

Giriş

İslam'ın inanç esaslarını Kur'an'dan hareketle belirleyen, onları aklen temellendirip açıklayan ve diğer dünya görüşlerine karşı savunan Kelam ilmi, Müslümanlar tarafından kurulan ve geliştirilen; Felsefe'den farklı olarak hem akıl hem de vahyi kaynak kabul eden, dolayısıyla kendine özgü yöntemi ve içeriği bulunan özgün bir disiplindir (İzmirli 1981:1-2; Ay 2011:7). Tarihsel süreç içerisinde kurulup gelişen her ilmi disiplin gibi Kelam ilmi de belirli şartların ve ihtiyaçların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilimin, geçirdiği tarihsel süreçte her dönem, kendine özgü sorunları ele almasına ve kullandığı yöntemin farklılığına göre de birbirinden ayrılmıştır.

Kelam ilminin kurucusu olan Mutezile ekolünün ortaya çıktığı başlangıç döneminde ele alınan konuların Allah tasavvuru çerçevesinde ortaya çıktığı ve söz konusu bağlamda tartışıldığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet Kelam ekolünün oluştuğu süreç ise ikinci dönem olarak bilinmektedir. Geçirdiği üçüncü dönemde Felsefenin Müslümanlarca tanınması ve benimsenmesiyle Kelam ilminin hem konusu hem de yöntemi değişmiş ve gelişmiş, var olan her şey, var olması bakımından ele alınmış, Mantık ilmi de Kelam için önem kazanmıştır. Bu süreç Kelam'ın felsefileştiği dönem olarak belirginleşmiştir. Özellikle Kelam'ın felsefeyle iç içe geçtiği bu dönem Kelam'ın hayattan koptuğu ve insanın ihtiyaçlarına cevap veremeyen sorunsallarla uğraştığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve Kelam'ın gerileme dönemi olarak adlandırılmıştır (İzmirli 1981: 54; el-Cabiri 2000: 321).

Gerileme dönemi olarak adlandırılan bu süreç aslında Kelam ilmi için gerileme değildir zira doğası gereği Felsefe'den bağımsız bir Kelam'dan bahsedilemez. Akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynak kabul eden Kelam'ın akli kullanması ve konuları rasyonel bir zeminde tartışmasının yolu kendine özgü bir felsefe üretmesine bağlıdır. İslam medeniyetinin kurulması ve geliştirilmesinin temeli, ortaya koyduğu bu felsefi birikimdir. Söz konusu dönemde kelamcılarının ortaya koyduğu bu felsefi birikimi göz ardı edip, Kelam'ın gerilediğini hatta çöküş dönemine girdiğini iddia etmek bu süreçte ortaya konan birikime gereken önemi vermemektir.

Gerileme dönemi olarak adlandırılan bu süreçte ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmek, söz konusu ilmi canlandırmak ve hayatın gereklerine cevap verir hale getirmek amacıyla XIX. yüzyılda ıslahat çalışmaları başlamıştır. Günümüzde de bu çabalar devam etmektedir. Islahat çalışmalarının sürdürüldüğü yaklaşık 200 yıl boyunca Kelam'ın hem içerik hem de yöntem olarak yeniden şekillendirilmesi ve işlevsel hale dönüştürülmesi amaçlanmıştır.

Yeniden inşası amacıyla başlatılan bu süreçte, Kelam ilminin merkezinde Kur'an'dan hareketle bir *dünya görüşü* ortaya koyma görevini yerine getirmesinin yolları aranmıştır. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen arayış sürecinin anlaşılabilmesi için; Kelam ilminin yenilenmesi ihtiyacı üzerinde durmak gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Kelam ilminin yenilenmesini gerektiren ortam, bu ortamın neden olduğu problemler ve yapılması gereken yenilenmenin niteliği ve bu sürecin aktörleri olan ilim adamlarımızın görüşleri üzerinden konu ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ele alınan Kelam âlimlerimiz arasında Abdülatif Harputî (1842-1914), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (1858-1920), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) dir. Bu çalışmanın devamı niteliğinde olacak diğer makalede ise M. Şerafettin Yaltkaya (1879-1947), Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun Kelam ilminin yenilenmesine yönelik görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca 1980 sonrası Kelam düşüncesini yenileme bağlamında yapılan çalışmalara ilişkin değerlendirmelere de yer verilecektir.

1. Kelam'ı Yenileme Çalışmalarının Arka Planı

Düşünce akımları, kendisini var eden toplumsal koşullarla belirlenmektedir. Kelam ilmini yenileme düşüncesi de, yenilenme ihtiyacını gerektiren toplumsal şartlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Bu ilmin yenilenmesi ihtiyacının dillendirildiği ve bu ihtiyaca yönelik çabaların benimsendiği dönem 19. yüzyıldır. Bu ihtiyacın ve çabanın nedenlerini tespit etmek 19. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan yenilik düşüncesinin arka planını oluşturan siyasi, sosyal, ekonomik, düşünsel hareketlilik hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

Tarihsel olarak bilinmektedir ki, Osmanlı Devleti'nin 1699 Karlofça ve 1718 Pasorofça Antlaşmalarıyla birlikte Avrupa'daki askerî, sanayi devrimiy-le de ekonomik üstünlüğünü sona ermiştir. Aslında ekonomik gücün kaybıyla

başlayan bu süreç içerisinde Osmanlı insanı Batıya tepeden bakmaktan vazgeçmiş (Kılıçbay trsz.:I/148), bir anlamda Batı karşısında yenilgiyi kabul etmiştir. Zira bu süreçte Osmanlı, Batı'ya karşı askerî, siyasî, ekonomik vs. birçok alandaki başarısızlıklarıyla yüzleşmiş ve bu başarısızlıklarına çözüm üretme yolunu benimsemiştir. Çözüm arayışları daha çok söz konusu başarısızlıkların muhtemel sebeplerinin tespit edilmesine ve buna yönelik çözümler bulunmasına dayandırılmıştır. Osmanlı'yı topyekûn içine düştüğü başarısızlıktan kurtarmak “Batılaştırma” veya “Batılılaştırma” olarak adlandırılan bir akımla başlatılmıştır. “Batılaştırma, Batılı olmayan bir toplumun Batı normlarına göre yeniden yapılanması” (Kılıçbay trsz.:I/147) anlamına geliyordu; ancak bu süreçte asıl problem Batılılaşmanın nasıl, ne derecede ve hangi yollarla yapılacağı noktasında düğümleniyordu.

Batı tarafından sunulan Batılılaştırma modeli “Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek, özgürlük içinde ve karşılaştırmalı bir biçimde geliştirdikleri bir model olmayıp daha çok Batılı devletlerin Osmanlılara empoze ettikleri eylemler bütünüdür” (Timur trsz.:I/139). Dolayısıyla Osmanlı'nın Batılılaşmayı kabulü Batı'ya karşı duyulan hayranlığın bilinçli bir sonucu olarak değil zorunluluk olarak gerçekleşmiştir (Ortaylı trsz.: I/137). Bilinçli bir tercihin sonucu olmayan *Batılılaştırma*, kamuoyunun gündemine “zihnen değil, fiilen ve zarureten girmiştir” (Akgül 1999: 126). Osmanlı kamuoyunun gündemine giren *Batılılaştırma* siyasi, ekonomik, askeri alanlarda olduğu gibi düşünce ve inanç dünyasına da fiilî ve zarurî olarak girmiştir.

Osmanlı'nın içinde bulunduğu bu durumdan kurtuluşunu sağlamak amacıyla ortaya çıkan tek akım Batıcılık değildi. Batıcılığın yanı sıra İslamcılık ve Türkçülük de aynı amaçla var olmuşlardı.¹ Osmanlı'nın içinde bulunduğu krizi tespit etme ve çözüme Batıcı Osmanlı düşünürleri Batı normlarını tek çözüm aracı olarak kabul ederken; İslamcılar, Batılı somut verileri Osmanlı'nın kendi düşünce verileriyle sentezlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, İslamcıların temel problemi, içinde bulunulan ortamda *dinin kendisini doğrulama başka bir deyişle meşrulaştırma biçiminin değişmesidir*. Doğrusu İslamcılar, Batının meydan okuması karşısında, kusuru kendilerinin dışında aramaya başlamışlar

1 Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları ve bu akımların din anlayışları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996; Yaşar Ünal, *Dini Düşünceleri Yenileştirme Çabaları Osmanlı Örneği*, Yayınevi, Ankara 2012.

ve söz konusu bu durumun zaman içinde her alanı içine alacak şekilde yaygınlaşarak gelişmesi, bilinç kırılmasına ve yanılmasına neden olmuştur (Akgül 1999: 210).

Osmanlı'nın, Batı karşısında topyekûn olarak başarısızlığa uğramasına sebep olan ve yüzleşmek zorunda kaldığı problemlerin temelinde *düşünce krizi* bulunmaktadır (Akgül 1999: 76-77). Mevcut düşünce krizinin merkezi kavramı ise *Din*'dir. Olumlu veya olumsuz anlamda yenilik düşüncesine gösterilen tepkinin temelini oluşturan şey, dinsel gelenektir. "Müslümanlar, daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek duymadıkları inançlarının, bu kez tam aksine, Batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmışlıklarında dinlerinin bir suçu olmadığını ispatlama gayretine düşeceklerdir" (Gencer 2008: 236). Bu amaçla üretilen çözüm önerileri, Batı'ya ne ölçüde yaklaşılacağı, Batı'dan ne tür yeniliklerin alınacağı noktasında yoğunlaşmaktaydı. İslam Ümmetinin geleceği, yapılacak yeniliklerle şekillenecekti. Dolayısıyla "Din" söz konusu süreçte üzerinde durulması gereken en temel konuyu oluşturuyordu.

Osmanlı'yı eski görkemli günlerine ulaştırmanın en önemli yollarından biri, İslam ilimlerinin topluma yön verecek hale getirilmesiyle mümkün olacağı kabulüdür. Bu kabulden hareketle tartışılan şey "İslam ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslam toplumuna yön verecek hale getirilmeleri için neler yapılabileceği"dir (Özervarlı 1998: 45). Kelam, Fıkıh, Tefsir vs. gibi temel İslam bilimlerinin hem içerik hem de yöntem bakımından ihtiyacı karşılamadığı kanaati bu ilimlerin canlandırılması ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek hale getirilmesi yönündeki çabayı hızlandırmıştır (Özervarlı 1998: 46).

Bu dönemde her ne kadar İslam ilimlerin geneli için yenilik ihtiyacı hissediliyor olsa da merkezde Kelam İlmi bulunmaktadır. Kelamın yenilenmesine yapılan vurgunun temel sebebi, iman esaslarını Kur'an'dan hareketle belirlemesi ve bu esasları diğer dünya görüşlerine karşı savunmasıdır. Bu durumda Kelam İlminin, diğer İslam ilimlerine göre daha hayati bir işleve sahip olduğu açıktır. Ancak yenilenme ihtiyacının hissedildiği dönemin düşünce akımları ve bu akımların felsefi ve bilimsel arka planı göz önünde bulundurulduğunda, Kelam'ın gündemi yakalayamadığı, inanç ve yaşam boyutuyla insanların ihtiyaçlarına cevap veremediği görülmüştür. Bu gereklilikten hareketle öncelikli olarak Kelam ilminin çağın ihtiyaçlarına paralel bir içerikle ortaya çıkan sorunlara çözüm önerisinde bulunması gerektiği ısrarla dile getirilmiştir (Özervarlı 1998: 46).

Kelam âlimlerini yenilik arayışlarına sevk eden en önemli etken Batı düşüncesinde meydana gelen hareketlilik ve yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmi buluşları Kelam'a uyarlamak isteyen dönemin kelamcıları, bu yaklaşımlarıyla Kelam ilmini güncelleştirmek, geçerliliği kalmayan ilmi verilerden kurtarmak, sağlam ve doğru temellere dayandırmak amacını gütmüşlerdir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak Kelamcılar için Batı bilim ve felsefesinin öğrenilmesi ve batılı yöntemlerin tespit edilerek kendi disiplinlerine uyarlanması ve uygulanması önemli bir ilke haline gelmiştir (Harputî 1332: 112-113; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293; İzmirli 1981: 56; İzmirli 1336: 13-14).

Batıcı kanadın önde gelen temsilcilerinden Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbal* adlı eserinin *Yeni Akâid* bölümünde Kelam ve akâid kitaplarının içeriğine değinerek, kelamcıların Allah tasavvurunu ve Allah'ın varlığının isbatını aklen mümkün görmelerini eleştirmektedir. Ona göre, Dini savunması dolayısıyla Kelam'dan vazgeçilemeyeceğini ancak bu ilmin muhataplarının ve içeriğinin ve bu içeriğe uygun olarak da yönteminin yenilenmesi gerekmektedir (Nuri 1331: 106, 119-120). Ayrıca *Yeni İlm-i Kelam* çalışmalarının gerekli olup olmadığı konusu, kelamcı olmayan kimselerin de gündemindeydi. Onlar, *yeni ilm-i kelam* projesine gerek olmadığını çünkü Kelam ilminin geçmişten itibaren felsefeyi temel alması dolayısıyla İslam'la uyumlu bir görüş ortaya koymadığı gibi bu projeye de sadra şifa bir yenilik yapamayacağını ileri sürmüşlerdir (Dardağanzade 1339:119; ez-Zâhirî 1338-1339: 92-93). Şeyh Muhsin-i Fani, toplumun ihtiyacı olan şeyin Yeni İlm-i Kelam kitabı değil, İslam akaidini, Kur'an ve Peygamber'in sünnetine göre tedvin edecek İlm-i Hâl kitabı olduğunu ifade etmektedir (ez-Zâhirî 1338-1339: 93).

2. Yenilik Arayışlarının Sebepleri

Kelam âlimlerini, Kelam ilmini yenilemeye yönelten en önemli etken buldukları dönem içerisindeki düşünsel hareketliliklerdir. 19. yüzyıl Osmanlı'nın bilimde, fende, felsefede ve düşünsel alanda Batı'nın üstünlüğünü kabul ettiği ve bu alanlarda batılılaşmaya çalıştığı bir dönemdir. Söz konusu ortam içinde kelamcıların da Kelam ilmini Batı düşüncesinde meydana gelen değişikliklere ve gelişmelere göre yenileme ihtiyacı hissetmeleri bu sürecin doğal sonucudur. Bu nedenle Kelam'ı yenileme ihtiyacı hem Osmanlı'nın hem de Kelam'ın kendi iç dinamiklerinden hareketle ortaya çıkan bir çabanın sonucu olarak gerçekleşmemiştir.

Kelam ilmini güncellemek amacıyla ortaya konulan çabanın hem bireysel hem de kurumsal düzeyde gerçekleştirilmesi gerektiği dönemin âlimlerince de kabul edilmektedir. Kurumsal düzeyde hissedilen ihtiyacın sadece Kelam ilmi ile sınırlı kalmayıp topyekûn medrese ve medresede okutulan bütün İslam ilimlerini içine alacak şekilde düzenlenmesi amacıyla çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu maksatla söz konusu çalışmayı yapacak komisyonlar kurulmuştur. İsmail Hakkı İzmirli de Kelam ilminin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınıp şekillendirilmesi amacıyla 1915'te kurulan encümenlerin başkanlığını yapmıştır (Birinci 2001: 23/531). Ayrıca İzmirli devlet eliyle Yeni İlm-i Kelam kitabı yazmakla görevlendirilmiştir (İzmirli 1981:7).

Bireysel temelde hissedilen bu ihtiyacın yansımaları yazılan makale ve kitaplarda görmek mümkündür. Klasik Kelam kitapları o dönemde gündemde olan materyalizm, pozitivizm, darwinizm, panteizm, gibi felsefi akımları ele almadıkları için dönemin kelamcıları, medreselerde okutulacak Kelam kitabı sorunu yaşamaktadırlar. Bu nedenle söz konusu akımlara karşı İslam dininin rasyonel bir savunusunu yapacak ve medreselerde okutulabilecek Kelam ders kitaplarının yeniden yazılması bir ihtiyaç olarak belirmiştir. Özellikle dönemin kelamcılarınca dillendirilen bu tespit, günün ihtiyaçlarının, muhatapların ve onların kullandıkları delillerin değişmesine dayandırılmıştır. Bu sorun, onları ihtiyacını hissettikleri yeni ilm-i kelam kitapları yazmaya yönelmiştir. İzmirli'nin yanı sıra Harputî de, medresede okutmak amacıyla *Tenkihu'l-Kelam* isimli bir Kelam eseri yazmıştır. O, adı geçen kitabı yazma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Harputî, Darü'l-Fünun'u Osmaniye'de Kelam dersi okutmakla görevlendirildiğinde, dinin inanç esaslarını içeren, muannid bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsiz akımlara karşı görüş ortaya koyan kitap arayışına girdiğini ancak klasik Ehl-i Sünnet kitapları arasında bu nitelikte bir eser bulamadığını belirtmektedir. Bu döneme ait eserlerin, o zaman diliminde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'atlarını ve Yunan filozoflarının görüşlerini reddiyle sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu kitaplarda çağımızda ortaya çıkan bid'at ve dini korumak için ortadan kaldırılması gereken modern duyumcu felsefenin görüşlerini reddetmeye yönelik bir içerik bulunmadığını ifade etmektedir. Harputî, Kelam ilminin zamana ve zemine uygun olarak tedvin edilmesi gerektiği kabulüyle *Tenkihu'l-Kelam* adlı Kelam kitabını yazmıştır (Harputî 1327: 4-5). Musa Kazım Efendi de Harputî ile aynı görüşü paylaşarak medreselerde okutulan kelam kitaplarının yeni yöntemler kullanılarak yeniden yazılması gerektiği kanaatindeydi.²

2 Musa Kazım Efendi medreselerde okutulan kelam kitaplarının neden ve hangi

çağın ihtiyaçlarına göre Kelam ilminin içeriğinin ve yönteminin değiştirilmesinin gerekliliğini düşünen kelimcılara şiddetle karşı çıkan âlim Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'dir. Her ne kadar kendisi yenilenmeye karşı olmadığını ifade etse de, dinin özüne zarar verilebileceği endişesi ile *yenilik* ismine sıcak bakmamaktadır. Çünkü Mustafa Sabri de Allah inancına dair Batı'dan gelen fikirlerle mücadele ettiğini ve bu mücadelesini sadece Batı'dan gelen fikirlerle sınırlı tutmadığını, eski doğunun bazı görüşlerini de eleştirdiğini bildirerek bu tavrın zorunlu olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921:III/86). O, özellikle *Mevkıfu'l-Akl...* adlı eserinde Kelam'ı yenileme çalışmaları bağlamında ele alınan konuları ayrıntılı bir şekilde ele alıp tartışmıştır (Sabri 1921: I/29-30, II/276, 301-302, 343-386; Sabri 1989: 21; Sabri 1361:154-159). Onun itirazı, tecdidin din anlayışında değil bizzat dinin kendisinde yapılabacağı kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla dinin özünde yapılacak değişikliği kabul etmektense *Müslümanların içinde bulunduğu sefih durumu* devam ettirmelerini daha iyi görmektedir.³

yöntem kullanılarak yeniden yazılması gerektiğini şu ifadeleriyle açıklamaktadır: “bugün bizim karşıtlarımız, yani felsefeciler ulûhiyyet ve nübüvveti kabul etmiyorlar. Vakıa tabiiyyundan bazıları uluhiyyeti kabul etmişler, fakat onu da derinlemesine tahlil ettiğimizde onların Allah dediği şeyin yine tabiat olduğu anlaşılıyor. Şu halde bize gerekli olan yön, Kelam ilmi kitaplarını günümüz ihtiyaçlarına göre te'lif etmektir. Bu da ne ile olur? Bir kere karşıımızdaki kişilerin savundukları görüşleri bilmekle olur. Bilinmezse onlara karşı söz söylenemez. Nitekim ilk dönem âlimleri öyle yapmışlardı. Zamanlarındaki felsefecilerin ilimlerini tahsil ettiler, sonra onların sözleriyle onları susturdular. Şimdi biz kalkar da hazır bilgilerimizle müdafaaya yeltenirsek gülünç oluruz. Çünkü bilmiyoruz. Evvela o ilimleri tahsil edelim. Sonra o fenlerin esasları dairesinde İslamiyeti müdafa edelim. Artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz. Bu hususta taassup göstermenin hiçbir faydası yoktur. Aksine zararı vardır. İşte eserler gösteriyor ki, bütün asırlarda da öyle yaptılar. Bütün âlimler her asın ihtiyacına göre kitap yazdılar. Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336, s. 292-293.

- 3 “Ben Müslümanların maddeten, ahlaken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çare sâz olacak intibaha ve tecdid yollarının önüne set çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan veya gizliden din-i İslam'ın tahrib veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben Müslümanların bu hal sefalette kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaletide yine hiç olmazsa din-i İslam'ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile amel olmak hususundaki kusurlarına, kuşklarına karşı bir te'dib-i ilahiye hamlederek müteselli olurum. Ve ben Müslümanların Mesut bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanıyla arzu eylediğim halde, dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İs-

Mustafa Sabri, dönemindeki bazı âlimlerin “Allah her asrın başında bu ümmet için dinini yenileyen bir müceddit gönderir”(Ebu Davud 1981: IV/480) hadisini delil getirerek dine teccidin gerekliliğini savunduklarını ifade etmektedir. Ancak o, hadiste kastedilen yenilik ile âlimlerin yaptığı yeniliğin aynı şey olmadığını belirterek söz konusu yenilik çalışmalarına karşı çıkmakta ve bu karşıt tavrını şu ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır. İslam; “Her bidat sapıklıktır; her sapık da cehennemdedir” diyerek dine bid’atı ne kadar kötüleyip sakındırmışsa yeniliği de o derece övmemiştir (Sabri 1989: 16). Mustafa Sabri’ye göre bu durum, yeniliğe karşı bir tavır içinde olmanın düşünsel zeminini oluşturmaktadır. O, yenilikçileri sert bir dille eleştirerek, onların dinin bazı prensiplerini inkâr ettiklerini ya da değiştirdiklerini iddia etmiştir (Sabri 1921:I/23-36). Dolayısıyla Mustafa Sabri, dinin geleneksel anlaşılma biçimlerinin oluşturduğu din anlayışında yapılması gereken yeniliği dinin özünde yapılan bir değişiklik olarak algılayıp şiddetle karşı çıkmıştır.

Mustafa Sabri’nin yenilik fikrine karşı bu olumsuz tavrı, yenilik taraftarı olan kalamcıları ihtiyacını hissettikleri düşünsel yenilenme projelerini etraflıca açıklama ve savunma durumunda hissetmelerine neden olmuştur. İki karşıt görüş arasındaki çatışma din ve din anlayışı arasındaki ayrım üzerinden konumlandırılmıştır. Dolayısıyla İslam dinin kaynağı olan Kur’an asıl olup, Kur’an’dan bağımsız bir yenilik düşüncesinden bahsedilemez. Bilakis Kur’an merkeze alınarak günün ihtiyaçlarına uygun fikirler üretmenin gerekliliği yenilik taraftarı bütün kalamcılar tarafından ısrarla vurgulanmaktadır.

Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi dışındaki kalamcıların hepsi, Kalam ilminin içinde bulunulan şartlara ve ihtiyaçlara göre tedvin edilmesinin gerekliliği görüşünü benimsemişlerdir(Harputî 1327: 4-5; İzmirli 1981: 3; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Müttekaddimun dönemi kalamcılarının kullandığı yöntem ile müteahhirun dönemi kalamcılarının kullandıkları yöntem birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kalam’ın da yönteminin farklı ol-

lamiyet de dest-i iğtisamımızla farkı ihtiramımızda bulunmalıdır. Hem bu suretle hareket edersek yükseleceğimiz yere çıkarken biz lekemizi de beraber götürmüş olacağımız cihetle muvaffakiyet daha ziyade kat’idir. Aksini yaparsak iğtila hareketinde melezleşmiş olan bizler çıkacağımız noktaya vasıl olmadan kuvvetimizi zayi etmiş olacağımız gibi farz-ı muhal olarak şahika-i amele yükselmek mümkün olsa bile o yükselenler artık biz değil bizden tenasüh etmiş başkalarıdır. Bize yabancı olan o mahlûkların dünyaca saadetlerine çalışmak borcumuz olmadığı gibi ahiretçe mesuliyetlerine iştirak etmek de hiç işimize gelmez.” Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru’l- Hilafeti’l- Aliyye Matbaası, İstanbul 1337/1335, s. 162-163

ması doğaldır (İzmirli 1981: 3). Kalam ilminin amacının ve temel konularının dönemlere göre değişmeyeceği; ancak yönteminin değişebileceği vurgulanmaktadır. Mustafa Sabri, Müslümanların din anlayışlarının ve bu anlayışın belirlediği yaşamlarının düzeltilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, bu durumun sebebinin ne şer'i hükümlerin zamana göre tadil edilememesinden ne de İslam dinine hurafelerin karışmış olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre Müslümanların içinde buldukları durumdan kurtulmalarının tek yolu ihmal ettikleri dinlerine hem itikadî açıdan bağlılıklarının artırılması hem de dini vecibelerine riayette gösterdikleri gevşekliğin ortadan kaldırılmasıdır.⁴ Dolayısıyla Mustafa Sabri, bu durumdan kurtulmanın öncelikli yolunun ilim değil iman olduğu kanaatini taşımaktadır.

3. Yeni İlm-i Kalam Projesinin Yöntemsel ve İçeriksel Boyutu

Kalam İlminin hem içerik hem de yöntemsel olarak yenilenmesinin gerekliliği Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi dışında dönemin kalamcıları tarafından kabul edilmektedir. Söz konusu değişikliğin ya da yeniliğin iki boyutunun olduğu vurgulanmaktadır. Bunlardan ilki Klasik Kalam'ın konularına ek olarak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir içeriğin belirlenmesi, ikincisi ise belirlenen bu içeriğe uygun delillerin oluşturulacağı yöntemin ortaya konulmasıdır.

Kalam ilminin geçirdiği evreler dikkate alındığında, dönemleri birbirinden ayıran temel unsurun ya yöntem ya da içerik yani tartışılan problemlerin farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kalam çalışmaları beraberinde yeni bir metodolojiyi gerektirmektedir. Metodolojiyi "bilinmeyen bir şeyi keşfetmek veya bilinen bir şeyi ispat etmek için takip edilmesi gereken kurallar" (İzmirli, 1329: 4) şeklinde tanımlayan İzmirli, her ilmin kendine özgü bir metodolojisinin olması gerektiğini belirterek, Yeni İlm-i Kalam'ın benimsemesi gereken yöntemi şu şekilde açıklamaktadır: Müteahhirun dönemi kalamcılarının kabul edip kullandığı Aristo felsefesinin üç asırdan beri geçerliliğini yitirmesi dolayısıyla günümüz kalamcılarının söz

4 Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, Sebil Yay., İstanbul 1969, s. 13-14. "dini hurafeler sözünü katıyyen kabul etmeyiz. İslam dini diğer dinler gibi tahrife uğramamıştır. Evet, halk ve cahillerin bazı dini hükümlere ait yanlış ve hurafeli anlayışları olabilir. Fakat bu karışıklıkların hiçbir zaman İslami araştırmada tespit edilen hakikatlere tesiri olamaz. Değişiklikler bahsine gelince dini hükümleri her zamanın icabına uyduracak şekilde değiştirmek demek olan bu tadilin her zaman için yeni yeni din yapmaktan ve daha yeni tabir ile din yaratmaktan farkı yoktur."

konusu felsefenin ilkelerini bir kenara bırakıp çağdaş Batı filozoflarının görüşlerini inceleyip İslam'a uygun olanları alıp, olmayanları reddetmelidirler. Ona göre, kelamda skolâstik metot yerine modern metodolojinin ilkeleri benimsenmeli ve kullanılmalıdır (İzmirli 1981: 56; İzmirli 1336: 13-14).

Yeni Kelam'a özgü yöntemin yenilenmesi ihtiyacı Klasik Kelam'ın yönteminden hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla kelamcının yapması gereken öncelikli şey muhataplarının ilmi ve felsefi donanımlarına sahip olmasıdır. 19. yüzyıl dikkate alındığında Yeni İlm-i Kelam çalışması yapacak kelamcılar, Yeniçağ felsefesini ve aklî ilimlerin her birini o alanla ilgili tartışma yapma yeterliliğine sahip derecede bilmesi gerekmektedir. Bu ilimlerin bilinmemesi durumunda, kelamcılarının muhataplarına karşı İslam dinini savunması söz konusu olamayacağı gibi, muhataplarına karşı da komik duruma düşmeleri kaçınılmazdır. Nitekim geçmiş Kelamcılarının yöntemi de bu şekildeydi (Harputî 1332: 112-113; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Özellikle Şeyhülislam Musa Kazım böyle bir yöntemin benimsenmesinin bir zorunluluk olduğunu ısrarla belirtmekte ve bu konuda taassup gösterilmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Dönemin kelamcılarından Harputî, Klasik Kelam yönteminin Yeni İlm-i Kelam için de geçerli olduğunu belirterek yöntemle ilgili olarak yapılacak tek değişikliğin delillendirmede kullanılacak içerikle ilgili olduğu kanaatinde dir.

Filibeli Ahmed Hilmi, İslam toplumunun kuru bir taklitle ilerlemesinin mümkün olmadığını ifade ederek, içinde bulunulan durumun sebeplerinin tespit edilmesinin ve içtimai yapının temel unsurlarının neler olduğunun tetkik edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. O, böylece topyekûn bir düşünce devrimine, yenilenmeye ihtiyaç duyulduğunu belirterek, eskiden dile getirilen fikirlerin eleştiriye tabi tutulmasını, bilimsel verilerden ve ihtiyaçlardan hareketle içtihat yapılarak değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Filibeli 1327: “ج”). Filibeli, Kelam ilminde, yaşanan dönemin felsefi akımlarını dikkate almanın zorunluluk olduğunu bir varsayım üzerinden açıklamaktadır. Buna göre materyalizmi kabul eden bir genç ile din hizmetlileri arasında oluşabilecek muhtemel tartışmada din hizmetlileri tarafından söz konusu düşünceye sahip gencin ikna edilemeyeceğini açıklamaktadır. Bu gence ayet ve hadislerle cevap verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durumda tartışmaya mantikî ve felsefî bir yön vererek Kelam'a başvurmak gerektiğini ifade etmektedir (Filibeli 1327: “ص, ض”). Filibeli'nin işaret ettiği bir diğer nokta ise eleştirel düşüncenin önemi ve geleneğin eleştiriye tabi tutulmasının gerekliliğidir.

Genel olarak Kelam ilminin yöntem ve içerik olarak çağın ihtiyaçlarını karşılması bakımından yetersiz kaldığı ve bu ihtiyacı karşılamak amacıyla düşünce yeniliğine ihtiyaç duyulduğu, Tanzimattan günümüze kadar bütün kelamcılarının aynı görüşte olduğu bilinmektedir (İzmirli 1981: 56; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293; Yaltkaya 1330: 435-436; Atay 2011; Topaloğlu 1991: 39).

Yeni İlm-i Kelam'ın yönteminin neliğine ilişkin görüşlerin yanı sıra söz konusu proje çerçevesinde yazılan kitaplarda yer alan içeriği şu şekilde sıralamak mümkündür: Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm, Pantezim vs.. Klasik Kelam kitaplarının içeriğine bu konuların eklenmesinin ve buna ek olarak, Kelam ilminin temel konuları olan ilahiyat, nübüvvet ve mead konularının çağın ihtiyaçlarına göre yeniden delillendirilmesi gerektiği düşünülmüştür. Yeni İlm-i Kelam'ın hangi içeriğe sahip olması gerektiği şu şekilde açıklanmaktadır: “Tedvin edilecek üçüncü dönem Kelam ilminin, âlemin yaratıcısı Vacip Teâlâ'nın mevcut olduğu, kemal sıfatıyla muttasıf olup, noksanlıklardan münezzehe olduğu, O'nun âlemin ibadet edilecek tek varlığı olduğu, vahyin, nübüvvetin, haşir ve neşrin, mükâfat ve cezanın, ahiretin gerçek ve sabit olduğu şeklindeki usul-i din ve akaidi muhafaza edilmelidir. Bunlardan herhangi biri korunup muhafaza edilmez de yok edilip kaybedilirse, bunlardan birini bile zayıf etmek dinde küfür olduğundan, o akaid, İslam akaidi olmaktan çıkar. Bu gibi eserlerin İslam dinine nispet edilmesi uygun olmadığı gibi, İslam mecmuası adlı risale-i mevkûte'de *Din Felsefesi* başlığı altında; Yaratan'a itaatin gerekliliği, mucize ve nübüvvet, haşir ve ahiret ahkâmının dışında neşredilecek felsefenin de İslam Dini'yle alakası yoktur. Böyle bir eser, felsefenin ilahiyat kısmıdır” (Harputî 1332: 114-115). Harputî'nin Kelam ile Felsefe arasındaki temel farklılıktan hareketle *Yeni İlm-i Kelam*'ın içeriğini netleştirmesi önemlidir. Bu ilkeden hareketle Kelam ilminin yenilenmesi gerektiği kanaatini taşıyan ve buna yönelik çalışmalarda bulunan kelamcılarının yenilik bağlamında ele aldığı konulara ve bu konulara ilişkin yenilik çalışmalarına değinmek yerinde olacaktır.

Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında yöntem ve içerik olarak kabul edilen temel hareket noktası, din-bilim çatışmasının mümkün olmadığı kabulüdür. Bu amaçla kaleme alınan eserlerde konular, bu kabul üzerinden ele alınıp değerlendirilmektedir. Yeni İlm-i Kelam çalışmalarının başladığı dönem Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi düşünce akımlarının gündemde olduğu bir zaman dilimidir. Söz konusu düşünce akımlarının temel eleştirileri *Vacibu'l-*

Vücut'u reddetmeye dayandığı için, bu dönemde oluşturulmaya çalışılan *Yeni İlm-i Kelam* çalışmalarındaki temel tez *Vacibu'l-Vücut*'u inkâr etmenin aklen mümkün olmadığı kabulü ve bu kabule ilişkin aklî delillerin tartışılması üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda öne çıkan en önemli kişi Filibeli Ahmet Hilmi'dir. O, aklen Allah'ı inkârın mümkün olmadığı kanaatindedir. Materyalist, Pozitivist felsefeyi benimseyen düşünürlerin söz konusu düşünce akımlarını benimsemesinin Tanrı'yı inkârı gerektirmediğini ifade etmektedir. O, Allah'ın varlığını ise dini bir kabul olmanın ötesinde felsefi bir kabul olarak değerlendirmektedir. Bu görüşünü ise, bir insanın fen alanında müspet metodu kabul etmiş olmasının, yüksek felsefeyi inkâr etmesi gerektiğini iddia ve ispat etmesinin mümkün olmayacağı kabulüne dayandırmaktadır (Filibeli 1327: 35). Filibeli bu görüşünü Aguste Comte üzerinden delillendirmektedir. İnsanın inanma ihtiyacının fitriliğini, adı geçen filozofun *müsbet din, insanlık dini* adını verdiği dinle ilgili yorumlardan takip etmek mümkündür.

Filibeli, Aguste Comte'un biyografisinden hareketle bazı çıkarımlarda bulunarak insanların Tanrı ve din fikri gibi birtakım temel ihtiyaçlardan uzak kalamayacağını ve hiçbir kimsenin akılla Allah'ı inkâr etmesinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Bir insanın kendi varlığını inkâr etmediği müddetçe Allah'ın varlığını inkâr edemeyeceğini ve inkâr edemediği varlıklara bir sebep bulmak zorunda kalacağına işaret etmektedir. O, en gafil, en hayırsız, en inatçı kimselerin bile vicdanlarının derinliklerinden inkâr çabası içinde buldukları *Vacibu'l-Vücut*'u bilip ona saygı duyduklarını belirtmektedir. Aguste Comte'u kastederek bazen de Allah'ı inkâr davasında olanların bir kadına, bir puta baş eğmek aşağılığını gösterdiklerini ifade ederek, bu durumun anlayış sahibi kimseler için Allah'ın varlığını ispat eden delillerden biri olduğunu ileri sürmektedir (Filibeli 1327: 40). Allah'ın varlığını kabul etmenin dini bir kabul değil en yüksek felsefi eylemin sonucu olduğunu belirtip, Allah'a karşı çıkmamanın akılsızca bir iş olduğunu ve akıllı insanın Allah'sız olamayacağını ifade etmektedir (Filibeli 1327: 35-40).

İzmirli de, Allah'ın varlığına ilişkin Kelam'ın ortaya koyduğu delillerin yanı sıra felsefi delilleri de ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemekte ve deliller hakkında bilgi vermektedir. O da, Filibeli gibi Allah'ın varlığını kabul etmenin dini bir kabul olmaktan çok felsefi bir eylem olduğu kanaatindedir. Bu nedenle tarihsel süreçte Allah'ın varlığına ilişkin filozofların ileri sürdükleri deliller hakkında değerlendirmeler de bulunmaktadır (İzmirli 1329: 192-194; İzmirli 1981: 204-237). Allah'ın varlığını kabul etmenin aklî aynı zamanda felsefi bir

iş olduğu kabulü, Allah'ın varlığının delilleri bağlamında hem İzmirli hem de Mustafa Sabri tarafından dile getirilmiştir. Mustafa Sabri, rasyonel açıdan Allah'ın varlığını ispatlayan en önemli delilin gaye ve nizam delili olduğunu ve günümüzün bilimsel verilerinin de bu delili kuvvetle desteklediğini ifade etmektedir. Allah'ın varlığının akılla bilinemeyeceği kabulüne ise şiddetle karşı çıkmaktadır (Bkz. Sabri 1921: II/343-386).

Materyalizm, Darwinizm ve Pozitivizm genel anlamda Tanrı kavramını reddetmeleri dolayısıyla Kelamcıların ele aldığı konuların başında gelmektedir. Söz konusu düşünce akımlarına yönelik görüşlerini kelamcılar ilahiyat konusu içinde ele almışlardır. Bu düşünce akımlarını ve bunlara kelamcıların yönelttikleri eleştirilere yer vermek Kelam'ı yenilemeye ilişkin olarak ortaya konulan birikimi ve düşünsel hareketliliği yansıtmaya açısından önemlidir. Bu akımlardan ilki Materyalizm'dir.

Materyalizm:⁵ Materyalizm Tanrı karşıtı tavrıyla, kelamcıların muhatap aldıkları ve eleştirdikleri akımlardan biridir. Bu bağlamda Harputî, materyalizm düşüncesini çürütmek amacıyla kelamcıların izlemeleri gereken yöntemi şu ifadeleri ile açıklamaktadır. “Kelamcılarımız Yeniçağ felsefesine karşı, Kalam ilmimizde madde ve kuvvetlerinin, esîr ile fezanın hâdis olup, onların kâinatın aslı olmadıklarını ispat etmelidirler. Maddenin ataletini ve maddede görünen alametler ile varlıklarına hükmolunan kuvvetlerinin bizzat maddenin kendisinin icat edemeyeceğini de göstermelidirler. Âlemdeki varlıkların madde ve maddiyata münhasır olmadığını, mevcudat-ı âlemin var edilmesinde kendisi dışında ve onun üstünde hâkim bir müessir yaratıcı güce muhtaç bulunduğunu ortaya koymalıdır. Madde ve maddiyat âleminin üstünde mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin mevcut olduğunu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkeleriyle ispat etmeleri gerekir” (Harputî 1332: 113). Her ne kadar Harputî materyalizme karşı kelamcıların izlemesi gereken yöntemi belirlese de, bu yöntemi kendisinin uygulayıp uygulamadığı tartışılabilir. Onun konuya ilişkin görüşleri *Tenkihu 'l-Kelam* adlı eserinde bu-

5 Ele alınan ilk akım olan Materyalizm, varolan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir gerçeklik alanı kabul etmeyen, var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini iddia eden akımdır. Bu nedenle metafiziği, başta Tanrı olmak üzere, yaratılış, melek, vahiy ve ahireti reddederek bu inançların yanıldan ibaret olduğu görüşündedir ve bu yönüyle ateist bir karakter taşımaktadır. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri Sözlüğü*, Ötüken Yay, İstanbul 1979, s. 153-vd.; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Töre Devlet Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 49-50.

lunmaktadır. Adı geçen eser çerçevesinde Harputî'nin konuya ilişkin görüşleri dikkate alındığında Materyalistlerin görüşleri hakkında sadece bilgi verdiği ve kullandıkları delillere, maddenin kendi başına var olmasının imkânsız olduğu kabulünden hareketle itiraz etmektedir. Söz konusu akım hakkında ayrıntılı bilgi vermemesinin muhtemel sebebi, konuya ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olmaması, yabancı dil bilmemesi ve dolayısıyla konuya ilişkin bilgileri çeviri eserlerden takip etmesi olarak gösterilebilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Harputî 1327: 213-221).

Musa Kazım Efendi özel olarak İsbat-ı Vacip konusunu ele alıp hudus ve imkân delillerine ilişkin görüşlerini açıklarken, hudus delili bağlamında materyalistlerin iddiaları çerçevesinde konuyu ele alıp onların sunduğu delillerin geçersizliğini, akıl yürütme yoluyla eleştiriye tabi tutmuştur. O, bu bağlamda özellikle maddecilerin maddenin varoluşu ve devamlılığı ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir (Musa Kazım Efendi 1336:161-164). İmkân delilini açıklarken de özellikle Herbert Spencer'in *binefsihi mevcut* kavramını reddetmesine itiraz etmektedir (Musa Kazım Efendi 1336:165-168).

Materyalizm konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan ve bu konuya ciddi sorular ve eleştiriler yönelten dönemin önde gelen iki Kelam âliminden biri İzmirli diğeri ise Filibeli Ahmet Hilmi'dir. Kısaca onların görüşleri üzerinde durmakta yarar vardır. İzmirli, Materyalizmin dışarıdan bilimsel bir görüş gibi görüldüğünü; ancak ayrıntılı bir inceleme sonucunda söz konusu görüşün bilim ve deneye aykırı olduğunu ve bilimsel araştırmaya tahammül edemeyeceğini belirtmektedir. O, Materyalizmin bilimsel şeklinin tabiattaki işleyişini Determinizmle açıklayan, âlemi matematik kanunlarına ve her şeyin kaynağının madde olduğu kabulüne dayana görüş olarak tanımlamaktadır (İzmirli 1981: 2418-250). İzmirli, söz konusu görüşü yeni fizikte maddenin önemini yitirmesi ve yerine enerjinin geçmiş olması bakımından geçersiz kabul etmektedir. Bu kabulden hareketle her şeyin kaynağının ezeli ve ebedi madde olduğunu iddia etmek ona göre artık mümkün değildir. İzmirli materyalizme, materyalistlerin görüşlerinin sürekli değişen bazı nazariyelere dayanarak genel geçer hükümler kurmalarından hareketle daha köklü bir eleştiri yöneltmektedir. Bu eleştirisini ise Pioncare ve Boutroux'un çalışmalarına dayandırarak kesin olarak kabul edilen şeylerde bile göreceliğin olduğu görüşü ile desteklemektedir (İzmirli 1981: 241).

Filibeli Ahmet Hilmi de materyalistlerin düşüncelerine felsefi anlamda ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirilerden ilki, madde düşüncesinin ve

sözcüğünün “enerji” mefhumunun bilinmediği zamanlarda ortaya atıldığına ve dolayısıyla maddeyi tarif etmek ve anlamak için ortaya konulan niteliklerin aslında enerjinin özellikleri olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre, bu özellikler enerjiye ait olduğuna göre ortada madde adı verilecek bir şey kalmamaktadır (Filibeli 1332: 52). Filibeli, ilmin hipotezler üzerinden ilerlediğini, bu hipotezlerin ilim ve tecrübeye dayanan şeyler olmaması dolayısıyla doğrulanması veya yanlışlanmasının zaman aldığını belirtmektedir. Bu nedenle hipotezlerin mutlak doğruluğundan bahsedilemez. Materyalizm de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir hipoteze dayanmaktadır ve günümüzün ilmi birikimi bu hipotezi yanlışlamaktadır (Filibeli 1332: 55-57).

Filibeli, materyalistleri içerik açısından eleştirdiği gibi yöntem açısından da eleştirmektedir. Onların Materyalizmi delillendirmek için kullandıkları yöntemin ilmî bir yöntem olmadığını ifade etmekte, bu görüşünü şu şekilde delillendirmektedir. İlk olarak, materyalizmi kanıtlamak için maddenin ezeli ve ebediliğini metafizikî bir yöntemle açıklamalarıdır. Filibeli bu durumu Böhner’in görüşleri üzerinden örneklendirmektedir. O, “maddenin her yerde hazır ve nazır oluşu kadar gülünç ve fakat aynı zamanda en müfrit “metafizikî” bir fikir olamaz; acaba Böhner, bütün âlemleri, bütün mevcudatı hangi özellikleri ile müşahede ve zabt edebiliyor? Henüz mevcudiyetinin hakikatini kimsenin anlayamadığı maddeyi, müşahedesi mümkün olan parçalar sahasında görmekle, bütün tabiata böyle bir ta’mini hangi hak ve hangi usul ile yapıyor? Bir zerreden bir sonsuza hükmediş, en açık bir metafizik işidir. Neden metafizikî hem inkâr ediyor ve hem de her adımda deney usulüne taban tabana zıt ve aklî kaidelere bu şekilde aykırı bir suretle metafizik ameliyesi yapıyor” (Filibeli 1332: 50) ifadeleri ile materyalizme yöntemsel bir eleştiri yöneltmektedir.

Filibeli’nin diğer eleştirisi ise materyalistlerin duyuları esas almalarına dayanmaktadır. O, duyuların eşyanın hakikatini değil eşyanın insan zihninde bıraktığı izlenimin sonucu olması dolayısıyla eşyanın hakikatini tam olarak yansıtmaması bakımından eleştirmektedir (Filibeli 1332: 21).

Ahmet Hilmi, materyalistleri diğer düşünürlerden ayıran yönlerinin kendi zan ve düşüncelerine imanları olduğunu belirtmektedir. Bu öyle bir imandır ki, ilimle hiçbir ilgisi olmayan taassup derecesinde bir bağlılıktır, bu durumu Filibeli *amiyâne iman* olarak nitelendirmektedir. Bu iman gereği olarak materyalistlerin ilmi fikirlerini ortaya koyma tarzlarının kaba ve katı olduğunu ifade etmektedir. O, materyalist yazarlar için bu durumun *meslekî üslup* ol-

duğu kanaatindedir (Filibeli 1332: 7-9). Filibeli, materyalistlerin, materyalizmden başka bir düşünce sistemini kabul edenleri “beşeriyetin saadeti için zararlı, insanlığın ilerlemesi için bir engel” (Filibeli 1332: 16) olarak gördüklerine işaret ederek, materyalizmin artık Avrupa’da taraftarı olmayan eski bir akım haline geldiğini de belirtmektedir (Filibeli 1332: 7).

Materyalistlerin kullandıkları yöntemleri eleştiren bir diğer Kelamcı ise Şeyhülislam Mustafa Sabri’dir. O da Filibeli Ahmet Hilmi gibi materyalistlerin bilgiyi deney ve gözlem verileri ile sınırlayıp aklî çıkarımları kabul etmemelerinin yanlışlığı üzerinde durur. Mustafa Sabri ayrıca akli çıkarımı kabul etmeyen her görüşün doğrulanabilir bir temelden yoksun olacağını vurgulamaktadır. Böyle bir kabulün mantık, felsefe ve matematik gibi akli çıkarımlara dayalı olarak işleyen ilimleri de inkâr etmeyi gerektireceğini ifade etmektedir. Ona göre, materyalistlerin duyu ve gözlemin verilerine dayalı olarak Allah’ı algılayamamalarından hareketle Allah’ın varlığını inkâr etmelerinin rasyonel bir tarafı yoktur. Zira duyularla algılanamayan yok demek değildir (Sabri 1921: II/77-78, III/63).

Materyalistlerin yöntemine ilişkin benzer bir eleştiri de Ömer Nasuhi Bilmen tarafından yapılmaktadır. O, materyalistlerin duyum ve tecrübeye dayanmayan hiçbir şeyi kabul etmeyecekleri iddiasının materyalizm adı altında ortaya koydukları görüşlerle çeliştiğini, fennî gerçeklere uymadığını ve ilmi gerçeklerle uyumsuz olduğu için hiçbir kıymeti olmadığını belirtmektedir (Bilmen 1955: 171-172).

Dönemin kelamcılarının Materyalizme karşı yönelttiği eleştirilerden en önemlisi materyalistlerin kullandıkları yöntemin geçersizliğine ilişkin olmaktadır. Özellikle Filibeli Ahmet Hilmi ile İzmirli İsmail Hakkı’nın eleştirileri daha dikkate değerdir. Her iki kelamcının ayırt edici özellikleri Felsefeyi iyi bilmeleri ve materyalist filozofların orijinal eserlerinden hareketle eleştiride bulunmalarıdır.

Darwinizm: 19. yüzyıl materyalist ve pozitivist düşüncenin yaygın olduğu bir zaman dilimidir. Bu düşünce tarzlarında temellerini bulan ve *yaratılış* düşüncesi ile evrenin varlığını açıklayamayanlar, tekâmül başka bir deyişle evrim teorisini kabul etmektedir.⁶ Evrenin varlığını yaratılışla değil de evrimle

6 Bu teori, doğanın evrimini açıklamaya çalışır. Darwin ve Lamarck tarafından sistemleştirilen bu görüş, kendilerinden öncekilerin kurgusal olarak açıklamaya çalıştıkları evrim ve dönüşüm anlayışlarının bilimselleştirilmesidir. Buna göre insanın da içinde olduğu canlı doğa evrimle meydana gelmiştir. Evrimim itici gücü

açıklaması, dinlerin özellikle de İslam'ın vurguladığı evrenin yaratılmışlığını reddetmesi dolayısıyla kelamcılar tarafından ele alınan bir diğer akım da Darwinizm'dir. İsmail Hakkı İzmirli de evrim teorisi hakkında görüş beyan eden kelamcılardan biridir. Evrim teorisi konusunda onu, dönemindeki diğer kelamcılardan ayıran yönü, teoriye doğrudan karşı çıkmayıp bilakis bu düşüncenin ilk olarak Darwin tarafından değil Müslüman düşünürler tarafından ortaya atıldığını ifade etmesi ve bu görüşü benimseyen düşünürler ve onların görüşleri hakkında bilgi vermesidir.⁷ İzmirli, evrim teorisinin saygınlığını kaybetmiş, yetersiz bir teori olduğuna işaret etmektedir. Teorinin yetersizliğini, insanın yüz açıklığı ile maymunun yüz açıklığının birbirinden farklı olmasına ve insan sırtını eliyle kaşıyabilirken maymun için bunun mümkün olmamasından hareketle insan ve maymun arasındaki biyolojik farklılığa dikkat çekmekte ve maymun ile insan arasında bir evrimin mümkün olamayacağını ifade etmektedir (İzmirli 1973: 39). İzmirli, evrim teorisini, bu iki delile dayandırarak yetersizliği kanıtlanmış bir teori olarak kabul etmektedir. İnsan ile maymun arasındaki biyolojik farklılıktan hareketle bu teorinin bütünüyle yanlışlandığını düşünmekte ve konuya ilişkin ciddi bir delillendirmede bulunmamaktadır. Bu durumun sebebi ya evrim teorisini, delillendirmeyi gerektirecek kadar ciddi bulmamasına ki bu ihtimal, içinde bulunulan şartlar dikkate alındığında pek muhtemel görünmüyor, ya da buna ilişkin ciddi bir delillendirme sistemi geliştirememiş olmasına bağlanabilir.

Filibeli Ahmet Hilmi ise konuyu sadece felsefi açıdan ele alıp değerlendirmektedir. O, evrim teorisinin geçersizliğine ilişkin görüşlerini Heackel'in

yaşam kavgası ve doğal ayıklanmadır ve insan da bu evrim sürecinde hayvandan meydana gelmiştir. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 1/270

7 İzmirli, İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında *Mukayase*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1973, s. 35-38. Değişme sisteminin asıl kurucusu Lamarck'tır. Bu sistem canlı olan türlerin sabit olmayıp evvelki türlerden hâsıl olabileceğini ileri süren bir sistemdir. Değişme sistemi, Darwin tarafından genişletilmiştir. Darwin ile tahavvül (değişme) sistemi terakki ve gelişme kaydetmekle tekâmül sistemine kalbolunmuştur. Bu yüzden tekâmül sistemi, Darwin sistemi sayılmıştır. Darwin Allah'a inanıyordu. Allah'ın bir nev'i, diğer nevi'den yarattığına inanıyordu. Bundan dolayı Darwin sistemi, bir takım İslam düşünürleri tarafından yürütülmüştür. El-Cahız, İhvan-ı Safa, Ebu Ali Miskeveyh, İbnü'l-Heysem, Nasir-i Tusi, Celeddin-i Rûmî, Muhammed Kazvinî, İbn-i Haldun, Kınalızade Ali Efendi, Abdü'l- Kadir Bidil, Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi gibi.

evrim teorisinin haklılığını göstermek için ortaya koyduğu çabanın bilim dışılığına ve yönteminin geçersizliğine vurgu yaparak açıklamaya çalışmıştır. Konuyu ele alırken hiçbir dini kaynaktan hareketle açıklama yoluna gitmeyen Filibeli özellikle Heackel'in görüşlerinin tutarsızlığını, konuyu nasıl ideolojik bir tarzda ele aldığını ve bu tavrını itiraf eden eserlerinden yaptığı alıntılarla ve Heackel hakkında yine dönemin ilim adamlarınca yazılan eserlerden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca evrim teorisindeki fikirlerin yeni olmadığını, söz konusu teorinin din düsturlarında ve eski filozofların görüşlerinde de bulunduğuna işaret edip, bugünkü şeklinin Lamarck ve Darwin tarafından ileri sürülen görüşler üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak adı geçen filozofların görüşlerinin ruhu ve Allah'ı inkâra götürmeyeceğini, ruhu inkâra dayanan bugünkü şeklinin maddecilerin görüşünden ibaret olduğunu belirtmiştir (Filibeli 1327: 105-119). Evrim teorisinin 19. yüzyıl ve sonrasındaki süreçte materyalizmin de kabulü ile Tanrı ve dolayısıyla yaratma karşıtı bir kisveye büründüğünü de vurgulamıştır.

Evrım teorisi konusunda görüşlerine yer verilmesi gereken bir diğer kelamcı da Mustafa Sabri'dir. O, doğrudan evrim teorisini hedef alarak görüş beyan etmemektedir. Onun bu konu hakkında görüşlerini beyan etmesinin asıl sebebi, Mısır'da Darwin nazariyesinin yayılması ve bazı kimselerin ayetlerden hareketle Kur'an'ın evrim teorisine karşı olmadığını söylemeleridir. Mustafa Sabri, Nisa Suresi 1. ayetinde geçen *nefs-i vahide* ifadesinin Hz. Adem'e işaret etmediği kabulünden hareketle insanın maymundan türemiş olabileceği görüşünü dile getirenleri şiddetle eleştirmekte ve ayetlerden yeni anlamlar çıkarmak amacıyla yapılan tefsir faaliyetinin, tefsirden ziyade *tahrif* olduğunu

ifade etmektedir.⁸ O, söz konusu ayete ilişkin görüşlerini açıklayarak⁹ Kur'an

8 Mustafa Sabri, “onların “Oluş ve evrim nazariyesi kesin bir delille sabit değildir. Bu nazariye ispatlanmadıktan sonra Kur'an ayetlerini te'vil etmekte hiçbir zaruret yoktur.” demeleri anlamsızdır. Çünkü bu nazariyenin ispatını düşünmeye hazırlanmadan ayetlerin te'viline zaten imkân yoktur. Kur'an'da ifade edildiği gibi Allah'ın insanları tek bir nefs-i vahide'den yaratıp Âdem'in zevcini yine o nefs-i vahideden yaratması, sonra Âdemoğullarını da erkek ve kadınlar olarak o ikisinden çıkarması, Âdem'i çamurdan yaratıp bedenini tesviyesinden sonra meleklere secde ile emretmesi, ruh üfürmesi, İsa'nın babasız olarak yaratılmasını Âdem'in yaratılmasına benzetmesi, bütün bunlar insanın evrimine ve maymundan geliş nazariyesine ters düştüğü gibi böyle bir nazariyenin ispatını da imkânsız kılmakta ve Kur'an'ın ayetlerinin bu nazariye ile uyduğuna söylemenin hurafeden başka bir şey olmadığını göstermektedir. Maalesef Hristiyan din adamları, Tevrat'a muhalif olduğu için insanın maymundan oluşunun ihtimaline bile kesinlikle karşı çıkıp bu nazariyeyi savunanları tekfir ederlerken, son zamanların bazı İslam âlimlerinin böyle bir ihtimali reddetmekte kararsız kalmaları üzücüdür. Kaldı ki, bu nazariyenin Kur'an'a muhalefetinin çok daha fazla olduğuna inanıyorum.” Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, s. 18-20.

9 Mustafa Sabri'nin *nefs-i vahide* ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin görüşleri şu şekildedir: “nefs-i vahideden maksadın Âdem (a.s.) olduğunu kesin olarak bilinmektedir. Çünkü mananın; Allah bizi bir tek maymundan yarattı. Ve ikisin'den de pek çok erkekler ve kadınlar çıkardı şeklinde olmasına hiçbir ihtimal yoktur. Bilakis biz diyoruz ki; nefs-i vahide ne olursa olsun, oluş ve evrim nazariyesini insana tatbik etmek ve beşerin maymunlardan türediğini söylemek, insanların tek bir nefisten yaratılmasıyla kesinlikle bağdaşmaz. Çünkü bu nazariyenin beşere tatbikinin manası, bir insanın bir maymundan ve sonra da o insandan diğer insanların yayıldığı anlamında değildir. Zira onlar, türemiş tek bir nefse rucû ediyorlar. Hâlbuki onların nazariyelerini esası, türemiş olan şeylerin –enva'- aslının bir şahsa rucûa manidir. Nitekim kitaplarına bakıldığında bu anlaşılmaktadır. Nefs-i vahideden (s. 17) maksat ne olursa olsun, ayet sadece nefs-i vahidenin beşerin yaratıldığı asıl anlamına gelmesi sebebiyle bu nazariyeye ters düşmektedir. “Ayetteki nefs-i vahide Adem'e delil olmaz” diyenin sözü boşunadır. Çünkü Âdem'e delil olmasa bile, ayetin nefs-i vahideye delil olduğuna şüphe yoktur. Şayet nefs-i vahide Âdem'den ibaretse bu, nefs-i vahide Âdem değildir diyenin sözüne ters düşer; zaten bu nazariye milyonlar tarafından bilinip Kur'an'ın “Ya Beni Âdem” ifadesinden anlaşıldığı üzere Adem'in beşerin babası olması ve bütün insanların da Adem'in oğulları olmasıyla bağdaşmadığı gibi; maymun da olsa, onların bir şahsa rucuuna da uygun değildir. Diğer ayetlerde de açıkça görüldüğü gibi, Âdem anasız ve babasız olarak topraktan yaratılmıştır. “Allah'ın indinde İsa (a.s.)'nın misali Âdem'in misali gibidir. Allah onu topraktan halketti. Sonra da ona ol dedi. O da oluverdi.” “Rabbin meleklere ben topraktan bir beşer yaratacağım onu tesviye ettiğim zaman ruhumdan ona üfürdüm. –Melekler- ona secdeye kapandılar” şeklindeki ayetler, Allah'ın babasız Âdem'i topraktan yarattığına en açık delildir. Allah'ın Âdem'i yaratmasıyla meleklerin

ayetlerinden hareketle böyle bir teorinin Kur'an tarafından onaylandığını kabul etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ayrıca o, insan ile maymun arasındaki tek benzerliğin organik yönden olabileceğini ifade ederek bu durumun söz konusu iki varlık arasında ittisal ve intikal aracı olamayacağını vurgulamaktadır (Sabri 1989: 20).

Mustafa Sabri'nin Mısır'dayken kaleme aldığı *Mevkıfu'l Akl* adlı eserinde Batıda ortaya çıkan görüşlere yönelik reddiyelerine yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Darwinizm'e ilişkin görüşlerine de yer veren Mustafa Sabri, teorinin zan ve tahminden öteye gitmediğini belirterek maddecilerin bu teoriyi Allah'ı inkâr etmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Mustafa Sabri, maddecilerin tecrübe ve deneyi temel almalarına rağmen, evrim teorisinin tecrübe ve deneye dayanmadığını ifade ederek onları eleştirmektedir (Sabri 1921: 301-302, 276).

Ömer Nasuhi Bilmen ise tekâmül nazariyesinin hayale dayalı, hayatın kaynağını açıklama yetkinliğinden uzak, fenni ve tecrübî değeri olmayan bir faraziye olarak tanımlamaktadır (Bilmen 1962: 25-27). O, Allah'ın önce madde-leri sonra birtakım hayvanları ve sonra da insanı yaratmasının birer tekâmül safhası olarak anlaşılabilirliğini ve bu durumun da Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu ifade etmektedir. İddia edildiği gibi bir tekâmülün ancak kesin delil olan nassa dayalı olması gerektiğini ve böyle bir nassın da bulunmadığını belirtmektedir (Bilmen 1962: 26).

Bilmen'e göre, kâinatta bir tekâmül kanununun varlığı kabul edilebilir. Ancak bu tekâmül hayvanın bitkiden, insanın hayvandan türediği şeklinde değildir. Bu, varlıkların kendi iç dinamikleri ile yine kendi içlerinde yaşamları boyunca geçirdikleri değişim ve dönüşüm şeklinde olabilir. Mesela anne karınıdaki ceninin bebeğe ve daha sonra yetişkin insana dönüşmesi süreci gibi. Ona göre hayvanın bitkiden, insanın da hayvandan türediği görüşü kabul edilemez (Bilmen 1955: 267-277). Bilmen, Ernest Heackel'in Darwinizm düşüncesini kanıtlamak için ara tür resimleri uydurarak hakikati değiştirme çabası içinde olduğunu ifade etmektedir. Bu girişimin hem Heackel'in akademik

ona secde etmelerini emretmesi arasında ıslak toprağı –balçık- tesviye edip ruh üfürmekten başka bir şey geçmedi, şayet Âdem'den önce bir maymun devri geçseydi bu tesviye edilmiş toprağı ruh üflendikten sonra olurdu. Ve işte o zaman Allah meleklerine o yaratık –maymun- için secde etmelerini emrederdi. Onların secde ettikleri maymun muydu?" Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, s. 17-18.

kariyerine hem de Darwinizm'e darbe vurduğu kanaatindedir (Bilmen 1955: 278-281).¹⁰

Dönemin kelamcılarının Darwinizm konusundaki eleştirileri dikkate alındığında, teoriye yöneltilen eleştirilerin ortak noktası evrim kabulünün zan ve tahmine dayalı olup bilimsel olmadığıdır. Ancak konuya ilişkin fikir beyan eden kelamcılardan Filibeli Ahmet Hilmi diğer kelamcılardan ayrı değerlendirilmelidir. Zira o, Darwinizm'e ilişkin görüşlerini, bu düşünce akımını savunan ve reddeden filozofların orijinal eserlerinden hareketle ortaya koymuş ve he iki alana da hâkimiyetini yönelttiği eleştirilerle kanıtlamıştır. Onun Darwinizm'e yönelttiği eleştiriler ve özellikler de Heackel ile ilgi tespitleri günümüzde de hala geçerliliğini korumaktadır (Strobel 2011).

Pozitivizm:¹¹ Dine, metafiziğe karşı bir tavır sergilemesi dolayısıyla pozitivism, Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında ele alınan konulardan biri olmuştur. Pozitivizm ile birlikte klasik bilgi anlayışı bütünüyle kırılmaya uğramış, deneyle ispatlanamayan her şey ilim/bilim dışı olarak kabul edilmiştir.¹² Dolayısıyla vahye dayanan din, bu süreçte ağır bir darbe almış ve yalnızca insan aklına dayalı “doğal din” düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. Mustafa Sabri, Pozitivizm ve doğal din düşüncesine yönelik görüşlerini İslam'ın iman esaslarından biri olan nübüvvet konusu içinde ele almıştır. Çünkü Mustafa Sabri, pozitivismin deney dışı bilgiyi kabul etmemesini nübüvvetle ilişkin bir saldırı olarak algılamakta ve Batılı filozofların doğal din düşüncesine bağlı olarak

10 Ancak sözkonusu olan kişinin ismini eserinde Ernest Hegel olarak yazan Bilmen'in Heackel ismini, ya yanlış okuduğu ya da yanlış aktardığı ifade edilebilir.

11 Aguste Comte tarafından ortaya atılan isbatıyeci doktrindir. Bu doktrine göre; insan zihni tabiatın ve eşyanın mahiyetini ve asıl sebebini bilme yeteneğine sahip değildir. Aklın, bilimin oluşum sürecinde kurucu ve yapıcı hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle insan müşahedeye dayanan tecrübî bilgiyi elde edebilir. Deneyle elde edilmeyen bütün bilgiler teolojik ve metafiziksel ve dolayısıyla hayal ürünüdür. Pozitivizm var olanın sebebinin bilinmesini reddettiği için bu konuya ilişkin yapılan teolojik ve metafiziksel açıklamaları da reddetmektedir. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 208; Ayrıntılı bilgi için bkz., Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 16-17.

12 Bu nedenle 17. Yüzyıl ve sonrasında nihai sebep değil yeter sebepler üzerinde durularak, tabiatın ve ondaki düzenin betimsel olarak açıklanması yöntemi benimsenmiştir. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara 2005, s. 31.

peygamberin gerekliliğini kabul etmemelerini hayret verici bir durum olarak nitelendirmektedir (Sabri 1361: 154-159). Aslında konunun felsefi bir problem olmasına karşın felsefenin konuları içinde ele alınmamasını, filozofların dini kabullerine bağlayarak bunun Hz. İsa'nın Tanrı kabul edilmesinin bir sonucu olabileceğine işaret etmiştir. Buna ek olarak yenilikçi akımın temsilcilerinden Muhammed Abduh, Reşid Rıza vs. gibi kişilerin akılcılık adına nübüvveti Allah'ın elçisi olma vasfından çıkarıp insanî düzlemde değerlendirmelerini de eleştirmektedir (Sabri 1921:I/29-30).

Pozitivizmle yaratılan din bilim çatışmasının tutarsızlığına da değinen M. Sabri, bilim ile ilgili genel bir yöntem sorunu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda deneye dayalı olan ilimlerin müspet ilimler olarak adlandırılmasına itiraz ederek, iddia edildiğinin aksine deneye dayalı ilimlerin daha kuvvetli, deneye dayalı olmayan ilimlerin ise daha zayıf olmadığını vurgulamaktadır. Bir ilmin bilimselliğini gösteren şey, deneye dayanması değil, sonuca ulaşırken kullandığı muhakeme mantığının doğru ya da yanlış olmasıdır (Sabri 1989: 21). Doğrusu M. Sabri yöntem felsefesi yaparak muhakeme mantığının önemine işaret etmektedir.

İzmirli ise Pozitivizmi, duyarlar dışında bilgi vasıtası kabul etmeyen ekol olarak tanımlamaktadır. Bu düşünceye göre akıl ancak deney yoluyla elde edilen gerçeklere ulaşabilir (İzmirli 1981: 250). O, da M. Sabri gibi pozitivizmi, kullandığı yöntem bakımından eleştirmektedir. Ancak o, hakikati elde etmenin yegâne kaynağının duyarlar olduğu kabulüne de değinerek eleştirisini bir diğer boyuta taşımıştır. Bu bağlamda “acaba tecrübe-i hissiyye hakikati bilmek için yegâne vasıta mıdır? Hadisatı tayin eden atomlar, esirler ve bunların hareketleri gibi ilel-i gayr-ı mahsusayı idrak etmiyor muyuz? Tecrübemiz olduğu halde bir hakikate vasıl olmuyor muyuz? (İzmirli 1981: 250) gibi sorulardan hareketle konuyu tartışmaya açmaktadır.

İsmail Hakkı, mutlak konusunda pozitivistler arasında görüş ayrılığı olduğunu ifade ederek Comte ve Hume'un “mutlak mevcut da değildir; kabil-i tasavvur da değildir” görüşünde olduklarını, buna karşın Hamilton ve Spencer'in ise “mutlak mevcuttur, fakat kabil-i tasavvur değildir” görüşünü benimsediklerini belirtir. Bu örneklerden hareketle pozitivistlerden bazılarının müspet ilim sayesinde mutlak varlığın yavaş yavaş bilineceği fikrinde olmalarını, pozitivizmi kökünden yıkan bir gerekçe olarak yorumlamaktadır (İzmirli 1981: 251). İzmirli, fizikî dogmacılık ve metafizikî şüphecilik olarak kabul ettiği pozitivizmin söz konusu iki ismin dışında objektif rölativizm olarak da

anıldığını belirtmektedir (İzmirli 1329: 23-24). Pozitivizmin üç hal kanununun tarih ilmi açısından gayet yerinde bir açıklama sunduğunu ifade etmektedir. Buna göre; Pozitivizm olayların nasıl meydana geldiği üzerinde dururken, teoloji ve metafizik olayın ortaya çıkış sebebini açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Pozitivizmin ilahiyat alanı ile ilgili herhangi bir şey söylemesi mümkün değildir. Dolayısıyla üç hal kanunun fiziğin ve pozitif bilimlerin oluşumu için gerekliken metafiziği inkâr etmek için yeterli sebep değildir (İzmirli 1981: 252; İzmirli 1329:28-29).

İzmirli, Aguste Comte, üç hal kanunu ile dini ve dolayısıyla da toplum üzerinde dinin etkisini kaldırmayı amaçladığını, ancak o, felsefesinin ikinci döneminde içinde Tanrı ve ruh kavramları olmayan insanlık dini adında bir din icad ettiğini belirtmektedir. O, Comte'un bu girişimini putperestliğe dönüş olarak nitelendirmekte ve insanlığın gelişiminin en aşağılık safhası saydığı din fikrini kabul ederek sistemine zarar verdiği kanaatinde (İzmirli 1981: 252-253).

Filibeli de pozitivizmi kullandığı yöntem açısından eleştirmektedir. Pozitivizmin duyu verileri ve deney dışında bilgi elde edilemeyeceği iddiasına yönelik olarak Filibeli, insanın duyuları yoluyla elde ettiği şeyin eşyanın hakikati olmayıp, eşyanın insan zihninde bıraktığı izdüşümü olması dolayısıyla, duyu verilerinin aklın anlamlandırma sürecinden geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, bilim üretme noktasında bu iz düşümden hareket edilemez. Zira duyularla elde edilen bu iz düşüm yetersiz kalmaktadır (Filibeli 1332:7-12).

Kelamcılar, Pozitivizmin, bilgiyi bilgi elde etme süreçlerini dikkate almaksızın sadece deney ve tecrübe temelinde ele almasını eleştirmektedirler. Bu bağlamda onlar, söz konusu yöntemin evreni ve insanı anlama noktasındaki sınırlılığına işaret etmektedirler. Ayrıca metafizik alanla ilgili olarak pozitivistler arasında tam bir görüş birliğinden bahsedilemeyeceğini de ifade etmektedirler.

Panteizm: Yeni İlm-i Kalam çalışmaları çerçevesinde ele alınan bir diğer konu ise *panteizm*¹³ve *Vahdet-i vücûd* konusudur.¹⁴ İzmirli ve Mustafa Sabri özellikle Panteizm konusunu ele alan kelimcilerdir. Her iki kelamcı da, Panteizme karşı görüşlerini Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılıktan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. İzmirli, Allah ve âlemin ayrı ayrı varlıklar olması gerektiğini ve bu gerekliliğin tabiattaki cevherlerin çokluğundan ve birbirinden farklılığından hareketle gözlemlendiğini ve tecrübe edildiğini belirtmektedir. Oysa panteizm düşüncesi benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmeyip, var olan her şeyi bütünden bir parça olarak görmekte, varlıkların ayrı ayrı şahsiyetlerini ve bu şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmemektedir. Bu durumda Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılık ortadan kalkmaktadır (İzmirli 1981: 308-309). Panteizm ve Vahdet-i vücud konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak her iki düşünce arasındaki farka dikkat çeken İzmirli, vahdet-i vücutta ittihad ve hululün olmayıp yalnızca bir tek mevcudun olduğunu, panteizmde ise ittihad ve hululün olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Allah ile âlem arasında taayyünat ademîdir, insan Zat-ı Hakk'tan ayrı bir varlığa sahip değildir gibi bazı noktalarda da aralarında benzerlik olduğunu belirtmektedir (İzmirli 1981: 311).

İzmirli bununla ilgili olarak en doğru yolun inanıp tasdik etmek ya da inkâr etmek yerine, konuyu Allah'a havale etmek olduğunu ifade etmektedir. Vahdet-i Vücûd düşüncesini kabul edip söylem ve eylem olarak Hz. Muhammed'e tabi olanları tekfir etmemek gerektiğini ifade ederek, Allah, âlemin bütününden ibarettir görüşünde olanları ise bu hükmüm dışında tutmak gerektiğini belirtmektedir (İzmirli 1981: 325).

Panteizm ve vahdet-i vücûd konusunu ele alan bir diğer kelamcı ise Mustafa Sabri Efendi'dir. O, panteizm ve vahdet-i vücûd konusunu birlikte ele alıp değerlendirmektedir. Konuyu Allah'ın varlığı ve O'nun varlığından ayrı bir varlığa sahip olan evren hakkındaki dört görüşü ele alarak ayrıntılı

13 Panteizm, Allah ile evreni bir ve aynı şey olarak kabul edip Allah'ın evrenden ayrı bir şahsiyetinin varlığını reddeden görüştür. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 196. Panteizm ve vahdet-i vücûd arasındaki farklar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bolay, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, s. 254-268.

14 Varlığın birliği esasına dayanan, evrenin Allah'ın sıfatlarının yansıması olduğu ve dolayısıyla hakiki varlığın Allah olduğu kabülünü benimseyen tasavvufî görüştür. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.282; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 7/127

bir şekilde incelemektedir. Bunlardan ilki, her ikisinin varlığını kabul edip Allah'a *vacibu'l vücud*, kâinata ise *gayr-ı vacibul vücûd* diyenler; ikincisi hem Allah'ın hem de kâinatın varlığını inkâr edenler; üçüncüsü evrenin varlığını kabul edip Allah'ın varlığı inkâr edenlerdir. Son grup ise Allah'ın varlığını kabul edip evrenin varlığını reddedenler ki bu grup Vahdet-i vücûdu benimseyenlerdir. Bu gruba göre Allah'ın hakikati varlıktır ve evrenin varlığı Allah'ın varlığıdır, evrenin varlığından başka Allah'ın ayrı bir varlığı yoktur, her ikisi tek varlıktır (İzmirli 1981: 325). Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd düşüncesiyle var olanların varlıklarını inkâr etmeyi değil varlığı birleştirmenin amaçlandığını ve bu amacın da insanı, Allah'ın evrenle birleştiği inancına götürüleceğine işaret etmektedir (Sabri 1921:III/88).

Mustafa Sabri, Allah ile âlem arasına fark koymamaları ve kâinatın içindeki tek tek her varlığı ve bu varlıkların oluşturduğu bütünü Allah olarak kabul etmeleri dolayısıyla, Vahdet-i vücûdu benimseyenlerin natüralist olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu düşünceye göre, dış dünyada Allah'tan başka varlığın bulunmaması sebebiyle Allah ile varlık arasında birleşme esas olup ayrılık itibaridir (Sabri 1921: III/89-90; Sabri 1989: 312). M. Sabri, bu düşünceyle Vahdet-i vücûdçuların kâinatın varlığını reddetmedikleri gibi, duyuları da reddetmediklerini ve aslında kâinatın varlığının kendi varlığı olmayıp Allah'ın varlığı olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir (Sabri 1921: III/93).

Mustafa Sabri, Vahdet-i vücûdun panteizmden doğduğunu ve Kelam açısından her iki düşünce sisteminin de batıl olduğunu ifade etmektedir (Sabri 1921: III/93). Ona göre, vahdet-i vücûdun yaratan ile yaratılan arasındaki farkı kaldırması sorun olsa da asıl sorun Allah'ın hakikatini tayin etme noktasındadır. M. Sabri varlığı, Allah'ın hakikati olarak kabul etmeleri dolayısıyla hem Panteizm hem de vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah'ın hakikatinin neliği bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Kelamcılarının konuyu bu bağlamda ele almalarının zorunluluk olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921: III/96-97,101).

SONUÇ

19. yüzyılda ortaya çıkan düşünce akımları, Kelâm'ın temel konuları olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını temelinden sarsıcı nitelikteydi. Dolayısıyla söz konusu dönemin düşünce akımlarına karşı Klasik Kelâm birikiminin cevap vermemesi sonucu Kelâm'da yenilik arayışlarına girişilmiştir. İhtiyacın temel sebebi Tanzimat sonrası Osmanlı'da yaşanan düşünsel hareketliliklerdir. Bu süreçte Mısır ve Hint Alt kıtasında ortaya çıkan İslam'ın yeni-

den anlaşılmasına ve yorumlanması ilişkin çalışmalar da etkili olmuştur. Mısır ve Hint Alt kıtasındaki İslam düşüncesine ilişkin tartışmalar İstanbul ulema-sının da gündemine etki etmiştir. Bunun yanı sıra Batı'da ortaya çıkan dü-şünce akımları ve bunlara ilişkin yazılı materyallerin Türkçeye çevrilmesi ve Osmanlı düşünürlerinin kullanımına sunulması, benimsenmesi ve tartışılması süreci hızlandıran etkenlerin başında gelmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan ve Kelamcıların muhatap aldığı ve karşıt görüş ürettiği akımlar; Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm ve Vahdet-i vücûd'tur.

Tanrı kavramını hedef alan felsefi düşünce akımlarından Materyalizmi, dönemin kelamcıları maddenin ezeliyeti kabulünün reddi üzerinden eleştiri-mişlerdir. Bu akıma yönelttikleri köklü eleştirileriyle öne çıkan isimler Fili-beli, İzmirli ve Mustafa Sabri Efendi'dir. Bu kelamcıların Materyalizm eleş-tirilerinin temeli söz konusu düşünce akımının bir teori olmasına ve bilimsel olarak doğrulanmamasına dayanmaktadır. Bu nedenle materyalizmin varsay-ımlara dayalı olarak genel geçer hükümler ortaya koymasının yönetsel bir hata olduğu ifade edilmektedir. Materyalizme yöneltilen bir diğer eleştiri ise, materyalistlerin bilgiyi, deney ve gözlem verileriyle sınırlayıp, aklî çıkarımları kabul etmemelerinin tutarsızlığı noktasındadır. Günümüzde de Materyalizm bağlamında kelamcıların ortaya koyduğu eleştiriler güncel değerini korumak-tadır.

Dönemin kelamcılarınca ele alınan diğer düşünce akımı ise Darwinizm'dir. Ayrıntılı olmasa da bütün kelamcılar bir şekilde konuyu ele almışlardır. Dar-winizm konusundaki eleştirileri bağlamında Filibeli ve Mustafa Sabri'nin görüşleri ve eleştirileri önemlidir. Filibeli'yi önemli kılan yönü, eleştirilerini doğrudan Darwinizm'i savunan veya eleştiren orijinal kaynaklardan hareketle temellendirmesidir. Bu bağlamda özellikle Heackel'in görüşleri üzerinden eleştirilerini örneklendirmektedir. Ayrıca klasik tekâmül nazariyesi ile Lar-marck ve Darwin tarafından sistemleştiren düşüncenin aynı şey olmadığına, 19. yüzyıl ve sonrasında materyalizmin de kabulü ile Tanrı ve dolayısıyla yaratma karşıtı bir kisveye büründürüldüğüne işaret etmektedir. Mustafa Sabri ise evrim teorisini yönetsel olarak eleştirip teorinin zan ve tahmine dayalı olup, deneye, tecrübeye dayanmadığını, bilimsel bir gerçekliğinin olmadığını ifade ederek, Darwinizm'in maddecilerin Allah'ı inkâr etmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Darwinizm bağlamında ortaya konulan eleştiriler özellikle de Filibeli'nin Heackel ile ilgili eleştirileri bugün de güncel değerini korumaktadır.

Dine ve metafiziğe karşı çıkması dolayısıyla Pozitivizm, kelimcilerin ele aldığı konular arasındadır. Bu bağlamda Mustafa Sabri ve İzmirli eleştirileri ile ön plandadır. Özellikle Mustafa Sabri deney dışı bilgiyi kabul etmemesi dolayısıyla pozitivizmi nübüvete karşı bir saldırı olarak nitelendirmektedir. Buna bağlı olarak ortaya konulan din-bilim çatışmasının tutarsız olduğunu, deneye dayalı bilimlerin daha bilimsel olduğu iddiasının tutarsız olduğunu ifade ederek, bir bilginin ilmi değerinin gösteren şeyin deneye dayalı olmasından değil, sonuca ulaşırken kullandığı muhakeme mantığına bağlı olduğu vurgulamaktadır. İzmirli de pozitivizmi yöntemsel olarak eleştirmekte sadece duyu verilerinin ve deneyin bilgi üretmenin yegâne kaynağı kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, *mutlak* konusunda pozitivistler arasında görüş birliği olmadığını, bir kısmının mutlakı kabul ederken diğer kısmının reddettiğine işaret etmektedir.

Dönemin kelimcilerinca ele alınan son konu ise Panteizm ve Vahdet-i Vücûd'dur. Konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan ve değerlendiren kelimciler İzmirli ve Mustafa Sabri'dir. Her ikisi de Panteizm'e karşı görüşlerini, Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılıktan hareketle temellendirmektedirler. İzmirli, Allah ile âlem arasındaki farklılığın tecrübî bir zemini olduğunu vurgulamaktadır. İzmirli panteizm ve Vahdet-i vücûd'un farklı şeyler olduğu görüşünü panteizm'de ittifak ve hululün olup, vahdet-i vücûd'da olmamasına dayandırmaktadır. Mustafa Sabri, Vahdet-i vücûd'un panteizm'den doğduğuna işaret edip Kelam açısından her iki düşüncenin de batıl olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabri, kelimcilerin her iki kabulü de *Allah'ın hakikatinin neliği* bağlamında değerlendirmelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu konunun netleştirilmesi için önemli bir vurgudur.

Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd konusunda dönemin kelimcilerinin eleştirileri dikkate değer ve önemlidir. Batı'da ortaya çıkan bu akımları ciddi anlamda anlama, açıklama ve eleştirme çabasının amacına ulaştığı söylenebilir. Ancak kendi içinde doğup büyüdüğüleri kültürün eleştirisinin gerekliliği hissedilmemektedir. Dolayısıyla kelamı yenileme çalışmalarını, sorunu ve çözümü kendi düşünce geleneği, birikimi dışında arayan kelimciler olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu çalışmada sorunu kendi kültürü dışında arayan ve buna yönelik olarak çözüm önerisinde bulunan kelimciler ve görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışmanın devamı niteliğinde olacak diğer çalışmada ise sorunu kendi geleneğinde, din anlayışı içinde

arayan ve buna yönelik çözüm önerisinde bulunan kelamcılarının görüşlerine yer verilecektir.

Kaynaklar

- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kaitabevi, Konya 1999.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay Yay., Ankara 2011.
- Ay, Mahmut, “Kelam’ın Doğuşu, Gelişimi ve İslam Bilimleri İçindeki Yeri”, *Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul 1955.
-, *Mülahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye*, Cevat Şen Kitabevi, İstanbul 1962.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötügen Yay., İstanbul 1979,
-, *Türkiye’de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, Töre Devlet Yayınevi, İstanbul, 1979.
- Dardağanzade, Ahmet Nazif, “Yeni ilm-i Kelam’a Luzum Var mı Yok mu?”, *Sebilü’r-Reşad*, C.XXII, S. 561-562, İstanbul 1339.
- Doğan, Recai, II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi, A. Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara 2005.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, es-Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli, *Huzur-u Aklu Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, Matbaa-ı İslamiyye, İstanbul 1332.
-, *Allahı İnkâr Mümkün Müdür?*, Matbaa-ı İslamiyesi, İstanbul 1327.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Harputî, Abdüllatif, *Kelam Tarihi*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1332.
-, *Tenkihu’l Kelam fi Akaid-i Ehl-i İslam*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1327.
- Gencer, Bedri *İslam’da Modernleşme*, Lotus Yay., Ankara 2008.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1973.
-, *Muhassalü’l- Kelam ve’l- Hikme*, Daru’l- Hilafeti’l Aliye Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1336
-, *Yeni İlm-i Kelam*, Sad. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.
-, *Fenni Menahic*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1329.
-, *Muhtasar Felsefe-i Ula*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1329.

- Kazım Efendi, Şeyhülislam Musa, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, “Osmanlı Batılılaşması”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/148.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Nuri, Celal, *Tarih-i İstikbal*, s. Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- Ortaylı, İlber, “Batılılaşma”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/137.
- Özerverli, Mustafa Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul 1998.
- Sabri, Mustafa, *Mevkifu’l Akl ve’l İlm ve’l Alem min Rabbi’l Alemin ve İbadihi’l Murselin*, Daru’l İhyai’t- Turasi’l Arabi, Beyrut 1921.
-, *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Bitliği, İstanbul 1989.
-, *Dini Mücedditler*, Sebil Yay., İstanbul 1969.
-, *Kavlü’l-Fasl*, Kahire 1361.
-, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru’l- Hilafeti’l- Aliyye Matbaası, İstanbul 1337/1335
- Strobel, Lee, *Hani Tanrı Ölmüştü*, Çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin, Edt., Emre Özbay, Ufuk Yay., İstanbul 2011.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Şeyh Muhsin-i Fani ez-Zâhirî, “Yeni İlm-i Kelam Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?”, *Sebilü’r- Reşad*, C. XXI, S. 532-533, İstanbul 1338-13399.
- Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336.
- Timur, Taner, “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/139.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1991.
- Ünal, Yaşar, *Dini Düşünceyi Yenileştirme Çabaları Osmanlı Örneği*, Yayınevi, Ankara 2012.