



DÂRÜLFÜNÛN İLAHİYAT SEMPOZYUMU

18-19 Kasım 2009

TEBLİĞLERİ

İSTANBUL 2010



DÂRULFÜNÜN'DA BİR ANSİKLOPEDİST MÜDERRİS/DÜŞÜNÜR: İZMİRLİ İSMAİL HAKKI

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

GİRİŞ

Çağdaşlaşma projesi, Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet döneminde devam eden bir süreçtir. Bu süreç toplumsal ve kamusal alanların bütünü üzerinde tesirini göstermiştir. Özellikle de eğitim ve öğretim, bu modernleşme çabalarının en çok etkilendiği bir saha olmuştur.

Medreselerin eski işlevlerinden büyük oranda güç kaybetmesi, çağdaş eğitim kurumlarının inşasını da zorunlu kılmıştır. Yüksek eğitimin çağdaşlaştırılması talepleri, 1848 yılında Osmanlı'nın modern anlamdaki üniversitesi olan Dârulfünûn'un¹ açılmasıyla neticelenir. Akabinde Fransızca öğretimi yapan Mekteb-i Sultani Galatasaray'ın eğitime başlaması tarihî basamaklar olarak ele alınabilir. Üniversite'de pozitif bilimlerle birlikte din ilimlerinin de öğretimi kapsamında Dârulfünûn'da bazı bölümlerin kurulması söz konusu olmuştur. Bu çerçevede Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nin öğretime başlaması, kayda değer bir gelişmenin işaretlerini vermektedir.

Cumhuriyet'le beraber 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat, bu alanın şekillenmesi ve sınırlarının tespiti açısından belirleyici bir kanun olmuştur. Ne yazık ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim politikası ve projesinin hukukî zeminini oluşturan kanunun muhtevası, insanlarımızın zihninde ismi kadar detaylı bir malumat olarak algılanmaktan uzak olmuştur. Halbuki bu Tevhid-i Tedrisat'la birlikte din öğretiminin hudutları, belirgin bir hale dönüşmüştür. Nihayetinde Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nin öğretim hayatına başlaması gerçekleşmiştir. Din alanındaki eğitimin, modern anlamdaki miladını bununla başlatmak mümkündür.

A. Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi

Türk eğitim tarihinde bilindiği kadarıyla "İlahiyat Fakültesi" tabirinden ilk defa Said Paşa bahsetmektedir. Said Paşa II. Abdülhamid'e sunduğu 2 Şubat 1310 (1890) tarihli layihasında, Batı'da yüksek öğretimin yapıldığı yerlere Fakülte dendiğinden bahsederek Türkçe'de buna Dârülicâze denilebileceğini belirtir ve şu beyanatıyla bazı isimler teklif eder:

"Her merkezi eyalette bir Darü'lulûm, bir Darülfünun, bir Darümuallimin... tesis olunacaktır ve her eyaletin Darü'lulûmu beş Darülicazedan teşekkül eder. Bunlar İlm-i Hukuk, Ulûm-i Tabiiye ve Riyaziye, Ulûm-i Tıbbiye, Ulûm-ı Hikemiyye ve Edebiye ve Ulûm-i İlahiye Darülicazeleri'dir. Mevcut olan Medâris-i İslâmiye ile cemaati gayri müslimenin Ulûm-ı İtikadiyye tedris olunan mektepleri, her sınıf ahali için İlahiyat Darülicazesi addolunur. Said Paşa, üniversite bünyesinde açılacak fakültelerden (darülicaze) birinin de ilahiyat fakültesi olduğunu hatırlatır. Bu lahidan on yıl sonra Said Paşa'nın tavsiye ettiği 'Darü'lulûm' yerine Dârulfünûn ismi benimsenir."²

II. Mahmut'un yönetim tarzının bir sonucu olarak ulemanın bürokratlaştırılması, sonraki zamanlarda etkilerini gösterdi ve ulema küçük memurlar kategorisine indirildi.

Nihayetinde 1924 yılında medreseler kapatıldı. Bununla birlikte aynı tarihte Dârulfünûn'un bünyesinde bir ilahiyat fakültesi tanzim edildi. Bu ilahiyat fakültesinden amaç; "lâik ve Batılı bir cumhuriyete daha uygun, yeni, modernleştirilmiş ve bilimsel bir dinî eğitim merkezi olarak hizmet görmektir." Nitekim 1928 tarihli Dini İslahat Beyannamesi'yle İslâm dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere bir komisyonun varlığı söz konusu oldu. Komisyon başkanı Prof. M. Fuat Köprülü olmak üzere çok sayıda ilahiyatçı, psikoloji ve mantık profesörleri bulunmaktaydı.³

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Dârulfünûn hakkında geniş bilgi için bkz. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, haz: Aykut Kazancıgil, İstanbul 2007, 7 vd; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 2003; Ali Arslan, *Dârulfünûn'dan Üniversiteye*, İstanbul 1995; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünûn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1993, VIII, 521-525; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 136 vd, 200-2008.

² Said Paşa, *Hatırat*, İstanbul 1328, I, 204, 572; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 2004, 66.

³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, IV. Baskı, Ankara 1991, 409.

Dinin toplumsal bir kurum olduğunu ifade eden rapor, 1928 tarihinin Haziran'ında hazırlandı. Rapor bu kapsamda "camilere oturacak sıralar ve org kurulmasını önermekteydi..."⁴

1929 yılında okullarda Arapça ve Farsça kaldırıldı. 1933'te Fakülte'nin kapatılmasıyla birlikte, onun yerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Şarkiyet Enstitüsü kuruldu. Yine imam-hatip okulları da 1932 yılında kapılarını kapattı.⁵

II. Meşrutiyet döneminde (1908), Dârülfünûn bünyesinde yeni kürsüler eklenerek edebiyat, felsefe, tarih ve coğrafya şubelerinden oluşan ve üç yılda tamamlanan bir fakülte haline getirildi. Aynı yıllarda Emrullah Efendi'nin düşünceleriyle Dârülfünûn beş şubeden müteşekkil bir hale getirildi: Ulûm-ı Şer'iyye, Ulûm-ı Hukukiye, Ulûm-ı Tıbbiye, Fünûn, Ulûm-ı Edebiye.⁶

"Emrullah Efendi'nin kurmuş olduğu Darülfünûn henüz muhtar değildi. Mütareke yıllarında son Osmanlı Hükümdarı Mehmet Vahidettin'in tasdiki ile son Osmanlı Mebusan Meclisi'nden çıkan kanun Darülfünûn'a muhtariyet vermekte idi. 11 Ekim 1919'da çıkan bu kanun Darülfünûn'un Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünûn medreselerinden meydana geldiğini belirtmekte ve bu suretle İlahiyat veya Şer'i İlimler Fakültesini kaldırmaktaydı.

Şer'i İlimler Fakültesi'nin kaldırılması bu devirde reaksiyoner bir zihniyetin hâkim bulunmasından, medreselerin bu vazifeyi yeteri kadar gördüğü ve Üniversitede onlardan ayrı bir fakülteye lüzum olmadığı, kanaatinden ileri gelmekte idi. Vakıta Emrullah Efendi tarafından organize edilen Şer'i İlimler Fakültesi ani ve fevri bir kararın eseri değildi. Böyle bir Fakültenin kurulmasını zaruret haline getiren fikir hazırlıkları uzun zamandan beri mevcuttu. Şu da bir gerçektir ki, medrese artık eski güçlü ve donanımlı bir müessese olarak devam etmiyordu. Yeni medreseliler arasında modernist ve garpçı zihniyette âlimler yetişiyordu. Hoca Tahsin Efendi, Garp Psikolojisini okuyordu. Şevket Efendi Almanya'da tahsil yaptıktan sonra Ebbinhaus'tan tercüme ettiği psikolojiyi medresede okutmakta idi. İzmirli İsmail Hakkı Yeni İlm-i Kelam'da Garp Felsefesi ile Kelam doktrinlerini mukayese ediyor ve felsefesinin yeni delillerinden faydalanıyordu. Yine aynı şekilde Mantık sahasında Ali Sedat Bey'le başlayan yeni mantık ve metodoloji temayülü İzmirli tarafından genişletiyordu. Bu hareketler bir yandan medreseyi modernleştirdiği gibi, bir yandan da Darülfünûn'da öğretim vazifesini omuzlarına almış olanlar arasında gerek medrese gerek mektep tahsili görmüş olanların yeni bir hamle yapmalarına sebep oluyordu. Bunlara ilaveten Dinler Tarihi okutan Ahmet Mithat Efendi, hikmet-i tarih okutan Ahmet Vefik Paşa, tasavvuf okutan Mehmet Ali Ayni'yi zikretmek gerekir. Bütün bu hazırlıklar İslâmî İlimlerin bir Fakülte halinde ve modern zihniyetle uzlaşmış olarak okutulmasını zaruret haline getirmekte idi. Mütareke yıllarında Emrullah Efendi ve Ziya Gökalp'da⁷ Darülfünûn'a karşı uyanan reaksiyon, Şer'i İlimler Fakültesi'nin kaldırılması şeklinde kendini göstermiştir."⁸

Cumhuriyet'in ilanından sonra TBMM, İlahiyat Fakültesi'nin açılması kanunu tekrar müzakere gündemine aldı. Yapılan görüşmelerden sonra kanun 21 Nisan 1924 (7 Ramazan 1340) tarihinde kabul edildi:

"Madde 1- İstanbul Darülfünûn'un müteşekkil bulunduğu tıp, hukuk, edebiyat, ilahiyat ve fen medreselerinden her biri enval-i menkule ve gayri menkule tasarrufuna ve teberruat kabulüne mezundur."

Kanunun hükümlerine tabi olarak yasalaşan "İstanbul Dârülfünûn Talimatnamesi"ndeki hükümlerde şu ifadeler bulunmaktadır:

Madde 1- İstanbul Darülfünûnu Tıp, hukuk, edebiyat, fen ve ilahiyat fakültelerinden müteşekkildir.

Madde 2- İstanbul Darülfünûn ilmi muhtariyeti haizdir.

Kanundaki "medrese" ifadesi, talimatnamede "fakülte" kavramıyla yer değiştirmiş; "Şer'i İlimler Şubesi" ismi İlahiyat Fakültesi ifadesiyle yer değiştirmiştir.

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin öğretim kadrosu, alanlarında yetkin hocalardan oluşmuş teşekkül etmiş nitelikli bir ekipten oluşmaktadır:

⁴ Beyannâme'nin tam metni için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, II. Baskı, İstanbul 1989, II, 497-499. Beyannâme'nin varlığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Kara, "Dini İslah Beyannamesi Üzerine Yusuf Ziya Yörükân'la Konuşma", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler(Ekeler)*, II, 500-502.

⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 409-411.

⁶ Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, haz: Aykut Kazancıgil, İstanbul 2007, 91-92; Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *AÜİF Dergisi*, c. XXXI, Ankara 1989, 2.

⁷ Ziya Gökalp'in Felsefi Düşüncesi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezişimler*, Ankara 2007, 281-308.

⁸ Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 4-5.

Meclis-i Müderrisin Reisi Müderris Şemsettin (Günaltay)-İslâm Dini Tarihi ve Metafizik⁹

Katib-i Umumi (Genel Sekreter) Muallim Yusuf Ziya (Yörükân)-İslâm Mezhepleri Tarihi

Prof. Dumesile- Dinler Tarihi

Müderris Muavini Hilmi Ömer (Budda)- Dinler Tarihi

Müderris Mustafa Şekip (Tunç)-Din Psikolojisi

Müderris İsmail Hakkı (Baltacıoğlu)-Dinî İçtimaiyat (Din Sosyolojisi)

Müderris İzmirli İsmail Hakkı-İslam Felsefesi Tarihi¹⁰

Müderris Şerafettin (Yaltkaya)-Kelam Tarihi

Şevket Efendi-Fıkıh Tarihi

Müderris Mehmet Ali Ayni-Tasavvuf Tarihi

Köprülüzade M. Fuat-Türk Dini Tarihi

Kilisli Rifat-Arapça

Müderris Mehmet İzzet-Ahlâk¹¹

Müderris Mehmet Emin-Felsefe Tarihi¹²

Dokuz yıl süren (1924-1933) Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi kapatılarak yerini, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâmî İlimler Enstitüsü'ne bıraktı. Enstitüdeki hocalar, akademik kadrolarını ve unvanlarını korumuşlardır:

Ord. Prof. Şerafettin Yaltkaya-Kelam Tarihi

Ord. Prof. Mehmet Ali Ayni-Tasavvuf Tarihi

Prof. Baki-İran Edebiyatı

Doç. Yusuf Ziya Yörükân-İslam Mezhepleri Tarihi

Doç. Hilmi Ömer Budda-Dinler Tarihi

Şerafettin Yaltkaya Diyanet İşleri Reisliğine tayin edildiği, Mehmet Ali Ayni ve Baki Beyler emekliye ayıldıkları, öğrenci yokluğu ileri sürülerek iki doçent de lise felsefe öğretmenliğine atandıkları için İslâm Tetkikleri Enstitüsü 1936 yılında lağvedildi."¹³

Kapatılmanın arkasında Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde¹⁴ okutulan derslerin muadilleri ne İstanbul ne de Ankara Üniversitelerinde yer almadı. 1933 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde Hilmi Ziya Ülken'in¹⁵ Türk Tefekkürü Tarihi derslerini okuttuğu görülmektedir.¹⁶ Bu ders de 1942 yılından itibaren Felsefe Tarihi kürsüsüne bağlı Türk-İslâm Felsefesi Tarihi dersi ismini aldı.¹⁷

⁹ Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli'nin Felsefi Düşüncesi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, - İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

¹¹ Mehmet İzzet hakkında geniş bilgi için bkz. M. Coşkun Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusala Sosyal Felsefesi*, Ankara 2002.

¹² Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi için bkz. Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 136 vd, 200-2008, 247-265; Ömer Mahir Alper, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", *İstanbul'un Fethi ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yılı Sempozyumu*" (24 Aralık 2003), İstanbul 2004, 140-166.

¹³ Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 7.

¹⁴ Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin Türk Kültür ve Düşüncesine Katkıları için bkz. Hidayet Aydar, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İÜİF Dergisi*, sayı: 13, İstanbul 2003, 23-43.

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken için bkz. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, 311-358; Nazmi Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam Hilmi Ziya Ülken*, İstanbul 2005.

¹⁶ H. Ziya Ülken'in okuttuğu dersle aynı ismi taşıyan eseri için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II. Baskı, İstanbul 1997.

¹⁷ Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 8.

B. Tevhid-i Tedrisat Kanunu

3 Mart 1924 yılında TBMM, halifelîği kaldırmakla birlikte 430 sayılı kanunu çıkardı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilgili en önemli maddesi şudur:

Madde 2. "Şeriye ve Evkaf vekâleti veya hususî varlıklar mütevellileri tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekâletine devir ve raptedilmiştir." Madde 4. "Yüksek diniyat mütehasşsılarının yetiştirilmeleri için Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi kurulacak, imamlık ve hatiplik (imamet ve hitabet) gibi dinî hizmetleri gören memurların yetiştirilmesi için ayrı mektepler açılacaktır."

Bu kanuna dayanarak Maarif Vekili Vasıf (Çınar) medreseleri kapattı.¹⁸ Ancak her türlü olumsuz gelişme- re rağmen, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, kendi bünyesinde İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nı çıkardı. Bu mecmua- daki makaleler, gerçekten nitelikli bilimsel yazılardan oluşmaktaydı. Mecmua, 16 yıllık fakülte hayatında 125 sayı çıkmıştır. Fakülte'de Arapça ve Farsça'nın kaldırılması, bu dillerin Fakülte'ye girişinde aranmamasını beraberinde getirdi. 1933 yılında fakülte İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne çevrildi. 1941 yılında Şerafettin Yaltkaya'nın Diyanet İşleri Başkanı olmasına kadar, o, Edebiyat Fakültesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı olan bu Enstitü'nün başkanlı- ğını yürüttü.

"430 numaralı kanunda öngörülen imam ve hatip okulları 1924 yılında İstanbul'da (Sultan Selim Camii ya- kınında 4 sınıflı olarak) ve başka 28 yerde açıldı. Ama çok geçmeden bunlarda da öğrenci sayılarında gerileme başladı; 1924'te bu okullarda 2258 öğrenci (300'den fazla öğretmen) varken, 1932'de sadece 2'si kalmıştı (İstanbul ve Konya'da). Bu yıldan sonra bunlar da kapandı.

Din adamı yetiştirmek için kaynak olarak Kur'ân kursları kalmıştır (Darül'l-Kurrâ). Milli Eğitim Bakanlığı 430 numaralı kanuna dayanarak bunları da almak istemişse de Başkan Rifat Efendi bunların meslek okulları ola- rak kendi emrinde kalmasını sağlamış, hattâ sayılarını da yavaş yavaş arttırmıştır."¹⁹

7 İlkteşrin 1925 tarihli Darülfünûn Talimatnemesi'nin birinci maddesinde fakülte sıralaması, Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen, İlahiyat şeklini almış; kanunda bütün şubelerin adı medrese olarak geçerken yönetmelikte fakülte olarak değiştirilmiştir. Talimatnamenin üçüncü maddesiyle Hukuk, Edebiyat, Fen fakültesi mezunları isterlerse ve şartları tamamlayarak başarılı olurlarsa icazet ruusu (doktora) alırlarken İlahiyat Fakültesi mezunları böyle bir imkândan yararlanamıyorlardı.²⁰

Talimatnamenin sekizinci maddesine göre, İlahiyat Fakültesi'nde okutulan dersler şunlardır: Tefsir ve Tef- sir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, İçtimaiyat, Ahlâk, Din-i İslam Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Din, Kelam Tarihi, İslâm Feylesofları, Tasavvuf Tarihi, Felsefe Tarihi, İslam Bediiyatı, Hali Hazırda İslâm Mez- hepleri, Akvam-ı İslâmiye Etnografyası, Türk Tarih-i Dinîsi, Tarih-i Edyan. Programla tefsir ve hadis hem tarih ve hem de ayrı ayrı birer ders olarak bulunurken; fıkıh tarihi dışında ayrıca fıkıh dersi programa konulmamıştır. Zaman içinde derslerde küçük oranlarda değişiklikler söz konusu olduysa da mevcut durum ve program, 1933 yılında kapatılana kadar sürmüştür.²¹

Dârülfünûn'un Cumhuriyet'le gerçekleştirilen inkılâplara güçlü destek vermemesi, gerek hükümetin gerek- se basının dikkatini çekmiş ve bu husus kurumun kapatılmasına yönelik çalışmalarda gerekçe olarak kullanılmış- tır.²²

C. Yüksek Eğitimin Yeni Temsilcisi İsviçreli Eğitimci: Albert Malche

1924'den 1933'e kadar olan dönemde yaşanan tecrübeler ışığında Dârülfünûn'da köklü değişiklikler yap- mak amacıyla 1929 yılında Darülfünûn Divanı tarafından hazırlanan ıslahat projesi, Maarif Vekâleti tarafından uygun bulunmadığı için kabul edilmemiştir. Bunun yerine yabancı uzmanlardan destek alınması arayışına gidilmiş- tir. Hükümet mevcut hali kendi politikası çerçevesinde şekillendirmek amacıyla İsviçreli bir eğitimci olan Albert Malche'i Türkiye'ye çağırmıştır. Malche, 1932 yılında 66 sayfalık bir rapor hazırlamıştır.²³ Rapor, tek parti yöneti- minin ideolojisiyle paralel bir anlayışı yansıtır.²⁴ O, İlahiyat Fakültesi hakkında şu düşünceleri rapora ekler: "Bir

¹⁸ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev: Hayrullah Örs, Ankara 1972, 74-75; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 65.

¹⁹ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 75; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 65.

²⁰ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 67.

²¹ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 67.

²² Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 71.

²³ Mehmet Kısakürek, "Üniversitelerimizde Yenileşme", Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1971, 14 (Naklen; Ayhan, *Türki- ye'de Din Eğitimi*, 73).

²⁴ Ekmelüddin İhsanoğlu, "Darülfünûn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1993, VIII, 525.

takım icabat-ı âliye sebebiyle İlahiyat Fakültesi muhafaza edilmek isteniyorsa, vaziyet-i hâzırının idame edemeyeceği muhakkaktır. İlahiyat Fakültesi Ulûm-ı Diniye veya Diyanet ve İslâm Felsefesi Tarihi Şubesi adıyla Edebiyat Fakültesi'ne raptedilebilir. Ayrıca talebeler için hayattan ve istikbalden mahrum şartlar içinde tedrisatta bulunmak cesareti kıran bir şeydir. Elyevm üç talebesi bulunan (aslında 20 talebe) İlahiyat Fakültesi'nin İslâm Tarihi, Felsefesi ve Dini Şubesi teşkil etmek üzere, Edebiyat Fakültesi'ne bağlanması ve okutulacak sabit kürsü derslerini de şu şekilde teklif etmiştir. İslâm Tarihi, Felsefesi ve Dini zümresi, Edebiyat Fakültesi'ne merbut (6 sabit kürsü) 1. Metafizik ve Din Felsefesi, 2. Kur'ân Tarihi ve Tefsiri, 3. İslâm Dini ve Hukuku Tarihi, 4. Arapça, 5. Acemce, 6. Hadis"²⁵ Ancak raporda teklif edildiği şekliyle İlahiyat fakültesinin durumu gerçekleşmemiştir. 31.5.1933'de çıkarılan 2252 sayılı kanunla, Darülfünûn kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi ikame edilmiştir.²⁶

İşte kuruluşu Osmanlı'da başlayıp Cumhuriyet'in ilk on yılına kadar devam eden Dârülfünûn'da hem idarecilik (İlahiyat Fakültesi Dekanlığı) hem de hocalık (müderris) görevlerinde bulunan İsmail Hakkı İzmirli, çalışmamızın ana muhtevasını oluşturmaktadır. O Dârülfünûn'un çeşitli şubelerinde (fakültelerinde) müderislik vazifelerinde bulunmuş, farklı disiplinlerde hocalık yapmıştır. O, batılılaşma ve çağdaşlaşmanın erken başladığı bir coğrafyada dünyaya gelmiştir. Şimdi öncelikle İzmirli'nin düşünce hayatının oluşmasında önem arzeden kişisel hayatı ve görev yaptığı eğitim-öğretim vazifeleri hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

I. HAYATI, TAHSİLİ VE BULUNDUĞU GÖREVLER

Osmanlı'nın son dönemi (Meşrutiyet) ile Cumhuriyet dönemi neslinin önde gelen ilim ve fikir adamlarından İsmail Hakkı İzmirli, 1868 yılında, İzmir'de İkiçeşmelik Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası yedek yüzbaşı İzmirli Hasan Efendi olup, büyük babası İzmirli Çubukçu Hüseyin Efendi'dir. Babası Hasan Efendi, 1867'de Girit'e gittiğinde Kandiyeli Hafize Hanımla evlenir. İsmail Hakkı'nın annesi Hafize Hanım, Hasan Efendi'yle evlendiğinde (birçok Giritli gibi) Türkçe bilmeyip Rumca konuşmaktaydı. Evlendikten sonra eşinden Türkçe konuşmayı yavaş yavaş öğrenmiştir. Kültürlü bir aileden gelen İzmirli'nin atalarının nereli olduğu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.²⁷ İlk ve orta öğrenimini İzmir'de yapan İsmail Hakkı, İkiçeşmelik İbtidai ve Rüşdiyesi'ni bitirmiştir.²⁸

İzmirli İsmail Hakkı, babasının amcası Âmâ Hafız'dan Kur'an hıfzını tamamlayıp, medrese derslerine devam ederken, Kâmil Efendi adlı bir zattan Farsça dersleri okumuş; Rüşdiye'yi bitirdikten sonra İzmir'de Farsça öğretmenliğinde bulunurken Ahmet Asım Efendi isimli bir sufiden de on yıl tasavvuf dersleri almış tır.²⁹

İzmirli, İstanbul Mercan Lisesi'nde öğretmenlik vazifesini sürdürürken, 1897'de Necati Bey'in kızı Nuriye Hanım'la evlenmiştir. Düşünürümüzün bu evliliğinden üç çocuğu olur: Celeleddin, Necmeddin ve Nureddin'dir. Nuriye Hanım'ın 1908'de hayatını kaybetmesiyle, bu evlilik (1897-1908) ancak on iki yıl sürebildi. Nuriye Hanım'ın hayatını kaybetmesinden 9 ay sonra Aziz Efendi'nin kızı Kadriye Hanım'la evlenmiş; bu evlilikten de Hayreddin isimli bir oğlu olmuştur.³⁰

Dört yaşında ilkokula giden İsmail Hakkı, ilk tahsilini yaptıktan sonra, babasının amcasından hafızlık dersleri alarak kısa zamanda hafız olmuştur. Bir taraftan rüşdiyeyi sürdürürken diğer taraftan medrese tahsilini de yapan İzmirli, Sultan Selim Medresesi müderrislerinden Hafız Şakir Efendi'den şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Düşünürümüz öğreniminin nihayetinde biri hadis ilminden, diğeri de Şazali tarikatından iki icazetnâme almıştır.³¹ İzmirli, lise öğrenimi sırasında İzmirli bir Yahudi'den karşılığında Türkçe öğretmek şartıyla Fransızca öğrenir. Bununla birlikte o, Arapça, Farsça, Rusça, Rumca ve Latince'yi de bilirdi. Bu dillerden Rusça ve Rumca'yı-Giritli olan- annesinden öğrenmiştir.

²⁵ Albert Malche, İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor, İstanbul 1939, 44, 52 (Naklen; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 73-74).

²⁶ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 73-75.

²⁷ Celeleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, İstanbul 1946, 5; Sabri Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara 1996, 1; İbrahim Alaeddin Gövsa, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyatı, (Basım yeri ve tarihi yok), 196.

²⁸ "İsmail Hakkı" mad., *Ana Britanica*, İstanbul 1988, XII, 182.

²⁹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul 1989, II, 91; "İzmirli İsmail Hakkı" mad., *Anabritannica*, 182; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 281.

³⁰ Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), *Millî Eğitim ve Kültür Dergisi*, yıl:5, Sayı:18, Ankara 1982, 22.

³¹ Hizmetli, *agm*, 23; Celeleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, 6-7.

İsmail Hakkı İzmirli'nin tahsil hayatında okuduğu, ilmi disiplinlere gelince: İslâmî ilimlerin yanında, yaşadığı dönemdeki "Batılılaşma ve Çağdaşlaşma" faaliyetleri nedeniyle mektep programlarına dahil edilen Batı düşüncesini de tanıma fırsatı olur. Altı yabancı dili bilmesi, İsmail Hakkı'ya -değişik kaynaklardan beslenmesi sebebiyle- geniş bir ilmi perspektif kazandırır: Kur'an ilimleri başta olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, hadis usulü, kelâm, ilm-i hilaf, tasavvuf, hikmet, İslâm tarihi, hikmet-felsefe, İslâm felsefesi, mantık ve Batı felsefesi gibi dersleri talim eder. O, klasik medrese programını sürdürürken, bunun yanında felsefe, mantık ve çağdaş düşünce ve ekoller hususunda da bilgi sahibi olur.³²

Rüşdiye'yi İzmir'de bitiren İsmail Hakkı Bey, yüksek tahsilini yapmak amacıyla İstanbul'a gelir³³ (1892)³⁴. 1894'de Yüksek Öğretmen Okulu'nu (Dâru'l-Muallimin-i Âli) bitiren İzmirli, aynı zamanda Hafız Şakir'in Medrese'deki derslerine devam eder. Maarif Nazır'ı Zühtü Paşa kendisini İstanbul'da alıkoyarak çocuklarına öğretmen tayin eder. O, daha sonra Mülkiye'de Manastırlı İsmail Hakkı'nın yerine fıkıh usulü okutur. Meşrûtiyet'in başında 1911'de Emrullah Efendi maarif nazır olunca onun yerine Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, Hukuk Fakültesi'nde fıkıh usulü, sonradan Medresetü'l-Mütehassisin'de felsefe ve 1915'de Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi tarihi müderrisliği yapar ve 1933 yılında Üniversite bünyesinde aynı Fakülte'de İslâm felsefesi ordinaryüs profesörü olarak emekli olur.³⁵

İzmirli'nin hayatı bir taraftan öğrenmek diğer taraftan da muallim ve müderrislikle geçmiştir. Mülkiye Mektebi'nde (14 Haziran 1904-11 Kasım 1908) Arapça, kelâm, İslâm tarihi, fıkıh usulü, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye; Darüşşafaka'da mantık, kelâm, İslâm tarihi; Darülfünun İlahiyat (Fakültesi'nde) Şubesi'nde, fıkıh usulü, ilm-i hilaf, hikmet-i teşri, siyer-i nebi, Arap felsefesi, hadis, ve hadis tarihi, fıkıh tarihi, İslâm tarihî; Darülfünun Edebiyat Şubesi'nde (1911-1915) felsefe, mantık, mâbadettabia, Arap edebiyatı; Hukuk Şubesi'nde fıkıh usulü; Sahn'da (*Yüksek Medrese*), İslâm felsefesi tarihî; Vaizin Medresesi'nde ilm-i kelâm, felsefe ve dinler tarihî dersleri vermiştir. Ayrıca Darülfünun'un 1933'de üniversiteye dönüştürülmesi üzerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde hadis ve tefsir tarihleri ve Müslüman-Türk alimlerinin hayatlarıyla ilgili dersleri vermeyi sürdürmüştür.³⁶

İzmirli, hocalığının yanında, idari görevlerde de bulunmuştur: Darüşşafaka, Darü'l-muallimin İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri, Medresetü'l-Mütehassisin, İstanbul Üniversitesi İslâm Enstitüsü vb. yerlerde müdürlük yapmış ve birçok ilmi komisyona da (Maarif Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti, Medreseler Teftiş Heyeti, Darü'l-Hikmet-i İslamiye, Maarif Nezareti Tedkik-i Kütüp, Islahat-ı İlmiye Encümeni, Şer'îye ve Evkâf Vekaleti, Tetkikât ve Telifât-ı İslamiye Heyeti,...) üye olarak katılmıştır.³⁷

Ömrü boyunca bir çok öğrenci yetiştiren İzmirli'nin daha sonra önemli görevlere gelen talebelerinden bazılarının isimlerini, oğlu Celaleddin şöyle vermektedir: Başbakan Şükrü Saracoğlu, Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel, Diyanet Reisi Muavini Aksekili Ahmet Hamdi, felsefe öğretmenlerinden Faika İsam Onan, Mahmut Celaleddin Ökten, tarih öğretmeni Zekai Konrapa....³⁸

Bunun yanında İsmail Hakkı İzmirli, 1932 ve 1937 yıllarında düzenlenen Türk Tarih Kurumu Kongreleri'ne katılarak tebliğler sunmuş; İslâm Ansiklopedisi'ne tepki olarak çıkarılan İslâm-Türk Ansiklopedisi'nin³⁹ ilmi heyet başkanlığında görev almış⁴⁰ ve çok sayıda madde yazmıştır (1940-1946). 8 Aralık 1944'de Kadıköy Halkevi'nde kendisi için bir jübile yapılan İzmirli, 3700 ciltlik kütüphanesini ve basılmamış eserlerini Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfetmiştir.

³² Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 7.

³³ Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı (1)", 23.

³⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 282.

³⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 282.; Celaleddin İzmirli, *İslâm Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, Ankara 1951, 54.

³⁶ Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-1968, II, 1000-1001; "İzmirli, İsmail Hakkı", mad., *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1972, XX, 477; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II, 92.

³⁷ İzmirli, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 31, 33.

³⁸ Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 8.

³⁹ Bkz. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1360 (1941).

⁴⁰ Eşref Edip İzmirli'nin bu ansiklopedeki rolünden şöyle bahsetmektedir: "İslâm-Türk Ansiklopedimizin temelleri onun himmet ve kudretiyle kuruldu ve gelişti. O, bu esere ne kadar ehemmiyet veriyordu. Maddelerin toplanması ve tespit edilmesi hususunda ne büyük himmetleri vardır. İlim aşkı o kadar taşkındı ki mümkün olsa her maddeyi kendi yazacaktı....Ansiklopedik yazı yazmakta da büyük kudret ve mahareti vardı...." Edip Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmail Hakkı İzmirli", *Sebilürreşad*, c:2, sayı:30, İstanbul 1949 (şubat).

1935 yılında emekliye ayrılan İsmail Hakkı Bey, sağlıklı bir hayat sürdürmüştü. Ancak 1940 yılında diyabetik hastalığına yakalandı; emekli olduktan sonra da ilmî faaliyetlerini devam ettirmiş; çeşitli kongrelere katılarak vaktini değerlendirmeye çalışmıştı. 31 Ocak⁴¹ 1946 yılında Ankara'da vefat etti.⁴²

II. ÇEŞİTLİ SAHALARDA KALEME ALDIĞI ESERLERİ

(xiii) A. Kur'an-ı Kerim'e Dair Eserleri

a. Maâni-i Kur'an (Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemesi, Ayât-ı Kerime'nin Mebdeleri, Şerh ve İzahları: II cild). İstanbul, I. c: 388; II. c.: 631 sh. Bu eser daha sonra "Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi" ismiyle 1932'de; "Kur'an-ı Kerim ve Türkçe" adıyla 1977'de tekrar yayımlanmıştır.

b. Tarih-i Kur'an, İstanbul, 1927 (Maân-i Kur'an'la beraber yayımlanmıştır.); III. Baskı, 1956, 23 sh.

c. Tahlil-i Kur'an

(xiv) B. Hadis İlimiyle İlgili Eserleri

a. Hadis Tarihi (basılmamıştır.)

b. Mevzu Hadisler (basılmamıştır); 106 varak olup, Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı bölümü, 357, 297 ve 3-9435 numaralarda bulunmaktadır.

c. Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında (basılmamıştır), 103 varak olup, Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H bölümü, no:9435'de kayıtlıdır.

(xv) C. İslâm Tarihine Ait Eserleri

a. Siyer-i Celile-i Nebeviye, İstanbul, 1332, 155+5.

b. Tarih-i İslâm (basılmamıştır); Süleymaniye kütüphanesi, İ.İ.H.bölümü, 3756 numarada kayıtlıdır.

c. Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri, İstanbul 1937, 129 sh.

d. Altınordu Devleti'ne Ait Metinlerin Tenkidi, İstanbul, 1941.

e. Müslüman Türk Din Alimleri, İstanbul, 1936, 95 sh.

(xvi) D. Fıkıhla İlgili Eserleri

a. Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kaza, İstanbul, 1910, 38 sh.

b. Usûl-u Fıkıh, İstanbul, 1911.

c. Usûl-u Fıkıh Dersleri, İstanbul 1913, 230 sh.

d. İlm-i Hilaf, I.c., İstanbul,1330 (1914), 306+6 s.; II.c.,İstanbul, 1332 (1916),

e. Müslüman Türk Hukuku ve Dinî, Ankara, 1935.

f. Hikmet-i Teşri, İstanbul, 1912, 1916, 1930. (Eserin farklı tarihlerde farklı baskıları vardır.)

g. Gınanın Cevazı. (Basılmamıştır.)

(xvii) E. Kelama Dair Eserleri

a. Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme, İstanbul, 1917.

b. Mulahasas İlm-i Tevhid, İstanbul, 1924 (Sultani 9. Sınıflar için).

c. Yeni İlm-i Kelâm, 1.cilt, İstanbul, 1339-1341, 309 sh.; II. cilt, İstanbul, 1340-1343, 240 sh. (Bu eser Sabri Hizmetli tarafından Latin harflerine çevrilmiştir.)

d. İlm-i Kelâm Sualleri, Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H.bölümü,no:3731/1, 15 varak.

⁴¹ İzmirli'nin ölüm tarihindeki ay ve gün konusunda farklılıklar var: İsmail Kara'ya göre' 31 Ocak / 1 Şubat', Hizmetli ise iki tarih veriyor: *Millî Eğitim ve Kültür Dergisi'n* de '31 Aralık' (s.22).

⁴² Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 3.

e. Risalât el-Teselsül, Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no:3741/8 varak

(xviii) F. Mezhepler Tarihiyle İlgili Eserleri

a. Dürzi Mezhebi, İstanbul, 1926.

b. Küllabiye Mezhebi, DFİFD, İstanbul, 1925.

c. Nusayriyye, Şeyhiyye, Babaiyye, Vehhabiye (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no:11 varak, no:3738.

d. Kadı Ebu Ya'lâ Mezhepleri, DFİFD, İstanbul, 1925.

e. Ta'alim-i Mutezile (basılmamıştır.) Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no:3760, 17 varak.

(xix) G. Din Derslerine Ait Eserleri

a. Tezkere-i Hak, İstanbul, 1917,

b. el-Cevabu's-Sedid fi-Beyanı Dinî't-Tevhid, Ankara, 1919.

c. Din Dersleri, İstanbul, 1927, (Lise 6. Sınıfları için; I baskı, İstanbul 1922).

d. Din-i İslâm ve Din-i Tabî (basılmamıştır) 17 varak.

e. el-Furkan beyne't-Tevfik ve'l-Hızlan (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no: 3761, 98 varak.

f. Amme Cüz-i Şerifi, İstanbul,1931.

g. Kadsemi'a cüz'î , İstanbul, 1931.

h. Tebareke Cüz'î Şerifi, İstanbul, 1931.

ı. İnâye fi Şerhi'l-Bidâye, İstanbul,1931.

i. Nâr'ın (ateş) Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tetkikat, İstanbul, 1341⁴³

(xx) H. Ahlak ve Tasavvufa Dair Eserleri

a. Gazilere Armağan, İstanbul, 1915.

b. Mulahas İlm-i Ahlak (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no: 3762, 30 varak.

c. Tasavvuf Tarihi (basılmamıştır)

d. Tasavvuf Zaferleri mi Mustasvıfa Sözleri mi? (Şeyh Saffet'in "Tasavvuf'un Zaferleri" adlı eserine cevap), İstanbul, 1922,

e. İş ve Meslek Terbiyesi.

(xxi) I. Dinler Tarihi İle İlgili Eserleri

a. Anglikan Kilisesine Cevap, İstanbul, 1921.(Eser Fahri Unan tarafından sadeleştirilerek yeniden neşredildi. Ankara, 1995)

b. Yahudi Tarihi (basılmamıştır).

c. Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık, İstanbul, 1926.

(xxii) İ. Mantığa Ait Eserler

a. Mantık-ı Tatbiki veya Fenn-i Esâlib, İstanbul, 1909.

b. İlm-i Mantık, İstanbul, 1911.

c. Miyaru'l-Ulûm, İstanbul, 1315.

d. Mizanü'l-İtidal, İstanbul, 1913.

e. Fenn-i Menâhic (=Methodologie, Mantık), Hukuk Matbaası, İstanbul, 1329.

⁴³ Bu eser, AÜİF Kitaplığı, Ayniyet no:5661'de bulunmaktadır.

* Bu eserler, bundan sonraki bölümde genişçe ele alınacaktır.

(xxiii) J. Felsefeye Dair Eserler

- a. Muhtasar Felsefe-i Ülä, İstanbul, 1329 (1913).
- b. Arap Felsefesi, İstanbul, 1329-1331.
- c. Felsefe Dersleri, İstanbul, 1330(1922).
- d. Felsefe-Hikmet, İstanbul, 1333.
- e. Felsefe-i İslamiye Tarihî-I (Ebu'l Hükema Yakup el- Kindî), İstanbul, 1338.
- f. Felsefe-i İslamiye Tarihî, İstanbul, 1326.
- g. İhvan-ı Safa Felsefesi, İstanbul, 1337.
- h. Türk İslâm Filozofları, Müslüman Türk Hukuku ve Dînî, (Türk Tarihînin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri No:34), Başvekalet Müdevvenât Matbası, trz.
- i. İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Ankara, 1944.
- i. Müslüman Türk Feylesofları, İstanbul, 1936.
- j. İslâm'da Felsefe Cereyanları, (Darülfunun İlähiyat Fakültesi Mecmuası'nda çıkan makalelerdir. 1995'de N. Ahmet Özalp tarafından "İslâm'da Felsefe Akımları" adıyla neşredildi.)
- k. Tasnifu'l-Ulüm (basılmamıştır.), Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no:3759/1-56 varak.
- l. Risale-i Hudûs (basılmamış), Süleymaniye Küt., İ.H.İ. Böl., no:3742.
- m. İslâm'da İlk Tercüme, İstanbul,1919.
- n. El-İnaye fi Şerhi'l-Bidaye (basılmamış), 50 varak, Süleyman Küt., İ.H.İ. Böl., no:3764.
- m. İzmirli, "İslâm İlimleri", İslâm Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1941, I (Mukaddime).

İzmirli, bu eserlerinin dışında, Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sebülürreşad, Ceride-i İlmiye, İslâm-Türk Ansiklopedisi (37 madde yazmıştır), İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, gibi mecmualarda ve Tasvir, İkdâm ve Ulus gazetelerinde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.⁴⁴ Ancak İsmail Kara, İzmirli'nin Sırat-ı Müstakim'de makaleleri bulunduğunu zikrediyorsa⁴⁵ da, düşünürümüzün bu mecmuada hiçbir makalesine rastlayamadık.

III. İSLÂM FELSEFESİ DİSİPLİNİNİN KURUMSALLAŞMASI

Türkiye'de İslâm felsefesinin "kurucu"su olarak kabul edilen İzmirli'ye göre, İslâm felsefesi İslâm'ın etkisiyle tadil edilen felsefe demektir. İslâm felsefesinin diğer manası, İslâm'ın prensipleri (*kavâid*) üzerine kurulmuş felsefedir. Düşünürümüz, müteahhirinin kelimasına da İslâm felsefesi denildiğini bildirmektedir.⁴⁶

Filozoflar, heyula ve suret ile metafiziği geçip, İslâm düşüncesini felsefe alanına yaklaştırmak, vahiyle aklın uygunluğunu ortaya koymak; Kitab'ın (Kur'an) hakikatini, yaşayan felsefeye uygun bir şekilde açıklama gayesini güdüyorlardı. İzmirli'ye göre bu durum İslâm felsefesinin medarı iftiharıydı.⁴⁷ Diğer taraftan mebd ve meâd, irade ve ruh gibi bugünkü felsefenin konularıyla serbest bir şekilde uğraşan İslâm felsefesi, yüksek bir ilmî hüviyeti ihtiva etmekteydi.⁴⁸ İzmirli'nin çağdaşı ve yakın arkadaşlarından Şemseddin Günaltay, İslâm felsefesi tabiriyle ifade edilen disiplini, gerçekte İslâmî bir felsefe değil de, bilakis kadim Yunan felsefesinin, İskenderiye ekolüne

⁴⁴ Türk Ansiklopedisi, "İzmirli, İsmail Hakkı" mad., XX, 477; Çankaya, *Yeni Mülkiye Taribi ve Mülkiyeliler*, II; 1005-1007; Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1-2), *Millî Eğitim ve Kültür Dergisi*, sayı:18, 19, Ankara 1982-1983, 33-35 / 39-40; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II.Baskı, İstanbul, II, 92-93. İzmirli'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hizmetli, *La Vie Et Les Ouvres d'İzmirli İsmail Hakkı*, Paris 1975 (Basılmamış master tezi).

⁴⁵ Kara, age, 93.

⁴⁶ İ. Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, İstanbul 1328, 47. İzmirli'nin bir disiplin olarak İslâm felsefesi yorumu için bkz. Ömer Mahir Alper, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorum: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek", *İÜF Dergisi*, sayı: 8, İstanbul 2003, 119-158.

⁴⁷ İzmirli, *İslâm Filozofları*, 22.

⁴⁸ Aynı eser, 5.

bürünmüş “İslâmî” tabiriyle ifade edilmiş bir uzantısı olarak kabul etmektedir. Ona göre asıl İslâmî felsefeyi kelâm kitaplarında aramak gerekmektedir.⁴⁹

İzmirli, Kur’an’ın bir felsefe kitabı olmadığını, ancak felsefenin konusu olan tevhidi bildirdiğini ileri sürer. Bu nedenle doğrudan doğruya tevhidi araştırmak İslâm felsefesi mevzuları içerisinde yer almaz. Ancak vahiyle haber verilen gerçekliği (*hakikat*) çözümllemek; aklın kanıtlanmış bir durumu haline getirmek; vahiyle aklın uygunluğunu ortaya koymak; Kur’an’ın gerçekliğini izah etmek İslâm felsefesinin temel görevi olmuştur. Ancak filozoflar, fiziğe dalıp bu alanda öne çıkmışlar, matematiksel ve fiziksel bilimlerde kesin akli kanıtlara ve araştırmaya dayalı bir yöntem izlemişlerse de ilâhiyat sahasında bu yolu koruyamamışlar, kesinlikten uzak (*zannî*) bir yol takip etmişlerdir. İslâm felsefesi, felsefe ile naslar arasında bir uzlaşma noktası bulmak konusunda yoğunlaşır. Bu felsefe, din ve vahyi bir filozofa yakıştıracak şekilde izah etmiştir. Bu nedenle filozoflarla kelâmcıların ilişkileri büsbütün kopmamış, akılcı düşünce sınırları içinde İslâm düşünürleri adı altında her iki taraf mücadelelerini sürdürmüşler; nasları kendi bakış açılarına göre yorumlamış ve açıklamışlardır.⁵⁰

İsmail Hakkı’ya göre İslâm filozofları, oldukça karışık, birbirinden uzak çapraşık düşünceler yığını olan eski felsefeyi süzerek çıkardıkları İslâm ilahiyatıyla birleştirmişlerdi. Bu hiç de kolay olmayan bir durumdu. İslâm felsefesi, sürekli olarak çevrilen Yunan eserlerinin eklektizmi biçiminde kalmıştı. Felsefi nazariyeler değiştirilmemiş, fakat açığa kavuşturularak uyumlu bir hale getirilmiş; İslâm inançlarıyla birleştirilmişti. İslâm Felsefesi Tarihi, eski Yunan düşüncelerini büyük bir özgürlük ve geniş kapsamlı bir çerçeve içinde adeta kendisine mal ederek, öğretim konusunda ilk deneyimi göstermiş, felsefe konularından birçok şey alarak boşluklarını doldurmuştur. Özgün olan bu durumu, İslâm felsefesi tarihçileri de itiraf etmişlerdir. Bu çerçevede İslâm düşünce tarihçilerinin ilk isimlerinden biri olan De Boer, gerçek anlamıyla bir İslâm felsefesinin güçlüğünden yakınırken, Müslümanlar arasında bir çok kimsenin tefelsüfte bulduklarını da inkâr etmemektedir. Ona göre Yunan kisvesi altında da olsa İslâm filozoflarının ileri sürdükleri fikirlerde kendilerine özgü düşünceler vardır.⁵¹

İzmirli’ye göre ilk ilimlere (*ulûm-u evâil*) ait tercüme faaliyetleri yeni bir düşünce hareketine neden oldu. Kelâm okulu yeni bir ivme kazandığı gibi, karşısında ayrıca bir felsefe okulu açıldı. Bu zamana kadar akli düşüncüyü temsil edenlere de “filozof” denilmekteydi. Mütefekkirimize göre İslâm felsefesi denilen bu yeni düşünce akımı, gerçekte İslâmî bir felsefe değildi. Aksine Yunan felsefesinin, İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryanî tesirinde kalmış ve İslâmî kavramlarla dile getirilmiş, İslâm ilahiyatıyla birleştirilmiş bir şekliydi. Felsefe ayrı bir sistemler toplamı değildi. Aksine tek bir bilimdi. Fakat bunun bir çeşit görünümü vardı. Bu görünüm en pozitif deneyicilikten en coşkun tasavvufçuluğa kadar uzanıyordu. Gerçek filozof, çeşitli görünüm arasındaki uyum ve birliği kavrayandı. Felsefe, tercüme kanalıyla devam etmekteydi. Bu akım gelişme ve olgunlaşma döneminde bile etraflı bir şekilde yayılmadı. Çünkü kelâmcılar karşısına çıkmaktaydı. Felsefeyle ilgili çevirileri takip eden elit bir sınıfta sınırlı kalıyordu. İslâm felsefesinde Aristo hakimdi. Filozof denildiğinde Aristo anlaşılmaktaydı. Çünkü çevirilen eserler arasında yalnızca Aristo’nun kitapları ansiklopedik bir özellik taşıyordu. Ancak İslâm Meşşâileri yalnız Aristo açımlayıcılığı ile onun sistemini açıklamakla kalmamışlar; aksine onun öğretilerini yorumlarken, bunu kendi öğretilerinin açıklanmasına aracı yapmışlardı. Felsefe eserleri dikkatle incelenirse, İslâm felsefesinin kendi özünü var olduğu görülür. İslâm filozofları kendilerine özgü düşünsel öğelerle ayrılırlar; felsefeleri de zamanlarında bilinen felsefeden başka bir felsefesidir.⁵²

İzmirliye göre İslâm felsefesi de, metafizik gibi varlığın mebbeinden (*prensib, ilke*) ve meâddan söz eder; nesnelere aslını ve ereğini araştırır. Şühheciler (*bisbâniye*), ilk ilke (*mebâ-i evvel*) sorununun çözümlenemeyeceğini öne sürerler. Maddiyun (*materyalistler*), ilk ilkenin madde; idealistler (*misâliyyun*) tam tersine ilk ilkenin ruh olduğunu savunurlar. Fakat onlar, bu ruhun bilinç ve kavrayış sahibi olmasını isterlerken, idealistler arasında yer alan ruhçular, bu ruhun bilinç ve kavrayış olmasını şart koşarlar. Panteistler (*vücutiye*) ise, madde ve ruh yerine tek bir cevher kabul ederler. Bu tümel töz (*cevher-i külli*) duyularımızla algılanabilmesi bakımından madde, vicdanımıza açık olması bakımından da ruhtur. Bütün İslâm düşünürleri ilk ilkenin Tanrı olduğunda birleşirler. Buna karşılık Allah’ın sıfatları ve fiillerinde ayrılığa düşerler.

Öte dünya konusuna gelince, İzmirli filozofların bu konuda kesinlikle uyuşmadıkları düşüncesindedir. Örneğin ruhçular ruhun bekasını kabul ettikleri halde, maddeciler ruhun değil sürekliliğini, kendisini bile inkâr ederler. Şühhecilerle pozitivistler yine sorunun çözümlenemeyeceğinde ısrar ederler. İslâm düşünürleri, ilk ilke sorununda olduğu gibi meâd konusunda da birleşirler. Ve öte dünya yaşamına inanırlar. Ama anlayış biçiminde

⁴⁹ M. Şemseddin Günaltay, “Felsefe-i Kadimé İslâm Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi.”, *DİFM*, c. I, İstanbul 1926, 184-185.

⁵⁰ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 25-26.

⁵¹ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 27-28; T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 23-24.

⁵² İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 63, 325-326.

ayrılırlar. Din bilginleri, ahiret hayatının cisimsel, bedene özgü olduğunda birleştikleri halde, İslâm filozofları meâdin ruhsal olacağına ısrar ederler.⁵³

İslâm filozofları, nübüvveti felsefeyle birleştirdiklerinden nübüvveti de zikretmişler; melekler, ilâhî kitaplar resulter hakkında da Aristo ve takipçileri bu konuda lehinde ve aleyhinde bir şey beyan etmedikleri halde, İslâm filozofları bu mevzularla ilgili fikirler ileri sürmüşler. İslâm filozofları, felsefenin konuyu ele aldığı kadarıyla idrak etmişlerdir.⁵⁴

Bağdat Felsefe Okulu'nun tesisi üzerine İslâm filozofları ahlak felsefesi yazmışlardı. Fakat mantık, ruhiyât, mabadettabia ve nazarî hikmetten aldıkları zevki ahlakta bulamamışlardı. Bundan dolayı ahlak felsefesi, nazarî felsefe ile yeni inkişaf etmişti. İslâm filozofları, peygamberleri amelî hikmette filozoflardan yüksek görmeleri sebebiyle, amelî hikmette peygamberlere daha çok itimat etmişlerdi. İsmail Hakkı İzmirli, amelî hikmetin nazarı hikmet kadar inkişaf edememesini buna bağlamaktadır.⁵⁵

İzmirli'ye göre, İslâm dünyasında felsefeyi öğretme ve tettebbuu hususlarında başlıca altı felsefi ekol ortaya çıkmıştır;

a) Salt Felsefe (Hikmet-i Mahza) Mesleği

Bu felsefi sistem, felsefeyi doğrudan doğruya ele alıp, dîn ve Şeriat'ın tesiri altında bırakmayan meslektir. Kelâm kitaplarındaki hükema ve filozoflar bu sisteme bağlı olanlardır: Yakup İbn İshak el-Kindî, Ebu Nasr Fârâbî, Ebu Ali İbn Sinâ, İbn Bâcce, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Rüşd.⁵⁶

b) Kelâm Felsefesi (Felsefe-i Kelâmiye) Mesleği

Bu ekol, felsefeyi ilm-i kelâm ile birlikte tettebbu edip, felsefe usulüyle kelâm usulünü kaynaştırarak (*mezcedereke*) kelâm kuralları dışına çıkan ekoldür; Mutezile gibi. Yine Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, Cahız, Ebu Ali Cübbaî, Ebu Haşim İbn Ebi Ali el-Cübbaî, Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu meslektendir.

c) Karmatî Felsefe Mesleği

Bu meslek, felsefeyi tahayyülât-ı vecdiye kelimî şüpheler ile mezceden ve Müslümanlar arasında ilhâdı yayan ekoldür. Bu mesleğe suluk edenlere "Karmatî" denir. Her yerde isimleri ayırdır. Irak'ta "batıniye", "Karakita", "Mazdekiye"; Horasan taraflarında "Talimiye, Mülâhide" denir. Karamitanın dışı rafizî, içi mecusi ve Sabüiyedir. Zanâdikanın, İbâhiyenin muattalanın meslekleri budur. Ebu Said el-Cubbaî, Hasan Sabbah, Hamdan Karamit bu ekolün önde gelenleri arasındadır.⁵⁷

d) Felsefe-i Muaddile (Safaiye) Mesleği

Bu meslek, felsefe ve Şeriatî birleştiren, böylece inançlarınca kemali bulan bir meslektir. Safaiye felsefesi, hicri 4. Asrın ortalarında Bağdat'ta teşkil etmiş olan "İhvan-ı Safa" cemiyetinin ortaya koyduğu bir felsefedir. İhvan-ı Safa risalelerini Mutezile yaymıştır.⁵⁸

e) Kelâmî Felsefe Mesleği

Kelâm-ı felsefe mesleği, felsefi problemlenle kelimî meseleleri mezceden her ikisini bir fen hükmünde tutarak kelimî kaidelerin dışına çıkmayan meslektir. Müteahhirin kelimcilerinin mesleği budur. Bu mesleği tesis edenler Gazâlî, F. Râzî, Amidî'dir. Diğer önde gelenleri ise, Beyzav, Kadı Adud, Sadreddin Taftazani, Şemseddin İsfehaniî, Hocazâde, Celaleddin Devvanî'dir.⁵⁹

f) Tasavvuf Felsefesi Mesleği

Bu meslek, felsefeyi tasavvuf ile beraber tettebbu edip, medârik-i vahdaniyelerini nazarî meseleleri sırasına ithal eden meslektir. Müteahhirin mutasavvıfların mesleği budur. İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in, Sadreddin Konevî,

⁵³ Aynı eser, 19-20.

⁵⁴ İzmirli, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî", *Ceride-i İlmiye*, sayı: 56, (cemaziyelevvel), İstanbul 1338, 1796.

⁵⁵ İzmirli, "Ebu Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin", *DİFM*, sayı: 3, İstanbul 1928, 31-32.

⁵⁶ İ. Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, İstanbul 1330, 16.

⁵⁷ İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, 27.

⁵⁸ İzmirli, "İslâm'da Felsefe (16)" *Sebillerreşad*, c: 14, sayı: 340, İstanbul 1331, 10; Krş. İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, 25.

⁵⁹ İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, 26.

Bedreddin Simavî İbn Tufeyl, İbrahim el-Cilî, Davudu'l-Kayserî, Abdurrahman Camî bu sistemin meşhur mutasavvıf düşünürlerindedir.⁶⁰

İslâm filozofları, Ortaçağ'da bir çok Batılı filozof ve düşünürü etkilemiş ve Batı'daki yeni sistemlerin kurulmasına sebep olmuşlardır. 13.yüzyılda Batı'da el-Kindî ve Fârâbî'nin eserleri, 14. Yüzyılda İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün eserleri, 15. Yüzyılda yine İbn Rüşd'ün eserleri okunmuştu. İngiliz filozofu Roger Bacon ile Alman filozofu Büyük Albert'in en çok faydalandıkları eser Aristo'nun "Organon" adlı kitabı üzerine yazdığı şerhtir.⁶¹ İzmirli, "İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese" isimli eserinde İslâm düşünürleri ve onların Batılı mütefekkirlerin üzerindeki tesirlerini geniş bir şekilde fert fert karşılaştırmıştır.

İzmirli'ye göre İbn Sînâ Felsefesi'nin devamı olan "Endülüs Felsefesi" aracılığıyla İslâm felsefesi Avrupa'ya girmiştir. Renan'ın açıkladığı gibi Tuleytula (Toledo) piskoposu Reymond'un Avrupa'ya ilk getirttiği eser, İbn Sînâ eserlerinin tercümeleri idi. İbn Sînâ'nın bir çok eseri Latince'ye çevrildikten sonra Fârâbî ile Kindî'nin bazı eserleri de tercüme edildi. İlk önce Mihail Scotte, ondan sonra Alman Hermann ile "İbn Rüşd Felsefesi" Avrupa'ya geçti. Arapça metinler Skolastik felsefesinde yer aldı. Tercümeler, Endülüs özellikle Tuleytula ile Sicilya ve Napoli yolları ile sürdü. İbn Rüşd Felsefesi, Paris ile İtalya'daki Padua Üniversite'sinde dört asır okutulmaya devam etti.⁶²

İslâm felsefesinde İsmail Hakkı İzmirli, İslâm düşüncesi ile Batı felsefesi arasında yakınlaşmayı sağlamaya çalışmaktadır. Batı'nın "insancıl dîni" (*religion humaniste*) ile İslâm'ın bir takım görüşleri arasındaki benzerlikleri öne çıkarmaya gayret etmektedir.⁶³ Şimdi İslâm filozoflarını, sistem ve fikirlerini, düşünürümüzün nasıl değerlendirdiğini kısaca irdelemeye çalışalım.

İsmail Hakkı İzmirli, Kindî'nin çok eseri olmasına rağmen kendisine mahsûs bir felsefi prensibinin (mebde) bulunmadığı düşüncesindedir. Fakat ona göre, ana kitapları şerhetmek ve onlara talik yazmak, problemleri izah etmek suretiyle felsefeyi yaymaya çok hizmet etmişti. Kitaplarında tahlil gözetmediğinden eserleri yeterince istifadeye uygun olmamıştır.⁶⁴

İbn Sînâ'yı değerlendirirken İzmirli, kendi görüşlerini fazla katmayarak, filozofun eserlerinden ve daha çok İslâm felsefesi ile ilgili tabakât kitaplarından aynen nakletmiştir. Bir yenilik getirmemiştir. Yalnız İbn Sînâ hakkında oldukça geniş muhtevalı çalışmalar ortaya koymuştur. Az da olsa İbn Sînâ hakkında değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bu konudaki çalışmaları felsefe tarihi çalışmalarında kullanılabilecek niteliktedir. Ayrıca aktardığı fikirlerde çoğunlukla kaynak göstermediği için kendi fikirleri ile İbn Sînâ'nın fikirleri zaman zaman karışık bir hal almaktadır.

İzmirli, bir başka İslâm filozofu İbn Rüşd'e klasik düşünce tarihçileri gibi bakmayarak, Gazâlî'nin filozoflarla ilgili "küfür ve fasıklık" ithamları hususundaki İbn Rüşd'ün bazı değerlendirmelerine hak vermektedir Hatta o, İbn Rüşd'ün Şeriat'ı savunmada Gazâlî'nin⁶⁵ bile ilerisinde olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte İzmirli, İbn Rüşdçülüğün İslâm dünyasında yankı bulmaması konusundaki hayretini de gizlememektedir. Adeta İbn Rüşdçülüğün Batı dünyasında olduğu gibi Müslümanlar arasında da konuşulup tartışılmasını arzuladığını düşünmekteyiz.

IV. FELSEFİ KAVRAMLAR VE KONULAR

A. FELSEFİ KAVRAMLAR

(xxiv) 1. Felsefe (Tanımı, Konusu Ve Taksimi)

İzmirli, çağdaş filozof Spencer gibi insan bilgisini (*malumât-ı beşeriye*) üç kısımda değerlendirmektedir:

- a) Marifet-i Amiyane: Birleşmemiş olan bilgidir.
- b) İlim: Kısmen birleşmiş olan bilgidir.
- c) Felsefe: Tamamıyla birleşmiş olan bilgidir.⁶⁶

⁶⁰ İzmirli, "İslâm'da Felsefe (16)", 11; Krş. İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, 26-27.

⁶¹ İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 9.

⁶² İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 7-8.

⁶³ Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 45.

⁶⁴ İzmirli, *İslâm Filozofları, "Türk Tarihinin Ana Hatları" Eserinin Müsveddeleri*, No: 34, 7 (basım yeri ve tarihi yok)

⁶⁵ Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazâlî", *İslamî Araştırmalar*, c: 13, sayı: 3-4, 2000, 483-491.

⁶⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 3.

Felsefe, aslında bütün ilimleri kapsamaktaydı. Sonraları heyet-i mecmuası itibariyle birleşik olan bir takım bilgiler (marifetler) teşkil edildikçe diğer ilimlerden meydana gelmiştir. Dîni ilimlerden ayrılan ilimler (Ulûm-u cüz'îye) böylece felsefeden doğmuş sonradan, küllî ilim olan felsefeden ayrılmış, müstakil ilimler haline gelmişlerdi. Böylece önce riyaî ilimler, sonra 16. Yüzyılda Galileo vasıtasıyla fizik, daha sonra Lavoisier vasıtasıyla kimya, yakın bir zamanda fizyoloji ve ilm-i hayat vs. sistematik hale gelmiştir. Felsefe düzenlenmemiş bir takım bilgilerin (*marifet*) harmanlanmış kümelerinden ibarettir. Bir ilim sistematik bir disiplin haline gelince, felsefeden ayrılıyor; bağımsız bir ilim haline dönüşüyor. Felsefe gerek ayrılmış olsun, gerekse müstakil olsun bütün ilimlerin bünyesinde tutamazsa, mevzusu Aristo'nun isimlendirdiği gibi mebâdi-i küllîye ve mebâd-i evvel olamaz. Bütün ilimler eşyanın sebepleri ve dîni sebepleri (*esbab-ı abire ve esbab-ı dîniye*) araştıtır.⁶⁷

Kelamla karışmış olan Yunan felsefesi, İsmail Hakkı'nın düşünce dünyasına göre üç asırdan beri gerileme sürecine girmiştir. Yerine İngiliz, Fransız, Alman felsefelerinden meydana gelen Batı felsefesi kaim olmuştur. Bu yeni felsefe Türkiye'ye de girerek mektep ve medreselerde okutulmuştur.⁶⁸ İzmirli, üç asırdan beri Müslümanların felsefeyi tetebbuya koyuldukları halde Sufiye, Kelamîye ve Mutezilenin dışında ehl-i bidatin felsefeye asla rağbet etmediğini⁶⁹ vurgularken, yine de Müslümanların arasında felsefenin yayılmasının tarihinin oldukça eski olduğunu hatırlatmaktadır. Felsefe, Bin tarihlerine kadar yüksek konumunu sürdürmüştür. Avrupa'da ortaya çıkan modern felsefenin (*felsefe-i cedide*) Müslümanlara intikaline kadar yeni felsefeye karşı yabancı kalmışlardır. Bununla birlikte İzmirli, yeni felsefe Türkiye'ye girip, okullarda okutulmasıyla birlikte henüz layık olduğu düzeye çıkmadığına işaret etmektedir.⁷⁰ Modern filozoflar (*felâsife-i cedide*), İslâm'ın kaynağı olan ilâhiyat konusunda ittifak edememişler. Bundan dolayı İzmirli, modern filozofları "inkâr vadisine dalmakla" itham etmiştir. Ona göre bir kısım filozoflar da inkâr ve ispat edemeyip sessiz kalmıştır. Önemli bir kısmı ise, sırat-ı müstakime süluk ederek, ilahiyatı ispat etmiş; hatta burhan-ı tevhidi bile ikame etmişlerdir.⁷¹

(xxv) 2. Hikmet

Mütefekkirimize göre hikmet ilmî, Arapça'ya nakledildiği zaman tıp ve riyaziyat, hikmet ilminden ayrılmış ve başlı başına birer ilim olmuştu. Hikmet ilmi, ancak mantık, tabiiyat, ilâhiyat ve ahlak ilimlerinden ibaretti.⁷² Düşünürümüz hikemi de şöyle tanımlamaktadır: "Hikem, fiili bir illettir ki, iki tasavvuru birbirine bağlamaktadır. Birine mevzu, diğerine kapalılık (*humul*) derler. Ona göre var olanların (mükevvenât) etkin sebebi (*illet-i faile*) ve gayesinden bahseden diğer bir ifadeyle mebd ve meâdî bildiren; sebep ve sonuçları gösteren bir ilim gereklidir. Bu ilim mesela kâinat nereden geldi? Nereye gidecektir? İnsan bu âleme niçin geldi? Ne olacaktır? ...gibi sorulara cevap verecek yüksek bir ilimdir. Bütün ilimlerin üzerinde bir ilimdir (ilimler ilmî) ki, insan için gereklidir. İzmirli, bu âlî ilme, ilm-i hikmet ve ilm-i hakikat⁷³ olarak isimlendirmektedir. Muallim-i Sâni Ebu Nasr Fârâbî de hikmeti, "bütün ilimlerin varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisi"⁷⁴ olarak kabul etmektedir. İsmail Hakkı, "hakîm"i şu şekilde vasıflandırmaktadır: "Bilinmesi gerekeni bilene ve işlenmesi gerekeni işleyene, terki gerekeni terk edene hakîm denir".

"Varlıkların hallerini nefsi'l-emirdeki hal üzere insanın gücü nispetinde bilmeye hikmet" diyen İzmirli, bu ifadesinden hak ve hakikati araştırmayı kastetmektedir. Ve hikmeti iki kisma ayırmaktadır: Nazarî (teorik) hikmet, amelî (pratik) hikmet.⁷⁵

Sonuç olarak İzmirli, hikmetin katkı ve faydasını şöyle değerlendirmektedir; hikmet memleketin ilm-i nazariyeleri ve sanayisini, milletlerin fiillerini, hukuk ve vazifelerini tayin eder. Siyasî metanet ve sosyal denge hikmet ilmî ile meydana gelir. İnsan vücuduna gıda nasıl lazım ise, ilm-i hikmet de insanlık cemiyeti için öylece gereklidir.⁷⁶

⁶⁷ Aynı eser, 11-14.

⁶⁸ İzmirli, *Muhassalat'ı Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, 12.

⁶⁹ İzmirli, "İslâm'da Felsefe" (14), *Sebilürreşad*, c: 14, sayı: 341, İstanbul 1331, 19.

⁷⁰ İzmirli, "İslâm'da Felsefe" (1), *Sebilürreşad*, c: 13, sayı: 335, İstanbul 1331, 178.

⁷¹ İzmirli, "Hikmet-i Teşri veya Mehâsin-i Şerai", *Ceride-i İlmiye*, sayı: 47; İstanbul 1337, 1406-1407.

⁷² İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, İstanbul 1328, 44.

⁷³ Aynı eser, 6-7, 8.

⁷⁴ Fârâbî, *Fususul-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987, 43.

⁷⁵ Fârâbî, *Fususul-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, 44.

⁷⁶ Fârâbî, *Fususul-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, 8.

(xxvi) 3. Metafizik

İzmirli metafiziği, ilk ilkelerden ve ilk sebeplerden (mebâd-i evvelden, il-el-i evvelden) veyahut mutlakten bahseden bir ilim olarak kabul eder. Metafiziğin bahsettiği ilkelerden (*mebâdî*) ve sebeplerden (*illetler*) evvel hiçbir ilke (*mebde*) hiçbir sebep (*illet*) yoktur.⁷⁷ Metafiziğe, “mabadettabia” da denir. Çünkü metafizik, tabiat bilimlerinden sonra gelir. Metafiziğe, mutlak ilim (*ilmü'l-mutlak*) de denir. Çünkü metafizik, eşyanın ilk sebebine (*illet-i ülâ*) ve küllî sebebine (*illet-i küllîye*) kadar ulaşır.⁷⁸ Düşünürümüze göre metafiziğin konusu, “kendisiyle var olan varlıktır” veya “ilk ilkeler” ve “ilk sebepler”dir. İlk ilkeler ve ilk sebepler, mevcudun küllî kanunları, yani küllî prensiplerdir.

79

İlimlerin, hangi safhada olursa olsun hiçbir şekilde metafizikten uzak kalamayacağına inanan İsmail Hakkı, felsefenin karşı karşıya kaldığı problemleri de tek tek zikreder.⁸⁰ Ona göre pozitif ilimler eşya arasındaki izafeti araştırır. Metafizik ise, varlık ve bu aslı varlık ile eşya arasındaki izâfeti inceler. Böyle yüksek bir mevzuya sahip olan felsefe-i ülâ, tartışmasız diğer ilimlerden şereflişidir. Fakat en karışık ve en zor olanıdır. O, bundan dolayı Comte'un şu sözlerine katıldığını belirtir: “En basit olan ilim en kolay, en mürekkep olan ilim en güçtür. Felsefe-i ülâ hem en kolay ve hem de en zor ilimlerdenidir.”⁸¹

İzmirli, metafiziğin delillerini, aklın tasavvurlarından çıkarılan deliller olarak kabul etmektedir. Metafiziğin delilleri, cismanî deliller gibi âlemin tam illeti olan Zat-ı Bârî'yi değil, gerçekten mutlak ve en mükemmel olan bir Zat-ı Barî'yi sonuç olarak verir. İzmirli, metafiziğin delilleri hakkındaki Emile Boirac'ın “metafizik” adlı eserindeki izahatlara aynen katılmaktadır.

Buna göre metafiziğin başlıca üç delili vardır: Ezeli hakikatler delili, sonsuz tasavvuru vasıtasıyla olan delil, mükemmel varlık tasavvurundan çıkarılan delil.

Sonuç olarak İsmail Hakkı felsefeyi hakettiği yerde konumlandırmıştır: insanlığın geleceğini idare etmek vazifesinde olan eski, ilkel, mütakâmil hangi din, kendisiyle beraber hayat, ölüm, kâinat, kader, akıbet, hak ve hakikat...Hakk'ın da inkarı denilebilecek yeni bir felsefe getirmemiştir. İnsandan insana, toplumdans topluma değişen, felsefenin varlığı değil, belki bu felsefenin konusu ve mahiyetidir. Felsefesini yapamayan fertler ve milletler, diğer insan ve cemiyetlerin felsefesini almaya ve onu “iğreti bir elbise gibi üzerinde taşımaya” ve bunun en zorunlu sonucu olarak da kendi kıymet ve telakkî elbisesi içinde sıkılmaya mahkûmdurlar. O halde ilim karşısında felsefesinin gerekliliği münakaşa edilmemelidir.⁸²

(xxvii) 4. Ruh

İsmail Hakkı, metafiziğin çözmeye çalıştığı, iki büyük problem olarak şu meseleyi görmektedir: Ruhun varlığı ve ruhun tabiatı. Bir taraftan materyalistler “ruh bedenden başka bir şey değildir derken, diğer taraftan ona karşı olan spiritüalistler (*ruhaniyyun*) “ruh bedenden başka bir şey değildir. Bedenin yok olmasından sonra bile canlı (*hay*) olur” demektedir.⁸³

Düşünürümüz, ruh meselesinde materyalist ve spiritüalistlerin görüşlerini etraflıca ele almaktadır. Ancak İzmirli, materyalistlerin ruhla ilgili fikirlerini eleştirerek reddetmektedir. Çünkü materyalistlere göre ruh, bedenden başkadır. Nefis, maddenin gizli eseridir. Vicdan, ihsâs, fikir gibi bütün nefsi ameller dimağın (*şuur, beyin*) fiilleri ve vazifeleridir. Dimağın belirli bir cüz'ünde asla bir fikir yoktur, ne zaman dimağ iyi teşekkül etmiş ise, fikir vardır; ne zaman ki dimağ bozulursa, fikir de bozulur. Dimağın faaliyet ve bünyesine göre fikir az çok sağlam (kavi) ve tam olur. İnsan yüce bir hayvandır (*hayvan-ı âli*); aralarından derece bakımından fark vardır. Mâhiyet bakımından fark yoktur. İddia edilen ruh, asla mahsûs olmakla bir faraziyyeden ibarettir.

İzmirli, spiritüalistlerin fikirlerini ise benimsemektedir. Ona göre spiritüalistler nezdinde, ruh bedenden başkadır, beden yok olduktan (*fani*) sonra bile canlı (*hay*) olur. Fikrin prensibi olan ruh vahiddir, basittir, bölünmezdir. Tefekkür eden “ben”dir, hisseden “ben”dir, irade eden “ben”dir. “Ben” üç belirgin (mütemayiz) varlık (*mevcud-u mütemayiz*) değildir, tek varlıktır (*mevcud-u vahid*). Ruhu çeşitli cüzlerden birleşmiş (*mürekkep*) farzetsek,

⁷⁷ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 2; Bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 166-167

⁷⁸ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 4

⁷⁹ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 3.

⁸⁰ Bkz. İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 272-273.

⁸¹ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 274.

⁸² İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 70.

⁸³ İzmirli, İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 139; Bkz. Ferid Kam, *Dini Felsefe Sobbetler*, (notlar ileve ederek sadeleştiren: S. Hayri, Bolay) 7. Baskı, Ankara 1990, 97-99.

artık hiçbir idrak, hiçbir fikir mümkün değildir. Her fikir hakikatte duyular (*ih̄sasât*) veya tasavvurların bir çokluğu, (kesret) şuurun vahdetini reddetmekten ve döndürmekten (*irca*) ibarettir.

Düşünmenin prensibi (*ruh*) kendisinin aynıdır. Gerçekte bizde birçok değişiklikler vaki oluyor; şuurumuzdan durmadan yeni hadiseler geçiyor; görüşlerimiz, ihtisaslarımıza tadilata uğruyor. Fakat bu değişikliklerin konusu aynen bâki kalıyor. Dünkü “ben”, bugünkü “ben” değildir.⁸⁴ Eski maddeler yerine, hissedilmeden yeni maddeler kâim oluyor. Bunun sonucunda çok uzun bir zamandan sonra evveleminde bedenimizi düzelten cevherden bir tek atom bile kalmıyor. Beden sürekli yenilendiği (*teceddiid*) halde ruh daima kendisinin aynı olarak kalıyor. Hafıza gücünün bulunması, ahlâkî sorumluluğun teveccühü, ruhun beden gibi değişmeyip aynı kaldığını gösterir.⁸⁵

İsmail Hakkı, ruhun mahiyeti hakkında İslâm bilginlerinin ileri sürdükleri çeşitli görüşleri zikrederken, “insanların aklı, ruhun hakikatini bilemez” sözünün doğru olmadığına da ısrar etmektedir. Ona göre ruhun bedenden başka olup olmaması, maddî veya manevî olması dîni zorunluluklardan değildir.⁸⁶

Ruhun bekası konusunda İsmail Hakkı şu düşüncelere ulaşmıştır: Ruhun manevî cevher olduğunu söyleyen spiritüalistler, beden olmasından sonra ruhun varlığını sürdürdüğüne inanmaktadır. Bedenin ölüm ile yok olması, ruhun yok olmasını gerektirmez. Ruh canlıdır. Ölüm, ruhun sadece foksionunun türünü değiştirir. Spiritüalizm ve modern felsefe ruhun bekasını kabule meyllidir. Büyük dinler, İslâmiyet, Hristiyanlık Brahmanizm de ruhun varlığını devam ettiğini kabul ediyorlar. Eflatun, Descartes, Malebranche, Spinoza, W. James, Bergson ruhun bekasını kabul ederler. Çünkü ruhun dimağ veya bedeni irca kabul olmadığından dimağın inhilali ile ruh ölmez derler.⁸⁷ Düşünce ve hayat prensibi olan ruh basit bir cevherdir, maddî değildir. Ruh zatı bakımından küllî bir şekilde, kendini düşünmek, düşünceler üzerine hareket etmek foksionuna sahip ise de cisimsel alakalar buna, yani külliyi (*tümele*) tam olarak düşünmesine engel oluyor. Bundan dolayı, ruh hangi işin gerçekten daha iyi olduğuna zorunlu mukayese yoluyla ulaşmıyor. Bedenin yok olmasından sonra artık bu gibi cismanî engeller kalmıyor.

İzmirli'ye göre ruhu maddî olmayan bir cevher şeklinde düşünen bütün filozoflar, ruhun bekasını kabul etmişlerdir. Cismanî diriliş, felsefenin değil kelâmın konusu olduğu için, bu mesele felsefî eserlerde yer almamıştır. Bu noktada İzmirli'ye katılmak mümkün değildir. Çünkü Antikçağdan Hegel'e kadar bu problemle ilgil felsefî düşünceler sürekli ileri sürülmüştür. Yine Gazâlî'nin filozofları tenkit ettiği konulardan birisi de cismanî haşr meselesidir.⁸⁸

Sonuç olarak İsmail Hakkı İzmirli, gerek Batı'daki, gerekse Doğu'daki İslâm alimleri arasında güç bir mesele olan ruh konusunu, kadim ve modern filozoflar arasında da çözümlenememiş bir problem olduğunu düşünmektedir. Ona göre ruh meselesi, dinin zorunluluklarından değildir; ruh hakkında nasıl inanılırsa inanılsın, tevhide aykırı bir itikat hasil olmaz.⁸⁹

(xxviii) 5. Akıl

İzmirli, bilginin maddesini, tasavvur ettiğimiz eşyanın kendisi olarak görür. Buna mebni tasavvur ettiğimiz, eşyadan yani hariçten gelir, tamamıyla infîlîdir. “Zihindeki eşyanın sadece intibaâtı olan hıfzeden bu kıs-ı infîlîyeye tecrübe denir.” İlmin sureti kuvve-i müfekkirenin eser-i mahsûsudur ki eşya arasındaki nispetler vasıtasıyla duyularımızı (ih̄sasât) tasavvurlara ve doğrulamalara (*tasdikât*) tahvil eder. Bu halde zihnin özel bir faaliyeti (*faaliyet-i mahsûsa*) vardır ki, ona tecrübeden başka olmak hasebiyle “akıl” denir. İsmail Hakkı, akıl hususunda Kant'ın akıl ve tecrübe kanunlarına katılarak şunları ifade etmektedir: “İlmin maddelerini tedarik eden tecrübe, fakat ona suret veren akıldır”.⁹⁰ Âkil ise, kalbine, tefekküre müracaat eden; ârif, ancak mevlasına müracaat eden kimsedir.⁹¹ “Akıl ne kadar parlak olursa olsun ne sahibine ne de başkasına doğrudan doğruya hidayete ulaştırmak hususunda yeterli olmaz” diyen İzmirli, aklın insan hayatında kemal derecesine ulaşmak için her zorunlu olanı bilemeyeceği düşüncesindedir. Ona göre akıl, hiçbir hakikatin özünü veremez. İslâm dîni aklın nurunu söndüremez, ancak akla rehber olur; aklın ulaşamadığı hakikatlere insanı ulaştırır; akıl için ilâhî bir ışık olur. İslâm dîni düşünceye meşru sınırlar içinde özgürlük vermekle, hakikate inanmayı delil getirerek talep eder; kabule davet ettiği her şeye delil gösterir. Düşünce hürriyeti ise, kusurlu, eksik akılla olmaz. Düşünce bakımından özgür olan

⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 289-291.

⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 291.

⁸⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 167; Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, II. Baskı, İzmir 1990, 205.

⁸⁷ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 213.

⁸⁸ Bkz. Gazâlî, *Tehafetü'l-Felâsife*, 84-87; İbn Kayyim el-Cezviye, *Kitabu'r-Ruh*, çev: Şaban Hakkı, İstanbul 1993, 47-52.

⁸⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 300.

⁹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 220; Ayrıca bkz. Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 202.

⁹¹ Celaleddin İzmirli, *İslâm Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, Ankara 1951, 60. (1 nolu dipnot).

kişi, hakikati ve doğruyu tanıma, umumî menfaatleri ve zararları ayırtetme hususlarında aklını kullanır. İzmirli, İslâmî hükümlerde ilme aykırı hiçbir esasın ve aynı zamanda akli esarete düşürecek hiçbir engelin bulunmadığına inanır.⁹² İsmail Hakkı'ya göre akıl ile elde edilen bilgi (ilim) ya zarurî veya istidlalî ve nazarî olur. Zorunlulukta (*zaruriyet*) şaibe ve vehmin etkisi vardır. Ancak nazariyat her zaman vehimden korunamaz.⁹³

Düşünürümüz, dinî ahlaki da akıl ilkeleri üzerine temellendirir ve bu akıl üzerine kurulan ahlakın; felsefi ahlaktan daha metin, daha sağlam ve genel olduğunu savunur. O, vazifinin de akıldan kaynaklandığını öngörür.⁹⁴ Bu çerçevede İsmail Fennî de, akıl vasıtasıyla her şeyin sebeplerini ve hikmetlerini anlamaya çalışmanın insan için bir şeref olduğunu belirtir.⁹⁵ İsmail Hakkı düşüncesinde insan ancak akıl ile eşyayı anlar; kendisi de anlaşılır. Akıl vasıtasıyla insan sadece olanı görmez, belki olabileceği, olması gerekeni de görür. Dışa ait hakikatin “maverasında” zihni bir hakikatin bulunduğunu da tasdik eder.⁹⁶

İsmail Hakkı'ya göre şer'î yol, akli ayrı düşmekten (*hırt*) kurtarır; bütün hükümlerinde akla hitap eder; akli teklif vasıtası kılar. Akıl yalnız hükmedici (hâkim) olamaz; bir şeyi haram veya vacip kılamaz. Akıl delil, Şeriat hükmedicidir. Emir ve nehyi uygulayan; sevap ve azaba hükmeden Şeriat'dir. Bazı mezheplerde akıl hükmeden olur, bir şeyi haram veya vacip bile kılar. Şer'î yol da akıl ve mantığın iptal edeceği hiçbir şey yoktur. Şeriat'te aklın ispat edemediği, fakat telkinle kabul edeceği hakikatler vardır. Şer'î yol insan aklını fitrat üzere bırakır. Mükelleflere gerekli olan vaciplerin birincisi teorik (*nazarî*) akıldır. İzmirli'ye göre nazar ve tefekkür hakkında beş yüze yakın ayet vardır. Nazar ve istidlal dinî gerekliliklerden olmakla birlikte nazar ve istidlal ile hak ve sevabı bilemeyen alim değildir. Nazar ve istidlalde esas, fikir özgürlüğüdür.⁹⁷

İzmirli, sık sık müracaat etmekten çekinmediği İbn Teymiye'nin akl-ı sarîh ile sahih naklin birbiriyle uygunluk içinde olduğunu benimsediğini zikretmektedir. Diğer taraftan metafizikte, aklın yakine ulaşma meselesi filozofların ihtilafa düştükleri bir problemdir. İkâniye gibi aklın yakine ulaşmasını iddia edenler olduğu, pozitivism (*ispatîye*) gibi aksine söyleyenler; kritisizm (*intikadiye*) gibi yakine izafi kabul edenler de vardır. İsmail Hakkı, ilim adamlarının bu felsefi ekollerden birini kabullenmelerinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir.⁹⁸

İbadet ve ahlakla ilgili dinî emirlerin teklifle ilgili hükümlerinden sadece akıl sahiplerine yönelik olduğunu hatırlatan İzmirli, Batı düşüncesinin temelinde aklın bulunduğuna inanır. İzmirli, başarılı olması için gayretlerin akla ve akılcı düşünceye dayanması gerektiğine bildirir. Dinî konuların incelenip çözümlenmesinde akli bir ölçü kabul eden İsmail Hakkı'ya göre, vahiy Allah'ın zatının bilinmesi ve ruhî gerçeğin kavranılması konularında aklın yetersizliğini itiraf eder. Aklın ilkeleri ile çatışan tüm tezleri reddeden İzmirli, akli çağdaş İslâm düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Akli ve akli düşüncenin, İslâm toplumlarını geliştirecek ve İslâm'ın çağın argümanlarıyla ifade edilebilmesinin tek şartı olarak kabul eder.

İzmirli, pratikte akılcıdır ve akılcılık savunuculuğu onu iki ilke ortaya koymaya yöneltti. Bu iki ilke onun görüşlerinin hareket noktası olması özelliği taşımaktadır. Birincisi aklın nassa üstünlüğü prensibi, ikincisi din ile akli düşünce arasındaki işbirliği ilkesi. Akıl ile nas arasında bir çatışma olursa, İzmirli akli nassı tercih eder.⁹⁹ Ancak yukarıda İzmirli'nin eserlerinden aktardığımız fikirler, bize üstadın “akıl nas çatışmasında akli tercih etmesi”nin mümkün olmadığı izlenimini vermektedir. Fakat bu ifadede İzmirli'nin akla yeterince önem vermediği düşüncesi çıkarılmamalıdır. Zira onun dinî fikirleri akılcı ve bilimseldir. Dinî mevzuları akıl ve mantık verileri çerçevesinde izah etmeye itina gösterir; din ile felsefe arasında uzlaşmanın gerçekleşmesine gayret eder. Ona göre insanın karar verme yetisi akıl olduğu gibi, yol göstericisi de akıldır.¹⁰⁰

Sonuç olarak İzmirli, akli ve akli düşüncüyü önemsemekle birlikte, salt akılcı (rasyonalist) bir düşünür değildir. Bununla birlikte aklın dinî metinler ve hükümler üzerindeki mutlak gerekliliğine inanan İsmail Hakkı, İslâm düşüncesinin de akli düşünce sayesinde ivme kazanacağı düşüncesindedir.

⁹² İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad: Fahri Unan, Ankara 1995, 69-70.

⁹³ İzmirli, *Mulabhas İlm-i Tevhid*, İstanbul 1338; 21

⁹⁴ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlak*, 2. Baskı İstanbul, 1980, 99.

⁹⁵ İsmail Fennî, *Kitab-ı Ezel-i Şukuk*, İstanbul 1928, 225.

⁹⁶ İzmirli, *Fenn-i Menabic*, 44.

⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 51-53

⁹⁸ İzmirli, “Yeni İlm-i Kelâm Hakkında”, *Sebilürreşad*, c:22, sayı: 549-550, İstanbul 1339; 31; Bkz. Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 108-109.

⁹⁹ Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 40-41.

¹⁰⁰ Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 87.

(xxix) 6. Bilgi

Düşünümüze göre sorulan sorulara verilecek cevapların herbiri birer hükmü kapsar. Cevaplar vakıtalara uygun ise, hükme "marifet" adı verilir. Marifetler başlangıçta birer hükümdür. Ve doğru bir hükümdür. Bir hüküm doğru olabileceği gibi, yanlış (kazip) bir hüküm de olabilir. Marifet, asla yanlış (kazip) bir hüküm olamaz.¹⁰¹

İzmirli, insan bilgisinin üç derecesi olduğunu kabul etmektedir: Günlük bilgi (marifet-i adiyе), İlmi bilgi (marifet-i ilmiye), felsefe bilgi (marifet-i felsefiye).¹⁰²

(xxx) 7. Şer'î Yol-Felsefi Yol

İzmirli, hakikatin araştırılmasında başlıca iki yolun varlığını öngörmektedir: Şer'î yol, Felsefi yol.

a) Şer'î Yol (Tarik-i Enbiya):

Ne salt akla veya ne de sırf nakle dayanan yol değildir. Bu yol yalnız akla veya yalnız duylara hitap etmez. Şer'î yol, hem akıl ve rey, hem de nakil ve vahiy yoludur. Salt akla dayanan yol noksandır. Çünkü bu yolun göstereceği itikatta, hareket noktası mütefekkirin kendisidir. Bu yolun değeri, o düşünürün özellikleri ve kapasitesine göre indî ve kısıtlı olabilir. İsmail Hakkı'ya göre bir şeyin künhüne ulaşmak, yani mebde ve gayesini hakkıyla belirlemek akıl için güç ve mümkün değildir.¹⁰³ Akıl, mutluluğun elde edilmesinde vahye muhtaçtır. Çünkü vahiyde asla imkânsızlık (*imtinâ*) yoktur.¹⁰⁴

b) Felsefi Yol (Tarik-i Hukema):

Felsefi yol, şer'î yol gibi kararlı değildir. Akıl delil, Şeriat hakimdir. İnsan yakın imana ulaşmak için, akli eylemlerle mükelleftir. Şer'î yol, akli evrende bilinen nizâm ve tertip ile, sebepler ve müsebbipler arasındaki bağlantının tam karşısında Hakim-i Müteal'in varlığını istidlale çağırır. Akıl, bunu inceden inceye araştırır ve istidlal ile âlemi yaratan Zat-ı Bârî'nin birliğine intikal eder. Bu yolda oluşlar (*mükevennât*), akıl için ikinci bir metottur. İzmirli'ye göre nazar ve istidlal yolu, dinî yükümlülüklerden olduğu için, hak ve sevabı bu yol ile bilmeyen, İslâm'ın nazarında âlim değildir. Akıl yürütme ve istidalde esas, düşüncenin özgür olmasıdır. Düşünürümüze göre şer'î yol, felsefi yolun bütün dayandığı noktaları ihtiva etmesi yönüyle felsefeden daha sağlamdır ve daha geneldir.¹⁰⁵

Şer'î yol nebilerin yolu, felsefi yol hakîmlerin yoludur. Şer'î yol, hem akli, hem de duyları tatmin eder; kafayı okşadığı gibi kalbi de okşar. Kalbi okşaması kafayı okşamasından daha fazladır. Şer'î yol, hem akıl ve rey, hem de nakil ve vahiy ile hakikatleri araştırır. Bundan dolayı şer'î yol yalnız düşünceyle yetinen bir yol değildir.¹⁰⁶

Felsefi yol, şer'î yol gibi değildir. Onda fikirlerin farklılığı (*teşettüt-i ârâ*) vardır: Mebde su mudur? Hava mıdır? Heyula mıdır? Eserin ateşi midir? Madde midir? Esir midir? Atom (*cevher-i ferâ*) mudur? Kuvvet midir? Nefis midir? Cevher-i yegane midir? Mutlak mıdır? Cenab-ı Bârî midir? Dolayısıyla mebdenin ne olduğunu tespit etmek felsefi yol ile mümkün değildir. İlahiyun, mebde'nin Cenab-ı Hak olduğunu kabul ediyor ise de, idrakleri kısıtlıdır. Akılların ulaşamadığı bir takım noktalar karanlık kalıyor. Kendileri (filozoflar) arasında ihtilaf ve çekişmenin şiddeti, aralarındaki bağlantıyı koparıyor. Düşünürümüze göre şer'î yol, daha sağlamdır. Çünkü felsefi yolun bütün dayandığı yol, vahiy ve rey, his ve tecrübenin, haber ve rivayet yollarını ihtiva ediyor. Ayrıca felsefi yolda bulunmayan ruhî bir kuvvete de sahiptir. Felsefi yolda fikrî buhrandan kurtulmak kolay değildir.

Felsefi yol, bir yalanlayanlar silsilesine, şer'î yol da tasdik edenler silsilesine ulaşır; önce gelen peygamberler, sonra gelen peygamberleri müjdeler, sonra gelenler de önce gelenleri tasdik eder. Filozoflar ise şimdiye kadar daima birbirlerini tekzip edegelmişlerdir. Çünkü enbiyanın kaynağı birdir, vahiddir; filozofların kaynağı ise muhtelif, akıl ve insan düşüncesidir.¹⁰⁷

İzmirli'nin bu düşüncelerinde selefi bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekicidir. Aynı zamanda o, akli düşünce ve felsefe aleyhtarı bir yöntem izlemektedir. Kanaatimizce İsmail Hakkı'nın, şer'î yolun müspet yönlerini (faziletlerini) ortaya koymak için, felsefi düşünceyi alabildiğince eleştirmesi ve gereksiz gibi görmesi, onun genel düşüncelerinde yerine oturmamaktadır. Şer'î yolun faydalarını izaah için, akli düşünceyi acımasızca yermesine gerek yok. Zaten bu durum onun fikir ve eserlerindeki düşünce karakterine de uymamaktadır.

¹⁰¹ İzmirli, *Felsefe-Hikmet*, 3-4.

¹⁰² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 217-219, 226-227. Ayrıca bkz. S. Gölcük -S. Toprak, *Kelâm*, 88.

¹⁰³ İzmirli, *Mulabhas İlmi Tevhid*, 15.

¹⁰⁴ İzmirli, *Mulabhas İlmi Tevhid*, 17.

¹⁰⁵ İzmirli, *Mulabhas İlmi Tevhid*, 18-19.

¹⁰⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 46-47.

¹⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 54-56; Krş. İzmirli, "İslâm'da Felsefe(3)", *Sebilürreşad*, c: 13, sayı: 335, İstanbul 1331, 177.

Din ve felsefe ilişkisinde Mehmet Aydın'ın şu değerlendirmesi bize bir açılım kazandırabilir: Din ve felsefe, insanların karşı karşıya oldukları problemleri çözmeye çalışan iki farklı alandır. Felsefe ile dîni aynı hakikatin iki cephesi olarak gören ve dolayısıyla birinciyi de bir hayat tarzı olarak kabul eden (Ebu Bekr er-Râzî'nin deyimiyse es-Siretü'l-Felsefiye) bir düşünür, söz konusu farkın, bir derece farkı olduğunu söyleyebilir. Felsefenin özü düşündürmektir; dînin özü Gazâlî'nin deyişiyle ruhanî bir zevk halini yaşamaktır. Felsefe yaparken bir fikre sahip oluruz; dîni yaşarken, anlar, duyar ve ibadet ederiz.¹⁰⁸

(xxxı) 8. Din

İnsanlık tarihinin bütün devirlerinde bir takım hurafeler bulunmakla birlikte, yine de insanda Tanrı fikri ve din inancı var olmuştur. İnsanlık arasında bu uygunluğun tek sebebi Allah'ın varlığıdır. Her dinde ortak bir mana vardır. O da insanlar –bir olsun, çok olsun, sonlu olsun, sonsuz olsun- mahsûs olmayan bir kuvvete inanıyorlar. İşte bu mahsûs olmayan kuvvet evrende vaki olan hadiselerin illetidir; Hâlık-ı Azimdir, ezeli ve kadim Rabb'dir.¹⁰⁹

İzmirli'ye göre “Allah'a iman” ile “din” aynı şey değildir. Allah'a iman edenler arasında vahyi, nübüvveti inkar edenler vardır. Allah'a iman başkadır, dindar olmak yine başkadır. Dindarlıkta fazla olarak vahye, peygamberliğe iman da vardır. Bugün Allah'a inanan filozoflar arasında semavî dinleri yeterli görmeyerek bir takım ahlâkî nazariyeleri “tabiî din” olmak üzere kabul edenler vardır.¹¹⁰ İzmirli, din problemini Ortaçağ delilleriyle bırakmayarak aynı problemlerin karşılığı olan Batı Ortaçağ ve modern filozofların delilleriyle karşılaştırmıştır.¹¹¹

İzmirli, din ile fennin insanın farklı ihtiyaçlarını karşıladığı kanaatinde. Hayatın akışı içerisinde din ile fennin birbirine karşı olması düşünülemez. Üstelik bu iki alan birbirlerini destekler. Fennin gayesi hiçbir garaza tabi olmaksızın tabiî olaylar ve tabiat kanunları hakkındaki malûmatı tekâmül ettirmektir. Dinin görevi ise, insanın vicdan, mefkûre ve emellerini geliştirmektir. İzmirli, isimlerini zikretmediği bir gurup tabiat bilimcinin bu sözlerinin altın harflerle yazılmaya değer birer hakikat olarak görmektedir. Ona göre fennin bildirdiği tabiat kanunları, Allah'ın yaratmasına (*tekvîn*), din kanunları da teşriine ait kanunlardır; her ikisi de gereklidir. Her iki kanun da Allah'ın emir ve tedbirine yöneliktir. Din, sahih ilimlerin asla düşmanı değil, bilakis destekleyicisidir. Din Allah'ın indirdiğini, fen Allah'ın yarattığını gösteren kanunlardır. Allah'ın bir kanunu, diğer kanunuyla nasıl çelişir ve karşı durur; tabiî kanunlar insanların ibretlerini tahrik edip, Allah'ın birliğine yönlendirmeleri sebebiyle, dindarlar herhalukarda tabiat kitabını ellerinde tutmalı, ilimlerle mücehhez olmalıydılar.¹¹²

Din, İsmail Hakkî'ye göre, evrensel ve sosyal bir olaydır. O, din olgusunun kaynağını, isbat-ı vacip delillerinde arar. Bizim Zat-ı Bâri'nin varlığı hakkındaki inancı zımnen kapsamış olan hiçbir sezgimiz ve verilerimiz olmasa, ne kıyas ile ne de endüksiyon ile Cenab-ı Hakk'ı bulamayız. Fakat bizde Cenab-ı Hakk'ı, Vacibu'l-Vücut, âlemlerin düzenleyicisi, bir ahlak kurucusu, sonsuz derecede yetkinlik ile nitelenmiş bir varlık olarak keşfetmiş oluruz. Din bu görünüşüyle toplumların kültür ve medeniyetleri ile ilgilendiği gibi, diğer yandan ahlak, eğitim, sanat, felsefe gibi değer yargılarıyla yakından ilişki kurmaktadır.¹¹³

Bu bağlamda İzmirli, dîni ahlak ile felsefî ahlakın karşılaştırmasını da şöyle yapmaktadır: Dîni ahlak, sırf akli ilkeler üzerine dayanan ve imkânsız olan ahlak felsefesinden daha sağlam, daha geneldir. Dîni ahlak, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerin tebliğ eseridir. Dîni ahlak, değişme (*tebdil*) ve bozulmadan (*teğayyür*) korunmuştur. Ahlak felsefesi az çok değişime maruz kalmıştır. Dîni ahlak, ilim için bir tarikat mesleğidir. Ahlak felsefesi, hiçbir zaman toplumun kalbinde dîni ahlak kadar etkili olamamış, yerleşmemiştir. Dîni ahlakın kaynağı, kutsal ve şüpheden uzak olan ilâhî vahiy; ahlak felsefesinin kaynağı şek ve şüpheye yakın olan insan aklıdır.

Sonuç olarak din ile ahlak arasında sıkı bir bağlantı kuran İzmirli'ye göre, dîni ahlakımızda Yaratana, peygambere, kendine, ebeveyne, evlad ve ıyala, insanlara karşı sorumlu olduğumuz ahlâkî vazifeler, mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir.¹¹⁴

¹⁰⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 7.

¹⁰⁹ İzmirli, “*Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?*” *Adli Eserinin Mukaddimesi*, II; baskı, İstanbul 1946, 4.

¹¹⁰ İzmirli, “*Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?*” *Adli Eserinin Mukaddimesi*, II, 5; Bkz. İzmirli, *Din-i İslâm ve Din-i Tabiî, Süleymaniye Kütüphanesi*, no: 3761, trz. 5-11 (yazma); Karadeniz, “İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve “Din-i İslâm ve Din-i Tabiî” Adli Eseri”, 86-88.

¹¹¹ Başçı, Vahdettin, “İsmail Hakkî İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantuk Anlayışı”, *Afâtiş ÜİFD*, sayı: 19, Erzurum 1993, 423; Bkz. Din-i İslâm ve Din-i Tabiî, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 3761, trz (yazma).

¹¹² İzmirli, “*Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?*” *Adli Eserinin Mukaddimesi*, 6.

¹¹³ Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 44-45; Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 33.

¹¹⁴ İzmirli, *Mulabhas İlm-i Tevhid*, 63-64.

B. FELSEFÎ PROBLEMLERİ TAHLİLİ

(xxxii) 1. İlimlerin Sınıflandırılması

“Tasnifu'l-Ulûm” adlı -yedi varaktan oluşan- bir risale de yazan İzmirli'ye göre hakikat alanında ne kadar çeşitli saha varsa o kadar muhtelif ilim vardır. Çeşitli ilimler birbirlerinden mevzuları itibariyle temayüz etmiştir. İlimlerin sınıflandırılması (*tasnifu'l-ulûm*) konusunda İsmail Hakkı, filozofların fikirlerinin farklılığına işaret etmektedir. Ona göre her filozof, felsefi sistemine göre ilimleri sınıflandırmıştır. Buna bağlı olarak “tasnifu'l-ulûm” hakkında çeşitli sistemler ortaya çıkmıştır. İsmail Hakkı, bazı filozofların ilimleri tasnifini de yer vermiştir.

Ona göre Aristo'nun tasnifi hakkında Arapça eserler ile Fransızca eserler arasında ihtilaf vardır. Fransızca eserlere göre Aristo, ilimleri üç kısma ayırır: Nazarî ilimler (*ulûm-u nazari*, *hikmet-i nazari*), amelî ilimler (*ulûm-u amelî*, *hikmet-i amelî*), sanat. Nazarî ilimler de üç kısımdır: İlâhiyât (*ulûm-u ilâhî*), riyaziyyât (*ulûm-u talimîye*), tabiiyyât (*ulûm-u tabiiye*).

Amelî ilimler de üç kısımdır: Ahlak ilmi, siyaset ilmî, ilm-i tedbir-i menzil. Sanaata ise, şiir, musiki vb. ilimler dâhildir.

İslâm filozoflarının aklî ilimlerin (İslâmî ilimlerin dışındaki ilimler) tasnifinde Aristo'yu esas aldığı söyleyen İzmirli, başlangıçta Müslümanlara taallûku itibariyle ilimleri ikiye ayırmaktadır: İslâmî ilimler, dâhili ilimler. Daha sonra Müslümanların ortaya koydukları “İslâmî ilimleri” iki kısma ayırıyor: Yüce ilimler, Yardımcı ilimler (Alet ilimleri).¹¹⁵

İzmirli, İslâm âlimlerinin de ilimleri, başlıca iki kısma ayırdıklarını bildirmektedir: Aklî ilimler ve naklî ilimler. Aklî ilimler, felsefi ilimlerden ibarettir. İki kısma ayrılır: Nazarî hikmet, amelî hikmet. Naklî ilimler de iki kısma ayrılır: Yüce ilimler (*ulûm-u aliye*), Yardımcı (Alet ilimleri).

Yardımcı ilimleri, Arapça ilimlerden; yüce ilimler de, şer'î ilimlerden ibarettir. Arapça ilimler, lügat, nahiv, ilm-i edep, kısımlarına ayrılmış; sonradan 12 ilme kadar ulaşmıştır: Lügat, sarf, iştikak, nahiv, meanî, aruz, ilm-i kavafî, hat, şiir, inşa, ilm-i mühazerât (edebî hikaye ve fıkralar anlatma, faydalı bilgiler), şer'î ilimler ise, başlangıçta Kur'an, hadis, fıkıh kısımlarına, sonradan bir çok bölüme ayrılmıştır.¹¹⁶

Sonuç olarak İzmirli'nin ilimleri tasnifi, İslam düşünürlerinin ve diğer Batılı düşünürlerin tasniflerinden yararlanılarak yapılmış kapsamlı bir tasniftir.

(xxxiii) 2. Tekâmül Nazariyesi

Düşünürümüzün yaşadığı zaman kesiti, giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi, materyalist ve pozitivist düşüncenin yaygın ve etkin olduğu bir dönemdir. “Yaratılış” probleminde çıkış noktası bulamayan bu fikir akımları, evrim (*tekâmül*, *evolutionisme*) nazariyesine bir can simidi gibi yapışmışlar. Diğer taraftan bu nazariye ile birlikte, reddiyeler, tenkitler yazılmış ve cevaplar verilmiştir. Aynı zamanda anti-materyalist olan İsmail Hakkı da bu teori üzerinde geniş şekilde durmuştur. Fakat onda bir farklılığa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira düşünürümüz diğer fikir arkadaşları gibi “evrim” teorisine doğrudan karşı çıkmayarak, bu nazariyenin İslâm düşünce tarihindeki temellerini aramıştır.

İzmirli'ye göre mahlukâtın yoktan yaratılmayıp daha önce mevcut bir suretle meydana gelmesi, yani bir asıldan iştikak etmiş olup, bilahere istihâle (*metamorphose*) etmesi keyfiyetlerine tekâmül denir. Tekâmül nazariyesi bilindiği gibi Darwin (1809-1882) tarafından ilk defa ortaya atılmış değildir. Yunan filozoflarından Anaximandros (M. Ö: 610-547) Darwin'e dayandırılan evrim teorisini genel olarak ifade etmiş ve hatta bu filozofa göre bütün hayvanlar yavaş yavaş bir değişimle (*tahavvül*) meydana gelmiştir. İnsan en sona kalır, en eski hayvan balıktır, diyor.¹¹⁷

Değişme (*transformisme*) sistemi, İzmirli'ye göre, ilk önce Fransız düşünürü Buffon ile başlamış, diğer bir Fransız düşünürü Lamarck ardından gitmiştir. Değişme sisteminin asıl kurucusu Lamarck'tır. Bu sistem, canlı olan türlerin (*espece*) sabit olmayıp, önceki türlerden meydana gelebileceğini ileri süren sistemdir. Bu sistem Darwin tarafından geliştirilmiştir. Darwin, Allah'a inanmış; Allah'ın bir nev'iyi, diğer bir neviden yarattığını kabul etmiştir. Bundan dolayı Darwin sistemi, bir takım İslâm düşünürleri tarafından yürütülmüştür. İsmail Hakkı'ya göre evrimci görüş eskidenberi El-Cezire'nin (mezapotamya) dîni hurafelerinde kalıntı olarak bulunmuştur. Darwinizmi

¹¹⁵ İzmirli, *Felsefe-Hikmet*, 20-22; Bkz. İzmirli, “İslâm İlimleri”, İslâm Türk Ansiklopedisi (mukaddime), I, 17-20.; Bkz. İzmirli, *Tasnifu'l-Ulûm*, 6a,7a

¹¹⁶ İzmirli, *Fenn-i Menâbic*, 4-5; Krş. İzmirli, *Miyari'l-Ulûm*, 2.

¹¹⁷ İzmirli, “İslâm'da Tekâmül Nazariyesi”, *Sebilürreşad*, c: 2, sayı: 30, İstanbul 1949, 67.

ilk defa ortaya atan Müslüman düşünürler olmuştur. Düşünürümüz, bu tezini Amerikalı ilim adamı Draper'in "İlim ve Din Kavgaı" adlı eseriyle desteklemiştir.¹¹⁸

İhvan-ı Safa, evrim teorisini müteaddid risalelerinde zikreder. Yalnız Darwin'in tabii seçkinleşmesine (*tabii istifa, selection naturelle*) karşılık "inayet-i Rabbaniye, hikmet-i Rabbaniye" kaydını koyar. İzmirli'ye göre İhvan-ı Safa, tekâmül nazariyesini Darwin gibi metamorfozi yalnız canlı cisimlere hasretmez. Maddî cisimlere de teşmil eder; kâinatın elemanları arasında tertip gözeterek, insanı dört elemanın cüz'lerinden meydana geldiğini söylerler. Maddeden başlayarak sırasıyla nebatı, hayvanı geçip insan mertebesine kadar bir silsilenin varlığına dikkat çekerler. Böylece maden toprağa, toprak nebata, nebat hayvana, hayvan insana ve sonunda melâikeye ittisal kesbeder; o halde bir cismanî varlık madendir. Nebattan hayvana en yakın hurma ağacıdır, diyorlar. Maden ve toprağa en yakın mantarı kabul ederler. İnsanın anatomik yapısı itibarıyla kendisine en yakın olan hayvanın maymun olduğunu, maymunlarda insanın fiillerini çağrıştıran hal ve hareketlerin varlığına dikkat çekerler. Yine at, ahlak-i nefsiyesi ile fil; kuşlardan güvercin, papağan zekâlarıyla; balansı sanatıyla insana yakındır.

İhvan-ı Safa'ya göre melekler mertebesindeki insan, gaflet uykusundan uyanmış, cehaletten kurtulmuş, ilim ve maarif ile hayat bulmuş, ruhanî işleri ve aklî varlıkları (mevcudât-ı akliye) kalp gözleriyle görmüş, nefsinin cevheriyle ruhlar âlemini müşahade etmiş kimselerdir.¹¹⁹

İzmirli, İslâm düşünce tarihinde tekâmülden bahseden İslâm düşünürlerinden Cahız, İbn Miskeveyh, İbn Heysem, Nasreddin Tusî, Kınalızade Ali Efendi, Abdülkadir-i Bidil ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın fikirlerine de başvurmuştur.¹²⁰ Bunlardan Nasreddin Tusî, sudanileri hayvana bitişik ilk insan olarak görür. Büyük Türk düşünür ve bilimadamı Erzurumlu İbrahim Hakkı (1781-1868) riyaziyat, tabiat, ilâhîyattan bahseden *Marifetname*'inde, "istihâleden" (*bir halden başka bir hale geçme*) bahseder: Madenden başlayarak nebat ve hayvan mertebelerini geçerek insan mertebesine çıkar. Ve bununla da yetinmeyerek, hayvanların türleri ile insanın mertebeleri arasına "nesnas" (*yaban adamı*) ile maymunu koyar.¹²¹

Sonuç olarak, İzmirli, evrim teorisini doğrudan reddedip savunmaya geçmez. Farklı bir yöntem izleyerek materyalizmin dayanaklarından olan bu nazariyenin kaynağını İslâm düşünce tarihinde bulmaya çalışır. Bununla birlikte düşünürümüz, tekâmül sisteminin gözden düşüp, yetersizliği kanıtlanmış bir nazariyeye sahip olduğunu bildirirken, insan ile maymun arasındaki biyolojik farklılıkların bu teoriyi toptan yıktığına inanır.¹²²

C. DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ

(xxxiv) 1. Çağdaş Felsefe Ekolleri Ve Tenkidi

1) a. Materyalizm

İzmirli İsmail Hakkı, 19. ve 20. yüzyılı en çok etkileyen düşünce akımlarından birisi olan materyalizmi Demokritos'la başlatmıştır. Her ne kadar eşyayı mekanik (*mihaniki*) olarak açıklamak Anaksagoras'tan başlamış ise de Anaksagoras, Heraklit gibi hareketi eşyanın illeti görmemiş, bilakis bir malul görerek âlemi tahrik eden bir muharrik-i evvel, yani Zat-ı Bârî'yi ispatlamıştır. Eşyanın mekanik olarak izahı meselesinde materyalizmin önderi olan Demokritos, -muharrik-i evvelî bir nevi faydasız kabul ederek- onu ilga ederek "âlem kendiliğinden ezeli olarak müteharrik" prensibini ortaya koymuştur. Materyalizmi ilk defa bilimsel bir kavram olarak kullanan da Demokritos'du. Demokritos'a göre atomlar sonsuz, ezeli, nev'an (cinsce) mültehid, şekil ve miktar bakımından çeşitlidir. Atomlar kesintisiz bir harekete haiz olmakla içtima ile cisimleri terkip eder, tabiatta ne kasd ne de bir gayet yoktur. Tabiatta hiçbir şey, sebepsiz meydana gelemez, her şey sebep ile zorunlu olarak hasil olmuştur. Bu illet asla kâinattan hariç, atomlar haricinde lahuti bir illet değildir. Böylece Demokritos uluhiyeti inkar; maddayı izhar eylemiştir. Artık her şey atoma, madde ve harekete raci olmuştur.¹²³

¹¹⁸ Bkz. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 35-38.

¹¹⁹ İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", 67; Bkz. Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî*, 69; Çağdaş evrim teorileri için bkz. Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, 377-382; Bayraktar, *İslâm'da Evrimi Yarattığı Teorisi*, 109.

¹²⁰ Bkz. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 35-38; Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî*, 66-69; Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, 23.

¹²¹ İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", 68; Krş. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 37-38; Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Sad. Faruk Meyan, İstanbul 1981, 242-250; Hâyrani Altuntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1992, 47.

¹²² İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 39.

¹²³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 75-76; Bkz. Hizmetli, Sabri, *Les Idées Theologiques D'İsmail Hakkı İzmirli Dans Le "Yeni İlm-i Kalâm"*, Paris, 1979, (Basılmamış Doktora Tezi) 242-243.

İsmail Hakkı'ya göre atomculuk Sokrates, Eflatun, Aristo gibi ilahiyatçı filozofların ortaya çıkmasıyla materyalizm gerilemiş ise de, Aristo'dan sonra gelen Epikür ile yeniden canlanmıştır. Bu filozofa göre bütün varlıklar maddeye racidir. Madde, ezeli olarak hareket eden atomlardan mürekkeptir. Atomlar sonsuzdur, birbirlerinden hala ile ayrılmıştır. Bu noktada Epikür, üstadı Demokritos'dan ayrılmış; Demokritos'un zarureti yerine ittifak vazetmiştir. Atomların maddî keyfiyetlerinden başka bir kudreti, hafif bir surette hareketin istikametini tahvile iktidarı zaman ve mekânın belirli bir noktasında sebepsiz bir inhiraf kudreti bulunuyor. Atomlar, şuarsuzdur. İttifakı olarak hareket eder. Kâinatın kanunları mekaniktir, bir gayeye yönelik değildir. Demokritos'un kâinat kanunları kadim, Epikür'ün tabiat kanunları hâdistir. Kadim zamanlarda çok taraftar kazanıp güçlenen materyalizm, İskenderiye Medresesi'nde Plotin'in eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Ortaçağ'da da dinin hâkimiyeti bu düşünce sisteminin yayılmasını ve faaliyetlerini engellemiştir. Ancak Yeniçağ'da modern felsefe ile materyalizmin yeniden canlandığı görülmüştür. 17. Yüzyılda İngiltere'de Hobbes, Fransa'da Gassendi materyalizmi temsil etmişler. Gassendi, Aristo'ya hücum ederken, Epikür'ü savunmuştur. Fakat Allah'ı "Halık-ı Madde" olarak kabul etmiştir. 18. Yüzyılda Fransa'da da materyalist hareketin yayıldığı görüldü. Bacon, d'Holbach, La Mattirie, Helvatius gibi ansiklopedistler, materyalist idiler. Ancak düşünürlerin çağdaşları Voltaire, Montesquieu, J. J. Rousseau gibi sosyal felsefeciler ise Tanrı'ya inanmışlardır.

19. yüzyılın ilk yarısında materyalizm hızlı bir yayılma kazanmış; çünkü tıp doktorları ve hayat ilimleri bilginleri, materyalizmi kendileri için gerekli saymışlardır. Almanya'da Hegel'den sonra tabii bilimlerin yayılması, sanayinin ilerlemesi, materyalizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Feurbach materyalist sistemin alt yapısını inşa etti. Molescholt, Bucher yeni materyalizmi temsil ediyorlardı. Ancak 17. Yüzyılda Auguste Comte ile ortaya çıkan pozitivizm, materyalizmin yetersizliğini ispat etmekle bu akıma büyük bir darbe indirerek, onun yerine almıştır.¹²⁴

Her şeyin madde ve maddî olduğunu iddia eden materyalistler, her zaman fikrin tezahürlerini, madde ve maddenin hareketleriyle açıklamaya çalışırlar. Eski atomculuk sistemine dâhil olanlardan, yeni materyalistlere kadar bu düşünce sisteminin esası değişmemiştir. Ruhun varlığını kabul etmeyen materyalistler, Allah'ı da inkâr ederler.¹²⁵

Materyalizm, maddecilik düşüncesini benimsemekle yegâne varlığın madde olduğunu, maddenin başka hiçbir cevherin bulunmadığını kabul eder. Ayrıca materyalizm her türlü maddî ve manevî gerçekliğin özünü ve temelini madde görür; maddeyi hareketli ve âlemde belli bir yer etmiş ferdî varlıklar gibi tasavvur eder. Zihnî varlıkların, süreçlerin, olayların dolayısıyla her şeyin kesin sebebinin madde olduğunu; zihnî ve tabiatüstü hiçbir şeyin olmadığını; her şeyin hareket halindeki maddeyle veya madde ve enerjiyle açıklanabileceğini kabul eder.¹²⁶

Materyalist felsefe Meşrûtiyet döneminde –öncesi ve sonrasında- çok sayıdaki mütefekkirimizi etkilemiştir. İsmail Hakkı, -yaşadığı zaman diliminde yükselen bir düşünce akımı olan- materyalizmin asla ilmî incelemeye tahammül etmediğini, tahlil ve tecrübeye de zıt bir fikir sistemi olduğunu düşünmektedir. Ona göre materyalistlerin ileri sürdükleri düşünceler "faydasız fikirler, mantığın reddettiği safsatalar, ilme zıt olan faraziyelerdir". Şimdi düşünürümüzün ortaya koyduğu materyalist felsefenin zaaflarına ve ona getirdiği eleştirilere geçebiliriz¹²⁷:

1) İzmirli'ye göre materyalizm, maddenin bizatihi mevcut olduğunu iddia eder. Kuvvet ise, maddenin evsafında bulunuyor. Hâlbuki yeni fizik* maddeyi imha etmiştir. Yeni fizikte kudret bütün maddî hadiseler altında gizlenen cevheri bir hakikat olmakla eşyanın hakikati, eşyanın "tabiat-ı ahireleri" oluyor. Atom nazariyelerinin zerrelere yerine kaim oluyor. Madde kendisini meydana getiren atomların inhilali ile maddelikten çıkıyor, onun yerini kudret işgal ediyor. Dolayısıyla maddenin ebediliği de, ezelliği de bizatihi varlığı da kalmaz, madde yok olup gider. Maddenin zatı denilen evsafı, kudretin evsafı olur. İlmin bu son keşiflerinde de ezeli madde yokluk âlemine (*dîyar-ı adem*) gider.

2) Materyalizm, âlem başlangıcı (mebde-i alem) olarak maddeyi kabul eder. Halbuki filozofların çoğu farklı bir mebde kabul ederler. Spinoza "cevher"; Hegel "fikir", Schopenhauer "irade"yi madde yerine koyarlar. İdealizm (*misâliyyun*) de maddeyi inkâr edip, materyalizme zıt bir mesleğe salık olurlar.

¹²⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 76-77.

¹²⁵ İzmirli, *Uzluç Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar (giriş bölümü)*, 16.

¹²⁶ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 12; Bkz. İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 146-147.

¹²⁷ Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizade Mustafa Efendi'nin materyalizmi tenkitleri için bkz. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 216-221, 251-272; Uludağ, *Şebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, 177-178.

* İzmirli, "yeni fizik"i şöyle tanımlıyor: Tehavvül-i kavi nazariyesini takip eden amel ihdas etmek kabiliyeti olan kudrete müstenid olan fizik.

3) Materyalizm, kuvvet ile maddenin ezeli ve ebediliğini, fenle ilgili nazariyeler (*faraziyât-ı fenniye*) bilimsel sonuçlar üzerine kurmak ister. Hâlbuki devamlı değişmeye maruz kalan bir nazariye hatadan uzak değildir. Bir fikirde gördüğümüz zaruret ve bedâhât bile bir kısım mütefekkirler göre afakî değil, enfüsîdir. Kâinatta değil, ancak idraklerimizdedir. Bugün tabiat kanunları olup, kesin kanunlar şeklinde telakki edenlerin ilkeleri bile sarsıntıya uğramıştır. Poincare (1854-1912) ile E. Boutroux'un (1845-1921) eserleri artık tabiat kanunlarında zorunluluğun olmadığını ortaya koymuştur.¹²⁸

4) Materyalistler, yüksek kavramları (*suver-i âliye*) basite (*Şeriat-i safîle, alt koşullara*) indirgerler (*irca ederler*). Fikrî duyular (*ibnâs*) ile, duyularını hayat ile, hayatı kimyasal bileşenlerin hareketleri ile, bu hareketleri de fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanik hareketler (*harekât-ı mihâbikiye*) ile açıklarlar. İzmirli'ye göre bu durumda insan düşüncesi tamamıyla mekanik bir şekilde ifade edilir. Elem, lezzet, tefekkür, irade gibi ruhsal olayların hakikî varlıkları kalmaz. Hayatı düzenleyen bütün hareketler, maddî hareketlere ve basit birleşimlere indirgenir. Özel kanunlardan ortaya çıkan olaylar genel kurallarla açıklanır. Dolayısıyla materyalizm vicdanî hadiselerin hiçbirini izah edemez. Yaratılış, yaratılış bilgisi (*levh-i hülkatî*), tabiat kanunlarının düzeni gibi asıl meseleleri kesin ve nihai olarak izah edememe aciziyetine düşer. Fakat bu değişimin keyfiyeti karanlık kalıyor; "nasıl oluyor da şuarsuz kuvvetler, şuura münkalip oluyor? Nasıl oluyor da kuvvetler tabiat kanunlarının (kavanîn-i tabiat) ahengini tesis ediyor? Nasıl oluyor da bu bedâyı şuarsuz vaki oluyor?"¹²⁹

5) Materyalizm, inorganikten (*gayr-ı usvî*), organizmanın (*usvîye*) doğduğunu da iddia eder. İzmirli'ye göre bu durumda materyalistler yeni ilimlerin (*ulûm-u cedide*) en önemlilerinden olan ilm-i hayatın kesin kanunlarına, yani Pasteur tarafından ortaya konulan kendi kendine üremenin (*tenasül binefsihî*) imkânsızlığı kanununa karşı gelir. Kendi kendine üreme yoktur. Fakat vaki olmuştur, denilebilir. Düşünürümüz ise, bunu doğruluğu tecrübe edilemeyen bir faraziye olarak nitelendirir. Ona göre tecrübenin ispat etmediği bir nazariye, sistemini tecrübeye dayandırmada bulunan materyalizm için de bir değer ifade etmez. Dolayısıyla bu faraziye kendisinin kanunları tarafından iptal edilmeye mahkûmdur.

6) Materyalistler, düşüncelerini isbata gerek görmeyerek kesin bir şekilde ifade ederler. Buna bağlı olarak da bilimsel eleştirilere tahammül edemezler. Maddenin öncelikle varlığını ispat etmeleri gerekirken, maddeyi ispat edilmiş gibi göstererek koskoca bir âlemi, onun üzerine bina ederler. Maddeyi meydana getiren atomlar öncelikle kadim farzediliyor, bunu da hemen ispatsız kabul etmezler. Materyalistler, öncelikle maddeyi, yeni fiziğin ve birçok yeni felsefî düşüncenin saldırılarından kurtarmaları gerekir ki, sonra maddenin ezeliyeti fikrini ortaya koyabilsinler. Çünkü ileri sürdükleri bu düşünce ne maddeyi ne de kuvveti açık bir şekilde ortaya koyabilmiş değildir.¹³⁰

7) İzmirli'ye göre madde ile hareketin zamana nispetleri üç veçhile olur:

- a. Her ikisi de ezeli olur.
- b. Madde ezeli, hareket gayr-ı ezeli olur.
- c. Her ikisi de gayr-ı ezeli olur.

Madde ile hareketin her ikisi ezeli olur ise, Cenab-ı Bâri'ye ihtiyaç kalmaz. Madde kadim olup, hareket gayr-ı ezeli olursa, hareketin maddeye tesiri (intiba) için yine bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Her ikisi de gayr-ı ezeli olursa bir yaratıcıya ihtiyaç zorunlu olur. Materyalizme göre hem madde, hem hareket ezeli olursa, Cenab-ı Hak kaldırıılır (ref olunur). Onun yerine esası meçhul bir cevher; madde ikame edilir. Artık asıl kadim, madde oluyorsa da bütün cisimler, ezeli hareketleri sebebiyle maddeden oluşuyorlar; yalnız maddenin cisimlere tenevvüü (çeşitlenmesi) hâdis oluyor. Madde de, hareketin sebebi de kendisi oluyor. Hâlbuki madde zorunlu bir müessire, kendisinden zorunlu olarak sadır olan bir illet olsaydı, ondan sadır olan tenevvüat-ı ecsam da madde gibi kadim olacaktı. Çünkü tam olan bir illetten malulun geri kalması imkânsızdır. Maddenin yer ve gök cisimlerinin tenevvüü ittifaqla hâdis olunca, maddenin zorunlu illet olmayacağı tabi olur.

İzmirli, gerçekte materyalistlerin bu konuda şöyle bir iddiayı da ileri sürebileceklerini belirtmektedir: Madde ezelde tenevvüatın hudûsuna medar olan kabiliyeti (*istidâd*) kazamamıştır. O, yetiyi kazanıncaya kadar doğal olan çok zaman geçer. Ona mebni cisimlerin tenevvüatı hâdis olur. Bu teze karşı düşünürümüz şu cevapları vermekte-

¹²⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 63-64. Ayrıca bkz. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev: H. Ziya Ülken, II. Baskı, İstanbul 1998; S. Hayri Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrinini*, İstanbul 1989; Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev: Hasan Katıboğlu, İstanbul 1983; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Baskı, Ankara, 1997, 292, 293; Poincare, *Henri Bilim ve Varsayım*, çev: Fethi Yücel, İstanbul 1946; Poincare, *Bilimin Değeri*, çev: Fethi Yücel, 3. Baskı, Ankara 1949; Poincare, *Bilim ve Metot*, çev: H. Ragıp Atademir, S. Ölçen, İstanbul 1986; Poincare, *Son Düşünceler*, II. Baskı, çev: H.R. Atademir, İstanbul 1986.

¹²⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 64-65; Bkz. Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 90.

¹³⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 66-67.

dir: illet-i kadim olan madde ezelde niçin bu istidâda haiz değildi. Bu istidâd niçin bu kadar gecikmeye uğradı. İstidâd-ı tabiîye sonradan hangi şeyi meydana getirdi. İstidâd-ı tabiîyenin husulünden önce kadim olan maddenin ve ezeli olan hareketin hali ne idi? Bir müddet sonra bu istidâdı maddeye kazandırmak için maddeyi kim ıslan etti? İzmirli, bu sorulara materyalizmin cevap vermekte aciz kaldığını belirtir. Ona göre materyalizm bu çıkmazdan kurtulmak için, tabiî seçkinleşme (*intihâb-ı tabiî*) kanunu ile cevap vermeye, bunun sonucunda de evrimcilik (*tekâmülüye*) fikrini kabule mecbur kalırlar. Fakat tabiatı tekemmüle, kâinatın bölümleri arasında daima en layık ve aslah olanı seçmeye sevkeden saik nedir? denildiğinde cevapdan aciz kalırlar. Bu durumda bütün varlıkları, üzerinde mutlak tasarrufa haiz olan, varlıkları ilâhî hikmet gereğince düzenleyen (*tedbir*) mutlak bir ilahın varlığından başka bir şekilde izah etmekten başka çare ve akli tatmin edecek hiçbir suret yoktur.¹³¹

8) İsmail Hakkı, materyalistlerin âlemi izah konusunda kabul ettikleri üç prensibe dayandıklarını kabul etmektedir:

- a. Sonsuz atomlar vardır.
- b. Atomlar ezeldir.
- c. Atomların tabiî hareketleri vardır.

Bu hükümlere göre âlem sonsuz atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomların evveli yoktur. Bunlar hâdis değildir. Her birinin tabi hareketleri vardır. Bu hareketler de ezeldir, hâdis değildir. İzmirli, materyalistlerin bu iddialarına karşı şu eleştirileri ileri sürmüştür: Mekanik fizikte şöyle bir kanun vardır. “Harekette bulunan bir cisimler manzumesinin hareketi dengeyle sonuçlanır. Her hareketli cismin az çok bir zamandan sonra sükûn haline gelmesi tabiîdir”. Deneysel fizikte (*tecrübî fizik*) cisimde atalet hassasını gösterir. İşte bu kanun ile atalet kanunu, materyalistlerin kabul ettikleri hükümleri temelinden yıkar. Bununla âlemde hareketin ezeli olmadığı sabit olur. Çünkü âlem hareket halinde bulunan bir cisimler manzumesidir. Bu fennen sabittir. Mekanik fiziğin kanunlarına göre bu hareketin dengeyle sükun halinde sonuçlanması zorunludur. Hâlbuki âlem, henüz sükûn haline gelmemiştir. O halde dengenin (*tevaşin*) sükûnet halini kazanmak için gereken zaman henüz gelmemiş demektir. O halde atomların hareketi de ezeli olamaz. Eğer hareket ve atomlar ezeli olsaydı, bu zamanın çoktan gelip geçmesi gerekirdi. Çünkü ezelden beri geçen zamanın, sükûn için gereken müddetten çok fazla olduğu şüpheden uzaktır. Bunun için âlemin şimdi ve her zaman denge (*tevaşin*) ve sükûn halinde bulunması gerekir. Buna karşılık “bu zaman gelip geçmiştir. Âlem, denge ve sükûn halini bulduktan sonra yine maddenin eser-i icabı olarak harekete geçmiştir”¹³² faraziyesine İzmirli, şu cevabı verir: Bu izah atalet kanununa aykırıdır. Çünkü âlem, bir kere denge ve sükûn haline girdikten sonra sırf maddenin iktizasıyla harekete geçemez. Düşünürümüzün bu sözlerine karşılık materyalistler de “ya atomların, hareketlerin ezeli olmasıyla sükun ve denge halinde kalması veya atomlar ile hareketlerin ezeli olmamasını” kabul etmelerinin zorunluluğuna dikkat çekerler. Bu durumda ise, belirtilen ikinci hüküm ile üçüncü hüküm arasında derin bir çelişki ortaya çıkar: Atomlar, hem ezeli olur, hem de tabiî hareketleri bulunursa, ezelden beri devam eden hareketleri, âlemin her zaman denge (*tevaşin*) ve sükun halinde kalmasını gerektirir. Bir taraftan bulunduğumuz âlemin, ikinci hüküm gereğince ve mekanik fizik kanunlarına uygun bir şekilde sükun halinde bulunması iktiza etmekte iken, diğer taraftan üçüncü hükümdeki tabiî harekete nazaran yine bu âlemin hareket halinde bulunması gerekmektedir. İzmirli, bu durumda materyalistlerin bu tenakuzdan kurtulmak için üçüncü hükümden veya ikinci hükümden vazgeçmesi gerektiğini belirtir. İkinci hükümden de vazgeçerlerse, atomların ezeli olmadığını kabul etmiş olacaklar. İzmirli, burada bir soru yöneltir: O halde atomların muhdisi kimdir? Hudûsunun illeti nedir?

Düşünürümüz, bu soruya karşı materyalistlerin bir muhdis ve yaratıcı aramak zorunda olduklarını ileri sürer. Ona göre aksi taktirde illiyet prensibini inkar etmiş olurlar. Eğer üçüncü hükümden vazgeçerlerse, hareketi inkar etmiş olurlar ki, bu âlemin yokluğunu kapsamaktadır. Bunu öncelikle tecrübe yalanlamaktadır.¹³³

İzmirli, materyalistlerin kabul ettikleri üç hükümden kurtulsalar bile, ilmin imkânı için dördüncü bir hükme mecbur kalacaklarını bildirir: İlim, tabiatın kanunlarının sabit olması şartıyla tahakkuk eder. Materyalizm, atomların tesadüfî imtizaclarını, hareketlerini kabul etmekle üstü kapalı olara tabiatın kanunlarının sabit olmasını inkar etmiş olur. Çünkü âlem tesadüf eseri olunca, bugüne kadar müessir olan kanunları kim temin eder? Tesadüfün, kuradan farkı yoktur. Temin edilemeyen kanunlar sabit kanunlar olamaz; sabit kanunlar olmayınca ilim mümkün

¹³¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 67-69; Bkz. Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 82.

¹³² İzmirli, *Mulabhas İlm-i Tevbid*, 94-96; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 70-71.

¹³³ İzmirli, *Mulabhas İlm-i Tevbid*, 96-97; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 71.

olamaz. İzmirli, materyalistlerin buna dayanarak “tabiatta sabit kanunlar vardır” hükmünü dördüncü bir hüküm olarak kabul etmelerinin gerekliliğini belirtiyor.¹³⁴

9) İzmirli, materyalistlerin “tecrübe bize madde ve kuvvet haricinde hiçbir şey göstermiyor. Haricî bir müessir göremiyoruz. Bu halde haricî bir müessire nasıl inanalım” sözlerinden de vazgeçtiklerini zikrederken de onlara şu soruları yöneltmektedir: Görüşlerini dayandırdıkları atomun şekli, vaziyeti, hacmi görülmüş müdür? Şimdiye kadar görülmediği gibi görülmesi de mümkün değildir. Demek ki bazı varlıklar görülmez görülmesi de mümkün değildir.

10) Materyalistlerin “madde ile kuvvet vücudan ve ademen bir diğerine bağlı olmakla madde kuvveti lizatîhî müstelzimdir, telazumları da kadimdir” sözlerine de üstad şu cevapları vermektedir: İki şey arasında irtibatın (vücuden ve ademen) deveran etmesi, bir diğerinin tefaülünü yani birinin müessir, diğerinin eser olmasını gerektirmez. Çünkü deveran müessir ile eser arasında münhasır değildir; sebeplerde de şartlarda da bulunur.

Materyalistlerin “ilim Allah’ın varlığını kabul etmez” sözlerini reddeden İsmail Hakkı, bunun ilme karşı büyük bir iftira olduğunu düşünmektedir. Ona göre “ilk sebepten (*illet-i ülâ*) bahsetmeyen ilim nasıl olur da Allah’ı inkâr eder? İlim maddeyi inkar eder, fakat Cenab-ı Hakki değil. Nüfuz-u nazara sahip olanlar maddeye, atoma, esire değil onu harekete geçiren kuvvetlere nazar eder; fakat burada kalmaz. Yine seyrin devam eder, buradan da kâinat-ı tabiaya suud eder (yükselir). Oradan da ilerleyerek âlemin düzenleyicisi olan Hakim-i müteala yükselir”.¹³⁵

Netice olarak İzmirli’nin yaptığı şey daha önce materyalizme getirilen eleştirilere bir ek ve katkıdır. Kısaca o, materyalistlerin kesin kanunlar olarak kabul ettikleri bazı tabi kanunların kaynaklarının sarsıntıya uğradığını ve bu düşüncedeki insanların tartışma ve tetkike tahammüllerinin bulunmadığını; kadim zamandan beri gelen bu felsefi sistemin, bugün kifayetsizliğinin sabit olup ortaya çıktığını düşünmektedir.

2) b. Mekanizm

İsmail Hakkı’ya göre mekanizm, her şeyi hareket halinde atomlara indirgemekle açıklama iddiasında bulunur. Böylece âlemin hareketlerinin tümü, hayatın tümü ve düşüncelerin tümü hareket durumunda atomlara indirgenir. Âlem ve âlemin kanunlarının düzenlenişi, akıllı olmayan atomların tesadüfî ile açıklanıyor; âlem tamamıyla ittifakî olarak meydana gelir.¹³⁶

3) c. Pozitivizm

İzmirli’ye göre pozitivizm (*ispatîye*) hisden başka haber alma vasıtası (*vasıta-i istibbar*) tanımaz. Bundan dolayı pozitivizm aklın (*nefs-i nâtıka*) Cenab-ı Hak olsun, madde olsun, kuvvet olsun ne olursa olsun Mutlak’ı idrake kabiliyeti yoktur” iddiasında bulunur. Ancak akıl tecrübe yoluyla kazanılan gerçeklere ulaşabilir. Fakat metafizik problemleri gibi tecrübeye dayanan bir araştırmaya yetenekli olmayan kimse, başka sorunları çözümleremez. Akıl olayları açıklayabilir. Bu yolla genel olaylardan başka bir şey olmayan kanunları ortaya koyabilir. Fakat illetleri bilemez. Olayların ve vakıaların belirlenmiş sınırları dışında metafiziğin illetlerinin ulaşması ve bilinmesi mümkün olmayan bir bölümü genişliyor. İlim bu konuda bir şey söylemez.¹³⁷ Bu iddia karşısında düşünürümüz, pozitivistlere karşı bir takım sorular yöneltir: Acaba hissi tecrübe hakikati bilmek için yegane bir vasıta mıdır? Hadiseleri tayin eden atomlar, esirler bunların hareketleri “ile-i gayr-ı mahsûsa”yı idrak etmiyor muyuz? Tecrübemiz olduğu halde bir hakikate ulaşamıyor muyuz? Işığın elektrik hakikatlerini biliyor muyuz? Hakikatini bildiğimiz şeyleri inkâr mı edelim? Akıl mebd-e vücudu keşfedemez ise, insan bilgisi iflâsa uğramaz mı? İsmail Hakkı mutlak hakikatinde da pozitivistler arasında görüş ayrılıklarının bulunduğunu kanaatindedir. Ona göre bir defa bilmemek iki şekilde cereyan eder: Ya “öyle bir mutlak yoktur ki bilelim” denir, yahut “evet bir mutlak vardır. Ama onun hakikatine muttali olmak insan için kolay değildir” denir. Comte, Hume gibi filozoflar “mutlak mevcut da değildir; kabil-i tasavvur da değildir” fikrini ileri sürerler. Hamilton, Spencer gibi filozoflar ise, bilakis “mutlak mevcuttur, fakat kabil-i tasavvur değildir” inancında bulunurlar. Hamilton inancı (itikât) marifetten ayırır; Spencer ise, mutlak inanır. Bütün hadiselerde tecelli edeni, değişmez varlık sayar da İngiliz empirizm (*tecrübe*) ekolünü, panteizm (mabadettabiay-ı vücudiye) ile ikmal eder. İzmirli’ye göre pozitivistlerin bir kısmı, pozitif ilimlerin sayesinde mutlakın yavaş yavaş bilinebileceği fikrini ortaya koyar; böylece pozitivizmi kökünden yıkmış oluyor.¹³⁸ İzmirli, pozitivizmi bir fizikî dogmacılık (*ikânîye-i tabîye*) ve bir metafizik şüphecilik (*bisbâniye-i mabadettabia*) olarak kabul edi-

¹³⁴ İzmirli, *Mulabhas İlm-i Tevbid*, 97-98; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 73.

¹³⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 73-75; Bkz. İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 150; Hizmetli, *Les Idées Theologiques D’İsmail Hakkı İzmirli Dans Le “Yeni İlm-i Kelâm”*, 249-250.

¹³⁶ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 172.

¹³⁷ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülâ*, 22-23.

¹³⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 79-80; Bkz. Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy-History and Problems*, Fourth Edition, New York 1989, 355.

yor. Tabiat âleminde dogmacılık (*ikâniye*), metafizikte şüpheciliktir (*bisbâniye*). Birinci olarak fizikî dogmacılıktır; çünkü tabii âlemin haricinde varlığını kabul eder. İkinci olarak metafizik şüpheciliktir; çünkü metafiziğin ve mevzularının varlığı hakkında fikir beyan edemez. O halde pozitivizm, bir taraftan dogmacılığın bir bölümü, diğer taraftan şüpheciliğin bir bölümü olur. Böylece üç isim ile anılır; metafizik şüphecilik, fizikî dogmacılık, objektif rölativizm (*izâfe-i afakiye*).¹³⁹

Auguste Comte, pozitivizmi izah ve din tasavvurunu, metafiziği insanın bilgi sınırlarının dışına çıkarmak için bir takım sebepler ileri sürer. Bu sebepler, bilimsel gelişmeler tarihinden çıkarılmış olan “üç hal kanunu” adını verdiği prensip üzerine kurulur; Turgot’tan alınan bu kanun aklın (*nefs-i nâtuka*) birbirini takip eden üç hal geçirdiğini destekler: Teolojik hal (hal-i ilâhî), metafizik hal (*hal-i mabadettabia*), pozitivist hal (hal-i müsbet).

1) Akıl (*nefs-i nâtuka*), teolojik halde hadiseleri ilâhî istekler (*iradât-ı aliyat*) ile izah ediyor. Her hadiseyi kendisine benzeyen bir tabiatüstü ilâhî bir iradeye (*irade-i aliyeye*) dayanır. Nefs-i insaniye, bütün araştırmalarını varlıkların ilk sebeplerine, tabiatı yöneltir”. Hadiseler, o tabiatüstü amillerin doğrudan doğruya sürekli tesirleri altındadır.

2) Akıl (*nefs-i insaniye*), metafizik halde hadiseleri, içindeki gizli sebepler (nevâmis tabiatındaki gizli kuvvetler ve özellikler) ile açıklar.

3) Akıl (*nefs-i insaniye*), “pozitivist halde hadiseler pozitivist olarak açıklanmış ve tecrübî olarak delillerle ispatlanmış olan kanunlara dayanarak izah eder; artık mutlak araştırılmaktan vazgeçer. “Mebde” ve “meâd” meselelerini terk eder, yalnız hadiseleri arasındaki sabit oranı (*nisbet-i sabite*) müşahede eder.¹⁴⁰

Bütün ilimler meydana gelmek için öncelikle iki hali geçmiş ve ancak üçüncü hale gelince kurulmuştur. Örneğin bir zamanlar gök gürültüsü Jüpiter’e dayandırılarak, onun isteğiyle meydana geliyor denilmişti; bu hal teolojik haldir. Sonra elektrik ile açıklanmış; bu da metafizik haldir. Bugün pozitivist ve negatif olarak elektriklelenmiş olan iki bulutun çarpışması ile izah edilmiştir; bu da pozitif haldir. Bundan dolayı pozitivist hal, aklın, tecrübe (*deney*) biriminden ortaya çıkmış bulunan ilmi bir tavır (mizaç) sayesinde kesin seviyesini bulmuş bir hal gibi ortaya çıkar.¹⁴¹

İsmail Hakkı İzmirli, pozitivist düşünceyi bazı noktalarda eleştirmiştir. Ancak ona göre gerçekte “üç hal kanunu” tarih ilmi hakkında gayet mahirane bir görüştür. Tabiat ilimleri, ilâhî (*rububiye*) ve metafizik nazariyeler dışında teşekkül etmiştir. Üç hal (*halât-ı selase*) kanunu, tabiatın teşekkülü için bir zaruret olur. Müspet ilimler hadiselerin kanunlarını izah eder; fakat menşe, gayeyi izah edemez. İlim hadiseleri ısı ışık, elektrik vb. gibi tabii sebepler (*illet-i tabiiye*) ile yani ondan gelen ve onu tayin eden diğer hadiseler ile izah eder. Böylece kesilmeksizin bir ikinci sebepten (*illet-i sâniye*) diğer bir ikinci sebebe yükselir. Tabii sebepler ki, ikinci sebeplerdir. Âlemin menşei ve inkişafını beyana kafi değildir. Acaba bize âlemin menşei ve inkişafı hakkında bir hakikat gösterebilir mi? Hadiselerin suretleri, hissî cihazlara bağlıdır. O halde nasıl olur kâinat hakkında ilim nefsü’l-emre mutabık olur? Tabii deliller kendi varlığı ile, hareketiyle arasındaki düzeni ve gayeti ile ikinci sebeplerin bu hakikati izah edemediğini ispat eder.

İzmirli, A. Comte’un felâsifenin birinci döneminde bu fikirleri taşıdığı kanaatini taşır. Ona göre Comte, dinin unsurlarını kaldırmak niyetindeydi. Fakat ikinci safhasında artık dinin unsurlarını tamamen kaldırmak isteğinde bulunmaz. Bilakis insan ruhunu uygun bir inkılap ile tatmin etmek isterdi. Böylece akla değil, duylulara (ihtisâsât) dayandı da yeni bir din çıkardı. Ve ona “insanlık dini” adını verdi. Fakat bu dinde “Allah, ruh yoktur, vücut-u ala insaniyettir ki bu vücut-u azamdır. En büyük varlığın (*Vücut-u azam*) menşei bütün varlıkların ortak kaynağı olan arzdır ki, vesni-i azamdır. Arz, fezadadır. O da muhit-i azamdır (*yüce kuşatıcı*)”. İzmirli, Comte’un insanlık dininin, putperestliğe dönmekten başka bir şey olmadığını ifade eder. Comte’un bu dinî, din fikrini insanlığın gelişmesinin (inkişafât-ı insaniye) en aşağılık safhası sayan kendi kanununa, felsefesine, dinine esas edindiği üç hal kanununu bozma ve iptal için yeterli bir darbedir.¹⁴²

Pozitif ve cismanî ilimler (*ulûm-u müsbete ve cismaniye*), İsmail Hakkı’ya göre, aklın açıkladığı teorilerden birine cevap verir. Mesela “bu hadise nasıl meydana geliyor” sorusuna cevap verir. Olayın şeklini ve kanunlarını bildiriyor. Fakat akıl, buna kanaat getirmeyip, sormaya devam ediyor: Bu hadiseyi kim meydana getirdi? Bu hadise

¹³⁹ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 23-24.

¹⁴⁰ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 26-27; İzmirli, İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, II, 80-81; Weber, *Felsefe Tarihi*, 397-398; Janet Paul-Seailles, *Gabriel, Metalip ve Mezâhib (Histoire de la Philosophie)*, çev: Elmalı Hamdi Yazır, İstanbul 1978, 383; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefi (Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları)*, III.Baskı, İstanbul 1994, 101-103.

¹⁴¹ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 27; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 251-252.

¹⁴² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 81-83; Bkz. Janet, Seilles, *Metalip ve Mezâhib*, 384-395. Elmalı Hamdi Yazır, tercüme ettiği bu eserin belirtilen sayfalarında (1-5 nolu dipnotlarında) pozitivizmi tenkit etmiştir.

niçin oldu? gibi soruların cevabını istiyor. Menşe, gaye, etkin sebep (*illet-i failiye*), gaye sebep (*illet-i gaiye*) soruları devam eder durur.

Teolojik hal ile metafizik hal ortaya çıkış sebebini bildirirler. Teolojik, metafizik ve pozitif haller ayrı ayrı şeyler olduğundan birinin ispatı, diğerini yok etmez. Bir kimse hem teolojik hale inanır; hem filozof hem de fen bilimleriyle uğraşan biri olur: Leibnitz (1646-1716), Newton (1642-1727), Amper....Hem Hıristiyan, hem metafizikçi hem de büyük bilimadamları değil midir? Bu kimseler her ilmin sınırlarını ayırıyorlar. Ve bütün araştırma düzeni içinde ona uygun geleni muhafaza ederler.

Sonuç olarak üç hal kanunu, fiziğin ve pozitif ilmin teşkili için zorunlu şarttır. Fakat metafiziği ortadan kaldırmak için tam bir sebep değildir.¹⁴³ İzmirli'ye göre pozitivism, hakikatte küllî metot şekline dönüşmüş fizik ilimleri metodudur. Hiçbir şekilde metafizikçilerin araştırmalarına engel olmaya hakkı yoktur. Zaten aklın ortaya koyduğu meseleyi ne fizik, ne de matematik halledemiyor. Metafizik özel metoduyla, o meseleyi uygulama hakkına sahiptir.¹⁴⁴

d. Dualizm

İzmirli dualizmin çelişki içerisinde bulunan felsefi bir sistem olduğunu; bu eksikliğini gidermesinin de imkânsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü mükemmel bir varlığın kendisinden ayrılmış başka bir kâmil varlığı meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca maddenin var olabilmesi için şekil halinde bulunması gerekir. Dolayısıyla da maddeye şekil veren bir sebebe ihtiyaç vardır. Dualizm ise, bu noktada suskun kalır.

İzmirli, "duailist" anlayışın İslâm düşüncesinde de problemlere neden olduğunu da hatırlatmaktadır. Ona göre Aristo, evrenin yaratılışı hususunda özüyle var olan, birbirinden tümüyle ayrı iki ögenin, güç ile maddenin ortaklığını, yani dualizmi (*seneviye*) savunur. Halbuki bu düşünce, İslâm felsefesinin temel taşı "tevhid"e ters düşer. "Tevhid"i kaldırmak mümkün olmadığına göre ikiciliği kaldırmak gerekmiştir. İslâm filozofları, Aristo öğretisinin kalan kısmına da ters düşülmekle birlikte, zorunlu olarak evrenin yaratılışı düşüncesini Aristo'nun dualizminden arındırmışlar; güç ile madde arasındaki boşluğu sudur nazariyesi ile doldürmüşlardır.¹⁴⁵

4) e. Panteizm

Panteizme (*vücutiye*) göre âlem tek bir cevherdir. Âlemde tek bir cevherden başka bir şey yoktur. Cenab-ı Bâri, küllî cevherdir; küllî cevher Cenab-ı Hakk'dan başkası, Cenab-ı Hakk'ın ilitişi arazıdır. Bundan dolayı ne vicdan vardır, ne de irade. İzmirli panteizmi, klasik anlayışa uygun olarak iki kısımda değerlendirmektedir: İdealist panteizm (*vücutiye-i misâliye*), naturalist panteizm (*vücutiye-i tabiiye*).

İdealist panteizme göre, bir cevherin esası (*keînî*) nefis, fikir gibi düşünebilir. Kâinatın olayları ancak görünenlerdir (*zevahir*). Plotin (205-270) ve Fichte'nin panteizmi yaklaşık olarak böyledir. Naturalist panteizme göre de, bu cevherin esası madde gibi düşünülebilir. Fikir, kanunlar ancak görünenler (*zevahir*) veya soyutlamalardır (*tecrîdât*). Shelling'in (1770-1834) panteizmi böyledir.¹⁴⁶ Ancak Fichte'nin panteizmi ahlakî, Hegel'in panteizmi mantıkî, Plotin'in panteizmi metafizikiğidir. Bu fikir ayrılıkları nasıl olursa olsun, panteizm kâinatta ancak bir cevher tanır. Bu cevhere Cenab-ı Hak adını vermesi sebebiyle Cenab-ı Bâri'den başka bütün eşya, Allah'ın sıfatı ve ilitişi (*araz*) olur. Buna bağlı olarak panteizm "her şey Allah'tır", "Allah küll'dür" ilkesini benimsediği söylenebilir. Temelleri Hind'de aranması gereken bu düşünce, İsmail Hakkı'ya göre stoacılar (*revakiye*) ve Yeni Eflatuncular (*nev-Eflatuniye*) tarafından sistematik bir felsefe haline dönüştürüldü; Spinoza tarafından da yenilendi (tecdid edildi).

Stoacılar (*revakiye*) göre âlem ve Tanrı iki manzara altında telakki edilmiş bir varlıktır: âlem maddededir, Cenab-ı Hak bir kuvvettir ki, o maddeye düzen ve hareketini tabiat olarak verir. Böylece madde ile kuvvet birbirinden ayrılmaz. Madde ile kuvvetin herbiri belirginleşince bir soyutlamadan (*tecrîd*) başka bir şey olamaz.

Spinoza'ya (1622-1677) gelince; ona göre yalnız bir varlık vardır. O varlık vacipdir, sonsuzdur. Onun sonsuz sıfatlarından ancak iki sıfatını biliriz: Fikir, yer kaplama (*tahayyüz*). Âlem bu iki sıfatın arazlarının toplamıdır. İnsan, fikir ve yer kaplama arazlarının toplamıdır. "Nefisler" diye adlandırdığımız şey Allah fikrinin arazları, ci-

¹⁴³ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 28-29

¹⁴⁴ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 33-34.

¹⁴⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 325.

¹⁴⁶ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 211; Panteizm (idealist panteizm, naturalist panteizm) hakkında geniş bilgi için bkz. Golloway, George, *The Philosophy of Religion, Sixth Edition*, Edinburg 1945, 460-466.

simler diye adlandırdığımız şey de Allah'ın yer kaplamasının arazlarıdır. Ruhlar ve cisimler âlemi, bu iki sıfatın arazlarıdır.¹⁴⁷

İzmirli'ye göre bütün bu ekoller, Cenab-ı Bâî'nin metafizik sıfatlarını tanıttırır ise de, ahlâkî sıfatlarını inkar ederler. O panteizmi, âlemde birliğin (*vahdet*) varlığını açıklayarak, bu birliğin, değişici birlik (*vahdet-i ğaire*) olduğunu doğrular. O vahdet, bu birliğin ya yüksek bir gerçekleşme (*tahakkuk*) gibi sayar da ondan zahire ait çokluk doğuyor; veyahut bilakis o birliği bir görünüş (*zahir*) gibi sayar da birlik gerçekleşmiş (*mütebakkık*) bir çokluktan meydana gelir. Bundan dolayı birbirinden oldukça farklı iki ayrı panteizm ortaya çıkar.

İzmirli, panteizmi öncelikle deneye (*tecrübe*) ters düşmekle suçluyor. Çünkü tecrübe bize vicdanların çokluğunu ve bundan dolayı cevherlerin çokluğunu, insanî hürriyeti ve insanî manevîliği gösterir. İkinci olarak kendisi ile çelişkilidir. Çünkü Tanrı'yı mutlak ve sonsuz gibi gösterdiği halde, zâtî bakımından sonlu (*mütenâhî*) ve göreceli (*izâfî*) olan tabiat ile birleştirir. Halbuki Zat-ı Bâî eşyanın cevheri değil, belki sebebidir. Üçüncü olarak evrenin şekli birliği (*vahdet-i suriye*) değişici (*ğair*) olması özelliği ile sırf bir soyutlamadır (*tecrîd-i mahz*). Yalnız gerçekleşme (*tabakkük*) gibi sayılan çokluktan meydana gelmiş olamaz. Çünkü zıt bir şey, başka bir zıddı ortaya çıkarmaz. O zaman şekli birliğin çokluktan uzak, çok yüksek bir sebebi olmalıdır; bu ise Cenab-ı Hakk'tır. Yani şekli birlik, ancak değişici (*ğair*) ise, bir soyutlamadan (*tecrîd*) ibarettir; bir taşavvurdur, zihni bir varlıktır (vücut-u zihnî). Yoksa dışarıda bir varlık (*vücut-u haricî*) değildir. Eğer bu birlik dışarıda gerçekleşen varlık ise, bu durumda yüksek bir sebep (*illet*) olmalıdır. Çünkü birliğin sebebi âlemin kesretinde bulunamaz.¹⁴⁸

İsmail Hakkı, panteizm ile materyalizm arasındaki ayrılık ve farklılıkları da şöyle tespit etmektedir:

1) Panteizm, varlığın mutlak birliğini (*vahdet*); maddeyi tek bir varlık, yalnız atomların bir yığını gibi tasavvur eder ki, aralarında mantıksal bir gereklilik (lüzum) görmez. Onlar için birleşmiştir de denmez. Buna bağlı olarak panteizm, eşyada ittisal ahenk hatta gaiyet gördüğü halde; materyalizme göre bilakis eşya birbirine yabancıdır; eşya aralarında ahenk yoktur. Eşya mâhiyet bakımından bir diğerine zıttır. Onlarda görülen düzen tamamıyla arzî ve haricîdir (dışsal).

2) Panteizme göre hayat, ihtisâs (*duyular*), fikir bütün evrende şâyidir, madde canlıdır. Bizzat Allah maddede hareket (*seyr*) eder. Materyalizme göre ise hayat, ihtisâs, istisnâ ve tesadüfî bir fikirdir, kaba bir makinedir. Orada her şey birbirine yaklaşan ve uzaklaşan zerrelere hareketlerine tabiidir.

3) Panteizm ve materyalizm, her ikisi de ahlâkî hürriyetleri olumsuzlamakla (*selb etmek*) beraber yine de ihtilafa düşerler. Panteizm ferdi, âleme tabi kılar, ona "küllî hayrı" gaye kılar. Materyalizm ise, lezzet ve şahsî menfaatlerden başka bir kural tanımaz.

4) Materyalizm, bütün dinî duyuları (*ihtisâsât-ı dinîye*) atar, panteizm ise, belirsiz (müphem) biri din anlayışı (*dinîye*) öngörür; bir nevi mistisizm (tasavvuf, batınlık) telkin eder.

5) Panteizme göre "Allah heptir", materyalizmde ise "Allah hiçtir". Fakat panteizmin kabul ettiği Tanrı'da irade yoktur. Allah'ın yalnız metafizik sıfatı olup, ahlâkî sıfatı yoktur.¹⁴⁹ Panteizm eşyanın menşei hakkında somut ilah (*ilah-ı müşabhas*) yerine cevher ve düşünceyi ikame etmekle, Hıristiyan kelimciler ile spiritüalist filozoflar tarafından ilhad ile itham edilir.

İzmirli, panteizm denilen "vücutiye" ile sufilerin kabul ettikleri "vahdet-i vücudu" birbirinden kesinlikle ayırır. Çünkü "ittihâd". "hulul" yoktur. Yalnız bir tek varlık (*mevcud*) vardır, o da Allah'tır. Panteizmde ise "İttihâd" vardır; bunlar Allah külldür, kül Allah'tır" dedikleri halde, mutasavvıflar "la mevcude illa hu" derler. Buna rağmen bazı noktalarda ortak noktaları vardır. Mesela her iki tarafça taayyünât (*belirlemeler*) ademîdir. Âlemin kendisine zıt (*mübeyin*) bir "Yaratıcı"sı yoktur, insanî özelliği (*şahsiyet-i beşeriye*) yoktur; yalnız sırf ruh (*ruh-i mahz*) yoktur.¹⁵⁰

Sonuç olarak İzmirli, farklı anlayışlardaki panteist düşüncelere vurgu yaparken, bu düşünce sisteminin deney ve tecrübeye aykırı olduğuna inanır; panteizmin mutlak ve sonsuz varlığı zâtî bakımından sonlu ve izâfî olan tabiat ile birleştirmesinin kendi içinde bir çelişki oluşturduğuna dikkat çeker. Panteizmi, materyalizmle karşılaştırırken vahdet-i vücutla arasındaki farklılıkları kesin hatlarıyla ortaya koyar.

¹⁴⁷ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 211-212; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 168; Kam, *Vahdet-i Vücut*, 37-38; Weber, *Felsefe Tarihi*, 230-232.

¹⁴⁸ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, 212-213; Bkz. Kam, *Vahdet-i Vücut*, 41-47; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 93.

¹⁴⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 169-170.

¹⁵⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 171-172; Ayrıca bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i vücut ve İbn Arabî*, haz: Mustafa Kara, İstanbul 1991, 65-104; Kam, *Vahdet-i Vücut*, 53-55; Erdem Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara 1990, 90-116.

5) f. Septisizm

Septisizme (*hisbâniye*) göre ilmin kıymet-i hariciyesi yoktur. Fikirlerimiz, metafizikî düzeye (menzile) kadar ulaşamaz. Fikirlerimizin ve ilmin (*bilgi*) meydana gelmesine, bir “yakîn”e ulaşmamız gücümüzün dışındadır. Dolayısıyla şüphecilğe (*septisizm*) göre kesin bir bilgi (*marifet-i yakînî*) mümkün değildir. Çünkü bu ekol ne kesin bilgi (*yakînî*), ne ilmi, ne hakikati, ne de metafiziği kabul etmiyor, her şeyden şüphe ediyor.¹⁵¹

İsmail Hakkî'ya göre hakikatlerin karışık (*muhtalat*) ve ulaşılması problemlî (*müşkil*) olması kadim şüphecilerin; aklın (*nefs-i nâtıkâ*) “zayıf” olması ise, yeni şüpheciliğin (*hisbâniye-i cedide*) özel vasfıdır. Septisizme göre akıl, fikirleri, tasarımları (*istihzarât*) toplayabiliyorsa da tasarımların arasında her nasıl olursa olsun bir oranın bulduğundan emin olamaz. Akıl, hikmetlerin (*bikem*) vaki olmasının sebepleri ile vaki olmamasının sebeplerini tartar (vezneder), dikkate alır. Fakat meydana gelenlerin ve meydana gelmeyenlerin sebeplerini tahavvül ederde, akıl karar veremez. Artık “bilmiyorum” veya “ne bileyim” der. Bunun sonucunda akıl yetersiz kalır.

Kısa bir girişten sonra, septisizmin ileri sürdüğü bir takım delilleri İzmirli nasıl değerlendirmiş ve onlara yönelik nasıl eleştirilerde bulunmuş ona bakabiliriz:

1) Birinci delil, akıl zaafından çıkarılmış bir delildir. Buna göre akıl gerçekten tam (*müsavvê*) bir vecih ile hiçbir şeyi bilemez. Çünkü bütün eşya, illet ve malul olmak üzere bağlı olduğundan (*mürtebit*) birini bilmemek diğerleri arasında ona merbut olanı da bilmemektir.

İzmirli, bu delilde üç yanıltıcı noktayı tespit ederek tenkit eder: Birincisi, her şeyden şüphe eden septisizmin (*hisbâniye*) beşerî bilginin müspet sınırlarını (*hudud-u müsbete*) kabule hakkı yoktur. Hem şüphe etmek, hem de insanî bilgiye müsait sınırlar koymak çelişkiden başka bir şey değildir. İkincisi, her şeyi bilmemekten “külli” bilmemek sonucu çıkarılırsa da bu bir şey bilmemek anlamına gelmez. Her şeyi bilmemekten hiçbir şeyi bilmemek sonucunu çıkarmak muğalata; münazaraa kurallara göre bu delilin bahanesi (*takribî*) tam değildir. Üçüncüsü, her şeyden şüphe eden septisizm “icabiye-i külliye” mezhebini kabul edilmiş teoremler (*każıyye-i müselleme*) şeklinde göstermeye hakkı yoktur. Hem şüphe etmek, hem de icabiye-i külliye mezhebini, kabul edilmiş hükümler gibi sunmak çelişkiyi kabul etmektir.¹⁵²

2) İkinci delil, aklın hiç bilinmezlerinden (*cehl-i mürekkelerinden*) çıkarılmıştır. Bu delile göre akıl, bazen aldanıyor. Artık aklın devamlı aldanmadığını kim garanti (temin) eder. Septisizmin delili doğru ise, yani akıl daima aldanabilir, hiçbir hakikati idrak edemez ise delilin kavillerini yalanlıyor demektir. Çünkü bir hakikati idrak etmiş oluyorlar. Eğer septisizm delili yanlış (*każıp*) ise, delilin yanlışlığını kabul etmiş olurlar. Sonuçta delil ister yanlış isterse doğru farzedelim, her iki durumda da septisizm yanlıştır (*każıp*).

3) Üçüncü delil, aklın tenakuzundan çıkarılır. Buna göre insanlar çelişkili (mütenâkız) fikirlere sahip olurlar. Yalnız iklimin etkisi ile bir insanın kendisi bile çelişkiye düşebilir. İki çelişki de doğru olamayacağından hiç olmazsa akıl, bir kere yanlış hüküm (*każıyye-i każıp*) demiş olacaktır. Bu delile karşı “tenakuz mutlak değildir” diyen İzmirli'ye göre insanların her şeyde fikirlerini doğrulamadıkları (*adem-i tesâduke*) söylenemez. Eğer bir mutlak olarak hiçbir şeyde müşterek fikirlere sahip olmaz isek, birbirimiz ile asla anlaşamayız. Akıl bazı aklî ve aslî hükümlerde asla çelişkiye düşmez. Bundan dolayı “akıl çelişkiye düşer” hükmü doğru olur ise, çelişkinin aklın bütün işlemlerini (*haytalarını*) kapsadığı ve bütün hükümler üzerine varid olduğunu iddia etmek şüphesiz ki yanlış olur. Matematik ve fizik ilimlerinin kanunlarında küllî ve zorunlu prensiplerde, birbirlerini doğrularlar. Bu hükümler her yerde, her zaman doğru olarak bilinir. Akl-i selim sahibi hiç kimse bu hükümleri inkâr edemez. Kısaca “çelişki var” demek doğru oluyor. Fakat “bütün hükümlerde çelişki vardır” demek çelişkiyi aklın bütün işlemlerine (*haytalarına*) kadar yaymak doğru değildir.¹⁵³

4) Dördüncü delil, düşünürümüze göre septisizmin dayandığı en kuvvetli delildir. Bu delile göre akıl kendi değerini bir delille ispat edemiyor. Ancak değerini varsayılan bir prensibe (*mebde-i mefruzâ*) bağlar. Bütün deliller aklın değerini kabul edilmiş bir husus olarak kabul ederler. Bütün burhanlar yanlış bir kıyasa (*każıyas-ı faside*), bir hiç bilinmezliğe dayanırlar. Artık delil vardır demek, yanlış bir hüküm olmaz mı?

Mütefekkirimize göre her şeyden şüphe eden septisizm nasıl oluyor da bu delilden şüphe etmiyor? Mantığa uymazlığa (*każıyas-ı faside*) dayanan bir kıyasın yanlış olması gerekir mi? Ancak delille ispat edilmiş olması gerekir.

¹⁵¹ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 11; Bkz. İzmirli, *Müslüman Türk Felsefeleri*, 97-98; Ülken, Varlık ve Oluş, 130.

¹⁵² İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 12-13.

¹⁵³ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 13-15.

Her hakikatin delillendirilmiş olması şart değildir. Metodolojide (*fenn-i menâhic*) belirtildiği gibi bir kısım delilsiz hakikatler vardır. “Aklın bir değeri vardır” hükmü de bu hakikatlerden biridir, delille sabit değildir.¹⁵⁴

İzmirli, şüpheciliği mutlak şüphecilik (*hisbâniye-i mutlaka*) ve izafi şüphecilik (*hisbâniye-i izâfiye*) diye iki kısımda değerlendirmektedir. İzafi şüpheciliğe ihtimaliye (*probabilizm*) de denir. Probabilizme göre her zan, zorunlu olarak kesin bilgi (*yakîni*) değildir. Fakat kesin olmayan bilgide, bir takım dereceler vardır ki, her zan kendisine kabul edene göre, daha çok veya daha az muhtemel olur. O halde bir zan, olabirirliliğin fazlalığı nispetinde fiiliyata zayıf bir zana tercih edilir.

Mutlak şüpheciliğe göre kuvvetli zan (*zann-ı galîp*) ve zayıf zan (*zann-ı zayıf*) diye bir şey yoktur. Zan, kesin olmayan bilgiye eşittir; kesin olmayan bilgide dereceler yoktur. Bundan dolayı mutlak şüphecilik hüküm vermede çekinik kalıyor; probabilizm ise, hüküm verir.

İsmail Hakkı'ya göre probabilizmin iddiaları sınırlandırılmış olsaydı, mesela “insan için ihtimal asıldır, kesin bilgi istisnadır” demiş olsaydı, probabilizm bir hakikat olacaktı. Fakat probabilizm, ihtimali kabul edip, kesin bilgiyi menetmekle çelişkiye düşmüş oluyor. Gerçekte ihtimal, az çok takribî olarak kesin bilgi (*yakîni*) demektir. Probabilizm, hadiselerde kesin bilgiyi kabul ediyor. Probabilizm, asıl şüphecilik (*septisizm*) değildir. Çoğunlukla septisizm, probabilizm ve doğmatizme (*ikâniye*) tekâbül olarak kabul edilir. Probabilizmin (*ihhtimaliye*) delilleri, septisizm (*hisbâniye*) delilleri gibidir. Mutlak şüpheciliğe bağlı olanlar şunlar: Sofistler, Pironizm, Enesidem, Agrippa, Empicus (M.Ö. 200), Montaigne (1533-1592), Pascal (1623-1662).

Probabilizme bağlı olan da Arkesilaos (M. Ö. 318-244), Karneades (M.Ö. 215-130), Çiçero'dur (M.Ö. 106-43). Kısaca mutlak şüpheciliğe göre hükmün iki tarafı eşittir. Probabilizme göre de, hükmün bir tarafı râcihtir. (burhan ve delillerin tercihinde delile önce ve makbul olan taraf). Her iki ekole göre, kesin bilgi yoktur.¹⁵⁵

İzmirli'ye göre şüphecilerin ortaya attıkları delillerin sadece tarihî bir değeri kalmıştır. İlimlerdeki gelişmeler, septisizme büyük bir darbe vurmuştur ki, bu düşünce iddialarını sürdürememiştir. Kısmen şüpheci olunabileceğini savunan İsmail Hakkı, ancak tam şüpheci olmanın anlamsız olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre üç çeşit şüphe vardır:

- a) Mutlak şüphe (*sekk-i mutlak*)
- b) Kesin şüphe (*sekk-i kat'i*)
- c) Geçici şüphe (*sekk-i muvakkat*)

Mutlak şüphe veya kesin şüphe septisizmin şüphesidir. Mutlak şüphe, şüphecilik için uygulanması kabil olmayan bir fikirdir. Şüpheciler, kendi fikirlerini ispata çalışmakla çelişkiye düşüyorlar. Çünkü delil her iki tarafın kabul ettiği prensiplere, açık ve küllî olan kaidelere zorunlu olarak başvurur. Geçici şüphe ise, Descartes ile taraftarlarının şüphesidir. Septisizmin şüphesinden farklıdır. Descartes'e göre şüphe, hakikate ulaşmak için bir vesiledir. Fakat septisizme göre şüphe bir gayedir. Şüphe, Descartes için geçici ve bir meslek (sistem), septisizm için kesin ve bir metottur. Descartes, ancak zanlarından şüphe ederken, septisizm aklın kendisinden şüphe eder.

Kısaca düşünürümüz, septisizm ekolüne mensup olmadan da şüphe edilebileceği kanaatini taşımaktadır. O, Bernard'ın “bilim adamı şüphecidir” ve Bousoutte'in “gerektiği zaman şüphe etmek, iyi hükmetmenin bir parçasıdır, bir kimse kesin olanı kesin olarak, şüpheliyi şüpheli olarak hükmederse, iyi bir hakimdir” sözlerini kendisi için bir prensip olarak kabul etmektedir.¹⁵⁶ Sonuç olarak şüphenin âlemde, hayatın yaşayan kısmında kanunî bir yerinin olduğunu savunuyor. Ve septisizmin ileri sürdüğü fikirlerde yeterli delilleri sunmadığını ve çelişkiye düşmekten kurtulamadığını düşünmektedir.

(xxxv) 2. İslam Felsefesi Ekolleri

1) a. Meşşâî Felsefesi

İzmirli, Meşşâî felsefesini “asıl felsefe” olarak kabul ederken, İslâm'a özgü düşünceleri de ihtiva eden bu ekolü, salt Aristocu olmayan, orijinal bir düşünce sistemi olarak nitelendiriyor.

¹⁵⁴ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 16-17.

¹⁵⁵ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 17-18.

¹⁵⁶ İzmirli, *Mubtasar Felsefe-i Ülä*, 18-19; Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, 215-218; Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 266-267.

2) b. İsrakî Felsefesi

İsrak felsefesi, akıl ve nazar yolunu yeterli görmeyip, hads (*sezgi*) ve keşf yolunu tutan özel bir felsefe olup, Şehabettin Sühreverdi el-Maktul (1153-1191) tarafından kurulmuştur. Yeni-Eflatuncu tasavvufun İslâm'a uyarılması olduğunu söyleyen İsmail Hakkı'ya göre İsrakîliğin yürütenlerin çoğunun Türkler oluşturmuştur.¹⁵⁷

Kısaca İzmirli'ye göre Meşşâîlik tam anlamıyla Aristo sistemi, İsrakîlik de tam anlamıyla Eflatun sistemi değildi. Her ikisi de İskenderiye ve Süryani okullarında aldıkları yeni bir renge (biçime) bürünmüşlerdi. Amaçları bakımından aralarında bir fark yoktu. Hakikat ve hakikatin bilgisi (*marifet*) her iki yolla elde edilebilirdi. Meşşâîler akıl yürütme (*nazar*) ve çıkarım (*istidlal*) yolunu, İsrakîler de doğrudan kavrama, görme ve özdenetim (*müşahade ve murakabe*) yolunu tutmuşlardı. Meşşâîler deneyi izleyen akla; İsrakîler sezgi ve doğrudan kavrayışa (*hads ve keşf*) dayanmışlardır.¹⁵⁸

3) c. Kelamî Felsefe

İzmirli, felsefi kelâm ekolünü bir tür tabiatçı felsefe kabul etmekteyse de o, bu akımın, İslâm düşüncesi ile Yunan, İran ve Hint filozoflarının fikirlerini birer prensip kabul ederek mezceden bir felsefeyi sunduğu sonucuna ulaşmıştır.

(xxxvi) 3. Tasavvuf Felsefesi Ekolleri

1) a. Ekberî Felsefe Medresesi (İbnü'l-Arabî)

Kısaca İzmirli'ye göre vahdet-i vücudcular Allah'dan başka bir varlık tanımazlar. Vahdet-i şühudda gerçek olan iki varlık vardır: Allah'ın da varlığı vardır, masivanın da (Allah'ın dışındaki tüm varlıklar) varlık vardır. Yalnız sufilerin görüşünde, nefsinde masiva yoktur. Vahdet-i vücudda gerçek olarak yalnız Allah'ın varlığı (*vücut*) vardır. Masiva gerçekte yoktur. Hak ile halk arasında ayrılık gayrılık yoktur. Varlıkların tümü Hakk'ın görünümüleri (*maşhar*), görüldüğü yerlerdir.¹⁵⁹

2) b. Müceddidî Medresesi (İmam-ı Rabbanî)

Kısaca mütefekkirimiz, mütasavvıfları mutlak olarak irade yolunda; kelamcıları ise mutlak olarak akıl yürütme (*nazar*) ve bilgi yolunda olduklarını düşündüğü için, aralarında büyük bir farkın bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre genellikle kelamcıları irade gücü, mutasavvıflarda da bilgi gücü zayıftır. Bilgi, ruhî deneyimi akla mazsa sapıklık yolu; irade, bilgiyi denetlemezse isyan yolu açılır. Bundan dolayı "yalnız tasavvuf zındıklığa, yalnız fikh fiska neden olur; her ikisini kendinde toplayan kimsede gerçeklik kendini gösterir" demişlerdir.¹⁶⁰

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Meşrûtiyet devrinde İslamcılık taraftarları, problemlerin çözümünde hem akılcı, hem de gelenekçi idiler. Dîni meselelerin sonuçlandırılmasında iki ayrı yol izleniyordu: Gelenekçi İslamcılar, Modern İslamcılar. İsmail Hakkı İzmirli'nin de içinde bulunduğu "Modernist İslamcılar", "Türkçüler"le birleşiyorlardı; Zira onlar da İslâm düşüncesiyle, Batı düşüncesini birbirine yaklaştırıp, uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Batıcılıkla Türkçülük arasını uzlaştıran orta bir yol takip ediyorlardı. Ayrıca içtimâî ve siyasî seviyede İslâm'da yenilik yapılması arzu ediyorlardı. Bununla birlikte çok sayıdaki Türk mütefekkir, çağın yeni gereksinimlere ve meselelerine cevap vermek gayesiyle, bir takım dîni reformlar yapılması fikrini savunuyordu. Bundan dolayı da eğitim sisteminde değişiklik yapılmasını, yüksek derecede medreseler kurulmasını istiyorlardı. Nihayetinde bu münevverlerin gerek fiili, gerekse fikrî teşebbüsleriyle, memleketin bir çok yerinde yeni mektepler ve medreseler açıldı; bu eğitim kurumlarında Batı felsefesi ve modern ilimlerin tahsiline daha çok ağırlık verildi.¹⁶¹

Osmanlı'nın son döneminde böyle bir vasatta yetişen bilgin ve düşünürlerin en önemlilerinden birisi, hiç şüphesiz İzmirli İsmail Hakkı'dır. O, yaptığı çalışmalarla, Doğu Batı ikilemi içerisinde sıkışıp kalmış bir toplum aydınının yeni çıkış yolları ve çözüm yöntemlerini üretme çabalarını belgeler.¹⁶² İzmirli'de daha öğrencilik sırasın-

¹⁵⁷ İzmirli, "Uzluğ Oğlu Fârabî" Eserlerinden Seçme Parçalar (giriş), 20; Bkz. İzmirli, *Hikmet-i Teşri*, İstanbul 1328, 7.

¹⁵⁸ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 64-65.

¹⁵⁹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 30.

¹⁶⁰ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 28.

¹⁶¹ Hizmetli "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", 27; Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabii" adlı Eseri, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996, 79-81.

¹⁶² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları (sunuş)*, haz. N. Ahmet Özalp, 13.

da kendinî gösteren “ilim heyecanı”, onun modern okulların yanında, medreselere giden, diğer taraftan da özel hocalardan ders alan ilmî bir kimliğe kavuşmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte o, bir yandan tasavvuf dersleri alırken, diğer yandan Farsça öğrenmiş. Öğrenim hayatını tamamladığında, artık o, İslâm bilimleri, tasavvuf ve felsefe bilgilerinin yanı sıra Arapça, Farsça, Fransızca, Latince, Rusça ve Rumca bilen “bilge” bir insan konumuna yükselmiştir.¹⁶³

İzmirli, zamanında eşine az rastlanır büyük alimlerden ve her noktadan ilmî selahiyetine saygı duyulan kabul edilir bir otorite olmuştur. Gerek Şark ve gerek Garp felsefelerine olan vukufiyeti, kendinî “üstatların üstadı” seviyesine yükseltmişti. Her türlü sıkıntılara katlanarak İslâm felsefesini bütün yönleriyle elde ederek, Dârülfünûn’da da bu kürsüyü bütün otoritesiyle doldurmuştur. Senelerce bu yolda en verimli çalışmalarda bulunarak, çok kıymetli eserler bırakmış, kendine has bakır görüşle de bu felsefede adeta bir sistem vücuda getirmiştir. Türkiye’nin dışında da kendisine ilmî meseleler hakkında müracaatlarda bulunulması, düşünümüzün ilmî şöretinin memleket sınırlarını aştığına delildir.¹⁶⁴

İsmail Hakkı, yeni bir zihniyet ve yeni bir felsefe anlayışıyla dünya çağında değeri büyük ve zengin etütlere mevzu olacak İslâm filozoflarını ve sistemlerini metodik bir tarzda incelenmiştir. Ayrıca İslâm filozoflarının getirdikleri delilleri ortaya koydukları problemi Garp düşünürlerinin görüş ve bakış açısı ile inceleyip, “mukayese ve intikâd” yaparak İslâm felsefesini metotlu bir bilim haline getirmiştir. Türkiye’de İslâm felsefesinin “kurucusu” olarak kabul edilen İzmirli’nin, İslâm felsefesi okuttuğu döneme ait taş basma notları, bu anlayışla ortaya koyduğu kıymetli bir eserdir. Kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışma olmadığı gibi, kendisinden sonraki bu sahayla ilgili tüm çalışmalara öncülük ve kaynaklık etmiştir. Ancak İslâm filozoflarıyla ilgili metotlu ve vukufu telifleri ve verimli çalışmaları, her biri ayrı ayrı üzerinde durulacak, değerleri belirtilecek birer kaynak niteliğindedir.¹⁶⁵

Onun Darülfünun’da okuttuğu “Felsefe Dersleri, Felsefe-i ülâ, Menâhic, İslâm Felsefesi, ilim ve hayat bakımından bizde çok önemli bir mevki olan Doğu kültürü ve İslâm felsefesinin anlaşılmasına ve bizim ilim ve kültür hayatımız hakkında verilecek hükümlerin hakikate uygun bir şekilde olmasına hizmet etmiştir.¹⁶⁶ Çağdaş Batı düşünce ve felsefesine –sınırlı bir düzeyde de olsa- tanıma imkânına sahip olması zaman zaman gelenekçi anlayışın dışına çıkmasına, yeni bir düşünce ve bakışla konuları ele alıp değerlendirmesine sebep olmuştur. İslâm ilimlerini metot ve kapsam bakımından farklı bir görünüme kavuşturmadıysa da işaret edilen yönlerden kısmen değiştirebilmiştir. Çağdaş düşünceyle ilgili bazı konuları ve yaklaşım tarzlarını eserlerine sokabilirdi. “Yeni İlm-i Kelâm” adlı eseri buna en açık örnektir. Bu eserde İslâm inançlarının bazı problemlerini Batı felsefesi açısından ve onun verileri çerçevesinde ele almıştır.

Düşünürümüz hakkındaki değerlendirmelerin birbirinden farklı olması; eserlerine yeni anlayış ve metoda dayanan bir takım konular dâhil etmesinden kaynaklanmaktadır. Fikirlerini kesinlikle delille temellendiren İzmirli, başkalarının sözlerini ve görüşlerini de ancak delile dayanıyorsa kabul eder. Bilginlerin düşüncelerine büyük değer vermekle birlikte, hiçbir alimin sözünü vahiy gibi veya insan üstü bir gücün sözü gibi değerlendirmez.¹⁶⁷ Onun şu sözleri bu açıdan kayda değerdir: “Hiçbir âlimin şiddetli taraftarı değilim. Hiçbir alimin sözünü vahiy gibi telakki etmem. İbn Teymiye’nin şiddetli taraftarı olmadığım gibi, Gazâlî’nin de şiddetli taraftarı değilim. Hanbelî de değilim, Eşarî de. Körü körüne mutasavvıflara da, kalamcılara da tabi olmam. Hak taraftarıyım. Her nerede bir hakikat kokusu alırsam hemen ona el atarım”.¹⁶⁸ Üstat, dindar, mutekid, maneviyatı sağlam olup, mutasavvıflarla kalamcıları, özellikle de selefiye mezhebini müdafa edenleri muhakeme etmiş ve hep zayıf noktalarını ortaya koymuştur. Kendisi de daha ziyade selef mezhebine meyletmiştir.¹⁶⁹ Oğlu Celaleddin İzmirli’ye göre “üstat, ideal ve rasyonel düşünen, düalist bir filozoftur. İdealizmi daima realizmin üstünde görmüştür, geniş düşünceli bir müslümandır. Hatta ‘İslâm dînî, maslahat dînîdir. Maslahat, nassa takaddüm eder’ dediğine göre muğlak şekilde dînî meseleleri formüle edebilirdi”.¹⁷⁰

¹⁶³ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları (sunuş)*, 13.

¹⁶⁴ Çağdaş Iraklı ilim adamlarından Abbas el Azzavî, onun “Kindî” ile ilgili eserini, 1962’de Arapça’ya çevirmiş ve yazarı hakkında da öz biyografik bilgiler vermiştir. Bkz. İ. Hakkı İzmirli, *Feylesu’l- Arab Yâkûb İbn-i İshak El-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963; İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Hayatı, Eserleri, Dîni ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 1-2; Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 21.

¹⁶⁵ Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Hayatı, Eserleri, Dîni ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 35-39; İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları (sunuş)*, 14; Gövsa, “İzmirli İsmail Hakkı” mad., 196.

¹⁶⁶ Akseki, “Hocam İzmirli İsmail Hakkı”, 5-6.

¹⁶⁷ Sabri Hizmetli, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İlmî Şahsiyeti”, (*İ. İ. Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995*), Ankara 1996, 3-4.

¹⁶⁸ İzmirli, *Mustavvıfa Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1341, 6-8.

¹⁶⁹ İzmirli, *Celaleddin, İzmirli, Celaleddin İzmirli İsmail Hakkı’nın Hayatı, Eserleri, Dîni ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, 27-28; Akseki, “Hocam İzmirli İsmail Hakkı”, 6.

¹⁷⁰ Celaleddin İzmirli, *İzmirli, Celaleddin İzmirli İsmail Hakkı’nın Hayatı, Eserleri, Dîni ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, 28.

Kendi döneminde ulaşabildiği Batı bilim ve düşüncesine, İslâm ilahiyatını ispatta bir vasıta olarak büyük bir ımtat duyduğu ve modern filozofların görünüşlerini dayanak gösterme hususunda aşırı istekli görünmüştü de kendi geleneğinden kopmamış, İslâmî mirası da sahiplenmiştir. Nakil yapmakla kalmayan İzmirli, tek bir çizgiye bağlanmayarak eklektik bir düşünceyi taşımıştır. Bazen selef tavrı takınırken, bazı konularda akılcı olması, çeşitli mezheplerden ve İslâm filozoflarından yararlanabilmesi, bunu kanıtlamıştır. Usul ve sistem geliştiren bir filozof olmamakla birlikte, onun yeni ilm-i kelâm arayışı önemli bir başlangıç olmuştur.¹⁷¹

İçinde bulunduğu dönemin fikrî ve siyasî çalkantıları içinde, İsmail Hakkı İzmirli Batı'da hızlı ortaya çıkan bilimsel ve teknik gelişmeleri takip eden ender münevverlerimizden birisi olmuştur. Duraklama ve geri kalışımızın sorumlusu olarak ahlâkî ve manevî değerlerimizi (dinî) değil, eğitim sistemimizi ve ilimlerin içinde bulunduğu tıkanıklığı görmüştür. Halk ve aydınlar arasında bir uçurumun da mevcut olduğunu da sezen İzmirli, eserlerinde öncelikle anlaşılır olmaya, sade bir üslup kullanmaya, özet ve sağlam bilgi savunmaya özen ve gayret göstermiştir.¹⁷²

İzmirli, yeni bir ekol kurucusu, bir müceddid, bir teorisyen olmaktan ziyade ansiklopedist, tarihçi ve kelâmcidir. İslâmî kaynaklara müracaat etmişse de; bunları analiz ve senteze tabi tutmamış, aktarmakla yetinmiştir. Bundan dolayı Ferid Kam onun içi “nakkâlu'l-ulûm, bakkâlu'l-ulumdur” ifadesini kullanmıştır. Ancak eserleri, İslâmî ilimler sahasında araştırma yapanlara nakiller yönünden ışık tutan, yol gösteren büyük bir ilim adamımızdır.¹⁷³ Ayrıca eserlerindeki yer yer ciddi, etkili ve birikimin verdiği güvenle yaptığı tenkitler ve mukayeseler onun orijinalitesini de ortaya koymaktadır. Bununla beraber düşünürümüzün Batı felsefesi hakkındaki bilgisi çok ileri düzeyde olmamakla birlikte, bir kısım ilim adamlarımızın iddia ettikleri gibi felsefi kültürünün yok denecek kadar yetersiz olduğu düşüncesi de, onun hakkındaki bir değerlendirme olarak uygun değildir. İzmirli'nin kendi analizlerine geniş yer vermeyip, nakille yetinmesini “selef metodunu takip etmesinden” kaynaklanmaktadır.¹⁷⁴

Mütefekkirimizin Batı felsefesi konusundaki malûmatı, fazla tanınmayan Fransız felsefecilerinin eserlerinden kaynaklanmaktadır. İzmirli'nin bir takım Batılı filozofların etkisinde kalması, bu filozofları ve sistemlerini tanımadan taklit etme yoluna gitmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı İsmail Hakkı'nın eserlerinde fikrî yenilikler yoktur. İslâm filozofları ve Batı düşünürleri tarafından önceden ifade edilen fikirlerin özet izahlarını yapmakta veya nakletmektedir. Ancak ispat-ı vacip, Allah'ın sıfatları ve Allah'ın fiilleri gibi konularda alışılmışın dışında Batı felsefesinin delillerini de belirtmektedir. O, bu mevzuların sonunda İslâmî görüşleri bu delillerle teyit etmekte, açıklamakta ve karşılaştırmaktadır. Çünkü ona göre İslâm düşüncesi ve Batı felsefesi birbirlerini tamamlamaktadır.¹⁷⁵

İzmirli'nin Doğu felsefesiyle alakalı malûmatı, Batı felsefesine ilişkin bilgisine oranla daha zengindir. Külliyyâtına bakıldığında İzmirli, en çok felsefe ve mantık alanında eser vermiştir. Mütefekkirimiz felsefe yapmaktan ziyade, felsefe tarihî ile uğraşır. Gerek İslâm felsefesi gerekse Batı felsefesiyle ilgili yazılarında fikir nakilciliği yapar. Kadim Yunan filozoflarının ve İslâm düşünürlerinden geliştirdikleri teorilerden, sistemlerinden ve metodlarından söz ederken, kendisine özgü mütalâaları çok sınırlıdır. Bu açıdan onun felsefeyle ilgili faaliyetleri düşünce tarihi, kültür ve inanç tarihi araştırmacıları için oldukça yararlıdır.¹⁷⁶

Felsefi kavramları, teorileri, delilleri, metodları ve okulları anlaşılır ve net bir şekilde sunan İsmail Hakkı, yeni mantık ve felsefeyi İslâm ilimlerinin konuları arasına sokan ve bazı dinî, kelâmî, fikhî ve ahlâkî konuların açıklanmasında araç ve delil olarak kullanan ilk Müslüman bilginlerden biri olma özelliğine sahiptir. Çağdaş mantık ve felsefeden bazı metafizik konuların açıklanmasında kesinlikle yararlanmak gerektiğini savunmuştur. Yeni (çağdaş) felsefeyi bazen dinî konuların kelâmî ve fikhî problemlerin açıklanmasında kullanmış bazen de ondan delil getirmiş ve destek sağlamıştır. Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri gibi metafizik konularını önce kitap, sünnet ve İslâm bilginlerinin fikirleri çerçevesinde ele alıp açıklamış, sonra yeni felsefeye göre ayrı konuları ortaya koymuştur. İzmirli'nin eserlerindeki muhteva yönünden öne çıkan yenilik budur. Çağdaş İslâmî ilimlere de bu açıdan yeni bir içerik ve görünüm kazandırmıştır. Bu bağlamda bazı kimseler İzmirli'nin Batı felsefesini Türkiye'ye aktaran ve temsil edenlerden biri olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷⁷

¹⁷¹ Özervarlı, Said, “İzmirli, İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, (İ. İ. Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995), Ankara 1996, 125.

¹⁷² Karadeniz, “İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve “Din-i İslâm ve Din-i Tabii” Adlı Eseri”, 106.

¹⁷³ Hizmetli, “İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı” (1), 29.

¹⁷⁴ Karadeniz, “İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve “Din-i İslâm ve Din-i Tabii” Adlı Eseri”, 107.

¹⁷⁵ Hizmetli, “İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı” (1), 29.

¹⁷⁶ Hizmetli, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti”, 22-23.

¹⁷⁷ Hizmetli, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti”, 22-24.

İzmirli'nin felsefe alanındaki çalışmaları, İslâm felsefesinin düşünce tarihine getirdiği yeniliklerin ve Türk-İslâm düşünce tarihinin kendine özgü karakteri ile ortaya çıkarılmasında ve gelişmesinde önemli hizmette bulunmuştur. Ayrıca o, İslam felsefesini Yunan felsefesinin ürünü saymadığı Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofları, Yunan filozoflarının taklitçileri göstermediği gibi, Türk-İslâm düşüncesini de diğer düşünce sistemlerinin karışımı saymamıştır. Eserlerinde İslâm düşünürlerinin, özellikle de Türk asıllı filozofları birer birer ele almış ve onların felsefelerini, sistemlerini ve düşünce tarihine olan katkılarını göstermiştir. Felsefeyle ilgili eserlerinin yanında, Darulfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki Müslüman Türk filozoflarını tanıtan makaleleri sebebiyle Mustafa Kemal Paşa'nın takdirlerini kazanmıştır. Ayrıca kendisini Fransız Devleti bir nişanla ödüllendirmiştir. Düşünürümüz, ömrünün son yıllarında "Fatih'in Felsefi Cephesi" adında bir kitap yazmaya başlamışsa da bunu nihayete erdirememiştir.¹⁷⁸

Dînî fikirleri akılcı ve bilimsel olan İzmirli, dînî mevzuları akıl ve mantık verileri doğrultusunda açıklamaya özen göstermiştir. Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken, insanın karar verme gücünün ve hatta yol göstericisinin de akıl olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre akıl değer ve yapı organı olan dînî hükümlerde temel ölçüttür. Bu zihniyeti taşıyan İsmail Hakkı İzmirli'nin akıl ile iman arasında da gerçek bir bağ kurma amacını taşımıştır. İzhâtlarından akli ve nakli delilleri birlikte kullanırken, gerektiğinde akli, nakle üstün tutmuştur. Ona göre aklın önceliği dînî verilere, Kur'an ayetleri ve sahih hadislerin otoritesine dayanır. Naslar, Müslümanların problemlerine tarihin her devrinde çözüm getirebilecek güçtedir.¹⁷⁹

Seküler bir rasyonalizmi kabul etmeyen düşünürümüz, akılcılığını İslâm inancını, inkârcıların ve devrindeki modern felsefi akımlara karşı bir kalkan olarak konumlandırmaktadır. O, bu konudaki İslâmî ilimlerle pozitif ilimler, felsefi değerlerle şer'î kıstaslar arasında, istidlalin taallûkâtı ile marifet nazariyesi arasında bir takım ilişkiler kurmaya çalışmaktadır. Nitekim şer'î kaynaklardan içtihad, kıyas ve icmaya, akli veriler ve istidlallere dayanan felsefe ve kelâm ilmine büyük önem vererek bunları ilimlerin temeli olarak mütalaâ etmektedir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İzmirli'ye göre sahih nakil kesinlikle akli değerlerle çelişmez. Dinin prensipleri, zamanın müspet ilimlerinin gelişmesiyle tekâmül eder. Dolayısıyla ilim ve din birbirlerini tamamlar, destekler.¹⁸⁰

İsmail Hakkı'nın eserlerinde felsefi formasyon ile dînî konuların işlenmesi ve böylece felsefi yöntemin dînî konulara tatbik edilmesi yerine, onların ayrı ayrı ve belli ölçüde birbirinden kopuk bir şekilde yanyana aktarılması tercih edilmiştir. "Çeşitli bölümlerde verilen bu bilgiler, daha düzenli, sistematik ve epistemolojinin kurallarına daha uygun biçimde ifade edilebilirdi"

"Kelam" başlığını taşıyan bir eserde, doğrudan felsefi konulara yer verilmesi önemli ve alışılmadık dışında bir yenilik olarak görülebilir. Ancak üstadın çalışmalarında nakilciliğe ağırlık verilmesi, zamanının ilim anlayışı ve nakilciliğinin boyutlarını göstermesi açısından iyi bir numunedir.¹⁸¹

Mütefekkirimiz, İslâm mezheplerini Batı felsefi sistemleriyle karşılaştırmalı bir zihniyetle mütalaâ etmiş, İslâmî bir meseleyi incelerken, her iki mezhebin görüşünü beraber veya karşılaştırmalı şekilde belirterek, İslâm mezhepçiliği tarihçiliğinde de yeni bir çığır başlatmıştır. Ancak bu ilmi zihniyet Elmalı Hamdi Yazır'ın, Fransız düşünürleri Paul Janet ve Gabriel Seville'in müşterek olarak yazdıkları *Histoire de la Philosophie*'nin "ecoles et problemes" kısmının Türkçe tercümesi olan *Metâlip ve Mezâhib*¹⁸² adlı eserde de görülmektedir. İzmirli, eserlerinin büyük bir bölümünü Batılı ekollerin ve filozofların fikirleri ile doldurmuş veya doğrudan isim zikretmeksizin tercüme ederek nakletmiştir.* Bundan dolayı eserlerindeki fikirlerin hangisinin kendine ait, hangisinin başkalarına ait olduğunu tespit etmek güçleşmektedir. "Felsefe-iülâ, Felsefe Dersleri, Fenn-i Menâhic (*metodoloji*), Miyarü'l-Ulûm, Mantık-ı Surî, Yeni İlm-i Kelâm" bu konudaki somut örneklerdir. Zikredilen eserlerde özellikle Yeni İlm-i Kelâm'da spiritüalizm, materyalizm gibi felsefi ekollerle İslâmî fırkalardan aynı paralelde olanlar arasında zaman zaman uzlaştırma girişiminde de bulunan İzmirli, aynı anlayışı İslâm tasavvufu ile Batı mistisizmi arasında da gerçekleştirilmeye çalışmış. Fakat bu anlayış ve yöntem, zamanın bazı yazarlarının şiddetli tepkilerine neden olmuştur.

İzmirli'nin eserleri içerisinde "İlm-i Hilaf, Metodoloji, Felsefe-iülâ ve Yeni İlm-i Kelâm" gibi, o devir Türkiye'si için çok önemli, hacimli ve sahalarında orijinal olanları da vardır.¹⁸³ Burada "o devir Türkiye'si için" ifadesine katılmak pek mümkün görülmemektedir. Zira onun eserlerinin büyük bir kısmı ilmi ve akademik çalışmalar-

¹⁷⁸ Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 106-107; Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti", 24-25.

¹⁷⁹ Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti", 7; Akseki, Ahmet, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı" 4.

¹⁸⁰ Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), 30-31.

¹⁸¹ Özcan, Hanefi, "İzmirli İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi", 32.

¹⁸² Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (2), 44-45.

* Bu tip çalışmalar İsmail Hakkı İzmirli'nin zamanında yaygındır.

¹⁸³ Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), 33.

da hala bilimsel referans olarak gösterilmekte ve eserleri yeni harflerle sadeleştirilip baskıları yapılmaktadır. Şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, onun yaşadığı dönemde felsefeyle uğraşan veya felsefi eserler telif edenlerin sayısı parmakla sayılabilecek kadar az olmakla birlikte, modern felsefenin Türkiye'ye yeni yeni girdiği bir dönemdir.

İsmail Hakkı İzmirli'nin salt nakilci olarak değerlendirilip, felsefede çok az oranda nasiplenmiş, hatta lise düzeyinde felsefi nosyona sahip olduğu ithamları, "Felsefe-iülâ, Yeni İlm-i Kelâm, İslâm'da Felsefe Cereyanları" gibi eserlerinin ve çok sayıdaki bilimsel makalenin inkarı anlamına gelecektir. Bu ifadeleri İzmirli'yi savunmak veya temize çıkarmak amacıyla kullandığımız düşünülmemelidir. Ancak İsmail Hakkı'nın eserleri, yaşadığı devir neşriyatının genel karakteristik özelliklerine ve ölçülerine sahiptir. Kitaplarının kahir ekseriyeti, yeni gayelere ve müfredâta uygun olarak mektep ve üniversitelerin ihtiyaçlarına cevap verilmek amacıyla yazılmış ders kitapları mahiyetindedir. Bu eserlerin yazılışında daha çok çağdaş düşünce ve yaşayış sistemine, yani Batı felsefi düşüncesinin halka tanıtılmasına, modern ekollerin öğretilmesine ağırlık verilmiştir.¹⁸⁴ Ayrıca eserlerinde -özellikle felsefe ve İslâm felsefesiyle ilgili olanlarında- yer yer tekrarlamalar yapılmıştır.

İzmirli'nin "Kindî"yle ilgili eserini Arapça'ya tercüme eden Iraklı alim Abbas Azzavî de mütefekkirimizi Türkiye şartlarında "İslâm Felsefesi Tarihi" ve "Arap Felsefesi"ni yeni nesillere aktarmış büyük müslüman Türk alimi olarak değerlendirmiştir. Ona göre ilim ve felsefede derinleşmiş olan İzmirli, kendi sahasında kıymetli bir alim olarak Arap filozofu Kindî'ye yapılan itham ve iftiralara delilleriyle cevap verip savunmuştur.¹⁸⁵

İzmirli'nin öğrencilerinden ve kıymetli alimlerimizden Ahmet Hamdi Akseki de hocasını şöyle değerlendirmektedir: "İzmirli ilim bakımından ne kadar yüksek bir yetkiye sahip olduğu eserlerinden ziyade derslerinde ve hususi sohbetlerinde anlaşılır. Eserleri, umumiyetle çok vecizdir, hatta muğlak sayılabilecek derecede kısadır ve hemen hemen fikirlerin ifadesinden ibarettir....Bir meseleyi ele aldığı zaman onu ilmî metot dahilinde tetkik ederek esas delillerine irca eder, onun hakkında verilecek müspet veya menfi hükmün ancak deliline nazaran olacağını söyler."¹⁸⁶

Eşref Edip de, İzmirli'nin ilmî vukufiyetini şu cümlelerle ifade etmektedir: "Hiçbir mesele, hiçbir İslâm meselesi yoktu ki, açılınsa da o, bunu görmemiş, düşünmemiş olsun. Sağı solu biraz dinledikten sonra söze başlar. O mesele hakkında ulemanın nokta-i nazarlarını uzun uzadıya anlatırdı. Öyle bir meseleyi biraz evvel tetkik etmiş sanırdınız. Hafızası insanı hayrete düşürürdü. Bahsettiği alimlerin doğum ve ölüm tarihlerini de söylerdi. Bazen naklettiği fikirlerin ibarelerini bile aynen okurdu. Sorduğumuz mesele için müracaat edilecek kitapları, hatta bapları, fasılları söylerdi. Adeta canlı bir ansiklopedi idi".¹⁸⁷ Yine öğrencilerinden birisi olan Fuad Köprülü de "İzmirli'nin sözlerini tetkike ihtiyaç yoktur, o tetkikâtını iyi yapar" sözlerini ifade etmektedir.¹⁸⁸

Günümüz felsefecilerinden ve aynı zamanda düşünürümüzün de öğrencisi Macit Gökberk ise İzmirli'yi şöyle değerlendirmektedir: "Konusunu öğrencilerine zorla kabul ettiren bir bağnazlığı yoktu. Derslerini çok rahat ve elinden geldiğince nesnel biçimde anlatmaya çalışırdı. İskolastik sayılmazdı...."¹⁸⁹

Sonuç olarak İzmirli, Batı felsefesi ve Doğu İslâm düşüncesi arasında bağlantı kurup, karşılaştırmalarda bulunan; en az bir Batı ve Doğu diline bilen; zamanındaki düşünce akımlarından haberdar olup, onları değerlendirip eleştiren; mektep ve medrese anlayışının sentezi olan büyük bir düşünür ve ilim adamımızdır.

O, İslâm filozoflarını ve düşünce sistemlerini yeni metotlarla incelemekle kalmamış, aynı zamanda Türkiye'de bu alanda ilk çalışmaları gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan İslâm filozoflarının sistemlerini mütalaa ederken genellikle ilk kaynaklara ulaşmış, bilgiyi kaynağından orijinal bir şekilde aktarmıştır. Bununla birlikte İslâm filozoflarıyla Batı filozoflarını cesaretle mukayese etmiştir. İzmirli diğer ilimlerde olduğu gibi felsefede de fikirlerini delillerle temellendirmeye çalışmış; düşüncelerinin oluşumunda hiç kimseye bağlı kalmaya zorunlu olmadığını özellikle vurgulama ihtiyacı duymuştur. Ancak bunu yaparken de yüzlerce yılda emek ve çaba ile oluşmuş İslâm kültür mirasını inkar yoluna gitmemiş, gerektiğinde onlara müracaat etmekten çekinmemiştir.

İzmirli, çağdaş Batı felsefesi hususunda çeşitli değerlendirmeler de bulunmuştur. Bununla birlikte o, çağdaş Batı felsefe ekollerini incelerken aynı zamanda onları eleştirmekten çekinmemiştir. Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri konusunda alışılmışın dışına çıkarak bu meseleleri Batı felsefesinin delillerini de göz önüne bulundurarak incelemiştir. Hatta bazı fikhî ve kelami problemleri de bu çerçevede değerlendirmiştir. Ancak onun kendisine ait

¹⁸⁴ Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (2), 48.

¹⁸⁵ İ. Hakkı İzmirli, *Feylesu'l-Arab Yakıup İbn-i İshak El-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963, 6-7.

¹⁸⁶ Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", 4.

¹⁸⁷ Edip Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmail Hakkı İzmirli", *Sebillerreşad*, c:2, Sayı:30, (şubat) İstanbul 1949.

¹⁸⁸ Celeddin İzmirli, *İslâm Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, 60.

¹⁸⁹ Arslan Kaynarcağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif mat. (basım yeri ve tarihi yok).

felsefi bir sistemi olmadığı gibi akli düşünce hakkında geniş değerlendirmeleri de yoktur. Çoğunlukla o, fikir ve bilgi nakilciliği yapar. Bu nakilciliğinde bilgi tahrifatında bulunmaz ve yanlış aktarmalar hususunda çok dikkatli ve titizdir. Kendisine ait düşünceler konusunda cimri davranır. Ancak eserleri, düşünce, kültür ve din tarihçileri açısından yararlanılmaya oldukça elverişlidir.

Şu halde hemen hemen sosyal bilimlerin her sahasında eserler veren İzmirli İsmail Hakkı, Meşrûtiyet ve Cûmhuriyet dönemlerini yaşamış çok yönlü bir ilim ve fikir adamımızdır. Yaşadığı dönemler, fikrî ve siyasî hareketliliğin en yoğun ve en çalkantılı dönemleridir. Yazdığı eserlerin bir çoğu bizce alanında Türkiye’de yazılmış ilk eserlerdir. Bununla birlikte İsmail Hakkı, İslâm felsefesinin sistematik bir disiplin olarak, Türkiye’de “kurucusu” kabul edilmektedir. Ancak onun genel olarak felsefe alanında özel olarak İslâm felsefesi alanında kullandığı felsefi dil oldukça ağıdalı ve ağırdır.

Alanında kurucu olacak kadar vukufiyetli olan İzmirli, İslâm filozoflarının (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Miskeveyh, Ebu'l-Berekât el-Bağdadî) sistem ve düşünceleri hususunda müstakil kitaplar telif etmiş, uzun makaleler kaleme almıştır. Kindî hakkında hazırladığı eser bildiğimiz kadarıyla Türkiye’de ilk ve tek eserdir.

İzmirli’nin eserlerinde İslâm felsefesi ve İslâm filozofları hakkında verilen malumâtlar, filozofların kendi eserlerinden ve İslâm felsefesi tarihi kitaplarından nakledilmiştir. Düşünürümüzün çoğunlukla nakiller yapması, kendisine has bir felsefesi oluşturmadığının da bir göstergesidir.

İzmirli, ayrıca İslâm filozofları arasında Türk olanları arayan ve İslâm felsefesindeki Türk filozoflar hakkında eser veren ilk düşünürümüzdür. Bununla birlikte İzmirli, bazı eserlerinde Türklerin İslâm düşüncesindeki etkisini ve hâkimiyetini pekiştirmek amacındadır. Ancak o, bu konuda o kadar ileri gitmektedir ki, İbn Rüşd’ün bile Türk filozofu olduğunu iddia etme yanlışlığına düşmektedir.

Diğer taraftan İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese” adlı eseri onun en orijinal eserlerinden biridir. Eserde İzmirli, bazı genel benzeşlere işaret etmiştir. İslâm filozofları ile Yeniçağ filozofları arasında cesaretli ve cüretkâr mukayeseler yapan İzmirli, İbn Haldun ile sosyoloji. Câbir ve Razi’nin tecrübe metotlarıyla Roger Bacon arasındaki münasebetler üzerinde geniş şekilde durmayarak geçirmiştir. Bununla birlikte Eflatun’dan gelen Mevlana ile Erzurumlu İbrahim Hakkı’da rastlanan “tenasüh” fikirleri arasında aceleci ve pek isabetli olmayan “tehlikeli” karşılaştırmalar yapmıştır.

İsmail Hakkı, İslâm filozoflarının oldukça karışık ve çapraşık düşünceler yığını olan eski felsefeyi süzerek İslâm ilahiyatıyla birleştirdiklerini düşünmektedir. Ona göre sistematik bir disiplin olarak İslâm felsefesi, İslâmî bir felsefe değil; Aksine Yunan felsefesinin İskenderiye kisvesine bürünmüş; Süryânî tesirinde kalmış ve İslâmî kavramlarla dile getirilmiş, İslâm ilahiyatıyla birleştirilmiş bir disiplindir. Ancak İslâm Meşâileri yalnız Aristo’yu şerh etmekle kalmamış; bilakis onun felsefesini yorumlarken, bunu kendi öğretilerinin açıklanmasında aracı yapmışlardır. İzmirli, İslâm felsefesini orijinalliğini ve İslâm filozoflarının kendilerine özgü bir felsefeleri olduğuna inanmaktadır. Bu birbiriyle çelişik iki fikir de düşünürümüze aittir. Bu da gösteriyor ki, o, İslâm felsefesinin özgünlüğü konusunda net, tutarlı bir tavır göstermemiştir. Zira o, kimi yerde İslâm düşüncesinin özgünlüğüne inanırken, kimi yerde de bu düşüncenin başka kültürlerden İslâm’a aktarılmış bir fikir sisteminden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. İzmirli belki de bunu kasıtlı yapmaktadır. Zira onun İslâm felsefesi ile ilgili düşüncelerinde, İslâm düşüncesi ile Batı felsefesi arasında yakınlaşmayı sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak hangi gerekçelerle olursa olsun kanaatimizce düşünürümüz, bu husustaki görüşlerini daha da netleştirmeliydi.

Ayrıca İslâm filozoflarını incelerken, İzmirli onların felsefi sistemlerinin tüm alt birimleri hakkındaki düşüncelerini alt başlıklar çerçevesinde ele alıp aktarmıştır. İslâm filozofları hakkında sunduğu bilgiler içerisinde kendisine ait düşüncelerine çok az rastlanmakta olup, değerlendirmeler daha çok nakillerden ibarettir. Ancak onun tenkitçi tavrı genel olarak benimsediği gözükmekte olmasına rağmen kendi tavrını bir bilim dalı olarak İslâm felsefesinin doğuşu hususunda hakkıyla tam olarak gösteremediği kanaatindeyiz.

İslâm felsefesinin orijinal temsilcileri olarak gördüğü İhvan-ı Safa hakkında bir çok inceleme ve araştırma yapan mütefekkirimiz, onları hiçbir ilim ve mezhebe ön yargılı olmayan “bilgi deposu” gizli bir cemiyet olarak değerlendirmektedir. O, İhvan-ı Safa’yı Şeriat ve felsefeyi birleştirme dolayısıyla aydınlar arasında Mutezile görüşlerini, halk arasında da Batınîlerin fikirlerini yayanlar olarak görmektedir. Bununla birlikte İsmail Hakkı, İslâm’daki ahlak filozoflarının çıkışını İhvan-ı Safa ile başlatmaktadır.

Diğer taraftan İzmirli, İslâm düşüncesinin kadim münakaşalarından birisi olan Gazâlî ve İbn Rüşd’ü değerlendirirken, saplantısız, tenkitçi, nesnel bir tavır sergilemiştir. Nitekim İzmirli, Gazâlî’yi ve “Tehâfüt”ünü savunur bir tavır gösterirken, İbn Rüşd felsefesinin Müslümanlar arasında, Latinler nazarında olduğu gibi bir ekol niteliği kazanamadığını düşünmektedir. Bunun nedeni de İbn Rüşd’ün eserlerinin İslâm devletinin yıkılması üzerine Endülüs’ün dışına çıkamadığından geniş bir alana yayılamamasında görmüştür. Ancak İzmirli, Gazâlî ile İbn Rüşd’ün

mukayesesinde Gazâlî'nin Şeriat'ın izahında "tevil" konusunda belirli kıstaslar getirdiğini belirtirken, İbn Rüşd'ün Şeriat'ın açık anlamını izah ettiğini Şeriat'ın sustuğu hususları da izah etmeyi uygun bulmadığını hatırlatmaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün hakikatin açıklanmasında, filozofları tenkit ettiğini de zikretmektedir. Bununla birlikte İzmirli, Gazâlî'nin filozoflara haksızlık yaptığı noktasında, İbn Rüşd'e yaklaşmaktadır. Aynı şekilde İzmirli, İbn Rüşd'ün ahireti kesinlikle inkâr etmediğini, ceza ve mükâfata da inandığını da belirtmektedir. Ancak o, İbn Rüşd'ün cismanî dirilişe halk gibi inanmadığını, mükâfat ve cezanın da dünyada olduğunu kabul ettiği kanaatinde dir.

Felsefenin tanımı konusunda, İzmirli, dönemin felsefi tutumunu göz önünde bulunduran bir tanımlama da bulunmuştur. Yaşadığı zaman dilimi, materyalist felsefenin Batı'dan Türkiye'ye yeni girdiği bir dönem olması onun yazılarını etkilediği gibi felsefeyi tanımlamasında da etkili olmuştur. Zira materyalizm, her şeyin merkezine maddeyi koyarken, İzmirli, -klasik tanımlara uygun olarak-felsefeyi eşyanın hakikatlerini araştıran ilim olarak tanımlarken, felsefenin konusunu da "Allah insan, Allah evren" ilişkisi olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte o, felsefeyi ameli (pratik) felsefe ve nazari (teorik) felsefe diye ikiye ayırmıştır. Diğer taraftan zaman bakımından felsefe ona göre, "eski felsefe" ve "yeni felsefe" diye iki kısma ayrılmaktadır.

İsmail Hakkı'ya göre eski felsefenin yönü eşyadır; evreni araştırmaya özen ve dikkat gösterir. Kendisine telkin edilen tasavvurlara sarf-ı fikir eyler; nazariyelerin sonuçlarını kabul eder; yeni felsefe böyle değildir. Yeni felsefenin metoduna olan hayranlığını gizlemeyen düşünürümüz, bu felsefenin hareket noktasının kendini eleştirmek olduğunu tespit etmektedir. Bu bağlamda onun fikirlerinin Muhammed İkbal ve Elmalı Hamdi Yazırla fikirleriyle uyuştuğunu ve örtüşüğünü söyleyebiliriz.

Bacon ve Descartes'i yeni felsefenin kurucusu olarak kabul eden İzmirli'ye göre kelamla karışmış Yunan felsefesi üç asırdan beri gerileme sürecine girmiştir; yerine İngiliz, Fransız ve Alman felsefelerinden meydana gelen Batı felsefesi kaim olmuştur. Türkiye'ye girerek mektep ve medreselerde okutulmuş yeni felsefe düşünürümüze göre, henüz istenilen seviyeye ulaşmamıştır. Son üç asırda genelde İslâm dünyasında özeldir Türkiye'de, dünya çapında bir filozof ve düşünür -Muhammed İkbal hariç- çıkaramayışımız da bu durumu ispatlamaktadır. Bunun temelinde akli düşünceye, İslâm dünyasında yeterince (layık olduğu şekilde) yer verilmemesi ve eğitim kurumlarından kaldırılması gibi sebepler önemli yer tutmaktadır. Ancak XIX. Yüzyılın sonları ile XX. Yüzyılın başlarında bu durumun değişmeye başlaması ise sevindirici ve aynı zamanda ümit verici bir gelişme olarak kendini göstermektedir. Geri kalmamızın nedenlerini araştıran aydın ve düşünürlerimiz, -eskiden olduğu gibi- "dinden uzaklaşmamız veya dindar oluşumuz bizi geri bıraktı" gibi gerekçelerin arkasına sığınmaktan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlar. Eksikliği, felsefe, akli düşünce, kendini eleştirme... gibi olguların olmayışında buldular. Düşünürümüz de bu konulardan muzdarip olduğunu yazılarında temas etmiştir.

Mutlak ilim olarak metafiziğin gerekliliğine inanan İsmail Hakkı, metafiziğin delillerini Batı felsefesi ışığı altında ele alıp incelemiştir. Ona göre ilim karşısında felsefenin gerekliliği tartışma konusu bile yapılmamalıdır.

Ayrıca İsmail Hakkı İzmirli, Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında filozoflar arasında "ruh" meselesinin hala çözümlenmemiş bir problem olarak görmektedir. O ruh meselesi hakkında, "dinin zorunluluklarından değildir; ruh konusunda nasıl inanılırsa inanılsın tevhide aykırı bir inanç hasil olmaz" diye düşünmektedir. İzmirli'nin bu noktada da Gazalici bakış açısından uzaklaştığını görülmektedir. Dolayısıyla onun felsefedeki metodu, objektif, eleştiriye açık ve akılcıdır.

Akl hususunda, İzmirli, Kant'ın akıl ve tecrübe kanunlarını benimseyerek, aklın insan hayatında kemal derecesine ulaşmak için her Zorunlu'yu bilemeyeceğini düşünmektedir. Düşünürümüz, akla gereken önemi verirken salt akılcı (rasyonalist) bir konumda da değildir. O, dîni ahlakı da, akıl ilkelere üzerine temellendirmiş ve bu akıl üzerine kurulan ahlakın, felsefi ahlaktan daha sağlam ve daha genel olduğunu savunmuştur. Aklın prensipleri ile çatışan tüm tezleri reddeden İzmirli, akli çağdaş İslâm düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Akıl ve akli düşünceyi İslâm toplumlarını geliştirecek ve İslâm'ı çağın argümanlarıyla ifade edebilmenin tek şartı olarak kabul etmektedir. O, akıl ile nassın çatışmasını pek mümkün görmeyerek düşünmemeye çalışır. Bununla birlikte nassın ancak akılla anlaşılabilmesine inanır. Dîni meseleleri bile akıl ve mantık verileri çerçevesinde izah etmeye özen gösterir, din ile felsefe arasında yaklaşma ve uzlaşmaya gayret eder. Dolayısıyla bir anlamda o, akıl-din uzlaşmasında, Kant'ın kritik akılcılığını benimsemiştir.

Diğer taraftan İzmirli'nin, felsefe ve din ilişkisini izahında hakikatin araştırılması noktasında şer'î yol ve felsefi yol diye iki yolu belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca onun bu tavrı, hakikatin araştırılması anlamında şer'î yolu, enbiyanın yolu olarak kabul ederken, bu yolun ne salt akla ve ne de salt nakle dayanan bir yol olmadığını göstermektedir. Felsefi yolu da hukemanın yolu olarak değerlendirirken, bu yolun şer'î yol gibi olmadığı kanaatinde taşımaktadır. Ona göre felsefi yolun bütün dayandığı yol, vahiy ve rey'in, his ve tecrübenin, haber ve rivayet yollarını kapsamaktadır. Bize göre İzmirli bu bağlamda bir anlamda felsefe din ilişkisi çerçevesinde din felsefesi denemesi yapmıştır.

Dinî evrensel ve sosyal bir olay olarak kabul eden düşünürümüz, dönemindeki –yükselen değer- materyalist felsefenin tesirini azaltmak için fikirdaşları gibi dinin, insan için gerekliliğini savunan yazılar yazmış, eserler vermiştir. Ona göre din ile fen, insanın farklı ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dinin görevi insanı vicdan, mefkûre ve emellerini geliştirmektir. Fennin gayesi ise hiçbir müdahaleye bağlı kalmaksızın tabii olaylar ve tabiat kanunları hakkındaki malumatı tekâmül ettirmektir.

İlimleri sınıflandırmasında, İzmirli, ilimleri İslâmî ilimler, dahili ilimler diye ayırmaktadır. İslâmî ilimler de yüksek ilimler ve alet ilimleri diye ikiye ayrılmıştır. İslâmî ilimler, şer’î ilimlerden müteşekkil olan Kur’an, hadis ve fıkıh ilimleridir. Onun bu tasnifi, İslâm ve bazı Batılı düşünürlerden yararlanarak yapılmış bir tasniftir.

Allah’ın varlığı konusunda, İsmail Hakkı, cismanî, metafizikî ve ahlakî delilleri geniş bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca bu delilleri, Batı felsefesi ışığında ele alıp incelemiştir. O, Allah’ın varlığı meselesinde muarızlarının delillerini birer birer çürütmüş ve Zat-ı Bari’nin ispatının Kur’anî öğretiyile mezcederek ortaya koymuştur.

Bunun yanı sıra düşünürümüz, âlemin hudusunu kabul ederken, bu hususta ileri sürülen delillerden de etraflıca bahsetmiş ve bu delillere karşı itirazlarını bir bir ortaya koymuştur. O, hayvan, nebat, maden gibi sonradan olanların hudusunu da kabul etmiştir. Ona göre sonradan olanlar için bir muhdes ve bir illet gerekir. Bu da zorunlu olarak malumdur. Bu halde insan zorunlu olarak bilir ki, muhdesiz yaratılmamıştır. Kendi kendisini de yaratmamıştır. Kendisi için bir muhdes tayin eder. O, muhdes de Vacibu’l-Vücut’dur. İzmirli, hudus konusunda bazı klasik İslâm kelimcilerinin görüşlerine de zaman zaman müracaat etmiştir. Bu da bize gösteriyor ki İzmirli, her ne kadar bazen İslâm mirasını tenkit etse bile kadim İslâm kültürüyle bağını koparmamıştır.

Onun nesnel tavrını evrim konusunda da görmekteyiz. Evrim teorisi hususunda doğrudan doğruya reddiyeci bir tavır sergilemeyen mütefekkirimiz, farklı bir yöntem takip ederek, bu teorinin İslâm düşünce tarihindeki ilk başlangıç nüvelerini bulmaya çalışmış ve bu teorinin gözden düşmüş, yetersizliği ispatlanmış bir teori olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bununla birlikte İsmail Hakkı, çağdaş felsefe ekollerini (materyalizm, mekanizm, pozitivizm, dualizm, pan-teizm, septisizm), günümüzde pek bilinmeyen –çoğunlukla Fransız- düşünce tarihçilerinin Batı felsefesi tarihi ile ilgili eserlerinden naklederek tanıtmıştır. O bu tavrıyla, döneminde mevcut olan Batı felsefesini ve felsefecilerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Zikrettiği bir çok felsefeciyi –bugün bilinmese de- takip etmesi, İzmirli’nin aktüel felsefeyi çok yakından izlediğinin bir işaretidir. Ayrıca o, bu felsefe ekollerini sadece tanıtmakla ve aktarmakla kalmamış, buna ek olarak onlara daha önce yöneltilmiş eleştirilere yer yer kendisi de katkıda bulunarak tenkitlerde bulunup, çelişkilerini ortaya koymuştur. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki İzmirli’nin Batı felsefesine vukufiyeti, İslâm felsefesi kadar yeterli düzeyde değildir ve sathî bilgilerden oluşmaktadır. Fakat ona haksızlık yapmamak için bir noktayı da açığa kavuşturmalıyız. Zira İzmirli’nin yaşadığı dönem, Batı felsefesinin Türkiye’ye henüz yeni yeni tercüme kanalıyla girdiği başlangıç dönemidir. Yine de o, Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Fichte, Shelling, Hegel, Cousin, Jouffroy, Comte ve Spencer gibi filozofların fikir ve düşüncelerine bazı felsefi problemlerde zaman zaman müracaat etmiştir.

Bu durum şunu gösteriyor ki, dönemin ilim adamları, Batılı filozofları takip etmekte ve onları okumaktaydılar. Hatta o derece ki, onları değerlendirip eleştirme tavrını dahi gösterebiliyorlardı. Yani felsefeyi tek yönlü değil, Batı ve Doğu (İslâm) felsefesi olmak üzere çift yönlü olarak değerlendirme seviyesine sahiplerdi. Nitekim bize göre İzmirli de bu konumdadır. Bundan dolayı düşünürümüz “üstatlar ustası” diye anılmaktadır. Tüm bunlardan sonra İzmirli’nin Batı felsefesine vukufiyeti ve felsefi bilgisinin lise seviyesinde olduğunu ileri sürmek bilimsel tavidan uzaklaşmak anlamına gelecektir.

Fikirlerini kesinlikle delile dayandıran İzmirli, başkalarının fikirlerini ancak delile dayanıyorsa kabul etmiştir. Batı felsefesini İslâm metafiziğini kanıtlamada bir araç olarak kullanmıştır. Eklektik bir düşünce taşıyarak, tek bir çizgiye bağlı kalmamıştır. İzmirli, bir filozof, bir sistem kurucusu değildir. Her sahaya ilgilenip, eserler telif etmesi onu bir “ansiklopedist” konuma yerleştirmektedir. Zira o, yeni bir ekol, yeni bir düşünce yapısı oluşturma çabasında değildir. Ancak İzmirli, gerek İslâm gerekse Batı düşüncesini eleştirel, felsefi, objektif, şümüllü ve rasyonel bir tavrıla anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.