



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI / 221

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI

(Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)

Yayına Hazırlayanlar

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER

Yrd. Doç. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	50271
Tas. No:	921 İZM

Ankara 1996

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Meşrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

Yayın No : 221
Sempozyumlar-Paneller Serisi : 16

ISBN 975-389-238-1
96.06.Y.0005.221

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri

Dr. M. Said ÖZERVARLI

GİRİŞ

İlim ve felsefenin değiştiği şeklindeki genel kabul esas alınarak kelâm ilminin de yenilenmesi gerektiği fikri, XIX. yüzyıl sonlarında bazı ilim adamlarınca savunulmaya başlanmıştır. Bu hareketin Türkiye'deki en önemli temsilcisi olan İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) da başlıca gerekçesi, Aristo felsefesinin inkırâza uğradığı ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiği tezi olmuştur⁽¹⁾. *Yeni İlm-i Kelâm* eserinde eski Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile diyalog kurmaya çalışan İzmirli, "resmi ilm-i kelâmın artık kıymet-i ilmiyesini zâyî ettiğini" söylerken⁽²⁾, zihinleri yeni felsefî nazariyelerle dolu bulunan gençlerin kalplerine İslâm akîdesini yerleştirmek için bundan böyle onların dilini kullanmayı ve onlara hitap eden deliller serdetmeyi hedeflemektedir⁽³⁾.

Tesis edilecek kelâmında yeni mantığın ölçü alınması, eski kelâmında yer alan felsefî konulara doğrudan yer verilmeyip bunların sonuçlarının gerekirse delillerde kullanılması teklifinde bulunan⁽⁴⁾ İzmirli'ye göre Batılı filozof ve bilim adamlarının görüşleri süzgece tâbi tutularak, İslâm'a uygun ve doğru olanlar alınmalı, muhalif olanlar delillerle reddedilmelidir. Böylece Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile "gerektiği ölçüde" mü-nasebet kurulmalı, skolastik zihniyet terkedilerek metodoloji kuralları tatbik edilmelidir⁽⁵⁾. İzmirli, bu değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm il-

(1) *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13; "Yeni İlm-i Kelâm", s. 59.

(2) bk. "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 43. Başka bir yerde, "Bu ilm-i kelâm'ın bile erbâbı bin tarihlerinden sonra nedret kesb etmekle mesâil-i Kelâmiyye'yi bihakkan bilen, gavâmız-ı kelâmiyye'yi anlayana pek az tesâdüf olunur idi. İbâre kuvvetiyle bir kitabın mesâilini anlayandan başka heman ilm-i kelâm âlimi yok gibi idi." der (*Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 11).

(3) "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında II", s. 40.

(4) "... İlm-i kelâm meârif-i hissiyeyi, kavânin-i hâdisâtı nasıl inkar eder? İlm-i kelâm mesâil ve kavâid-i riyâziye'den istiâne eder, hiçbir cihetle karşı gelmez. Hülâsa, ilm-i kelâm kavânin-i ilmiye'ye muhalif olmaz" ("İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", s. 44).

(5) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 18-19.

minin ana konu (mesâil) ve gayeleri (makâsîd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte bu konuları izah ve ispat şekli ile bunun için kullanılan vâsita (vesâil) ve öncüller (mebâdî) ise zaman ve ihtiyaca göre değişir. Ayrıca söz konusu temellere muhalif düşünce ve akımların değişmesinin de, kelâm'ın metot değiştirmesinde rolü vardır⁽⁶⁾.

İzmirli'nin en önemli projesi olarak bir mukaddime ve iki bölümden oluşması düşünülen *Yeni İlm-i Kelâm* ne yazık ki tamamlanamadan sadece tarihî arka plan, epistemolojik ve kavramsal (istilâhî) bilgileri ihtiva eden giriş kısmı ile ulûhiyeti konu alan ilk bölümü yazılabilmiş, nübüvvet ağırlıklı ikinci bölüm ile sonuç kısmı eksik kalmıştır. Bu tebliğimizde İzmirli'nin kelâm problemleriyle ilgili görüş ve tercihlerini ortaya koymaya çalışacağız.

A. BİLGİ VE TABİAT

1. Bilgi

Yeni kelâmcılar tarafından bilgi konusu farklı bir muhteva ve üslûpla ele alınmış, kelâmın felsefeden farklı olan bilgi metodu üzerinde durulmuştur. İzmirli, ilim tarifleri arasında, Râzî'nin "vâkıa mütâbık olan itikâd-ı câzim" şeklindeki tarifini beğenir ve bunun yeni felsefedeki "vakia mütâbık tasdik" tarifine çok uyduğunu bildirir⁽⁷⁾. Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelâmcıların kullandığı dinî metodun farklılığı ve üstünlüğünü ısrarla vurgulayan İzmirli, dinî-şer'î metodun hem his ve tecrübeye, hem de akıl ve muhakemeye yer verdiğini, ayrıca tecrübe ile muhakemenin yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan ya da dolaylı olarak sahih nakli esas aldığını belirtir. Dolayısıyla bu metot, zihnî okşadığı gibi gönlü de okşamakta ve hiç bir eksiklik bırakmadan her ihtiyaca cevap vermektedir.⁽⁸⁾ Buna göre istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün bilgi vâsita ve metotlarına yer veren kelâm, duyular âleminde his, mâkulâtta ise vahiy ile desteklenen akli temel yapmakta, keşf ve ilhâmı ise

(6) "İlm-i kelâm'ın mebâdîsi ve vesâilî ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muanid değiştikçe ilm-i kelâm'ın sureti müdafaası başkalaşır. Ancak ilm-i kelâm'ın makâsîdı asla değişmez" ("*Yeni İlm-i Kelâm*", s. 59).

(7) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 218. Filozofların aksine, kelâmcıların tasavvurat ve küllî mefhumları itibâr gördüklerini bildiren İzmirli, bunların ne hariçte ne de zihinde bir varlıklarının bulunmadığı görüşünü daha doğru bulur (a.e., I, 223).

(8) a.g.e., I, 47.

yalnızca enbiyâya hasretmektedir⁽⁹⁾.

Ancak hakikati elde etmede akıl ve düşünce tek başına yeterli değildir. Çünkü akıl, tecrübe dünyasını algılayabildiği kadar bilir, tabiattaki bir şeyin künhüne ulaşması zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen, tabiatüstü mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlıdır. Mesela bunlar arasında kendisine en yakın olan ruhu anlayamamaktadır. Tecrübe dünyasında bile herşeyi kuşatamayan aklın, gayb âleminde, mebd'e ve mead gibi konularda yetersiz kalması tabiidir. O halde insan tam manasıyla gaybı kuşatacak bir güce sahip bulunmadığı ve Allah'ın varlığı hakkında bilgiye ulaşabilse de O'nun zâtı ve sıfatlarının mahiyetini idrak edemediği için vahye yani ilâhî bilgiye ihtiyaç duyar. O sayede akla tereddütlü gelen şey sağlamlaşır. Ayrıca herkesin aynı derecede idrâk etmesi de mümkün olmadığına göre daha güçlü bir yol göstericiye ihtiyaç vardır.⁽¹⁰⁾

O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot, İzmirli'nin yorumuyla, ne sadece nakle ne de sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefî metoda tercih edilir. Bu metot akli ilâhî teyide sahip bir bilgi vasıtası haline getirir, onun iptal edeceği herhangi bir şeyi ihtiva etmez, ancak onu tek başına her şeye hâkim de yapmaz. Ayrıca bir yandan taklidi reddedip aklın hürriyetini temin eder, diğer yandan vahye dayandığı için kalbi tatmin eder. O yüzden felsefî metoda göre daha kesin, daha şümüllü ve daha etkilidir⁽¹¹⁾.

İzmirli, felsefî mantık ile kelâmın mukaddimleri arasında bazı temel farkların bulunduğunu ve bunların mantık ile kelâm arasında bir mesafe meydana getirdiğini belirtir: Mantıkta, zihindeki küllî kavramların hariçte bir varlıkları bulunduğu, "mâhiyet" ve "ayn" olmak üzere, zihinde ve zihin dışında iki şeyin mevcudiyeti kabul ediliyordu⁽¹²⁾. Halbuki kelâmcılara göre küllî kavramlar tamamen zihnî ve soyut olup dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktu. Doğru bilgi ile realite arasında uygunluk bulunması gerekirken biri küllî, diğeri ise ferdî kalıyordu. O yüzden birbirine tetabuk eden iki ayrı şey yoktu, dolayısıyla külliyât-ı hams tasnifleri ve Aristo'nun kategorileri de yanlıştı. Ayrıca kelâmcılar, Aristo'da olmayan, "burhân-ı temânu", "cüz-i lâ-yetecezzâ" ve "arazların anlık olması" gibi farklı görüş ve

(9) a.g.e., I, 59.

(10) a.g.e., I, 47-50.

(11) a.g.e., I, 51-55.

(12) İslâm mantıkçılarındaki bu ikili varlık teorisi için ayrıca bk. van den Berg, "Mantık", E11, V, 259.

konulara da sahipti. Bir diğer farklılık ise tarif (had) ile ilgiliydi. Resm ve had ayırımı yapan mantıkçılar had için cins ile fasl arasında bir terkibi şart görmelerine karşılık, kelâmcılar ta'rifî temyiz için yapıyorlardı ve bunun için cinsi zikretmeye gerek duymuyorlardı⁽¹³⁾.

2. Tabiat

Tarih boyunca insan düşüncesini madde, ruh, ve Allah kavramlarının meşgul ettiğini belirten İzmirli, maddenin mahiyeti konusunun kelâmda fazla önem taşımadığını, sadece kadîm veya hâdis olma vasfı itibarıyla üzerinde durulduğunu ifade eder. Buna göre madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun, hatta bazı modern filozoflarca inkâr edilmesi bile kelâm ilmi için bir problem teşkil etmez. Kelâmcılar her ne kadar maddeyi kabul ediyor ve bazı görüşlerini ona dayandırıyorlarsa da, her şeyin aslı olarak görülmedikçe, İslâm, madde konusundaki çeşitli görüşlere karşı tarafsız kalır, bir iddiada bulunmaz, yalnızca doğru bilgileri alıp kullanır⁽¹⁴⁾.

Bu konuda tarihî bilgiler vermesinin yanısıra mukayeseler de yapan İzmirli, modern felsefede varlık tasavvurunun insan zihninin en genel kavramı olarak kabul edildiğini belirtir. Zira varlık, tarif olunamayacak kadar apaçıktır. Bu anlayış ona göre çoğu İslâm düşünürlerinin görüşüne de uyaktadır. Çünkü vücûd onlarca "a'raf-ı eşyâ" olarak kabul edilmiştir⁽¹⁵⁾. Son dönemdeki bilimsel nazariyeler maddenin önemini düşürmüş, onun yerine kuvveti çıkarmıştır. Çünkü eski fizikte ısı ve ışık birbirlerine dönüşmeyen farklı kuvvetler şeklinde algılandığı halde yeni fizikte bunlar maddenin ortak halleri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla madde kuvvetin yoğunlaşmış şekli olarak kabul edilmektedir. Madde kuvvete dönüşüp ortadan kaybolduğu için, kuvvetin maddeye bağımlılığı söz konusu olamamaktadır⁽¹⁶⁾.

İslâmî literatürde "cüz-i lâ-yetecezzâ" ya da "cevher-i ferd" olarak adlandırılan atom nazariyesine de değinen İzmirli, kelâmcıların "cevher ve

(13) *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 82-84.

(14) a.g.e., I, 263-265.

(15) a.g.e., I, 253.

(16) a.g.e., I, 283-284. Bu görüşlerine rağmen İzmirli, muhtemelen eski fiziğe dayanarak, "cismin vâsıf-ı hassı atâlettir. Cisim hareket etmek için, bir illet-i hariciyyeye muhtaçtır. Cismi tebdil eden bulunmazsa cisim asla tebeddül etmez, cisim yerinden oynamaz" der (a.e., I, 280-281). Halbuki fizikte bu görüş bugün kabul edilmemektedir. Nitekim kendisi hayat konusunu işlerken "ilmü'l-meâdin bize bazı meâdinde hayatın evsafı bulunduğunu öğretiyor. Bu halde hayat şimdiye kadar gayr-ı zî hayat, câmid bildiğimiz bazı ecsâm-ı ma'deniyyede de bulunmuş oluyor" demektedir (a.e., I, 285).

araz"ın yerine modern felsefede "mevcûd ve hâdis"nin geçtiğini⁽¹⁷⁾, modern kimya ve fiziğin, bölünmeyen atom görüşü ile kelâmcılara yaklaştığını bildirmektedir⁽¹⁸⁾. Ona göre kelâmcılar atoma büyük önem veriyorlar, çünkü onunla âlemin hudûsunu, hudûs ile de muhdisi ispat edip, böylece tabiat ile ilâhiyyât arasında bir köprü kuruyorlar⁽¹⁹⁾. Öte yandan İzmirli, atomun me-kânda yer tutmuş (mütehayyiz) olmasına karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanamaz oluşunu anlamının çok zor olduğunu belirterek, hem orijinal bir tesbit yapıyor, hem de nazariyenin çürütüleceğini adeta önceden görüyor⁽²⁰⁾.

Âlemin kıdemi tartışmasına da değinen İzmirli, Allah'tan müstağni gö-rerek bu görüşe kail olanların ilhâda düştüklerini, ancak İslâm filozoflarının kıdem-i âlem ile beraber Allah'ı itiraf ettiklerini söyler. Zira âlemin aslı ka-dîm olunca Allah'ın âleme yaratıcı olması hakiki değil, mecâzî olacaktır⁽²¹⁾. Âlemin kıdemi görüşünde olanların "kâmilin nâkısı ihdâs edemeyeceği da'vası"na dayanmalarını ayrıca zayıf bulduğunu, çünkü illetin ma'lûlden her zaman daha üstün olacağını, kâmilden yine kâmil'in sūdūr etmesi halinde bunların birbirlerinden ayırd edilemeyeceğini, bu yüzden âlemin her hâlükârda noksan olacağını savunur. Diğer taraftan madde şekilsiz olamayacağı için şekil verecek bir illetin önceliği de gerekecek, sonuçta âlem yine kadîm olmayacaktır⁽²²⁾. İzmirli, modern felsefenin de Kant (1724-1804) başta olmak üzere âlemin hudûsunu kabul ettiğini belirtir. Ayrıca bu konuda İslâm düşüncesindeki farklı görüşleri naklettikten sonra, filozofların kıdem-i âlem görüşüne katılmayarak, bu konuda hadis ehlinin görüşünün "ahkem", kelâmcıların görüşünün ise "eslem" olduğunu beyan eder⁽²³⁾.

Yeni dönem kelâm ilminin bir temsilcisi olarak İzmirli'nin bilgi ve tabiat konusundaki görüşleri bir bütünlük yerine yalnızca kısmî yaklaşımlar ihtiva etmektedir. Zamanının bilgi ve tabiat felsefelerini -eksik ve dolaylı da olsa- takip etmekle beraber, bunları ya klasik kelâmın terminolojisi ile aktarmak mecburiyetinde kalmış, ya da bütünüyle yabancı ıstılahlar kullanmıştır.

(17) a.g.e., I, 237.

(18) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 270-271.

(19) a.g.e., I, 247-277.

(20) a.g.e., I, 267.

(21) a.g.e., II, 165.

(22) a.g.e., II, 167. Ancak bu ikinci cevapta İzmirli çok tatminkâr değildir, çünkü kıdemi sa-vunanlar maddeyi varolabilecek bir şekilde kadîm sayıyorlar.

(23) a.g.e., I, 277-280.

B. ULÛHİYET

1. Allah'ın Varlığının İspatı

Allah'a imânda her ferдин aklı kapasitesine ve özelliklerine göre bir yol takip edebileceğini, şer'î tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla, her vâsita'nın mübah olduğunu ifade eden⁽²⁴⁾ İzmirli, ispat delilleri konusunda belirgin bir tercih yapmaz. Eleştiriye fazla girmeden mevcut bütün deliller hakkında bilgi verir. Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslâm âlimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini sayar⁽²⁵⁾. İslâmî deliller arasında Fitrat, Hikmet, Hüdûs ve İmkân delillerine yer verip her birini genel özet yaparak nakleder.

Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve bürhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunan İzmirli'ye göre, bu ispatlar insanlarda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kuruludur⁽²⁶⁾. Allah'ın varlığı konusunda İslâm dini en çok akli delil ve fitrî nizâma dayalı insan düşüncesine istinat ettiğinden⁽²⁷⁾ fitrat delili halka daha uygun ve anlaşılması daha kolay olup bu delilde bir "nazar"a ihtiyaç bulunmamaktadır⁽²⁸⁾. "Delil-i inâyet" şeklinde de anılan, âlemdeki güzellik, uyum ve anlamın bir gâye gözetilerek meydana getirildiği savunulan "hikmet delili" ise Kur'an'ın kullandığı delillerden biri olup, felsefede buna illet-i gâiyye veya nizâm-ı âlem adı verilir⁽²⁹⁾.

(24) a.g.e., I, 229.

(25) a.g.e., II, 5 vd.

(26) İnsanlardaki Allah düşüncesi bir faraziye olmayıp, "insanlar vâhid olsun, müteaddid olsun, mütenâhi olsun, gayr-i mütenâhi olsun, bir kuvve-i gayr-ı mahsûseye" inanır. İnsanda evvelce bulunan bu Allah fikri "tahlil sayesinde bize münkeşif olur, böylece taharrî edecek Cenâb-ı Hakk'ı Vâcibü'l-vücûd, bir nâzım-ı âlem, bir nâzım-ı ahlâk, kemâl-i mutlak ile muttasif bir mevcut olmak üzere keşf etmiş oluruz" (a.g.e., II, 44-45).

(27) a.g.e., I, 23.

(28) a.g.e., II, 6.

(29) Tabiattaki itizamla ilgili örnekler zikrederek Kant'ın bu delile büyük önem verdiğini söyleyen İzmirli, aslında illet-i gâiyye'nin Sokrat'a kadar dayandığını kaydeder (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 6-10). Selef ve klasik kelâm metodunda hüdûs delili, felsefede ise imkân delili daha çok kullanılmakla birlikte müteahhîrîn döneminde imkân delilinin kelâm'da da yer almaya başladığını kaydeden İzmirli'ye göre hüdûs delili imkân delilinden daha açık (vâzih)tir. Birincisi faili ikincisi mücidi gerektirir. İmkân delilinde vâcib li-gayrihi bir mümkün sözkonusu olmaktadır. Böyle bir varlığın mümkün oluşu tam olarak belli değildir. Bir varlığın mümkün olup olmadığını en iyi olarak hâdis oluşuyla anlayabileceğimiz gibi hüdûs imkândan daha kesin ve açıktır. Hâdisin muhdis ihtiyacını aklın apaçık bir şey olarak gören İzmirli'nin hüdûs deliline de güven duyduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 10-11).

İspat delillerine felsefî çevrelerde yapılan itirazlarla ilgili olarak İzmirli sebep-sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasında mümkün olabileceği, bu âlemin dışında bir anlam ifade etmediği görüşünü reddeder. Ona göre illiyet kanunlarının kıymeti, yalnızca tecrübe dünyasıyla sınırlı değildir. Eğer öyle olsaydı istikrâ ve akıl yürütmeler yapılamazdı⁽³⁰⁾. Ayrıca gaye ve nizam delilinin âlemin bir nâzımını ispat edebileceği, ancak bir hâlikin varlığını gösteremeyeceği şeklindeki itiraza karşı çıkarak, âlemdeki düzenin âlemin kendisinden ayrı olmadığını, nâzım ile hâlik'in bir olduğunu, çünkü âleme nizamını vermenin âlemin kendisini ortaya koymakla eşdeğer bulunduğunu savunur⁽³¹⁾.

Buna karşılık İzmirli modern felsefenin bazı yeni delillerini zikrederek, bunlar hakkında görüş ve eleştirilerde bulunur. Modern delilleri, dış dünyadan çıkarılan "tabiî deliller", aklın tasavvurlarından elde edilen "metafizik deliller" ve iç dünyamıza ait "ahlâkî deliller" olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttukten sonra, birinci gruba imkân, hareket, ve illet-i gâiyye, ikinci gruba kühnî, ezeli hakikatler, sonsuz kavramı ve kemâl kavramı, üçüncü gruba da, nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve i'tikâd-ı âmme delillerini dahil eder⁽³²⁾. İzmirli bu tür metafizik delillerin, empristlerin (tecrübiyyûn) akıl hakkında ileri sürdükleri bütün itirazlara maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu, hatta ahlâkî delillerden "i'tikâd-ı âmme delili"nin de, Allah'ı yine Allah ile ispat şeklinde bir "devir" gerektirdiği için mantikî bir değere sahip bulunmadığını savunur.

Kant'ın bütün delillere tercih ettiği fazilet deliline önem verdiğini zikreden İzmirli, böylece, Allah'ı ilm-i nazarinin değil, imânın konusu yaptığını, yani bilgisine sahip olmadan O'na inandığını belirtir. Kant'ın delilinin bürhandan çok imandan kaynaklanan bir delil, adalet ihtiyacına karşı kendi kendini tatmine yönelik bir fikir olduğunu belirterek, bundan dolayı mantikî

(30) *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 57-58.

(31) İzmirli'ye göre, "Âlemin nâzımının Allah olduğu konusunda irâd olunan deliller iknâiyyattan olsa da iknâiyyâtın kesreti onu yakiniyyât sahasına isâl eder." Vücûd delilinin zihinde mükemmel bir varlık tasavvurunu temin etse de hakikatte onun dış varlığına delâlet etmeyeceği şeklindeki itiraza karşı da, Allah'ta vücûd ile mefhûm, tefekkür ile varlık birdir ve birbirinin aynıdır, cevabını verir. "Kant'ın 'tefekkür ile varlık iki muhtelif şeydir' sözü nefsi bulandırır ise de, nefsin tefekkürden Allah'a kadar gidip varlığını tasdik hakkındaki hareketini durduramaz" ifadesini kullanarak meşhur eleştiriye karşı çıkar (a.g.e., II, 52-55).

(32) a.g.e., II, 30-31.

kesinlik açısından bir değerlendirmesinin de olamayacağını imâ eder.⁽³³⁾

XIX. yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan "tekâmül" düşüncesini kullanma ve onu Allah'ın varlığını ispat konusunda bir delil kılma çabaları, son dönem kelâm mensuplarının bir eğilimi olarak göze çarpmaktadır. İzmirli, tabiatta bir tesadüf ve mekanizmi savunanlara karşı tabiî seleksiyon ve evrim teorisindeki liyâkat prensibinin kaynağını öne çıkarır. Bazı türlerin bâki kalması kendi kendine olmayacağına göre, bir kudrete ait nizâmın bir parçası olması gerekir⁽³⁴⁾. Tabiî seleksiyon kanunu Allah'ı inkâr edenler tarafından en çok kullanılan bir husus olmasına rağmen onun nazarında böyle bir kanun herşeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle, ancak anlam kazanabilecektir. Hatta bu kanun Allah'ın varlığına açık bir bürhan teşkil etmektedir⁽³⁵⁾.

2. Allah'ın Sıfatları

Ulûhiyet ile ilgili olarak klasik kelâmında ağırlıklı oranda yer verilen konulardan biri de Allah'ın sıfatları meselesidir. Duyular âleminin şartları içinde işleyen insan zihni, farklı bir varlık olan Allah'ın zâtını ve mâhiyetini anlamaktan aciz olduğu için, kelâmcılar Kur'an'ın metoduna da uygun olarak Allah'ı kendisine ait vasıflar ile tanıma yolunu tercih etmek zorunda kalmışlardır. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına göre kelâm âlimleri sıfatların durumu ve beşerî vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır.

İzmirli kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zatının ve sıfatlarının aklî delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü devam ettirmiştir. Zira Allah mefhumu, hayal gücü ile ulaşılan soyut bir tasavvur değil, gerçekten mevcut, akılla bilinen ve vakıa mütabık bir tasavvur olmalıdır⁽³⁶⁾. İslâm'da tevhidin "ilmî" ve "amelî" iki yönü bulunup birincisi söz ve habere, ikincisi ise fiil ve ibâdete yöneliktir. İlki "ta'til" ve "temsîl" ile zedelenirken, diğeri Allah'ı sevmek ve ona dayanmaktan yüz çevirmek veya bunda başkasını

(33) a.g.e., II, 39-41. İzmirli başka bir yerde, "mutlak'a inanıp da aklen gayr-i kâbil-i ma'rifet olduğunu kabul etmek İslâm'a mani değildir. Tahsil ve bürhanla bilmeyip vicdan ve lem'â-i imân ile bilmek nasıl olur da İslâm'a mâni olur" açıklamasını yapar (a.e., II, 80).

(34) a.g.e., II, 49.

(35) a.g.e., II, 50. İzmirli, başka bir ifadesinde "en müşkil zamanlarda girizgâhları olan intihâb-ı tabiî kanunu Hakîm-i Müteâl için en vâzih bir bürhandır" der (a.e., II, 69).

(36) a.g.e., II, 3.

ortak kılmakla ihlâl edilmiş olur. Tevhidin birinci yönü için İhlâs, ikincisi için Kâfirûn sûresi örnek olarak gösterilir⁽³⁷⁾.

Allah'ın zâtının hakikatı gibi isim ve sıfatlarının, mesela irâde ve kudretinin hakikatleri, aynen âhiret hayatının mahiyeti gibi, bilinmeleri yalnızca Allah'ın kendisine ait bulunup insanların bunlarla ilgili söz söyleme yetki ve kapasiteleri yoktur. İzmirli en sağlam yolun bu olduğunu ve iman için bunun yeterli bulunduğunu, ancak bir itiraz halinde "def-i muâriz" maksadıyla, sıfatların, Şâri'in kasdetmesi muhtemel olan bir ma'naya te'vil edilebileceğini, fakat hiç bir te'vilin O'nun tam anlamıyla irade ettiği mâna olmayacağını savunur. Başka bir ifadeyle, "isbât bilâ-temsîl, tenzîh bilâ-ta'tîl" kaidesi bu konuda "asıl ve esastır"⁽³⁸⁾

Klasik kelâm'da haberî sıfatlar olarak adlandırılan ve Kur'an'da mevcut "el", "yüz", "istivâ" gibi kavramlara gelince, İzmirli'nin bu konuda seléf tavırını tercih ettiği ve Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarında bu sıfatların nefy ve te'vil edilmeye başlanmasını hoş karşılamadığı görülmektedir⁽³⁹⁾. İzmirli'nin şu sözleri başka yerlerde felsefî ve kelâmî yaklaşım içinde olmasına rağmen bu konuda seléf görüşünü tercih ettiğini te'yid eder: "Fevc fevc dîn-i ilâhîye dahil olan ashâb mücerred a'lâm-ı nübüvvet, delâil-i risâlet ile Cenâb-ı Hakk'ı bilmişler idi, yoksa hareket ve sükûn, ba'z ve küll-i cisim ile değil. Hareket ve sükûn, cisim ve nefy ve teşbîh-i cisim onlara lazım olaydı, bunu vâcib bilirler idi. Halbuki, bizlere böyle şeyler vârid olmamıştır. Eğer vâcib olduğu halde terk etmişler ise vâcibâtı terk edenler, Kur'ân-ı Kerim'de bu kadar medh olunmazlar idi. Ashâb-ı Kirâm indinde "Rabbimiz dünya semâsına iner" hadisi, "Rabbi dağa tecelli edince..." ve "...ve Rabbin geldi" âyetleri gibi idi ve hepsi de "bilâ-keyf nüzûl ediyor", "bilâ-keyf tecellî ediyor", "bilâ-keyf geliyor" derler, nasıl nüzûl eder, nasıl tecelli eder, nasıl gelir demezler idi"⁽⁴⁰⁾.

İzmirli'nin Allah'ın fiilleri konusunda ise üzerinde durduğu şey, Eş'arî

(37) a.g.e., II, 93-94. "Tevhîd, ewelâ vücûbu'l-vücûdun, sâniyen hâlikıyyetin, sâlisen ma'bûdiyyetin Cenâb-ı Hakk'a hasr ve kasr olunmasıdır" diyen (a.e., II, 96) İzmirli'nin, kaynakları arasında yer verdiği İbn Teymiyye'den bu konuda etkilendiği göze çarpmaktadır.

(38) a.g.e., II, 91-92.

(39) a.g.e., II, 152-153.

(40) a.g.e., II, 159. Aynı İzmirli, başka konularda felâsife-i cedîde diye nitelendirdiği modern Batı filozoflarının görüşlerine yer verip delil olarak kullanmakta ve yorumlar yapmaktadır.

kelâmcıların iddiasının aksine söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olmayacağı hususudur. Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğu konusunda örnekler vererek uzun açıklamalar yapan ve bununla ilgili olarak şer problemine değinen İzmirli, bazı kelâm ekollerine eleştiriler getirir. Ona göre Eş'arîler dünya ve âhirette görünen şerlerde hikmeti anlamadan acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak ilim ve iradeye ircâ etmiş, Mu'tezile ise emir ve nehye aşırı önem vererek bu sefer Allah'ın kudretini zedelemiştir⁽⁴¹⁾.

Halli müşkil olarak nitelendirdiği, Allah'a şer nisbet edilip edilemeyeceği konusunda İzmirli'nin görüşü kötülüğü yapmakla yaratmak arasında fark görmek anlayışına dayanır. Bu konuda iyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğini vererek, bir şeyin çirkin olmasının yapılışının da çirkin olmasını gerektirmediğini, Allah'ın şer görünen fiillerinde "hikmet-i hafiyye" ve "cihet-i nef'" bulunduğunu söyleyen İzmirli, mücerred şerrin hiçbir zaman yaratılmadığını ifade eder.⁽⁴²⁾ Küfür ve şirkte dahi bazı hikmetlerin olup bunlarsız imân ve tevhidin anlamı kalmayacağı açıktır. Mekke'den hicret'in Mekke fethini doğurduğu için önceki zorluklar şer kabul edilemez. O yüzden dünya şartlarında görünür şerlerin ortadan kaldırılmasını istemek, sonuç bakımından aslında daha büyük şer olur⁽⁴³⁾. Ayrıca insan fıtrati hayra meylettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülüğü Allah'a nisbet etmek doğru olmaz⁽⁴⁴⁾.

İzmirli kader konusunda söz sarfetmek ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmıştır. Allah'ın "dilediğine hidâyet, dilediğine dalâlet"i yaratması caizdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve şakâvet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'î iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Bununla birlikte "levh-i mahfûz'da saîd yazılmış bulunan şakî veya şakî yazılan saîd olabilir, yoksa şakî, saîd olmasaydı, kitaplara, peygamberlere hacet kalmaz idi" diyerek cebir anlayışının peygamberlerin tebliğ göreviyle bağdaşmayacağını belirtir⁽⁴⁵⁾.

(41) a.g.e., II, 152. Her şeye rağmen, İzmirli'ye göre, kudrete zarar vermek hikmete zarar vermekten daha hafiftir.

(42) a.g.e., II, 210-211.

(43) a.g.e., II, 214-216.

(44) a.g.e., II, 220.

(45) a.g.e., II, 196-197.

α

3. Ulûhiyet Karşıtı Akımlara Yapılan Tenkitler

a. Materyalizm

İzmirli ulûhiyet karşıtı akımlara değinirken, âlemi matematik kununlara irca eden "mekanizm" (mihânikiye) görüşünü materyalizmin bilimsel şekli olarak tanıtır. Çünkü bunlar tabiatta gâye yerine mekanik determinizmi koyarlar. Psikolojik ve ruhsal davranışları ise beynin fonksiyonları şeklinde izah ederler. Mekanizm taraftarlarının bir kısmı (mihânikiye-i misâliye) tabiat kanunlarına ilâhî bir hüviyet atfetmekle beraber diğerleri (mihânikiye-i maddiye) her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame ederler⁽⁴⁶⁾.

Materyalizmin ilmî araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli, dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu akımın ilme de tecrübeye de zıt olduğunu farkedebileceğini ifade eder. Buna rağmen bir kısım insanlar materyalistlerin iddialarını sağlam bürhan ve ilmî delil şeklinde telakki ettiklerini, halbuki bunların aslında kesin ilim değil, boş fikir, mantık dışı safsafa ve ilme aykırı faraziyeler olduğunu uzunca anlatır. İzmirli bu görüşü için şu gerekçeleri maddeler halinde öne sürer:

Materyalizmin her şeyin temeli ve kaynağı olarak gördüğü maddenin yerine, yeni fizikte enerjinin içinde yer alan kuvvet geçmiştir. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyeti şöyle dursun, bizzat varlığı ortadan kalk-

(46) a.g.e., II, 59-60. İzmirli, maddî mekanizmi esas alan materyalistleri şöyle tanıtır: "Şu gördüğümüz nizâm-ı bedîi, uslûb-ı acîbi Kudret-i Fâtıraya bedel kör bir kuvvete; Hakîm-i Mûteâle bedel câmid, bî-şuûr bir maddeye bina ediyor, her kuvvet bir hareketi ihdâsa sâî olmakla, herşeyi dâimî bir harekette bulunan maddeye, atomlara, halâ-i âlemi imlâ eden esire ircâ ediyor; artık âlemin bütün harekâtı, hayatı, efkârı maddeye, atoma, esire raci oluyor, kâinatta madde ile onun hareketinden başka hiçbir şey kalmıyor. Kâffe-i hâdisât-ı cismâniyye, hayat, vicdân ancak unsur-ı maddî ile izah olunuyor, efâil-i muhtelif-i ruhiyye âzâ-i muhtelifi ile ifâ olunuyor. Midenin hazma, ciğerin teneffüse kabiliyeti gibi dimağın tefekküre, hisse, irâdeye kabiliyeti bulunuyor, yalnız bir insân-ı cismânî bulunup unsur-i nefsi bulunmuyor. Hareketin sebebi kendi olmakla âlem ve kavânin-i âlemin tenâsüfü (tenasübü olmalı), gayr-i zî-şuur olan atomların yegâne tesâdüfü ile izah olunuyor. âlem rastgele teşekkül ediyor. Hiçbir şeyi tekinde maddenin, hareketin kasd ve idrâki bulunmuyor.

"Maddiyyûn'un mebeidi, Buchner'in vazettiği şu asıldır: Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde yoktur.

"Bu mebeidin neticesi olarak madde daimi bir harekettedir. Kendisini teşkil eden atomlar nâmütenahidir. Maddenin kanunları küllîdir, lâ-yetegayyedir. Madde ve kuvvet ezeldir. Maddeden ayrı bir kuvvet-i hâlîka bir tecrid-i mahzûd, mütehakkik bir kuvvet değildir. İfrat-kâr maddiyyûn mezhebi mucibince Allah da yok, ruh da yok, mebdî-i vehbiyye de yok, ilel-i gâiyye de yok, yok, yok!" (a.e., II, 62).

maktadır. Nitekim modern filozofların çoğu, âlemin başlangıcı ve aslı olarak maddeden başka şeyler kabul etmektedir. Spinoza (1632-1677) "cevher"i, Hegel (1770-1831) "düşünce"yi, Shopenhauer (1788-1860) "irâde"yi maddenin yerine koymaktadır. Hatta, Berkeley (1685-1753) ve Hume (1711-1776) gibi bazı emprisistler de materyalistlerin madde anlayışına muhalif kalmaktadır.

Materyalistler madde ve kuvvetin ezeliyet ve ebediyetini nazariyeler üzerine kurmakta ve bu şekilde genel-geçer bir hüküm çıkartmaktadırlar. Halbuki nazariyeler sürekli değişmekte, kesin kabul ettiğimiz şeyler bile izâfilik taşımaktadır. H. Poincaré (1854-1912) ve E. Boutroux'nun (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı iddia edilmektedir.

Diğer yandan bu düşünürler yüksek kavramları düşürüp basite ircâ ediyorlar. Mesela düşünceyi duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile, hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanizm ile açıklıyorlar. Onlara göre elem, lezzet, tefekkür ve irâde gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur. Dolayısıyla şuursuz kuvvetlerin şuurlu hale nasıl geldikleri konusu materyalist sistemde cevapsız kalmaktadır. Âlemin oluşması için matematik kanunlar şarttır, ama tek başına yeterli değildir, ortamı tesbit edecek bir uygulayıcıya ihtiyaç vardır. Halbuki materyalistler bir varlıktan bir şeyin kendi kendine oluşmasının imkânsızlığı düsturuna muhalefet etmiş oluyorlar.

Ayrıca madde ve hareketi ezeli sayarak Allah tarafından yaratılmayı dışlarken hemen evrim ve tabiî seleksiyon kanununa sınırlarlar. Ancak kâinatta belli bir nesnenin seçilmesine sevkeden unsurun ne olduğu sorusu yine açıkta kalmakta, halbuki bunun Allah olmasından başka akli tatmin edecek cevap bulunmamaktadır. Onların en zor zamanlarında kullandıkları tabiî seleksiyon kanunu, atomların diziliş ve seçimi hesaba katılırsa, daha çok Allah'ın varlığı için bir delildir. İleri sürdükleri gibi madde ile ilgili bilgimiz ne kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişi, dolayısıyla kendinden başka bir sebebe muhtaç oluşu değişmeyecektir.

Atomların sürekli hareket halinde olduğu iddiası mekanik fiziğin hareket ve atalet kanunlarına ters düşmektedir. Eğer ezelden beri hareket halinde iseler şimdiye kadar çoktan sükûna geçmiş olmaları gerekir. Sükundan sonra ikinci defa harekete geçmişlerse bir hareket ediciye ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. Fakat materyalistler madde ve kuvvetin dışında bir

müessiri, duyularla idrak edilemediği için inkâr ederler. Halbuki atom vb. duyularla bilinmeyen bir çok şey var olup, bilgi kaynağı olarak yalnızca duyulara dayanmak hayvanlara mahsustur. Madde ve kuvvetin birbirlerini gerektirdikleri, o yüzden ayrıca bir müessire ihtiyaç bırakmadığı görüşüne karşı, iki şey arasındaki her irtibatın eser-müessir ilişkisini gerektirmeyeceği, bir nesnenin varoluşunda müessirden başka çeşitli sebep ve şartın pekâla rol alabileceği herkesçe bilinir⁽⁴⁷⁾.

b. Pozitivizm

Pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası kabul etmeyip akla tam manasıyla idrak kabiliyeti tanımadıklarını, ayrıca mebd ve meâd gibi kollarında söz söylemeyi de abesle iştilal olarak gördüklerini öne süren İzmirli, aslında hakikatlerini bilmediğimiz bir çok şeyin bulunduğunu ve bunların inkâr edilmediğini savunur. Ona göre varlığın başlangıcını keşfedememek, onu kabul etmemek insan bilgisinin iflâsına götürür⁽⁴⁸⁾.

Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal nazariyesini tarihsel olarak "mâhirâne" bir tesbit olarak görmekte beraber, normalde üç sahanın birbirini nakzetmediğini, tabiat ilimlerinin kurulması ile diğer iki nazariyenin haleldâr olmadığını, aksine araştırma, inceleme ve ispat sahalarnın genişlediğini söyleyen İzmirli'ye göre bu sahalarda birbirlerini yok saymak için birer sebep olamazlar. Çünkü her biri bir yönden noksandır. Comte, ilk döneminde dinî unsurları tamamen ortadan kaldırmak hevesinde olmakla birlikte, daha sonra insanlık dini adı altında kendisi de yeni bir din ortaya çıkarmış, yani sonunda vardığı nokta kendi üç hal nazariyesinde insan düşüncesinin en aşağı mertebesi kabul ettiği dinî yapı olmuş, böylece kendi düşünce sistemiyle çelişkiye düşmüştür⁽⁴⁹⁾.

İzmirli, ideal bir varlık olarak ilâh fikrini kabul eden ve fakat sadece zihni bir kavram olarak telakkî eden Renan gibi filozofların düşüncesini de ilhâdın bir başka çeşidi olarak niteler⁽⁵⁰⁾. Ayrıca "vücûdiyye" diye isim-

(47) a.g.e., II, 63-75. Bu güçlü eleştirilerden sonra materyalizmin kısa bir tarihini yaparken İzmirli "Bu gün Avrupa'da maddiyûnun kıymeti kalmamıştır, maddiyûn günden güne inkârâza gitmektedir. asr-ı hâzırda fikrin tekâmülü hayât-ı mâneviyye hâdisâtına, vâsi bir surette bir hisse verecek olan yola gidiyor" şeklinde isâbetli bir tespitte bulunur.

(48) İzmirli, pozitivistlerin kendi aralarında ihtilaf içinde olduklarını, Hume ve Comte gibi düşünenlerin mutlak bir varlığın olamayacağını öne sürdüklerini, Hamilton ve Spencer gibilerin ise mutlakın var olabileceğini, ancak bilinmeyeceğini ifade ettiklerini, ikinci görüşün İslâm açısından mahzurlu olmadığını açıklar (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 79-80).

(49) a.g.e., II, 81-83.

(50) a.g.e., II, 171.

lendirdiği "panteizm"i de eleştirerek, materyalizm ile ortak noktalara sahip olan bu görüşün hıristiyan teologları ile ruhçu filozoflar tarafından dinsizlikle itham edildiğini belirtir. Düalizm ve panteizme karşı en tehlikesiz görüş yaratılış, yani Allah'ın âlemi yoktan yaratması, hem de fiilen yaratması ve Allah ile âlemin başka başka olması fikri olup, tecrübe ve gözlem, varlık ve dolayısıyla cevherlerin farklılıklarını gösterdiği halde, panteizm benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmez. Diğer taraftan panteizm ile İslâm tasavvufundaki "vahdet-i vücûd" arasındaki fark, birincisinde ittihâd ve hülûl olduğu halde, ikincisinde bunların bulunmamasıdır⁽⁵¹⁾.

C. NÜBÜVVET

İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* eserinin nübüvvet konusunu ihtiva eden bölümü planlandığı halde yazılmadığı için bu konudaki görüşleri eksik kalmış, ancak diğer eserlerinde kısmen yer alabilmiştir. Nübüvvetin gerekliliğinin ispatı konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başarılarını gösteren İzmirli, onun herhangi bir dinî veya felsefî eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyât, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı incelikleri bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarır. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkâr edilemeyecek bir gerçek olarak gösterir⁽⁵²⁾.

Mevcut tabiat kanunlarının hilâfına bir mûcizenin imkânı ve aklen cevâzı ile ilgili olarak İzmirli'ye göre tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilâhiye"dir. İlâhî sünnet Allah'ın umûmî hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allâh'ın özel gâyeler sebebiyle bunları değiştirmesi aklen caizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zarûrî değil, mümkündür. Yani kesin ve mutlak değil farazî bir zorunlulukları söz konusudur. Nitekim Batılı filozofların bir kısmı meşhur fizik kanunlarına bile şüphe gözüyle bakarken, bazıları hiçbir kanunun sürekli doğru olmayacağını iddia et-

(51) a.g.e., II, 172. Geniş bir yer ayırdığı "vahdet-i vücûd" anlayışı konusunda (a.e., II, 179-194). İzmirli çekimser bir tavır takınırken, Allah ile âlemi birleştiren "vahdet-i mevcûd" görüşünü ise şiddetle reddeder.

(52) *el-Cevâbü's-sedîd*, s. 40-45.

mektedir. O yüzden modern felsefede de hissî mûcizelere yer bulunduğu ve asla imkânsız görülmediği anlaşılmaktadır⁽⁵³⁾.

O yüzden mûcize "sıhhat-ı nübüvete delâlet eden alâmetlerden biri"dir⁽⁵⁴⁾. Kelâmcıların çoğu, hissî mûcizelerin imkânını ispat etmekle beraber bu mûcizelerden çok mânevî mûcizelere önem vermişlerdir⁽⁵⁵⁾. Hissî mûcizeler Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın ona ve ashâbına olan yardımlarıdır. Bunlar çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vukû bulmuşlardır. Mûcizelerin muhatabı genellikle katı inkarcılar ve esrarengiz olaylara kolayca boyun eğme temayülünde olanlardır. Bugün de tabiatları gereği çoğu insanlar sihirbazların, medyumların telkinlerine boyun eğmektedirler⁽⁵⁶⁾.

Aklın peygamberlere imânda önemli rol oynadığını belirten İzmirli bunun gerekçesini şöyle formüle eder: Şer'î bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz.⁽⁵⁷⁾ İslâm dini, taklitten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest bırakmıştır. Ayrıca bu din, doğru ilimlerin düşmanı değil, aksine teşvikçisidir. Allah'ın kitabı ve O'nun yaratıklarının ilmi birbirini desteklemektedir.⁽⁵⁸⁾ Bununla birlikte vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceği de açıktır. Çünkü, akıl tecrübe dünyasında ancak görünen olayları bilir. Bir şeyin künhüne ulaşmak çoğu zaman akıl için zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlıdır. Akla tereddütlü gelen şey vahiy yoluyla sağlamlaşır. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkes aynı derecede bir şeyi idrâk etmediği için, daha güçlü bir yol gösterici olmak üzere vahiy zorunlu hale gelmektedir⁽⁵⁹⁾.

Yeni kelâm mensupları arasında akla ve modern bilime aşırı derecede güven duyan, âdeta onu ve bilimsel sonuçları herşeyin üstünde tutanlar da

(53) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 242-244 ve II, 46. İzmirli'nin mûcizeler için yaptığı tasnif için bk. *el-Cevâbü's-sedid*, s. 37-38.

(54) İzmirli kitabının girişinde yazdığı bu ifadenin devamında "tafsilâtı nübüvvet bahsinde gelecektir" demekle beraber (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 58), sözkonusu bölümü te'lif etmediği bilinmektedir.

(55) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17.

(56) krş. *el-Cevâbü's-sedid*, s. 37.

(57) *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 52.

(58) a.g.e., I, 14,15.

(59) a.g.e., I, 47-50.

vardır ki, bunların başında Seyyid Ahmed Han gelir. Buna karşılık Kur'an'ın aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan İzmirli'ye göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel tabirle fen konularında yer alan âyetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. O yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen ilimleri tecrübeye dayalıdır ve sürekli değişime maruzdur. Kur'an ise ezeli ve ebedi bir hakikat olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyelerle uzlaştırmaya çalışmak, yani âyetleri asıl maksatlarının dışına taşımak bizzat Kur'an'ın ruhuna aykırıdır⁽⁶⁰⁾.

D. ÂHİRET

İzmirli'nin tamamlanamayan kitabının planında âhiret konusu hiç yer almamıştır. Gaybî oluşu ve büyük ölçüde naslara dayanması sebebiyle âhiret konusunun akîde ölçüleri içinde işlenmesi eskiden beri devam etmiştir. Âhirette Allah tarafından insanlara, yaptıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayırım söz konusudur. Buna göre azap ve elem vasıta ve araç, rahmet ve ni'met ise gâye ve hedefdir. O yüzden, "âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedîd ü dâim", "Cenab-ı Hakk'ın hikmetini inkâr" sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle problemden kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belalarla nefisleri tedavi ve terbiye edilemeyen insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden cehennem ehlinin manevî temizliğe ihtiyaçları nisbetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'an-ı Kerim'de cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk belirlemesinin cehennem konusunda yapılmaması ve seleften birçok zatın istenilen süreden sonra azabın kalkacağına kâil olması, cehennemın sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevk etmektedir. Çünkü "dâr-ı adl, dâr-ı fazla kıyas olunamaz"⁽⁶¹⁾.

Meâd ve âhiret konusunun kelâmında uzunca tartışılmaması tabii bir durumdur. Yeni kelâmcılarda bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Bunda elbette sağlam bir ulûhiyet ve nübüvvet inancının âhiret inancını kendiliğinden sağlamasının büyük payı vardır.

(60) a.g.e., I, 15-16.

(61) a.g.e., II, 197-200. İzmirli'nin bu konuda te'lif ettiği müstakil bir risâlesine de müracaat edilebilir. bk. *Nârin Ebediyet ve Devâmı Hakkında Tedkikât*, İstanbul 1341.

İzmirli İsmail Hakkı yakın dönemin karışık ve problemlili şartları içinde kelâm ilmini ihya ve ıslah çağrısı yapmış, bunu gerçekleştirmek için çaba harcamış ve bu konuda bizzat te'lifler gerçekleştirmiştir. Kendi döneminde ulaşabildiği Batı bilim ve düşüncesine İslâm ilâhiyatını ispatta bir vasıta olarak büyük itimat duyduğu ve modern filozofların görüşlerini dayanak gösterme hususunda aşırı istekli görünmüşse de kendi geleneğinden kopmamış, İslâmî mirası da sahiplenmiştir. Diğer sahalarda olduğu gibi kelâm tarihine vâkıf olduğu, yaptığı doğru nakiller ve mezhepler arası isabetli mukayeselerle ispatlamaktadır. Zaten öncelikle güvenilir bir nakilci olduğunu iddia etmektedir. Ancak İzmirli'nin sadece nakil yapmadığı, yukarıda yer verdiğimiz görüşleri ile anlaşılmalıdır. Her şeyden önce onun tek bir çizgiyi takip etmediği ve eklektik bir düşünceye sahip olduğu açıktır. Bazen selef tavrını doğru bulurken, bazı konularda akılcı olması, çeşitli mezheplerden ve İslâm filozoflarından yararlanabilmesi bunu ortaya koymaktadır. Usûl ve sistem geliştiren bir düşünür olmamakla birlikte, onun yeni kelâm arayışı önemli bir başlangıçtır. Ayrıca içinde yetiştiği dönem ve ortamın ciddi bir tefekkür zeminini doğurmasının zorluğu da göz önüne alınmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.
_____, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1339/1341 ve 1340/1343.
_____, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd*, Ankara 1339/1341.
_____, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikât*, İstanbul 1341.
_____, *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*, İstanbul 1329.
_____, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43-45.
_____, "Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilürreşâd*, XXI/528-9 (1341), s. 58-59
_____, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *Sebilürreşâd*, XXII/549-50 (1341), s. 30-32.
_____, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", *Sebilürreşâd*, XXII/551-2 (1342), s. 38-40.