



bilimname XXX, 2016/1, 391-433
Geliş Tarihi: 22.02.2016, Yayın Tarihi: 22.04.2016

OSMANLI YENİ İLM-İ KELÂMINDA MATERYALİZM ELEŞTİRİLERİ

Mehmet BULĞEN
Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mbulgen@hotmail.com

Öz

Bir bütün olarak varlığı madde ve etkileşimlerine indirgeyerek açıklayan, evreni kendisi dışındaki aşkın bir varlığın müdahalesine kapatan bir görüş olarak bilinen materyalizm, ortaya çıkış itibariyle felsefenin başlangıcına kadar gerilere götürülse de, tarihsel süreç içerisinde genelde azınlıkta kalan ve tepkiyle karşılanan bir düşünce olmuştur. Ancak bu görüş Avrupa'da XVII. Yüzyıl bilim devrimi ardından gelen aydınlanma ve sekülerleşme hadiseleri sonrasında yeniden taraftar bulmaya başlamış, XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde altın çağını yaşayarak dinî, siyasî, ekonomik ve toplumsal tezahürleri de olan bir dünya görüşü haline gelmiştir. Materyalizmin Osmanlı'ya girişi ise XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren askerî ve tıp alanında açılan modern okullar ile Batı'ya eğitim amaçlı gönderilen öğrenciler vasıtasıyla başlamış; XIX. Yüzyılın sonlarında dünyevileşme, Batılılaşma gibi tartışmalara arka plan oluşturduğu halde önemli sayıda Osmanlı aydınına etkisi altına alarak siyasal ve toplumsal sonuçlara neden olmuştur. Diğer taraftan materyalizm Abdüllatif Harpûti (1842-1916), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ve Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971) gibi kelâmcıların da dâhil olduğu birçok Osmanlı ulemâsı tarafından tepkiyle karşılanarak eleştirilmiştir. Makalede söz konusu Osmanlı kelâmcılarının materyalizmi ne şekilde eleştirdikleri ve bu eleştirilerinde materyalistik imâlar taşıdığı söylenen klasik dönem kelâmından birleşip ayrıldıkları noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Materyalizm, Osmanlı, Yeni İlm-i Kelâm, Ateizm.



CRITICISM OF MATERIALISM IN THE OTTOMAN NEW SCIENCE OF KALÂM

Abstract

Materialism, which reduces the whole of existence as simply matter and its interactions, and respectively ignores the intervention of a divine Being, is often traced back at a time when philosophy was born. However when we study the historical process, we find that materialism was a thought that was generally rejected by the majority. With the enlightenment and secularism that came as a result of the scientific revolution following the Renaissance and Reforms in 17th century Europe, materialism gained more followers. In the 20th century in what was known as its golden era it became a world view, by manifesting itself in the religious, social, political and economic spheres of life. Materialism came to the Ottomans following the first half of the 19th century through students who went to the West and newly established military and medical schools.

Despite materialism forming the backbone of debates on westernization and secularism (perpetuating worldliness) towards the end of the 19th century, this did not deter many intellectuals from endorsing much of the values that came with materialism, and it led to many repercussions within the political and social realms of the Ottoman world. On the other hand, materialism was not welcomed but rather disapproved of by many Ottoman mutakallimūn such as Abdullatif Harputi (1842-1916), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Mehmet Şemsettin Günaltay (1883-1961) and Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971). We attempt to outline the mentioned late period Ottoman mutakallimūn's critique of materialism and compare their views with the classical mutakallimūn's materialistic world view.

Keywords: Materialism, Ottomans, New Kalām, Atheism.



Giriş

Osmanlı'da Tanzimat Fermanı'nın ilânından (1839) Cumhuriyet'in kuruluşuna (1923) kadar geçen yaklaşık bir asırlık dönem tarihinin en yoğun, en sancılı ve uzun asrı olarak bilinir. Sadece askerî ve siyâsî yönlerden değil fikri açıdan da bir hareketlik ve arayışların yaşandığı bu dönemde Osmanlı aydınları İmparatorluğun içinde bulunduğu olumsuz şartlara çözüm bulma kaygısıyla birçok meseleyi tartışmışlardır.¹ Bu tartışma konuları içinde materyalizm, sadece Batı düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan düşünce akımlarından biri olması sebebiyle değil, Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntılara kurtuluş reçetesi olarak görülmesi nedeniyle de ayrı bir yeri bulunmaktadır. Beşîr Fuâd (1852-1887), Bahâ Tevfik (1884-1914), Abdullah Cevdet (1869-1932), Celâl Nuri (1882-1936) ve Kılıçzâde Hakkı (1872-1960) gibi Batıcı aydınlar, İslâm dünyasının ancak bilimle özdeşleştirdikleri materyalist dünya görüşünü benimsemesi durumunda muâsır medeniyetler seviyesine ulaşılacağını iddia etmişlerdir.² Osmanlı'da materyalizmin XIX. Yüzyılın sonlarına doğru giderek yaygınlaşması, kendi dinî, kültürel değerlerini savunma güdüsüyle hareket eden gelenekçi ve muhâfazakâr kesimlerin muhalefetini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda materyalizmi eleştirenler gruplardan biri de aralarında İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Abdüllatif Harpûtî (1842-1916), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971) ve M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) gibi isimlerin bulunduğu son dönem Osmanlı kelâmçılarıdır.

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* (Ankara: Akçağ Yayınları), 2005, s. 291-292.

² Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2003), XXVIII, 140; ayrıca bk. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 135 vd.

Ancak Osmanlı kelâmcılarının materyalizm eleştirisi iki açıdan enteresan durum arz etmektedir. Bunlardan ilki kelâm ilmi ile materyalizmi olumlu ya da olumsuz anlamda ilişkilendirmenin hassasiyet ve dikkat gerektiren bir mesele olmasıdır. Zira materyalizm spiritüalizmden ya da idealizmden yola çıkılarak eleştirilecek olursa, karşımıza klasik dönem (mütেকaddimûn) kelâmcıları çıkacaktır. Bilindiği üzere klasik dönem kelâmının “ve hattâ materyalist” şeklinde ifade edilen bir karakteri bulunmaktadır.³ Bunun sebebi o dönem kelâmının, klasik materyalizmin de evren tasavvurunu oluşturan, atomculuk eksenli bir kozmolojiye sahip oluşudur.⁴ Bu bağlamda “ve hattâ materyalizm” materyalist değil, ama materyalizme yakın anlamına gelmektedir.

Klasik dönem kelâmının bu karakteri geçtiğimiz yüzyılda materyalistlerce de kullanılmış ve bazen istismarlara neden olmuştur. Örneğin *Materyalizmin Tarihi* (1865) isimli kitabında Friedrich Albert Lange (1828-1875), klasik Arap teologlarının materyalizme önemli katkılarda bulunduğunu söyler.⁵ Yine Klasik dönem kelâmın materyalist karakteri soğuk savaş yıllarında Müslüman tebaaya komünizmle uyuşan bir mezhep arayışındaki Sovyet Rusya’nın da dikkati çekmiştir. Bu bağlamda Tayyib Tisini, Tefik İbrahim Kâmil ve Lübnanlı Hüseyin Müruvve gibi Marksist araştırmacılar taşıdığı ‘materyalistik imalar’⁶ nedeniyle kelâm atomculuğuna özel bir ilgi duymuşlardır.⁷ Aynı şekilde Osmanlı’nın son döneminde Celâl Nuri gibi bazı materyalizm savunucuları İslâm dininin özünde materyalizme

³ Prof. Dr. M. Saim Yeprem’in klasik dönem kelâmının genel karakterini tasvir etmek için kullandığı “**ve hattâ materyalist**” tabiri için bk. Şerife Akyol, “Materyalizmin İnsan Anlayışının Modern Çağın İnanç Problemleri Açısından Değerlendirilmesi” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul: 2002), s. 10.

⁴ Richard Frank, “Kalam and Philosophy, A Perspective From One Problem”, in *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge (Albany, NY, 1979), s. 86.

⁵ Frederick Albert Lange, *The History of Materialism*, İngilizce’ye çeviri: Ernest Chester Thomas (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd, 1925), s. 177.

⁶ Genel olarak kelâmcıların yaratılmış bütün varlıkları cismânî olarak görüldükleri doğru olmakla birlikte, onların bu yaklaşımı felsefî anlamdaki materyalizmle açıklanamaz. Zira kelâmcılar evrenin dışında bir Tanrı’nın varlığı kabul ederler. Bu konuda bk. Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-Allâf*, (İstanbul 1966), s. 40.

⁷ Josef van Ess, “60 years after Shlomo Pines’s Beitrage and Half a Century Research on Atomism and İslâmic Theology”, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, (Jerusalem: 2002), s. 21.

uygun bir din olduğunu savunurken klasik dönem kelâmcılarına atıfta bulunmuşlardır.⁸

Son dönem Osmanlı kelâmında materyalizmin eleştirileri konusunu önemli hale getiren ikinci husus ise materyalizmle mücadelenin Osmanlı'da "Yeni İlm-i Kelâm" hareketini doğurmuş olmasıdır.⁹ Bir başka deyişle Osmanlı Devleti kendi varlığını da tehdit eder hâle gelen materyalizm, pozitivism gibi modern felsefi akımlarla mücadelenin ancak kelâmın güncel hala getirerek başarılabilceğine inanmaktadır. Bu bağlamda İsmail Hakkı İzmirli, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'ne bağlı Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Hey'et-i İlmiyyesi tarafından kelâmı güncelleyen bir kitap yazmak üzere resmen görevlendirilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla onun tam olarak bitirmeye muvaffak olmadığı *Yeni İlm-i Kelâm* adını taşıyan kitabı yaklaşık 600 yüz yılı aşan süreçte Osmanlı'dan günümüze ulaşan son kelâm eseri olma özelliği taşımaktadır.

A. Kavramsal ve Tarihsel Arka Plan

Son dönem Osmanlı kelâmcılarının materyalizm eleştirilerini ele almadan önce kavramsal ve tarihsel bir arka plan oluşturmak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Latince 'madde' anlamına gelen 'materia' kelimesinden türeyen materyalizm, bir terim olarak rûh, düşünce, bilinç de dâhil olmak üzere var olan her şeyi madde ve etkileşimlerine indirgeyen¹¹ ya da bir bütün olarak gerçekliği fiziksel süreçlerle açıklamaya çalışan teorinin adıdır.¹²

Materyalizm, tanımı itibariyle iki soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Bunlardan birincisi evrenin temel unsurlarının neler olduğudur. Materyalistler bu soruya monistik bir şekilde cevap verirler. Buna göre her şeyin temelinde bulunan nihai töz, evrenin aslî kurucu unsuru maddedir.¹³ Şekil, ağırlık uzam ve sürekli hareket halinde olma dışında maddenin zatî bir

⁸ Süleyman Hayrı Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ Yayınları 1995), s. 166, 81-82. Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II (2002), 82.

⁹ M. Sait Özervarlı, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought Against Materialist Scientism", *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), s. 85-88

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1341), I, 17, 90.

¹¹ Morris T. Keeton, "Materialism", *The Dictionary of Philosophy* ed. Dagobert D. Runes, (New York: Philosophical Library), s. 189.

¹² A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Third edition (New York: Routledge 1996), s. 194

¹³ Raymond Williams, "Materialism", *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, (New York: Oxford University Press, 1983), s. 197.

niteliği yoktur. Sıcaklık, soğukluk, tat, renk, ses, bilinç, irâde, hayat vb. gibi cisimlere izafe edilen fiziksel ya da bilişsel diğer ikincil niteliklerin (secondary qualities) ise gerçekte varlığı söz konusu olmayıp, bunlar en temelde birincil niteliklere indirgenerek açıklanabilir.¹⁴ Bu görüşüyle materyalizm rûhu her şeyin temelinde bulundan tinsel ilke sayan spiritüalizmden ve düşünceyi esas kabul edip onun dışındaki varlıkları ikincil niteliğe indirgeyen idealizmden ayrılır.¹⁵

Materyalizmin cevap vermeye çalıştığı ikinci soru ise “evrenin nasıl işlediği”dir. Yani bu şekilde çokluk, değişim ve düzen içindeki evren nasıl meydana gelmektedir? Materyalizm bu soruya mekanistik bir şekilde, yani herhangi bir aşkın varlığa başvurmaksızın, evrenin sırf kendi içindeki süreçlerle cevap vermeye çalışır. Buna göre evren herhangi bir ilâhî irâde, tasarım, teleolojik bir gaye ya da final sebebin eseri değildir.¹⁶ Materyalistler bunu hareketi ya da kuvveti maddenin birincil/zâtî (primary/essential) niteliği sayarak yaparlar. Buna göre sonsuz sayıdaki atomlar sonsuz bir boşlukta birbirleriyle çarpışıp kenetlemek ya da birbirinden ayrılmak suretiyle ezelden ebede sürekli bir hareket içindedirler. Atomların birleşmeleri oluşu, ayrılmaları ise bozuluşu temsil eder. Bunun sonucunda da şu gördüğümüz düzen içindeki kompleks varlıklar meydana gelir. Zira sonsuz oluş ve bozuluş ihtimallerinin içinde şuan içinde yaşadığımız gibi düzenli hayat koşullarına uygun bir dünya ihtimali de söz konusudur.

Hem birinci hem de ikinci soruya verdiği cevaplarla materyalizm doğasında din karşıtı söylem taşımaktadır. Maddî evrenin dışında bir varlık alanı kabul etmeyen monistik yönü, onu, evreni “Tanrı’nın dışında var olan

¹⁴ Keith Campbell, “Materialism”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed. Donald M. Borchert (Detroit: Macmillan Thomson & Gale), VI, 6.

¹⁵ Örneğin son dönem Osmanlı ulemâsından Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) kendi döneminde yaygın olan materyalizmin prensiplerini şu şekilde açıklar: 1) Varlık âleminde kuvvet ve maddeden başka bir şey yoktur. Madde ve kuvvet yok edilemez, dolayısıyla ezeli ve ebedidir. 2) Tabiat, kendi kanunlarıyla idâre edilmektedir. Bu kanunlar tabiatı ve ondaki değişimleri açıkladığı için ve birinci maddede bildirildiği üzere ezeli olduğu için ayrıca bir yaratıcı tasavvur etmeye sebep ve ihtiyaç yoktur. 3) İnsanın zekâ ve idrâki tamamıyla tecrübe ürünü olup, akıl denilen ve ihsân edilmiş bir seçkin mertebeye sâhip değildir. Yalın vs. gibi düşünceler, vehim ve hayalden ibârettir. 4) İnsan dahi bir tabiat hadisesi olup diğer hadislerden farkı yoktur. O, hâdiseler gibi zorunlu olarak işlemekte olan tabiat kanunlarının hüküm ve tesiri altındadır. Şu halde irade hürriyeti bir sözden ibaret kalır. Bk. Filibeli Ahmed Hilmi, “Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz”, (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1349/1930), s. 22; ayrıca bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâdiyyûn Meslek-i Dalâleti*, (İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332), s. 72.

¹⁶ Materyalistlere göre tabiattaki herhangi bir değişim yine başka bir maddi nedenin sonucudur. Bk. William A Dembski, *Being as Communion: A Metaphysics of Information* (United Kingdom: Ashgate Publishing, Ltd., 2014), s. 56, 57.

her şey” olarak tanımlayan ilâhî dinlerle karşı karşıya getirmektedir. Mekanistik yönü ise ilahî dinlerin Tanrı-evren ilişkisini temellendirirken kullandıkları yaratılış, inâyet, ihtirâ, gaye, hikmet, sınav dünyası vb. türden ilişkilendirmelerin reddedilmesine yol açmaktadır.

Bu şekilde ateistik imalar taşıyan materyalizmin ilk savunucularını tarihte Sokrat öncesi dönem filozoflarına kadar geriye götürmek mümkündür. Lange (1828-1875) onun “felsefe tarihi kadar eski ancak daha eski olmadığını” söyler.¹⁷ İyonyalı filozoflardan Thales’in (MÖ. VI. Yüzyıl) “her şey sudur” görüşü bir bütün olarak evrenin kökeni ve şimdiki durumunu en temelde bulunan maddî bir varlıkla açıklamak anlamına gelmektedir.¹⁸ Ancak Antik Çağ filozofları içerisinde atomculuk eksenli sistemli bir tabiat düşüncesi ortaya koyarak gerçek anlamda materyalizmi ilk savunucularının Leucippus (MÖ. 5. Yüzyıl) ve Demokrit (MÖ. 460-370) kabul edilmektedir. Sokrat öncesi felsefede Elea Okulu ve Parmenides’in Parmenides (MÖ. V. Yüzyıl) yükselttiği varlığın birliği ve değişmezliği ilkesiyle görünür âlemde gözlemlenen çokluk, değişim ve hareket gibi fiziksel olguları uzlaştırmak isteyen bu filozoflar bir bütün olarak varlığı belli şekil ve büyüklükteki atomlara ve boşluğa indirgediler.¹⁹ Onlara göre atomların ve boşluğun dışında hiçbir şey gerçekte var değildir. Eğer boşluk olmasaydı hareket mümkün olmazdı. Atomlar uçsuz bucaksız boşlukta sürekli hareket halindedirler. Bir başka deyişle hareket atomların doğal hali (zati/birincil niteliği) olup açıklama gerektirmemektedir.²⁰ Hiçbir şey şansa olmaz, her şey bir neden ve zorunluluğa bağlı olarak gerçekleşir. Bu zorunluluk doğal ve mekaniktir. Bu durum her türlü teleolojik düzen ve amaç fikrinin dışlandığı anlamına gelmektedir. Yoktan hiçbir şey çıkmaz, var olan bir şey de yokluğa düşmez. Tüm yeni ortaya çıkan şeyler sadece atomların birleşip ayrılmalarından ibarettir. Atomlar sayı itibarıyla sonsuz ve şekil itibarıyla de sınırsızdır. Ezelden beridir sürekli hareket halinde olan atomlar birbirleriyle bir karmaşa içindedirler. Kompleks cisimlerin oluşumunun arkasındaki basit

¹⁷ Lange, *The History of Materialism*, s. V.

¹⁸ Sokrat öncesi Yunan felsefesinde ruh, beden, madde, zihin gibi ayrımlar henüz açık bir şekilde söz konusu değildi. Bu bağlamda maddi temel ruhsal unsurları da içeriyordu. Bu nedenle bazı tarihçiler İyonyalı filozofların materyalist olmadığını fakat hylozoist olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre her şey maddi olmakla birlikte bu canlı bir maddeydi. Max Jammer, “Materialism”, in *Encyclopedia of Science and Religion*, ed., Wentzel Verde van Huyssteen, (New York: MacMillan, 2003), II, 538.

¹⁹ David Furley, *The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) I, 115 vd

²⁰ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 389 vd;

mekanizma aslında birbirleriyle çarpışan atomların oluşturdukları bir girdaptır.²¹ Algılanan ikincil nitelikler örneğin tatlılık, acılık, sıcaklık, soğukluk ve renkler sadece büyüklük, şekil, kütle ve nüfuz edilmezlik gibi birincil niteliklere sahip atomların toplamından başka bir şey değildir. Bu şekilde algılaya konu olan nitelikler daha ziyade toplanmış atomların rûh atomlarını etkilemesiyle oluşmuştur.²²

Aristo'nun (MÖ. 384–322) ifade ettiğine göre Demokrit rûhun varlığını reddetmemiş, ancak ikisi arasında maddi bileşen olma açısından bir ayrım yapmamıştır. Demokrit'e göre rûhun daha üstün olmasının sebebi ateş ve sıcaklık türünden küre şeklinde, mükemmel derecede pürüzsüz atomlardan yapılmıştır.²³ Dolayısıyla materyalistlere göre beden atomlarıyla rûh atomları arasında mâhiyet açısından bir farklılık olmadığı için rûh-beden ayrımı problem teşkil etmemektedir.²⁴

Demokrit'in materyalist ontolojisi Hellenistik dönemde Epikür (MÖ. 342-270) tarafından yeniden canlandırılmaya çalışıldı. Özellikle hazcı ahlakı (hedonizm) Epikür'ü dünya tarihinin en meşhur materyalistlerden biri haline getirdi. O, materyalizmin bâtil inançlardan, korkulardan arınmış mutlu bir hayat için tek temel kabul edildiği bir sistem kurmayı amaçlıyordu.²⁵ Sonrasında Roman şairlerinden Lucretius (MÖ. 99-55), uzun didaktik şiiri *De Rerum Natura*'da Epikür'ün materyalist metafiziğini daha da gelişmiş şekle kavuşturmaya çalıştı. Lucretius da Epikür gibi insanları dinlerin yol açtığını iddia ettiği kaygı ve korkulardan kurtarmaya yönelik bir dil kullanıyordu.²⁶ Bu doğrultuda o, insanda öldükten sonra varlığını sürdürecektir madde ötesi bir ruhun var olduğuna inanmadı.²⁷

Materyalizm Demokrit, Epikür ve Lucretius gibi filozoflarca savunulsa da, Batı düşüncesinde ortaya çıkışından itibaren hep tepkiyle karşılandı ve marjinal bir teori olarak kaldı. Eflatun (MÖ. 427–347) ve Aristo (MÖ. 384 – 322) gibi sistemlerinde Tanrı'ya yer veren filozoflar, ayrıca Stoacılar ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefe okulları materyalizmi eleştirmişlerdir. Ortaçağ

²¹ Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, İngilizce'ye çev. C. D. Yonge, (London 1853), s. 394-395.

²² Keith Campell, "Materialism", *Encyclopedia Of Philosophy*, 2nd edition, ed. Donald M. Borchert, (USA: Thomson&Gale) VI, 7.

²³ Aristotle, *De Anima*, 405a 8-13, 406b, İngilizce'ye çev. R. D. Hicks, (New York: Cosimo, Inc., 2008) s. 14-22.

²⁴ H. Meyer, "Materialism", *New Catholic Encyclopedia* ed. Janet Halfmann, (Detroit: Thomson/Gale, 2003) s. 319.

²⁵ Keith Campell, "Materialism", VI, 8.

²⁶ H. Meyer, "Materialism", *New Catholic Encyclopedia*, s. 319.

²⁷ Keith Campell, "Materialism", VI, 8.

süresince de materyalizmin özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık gibi ilâhî dinlerin etkinliğini artırması sebebiyle destek bulamamış, savunucuları sapkın ilân edilmiştir. Örneğin Dante (1265–1321) *İlahi Komedyası*'nda Demokrit ve Epikür gibi materyalist filozofları cehennem en alt tabakasına gönderir. Sebep rûhun da maddi atomlarla açıklanmasıdır.²⁸ Sonuç olarak materyalizm XVI. yüzyıla kadar Batı düşüncesinde etkili bir teori olamamıştır.

Materyalizmin İslâm dünyasındaki serüveni ise Batı'dakinden farklı olmuştur. Bilindiği üzere Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849)²⁹ o güne kadar materyalizmle özdeşleştirilen atomculuğu ehlileştirerek teizme kazandırmıştır.³⁰ Teoriyi sapkın gören Yahudi ve Hristiyan din adamlarına karşılık, Müslüman kelâmcıların elinde atomculuk, Tanrı'nın tek etkin sebep olduğu ve sürekli yeniden yaratmalar vasıtasıyla evrenin devamlılığını sağladığı teizmin Tanrı evren ilişkisi konusundaki en uç teorilerinden biri (vesilecik/occasionalism) haline gelmiştir.³¹ İslâm dünyasında atomculuk Batı düşüncesinde olduğu gibi marjinal bir teori olarak kalmamış, X-XII yüzyıllar arasında hakim evren tasavvuru haline gelmiştir.³²

Kuşkusuz bu derece materyalist bir teoriyi teizme kazandırmak kelâmcıların başarı hanesine yazılmalıdır. Esasen bu, günümüzde materyalistlerce teizme karşıt bir şekilde kullanılan evrim teorisinin bir değiştirme işlemine tabi tutularak teizmin hizmetine alınmasına mukabil bir başarıyı ifade eder. Ancak kelâmcılar materyalizmi tezime uygun hale getirirken bir bedel ödemek zorunda kaldılar. Buna göre melekler ve rûh da dâhil olmak üzere bir bütün olarak evren yer tutan (mütehayyiz) maddî unsurlardan müteşekkildir (cism-i latîf). İnsanın düşünce, bilgi, irade, bilinç ve hayat gibi vasıfları ise beyini ya da kalbi oluşturan maddî atomlar

²⁸ bk. Joseph Anthony Mazzeo, "Dante and Epicurus", *Comparative Literature*, 10/2 (Spring, 1958), s. 106 vd.

²⁹ Hayatı ve eserleri için bk. Metin Yurdağur, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV 1994), X, 330-332.

³⁰ Otto Pretzl, "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", Almanca'dan çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIII/1 (2015), s. 561 vd.

³¹ Duncan B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma", İngilizce'den çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/1 (2016), s. 279 vd.

³² Alnoor Dhanani, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", İngilizce'den çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011), s. 393 vd.

tarafından taşınan geçici, ikincil nitelikler (araz) konumundadır. Bu türden niteliklerin maddî bir taşıyıcıya ilişmeksizin var olması imkânsızdır.³³

Ancak klasik dönem kelâmında bu şekildeki “ve hattâ materyalist” görüşün Gazzâlî (ö. 505-1111) sonrasındaki dönemde (müteahhirûn) etkisini yitirmeye başladığı da bir gerçektir. Bunun da başlıca sebebi maddî olmayan (mücerred/rûhânî/manevi) cevher anlayışının müteahhirun kelâmcıları tarafından kabul edilmesidir.³⁴ Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) insanın yer tutan (mütehayyiz) maddî cevherler ile mekândan münezzeh rûhânî bir cevherden müteşekkil olduğu görüşündedir. Bu bağlamda o, insanın düşünce, irâde, bilinç gibi özelliklerini maddî olmayan rûha nispet ederek açıklamaktadır.³⁵

Tekrar materyalizmin Batı düşüncesindeki serüvenine dönecek olursak; materyalizm İslâm dünyasında gözden düştüğü ölçüde Batı’da önem kazanan bir teori oldu. Avrupa’da XVII. yüzyıl bilim devrimiyle yaşanan kozmolojik paradigma değişimi, Batılı düşünürleri Aristoteles’e alternatif doğa felsefeleri arayışlarına itti. Bu bağlamda Giordano Bruno (1548 –1600), Francis Bacon (1561 –1626), Daniel Sennert (1572-1637) gibi filozoflar, antik atomcu görüşlere yeniden ilgi duydular.³⁶ Paris’te bir papaz ve aynı zamanda Kraliyet Kolejinde astronomi hocası olan Pierre Gassendi (1592-1955) Aristotelesçi evren anlayışına alternatif olarak Epikürçülüğü yeniden canlandırmaya çalıştı. Ancak bunu yaparken atomların ezeli olmadığını ve yaratılmış olduğunu iddia etti. Böylelikle Epikür’ün atomcu doğa felsefesini Hristiyanlığın yaratılış teorisiyle ile uzlaştırdı. Gassendi’nin materyalizmi fiziği olduğu kadar ve psikoloji sahasını da içine alır ve tabiatta var olan bütün hadiselerin atomların organizasyonu ile gerçekleştiğini iddia eder.³⁷

³³ Örneğin âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini kabul eden İmam Eş’arî bu bağlamda ruhun soluk ve nefes türünden bir cism-i latîf, yani hava olduğunu iddia etmekte; hayat, irâde ve bilgi gibi unsurları ise araz saymaktadır. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, haz. Daniel Gimaret (Beyrut:Dârü’l-Meşrik, 1987), s. 267.

³⁴ Gazzâlî, mücerred rûhun insanın aslı, maddî bedeni ise onun âleti olduğu şeklindeki düalist insan nazariyesini benimsemiştir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul:Litera 2005), s. 219.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü usûli’-d-din*, haz. Semih Dügaym, (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübni, 1992), s. 26.

³⁶ Robert H. Kargon, “Atomism in the Seventeenth Century”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip Wiener, (USA: Charles Scribner's Sons 1973), I, 132 vd; John Henry, “Matter”, *Encyclopedia of the Scientific Revolution* ed. Wilbur Applebaum, (New York & London 2000), s. 621

³⁷ Lauge Olaf Nielsen, “A Seventeenth-Century Physician on God and Atoms”, in *Memory of Jan Pinborg* ed. Norman Kretzman, (Kluwer 1988), s. 297-369.

Ancak onun metafiziği -Gassendi yaratıcı ve inayet sahibi bir Tanrı'nın varlığını itiraf ettiği içindir- materyalistik değil, klasik dönem kelâmcılarında olduğu gibi 've hatta materyalist'tir. Bu doğrultuda Gassendi'yi, Hristiyan dünyasının Ebü'l-Hüzeyl'i saymak mümkündür.

Gassendi, Galileo (1564 -1642), Newton (1642 -1726) gibi inançlı bilim adamlarının atomculuğu benimsemesine zemin hazırlamış olsa da³⁸, düalist insan görüşünü savunan Descartes'i (1596 -1650) karşısına aldı.³⁹ Zira Descartes bir taraftan cansız dünyanın, hattâ bitkiler ve hayvanların materyalist karakterini kabul ederken diğer taraftan insan söz konusu olduğunda onun maddî bedeninin yanında bilinç, düşünce gibi özelliklerini taşıyan madde ötesi ölümsüz bir rûhunun da olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Descartes'in Kartezyen felsefesi, -müteahhirûn dönemi kelâmcılarında olduğu gibi- evrenin iki temel unsurdan oluştuğunu söyler: maddi/cismani (corporeal) bedeni oluşturan yer kaplayan (mütehayyiz) cevher ve düşünceyi temsil eden ruhânî cevher. Bu ikisi insanda gizemli bir şekilde bir araya gelir.⁴⁰

XVIII. Yüzyılda Newton mekaniğinin de etkisiyle deizmin yaygınlaşması materyalizme ön hazırlık oluşturdu. Aslında Newton'un kendisi inançlı bir Hristiyan olarak Tanrı'nın evreni sadece yaratmakla kalmayıp, hâli hâzırda onun düzenini koruduğunu savunuyordu.⁴¹ Diğer taraftan, onun geliştirdiği hareket kuramları evrenin bir bütün olarak matematiksel bir düzen içinde mekanik bir şekilde işlediği anlamına geliyordu. Bu bağlamda Newton mekaniği Avrupa'da deizmin yaygınlaşmasına arka plan oluşturdu. Deizm evreni yaratan ya da kaostan kurtaran bir Tanrı anlayışına sahip olmakla birlikte, sonraki süreçte evreni kendi başına bırakmaya çalışır. Ancak bu durum tüm mekanistlerin materyalist olduğu anlamına gelmemektedir. Diderot (1713 - 1784), Voltaire (1694 - 1778) ve Frederick the Great (1712 -1786) için mekanik evren tasavvuru materyalizm ve ateizme götürürken, Leibniz (1646 -1716), Shaftesbury (1671 - 1713), J.G. Herder (1744-1803) ve Goethe (1749-1832)

³⁸ Lynn Sumida Joy, *Gassendi the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, (Cambridge: University Press, 1988) s. 180.

³⁹ Margaret J. Osler, "Divine Will and The Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity" in *The Created World*, (Cambridge: University Press, 1994), s. 180.

⁴⁰ Keith Campell, "Materialism, VI, 8,9.

⁴¹ Newton'un bu konuda Leibniz ile yapmış olduğu tartışmalar meşhurdur. Bk. Hylarie Kochiras, *Force, Matter, and Metaphysics in Newton's Natural Philosophy*, (Doctoral Dissertation University of North Carolina, Chapel Hill 2008), s. 107.

için evrenin mekaniksel ve matematiksel açıklaması insanı ateizme götürmemektedir.⁴²

Devrin daha sonra Osmanlı'ya da etkide bulunacak materyalistlerine yakından bakacak olursak, kuşkusuz yüzyılın en meşhur materyalisti Paris'te yaşayan bir Fransız asilzâdesi Baron d'Holbach'tır (1723-1789). Onun "materyalizmin incili" sayılan *Systeme de la nature* (1770) isimli kitabı tamamen din karşıtı bir söylem içerir. Burada Holbach, doğanın dışında hiçbir şeyin kalamayacağını ilan eder. Bu ilahi dinlerin iddia ettiği gibi maddî evrenin dışında bir Tanrı'nın var olmadığı anlamına geliyordu. Doğa kesintisizdir ve hadiseler birbirini izleyen nedensel belirlenimlik içinde cereyan eder. Madde her zaman vardır ve her zaman hareket içindedir. Farklı dünyalar madde ve hareketin farklı dağılımlarından oluşur. Var olan her şey madde ve hareket yasaları bağlamında determine bir şekilde açıklanabilir. Dolayısıyla evrenin ötesinde düzen ve amaç veren bir Tanrı söz konusu değildir. Algı her ne kadar maddenin farklı bir özelliği olarak görünse de, gerçekte o da hareketin özel bir şeklidir. İnsan bütünüyle fiziksel bir varlıktır. Baron d'Holbach'a göre illüzyonlardan kurtularak insan kendi geleceğini kendi ellerine alabilir. Kendi mutluluğunu tesis edebilir. İnsan ölümsüzlük, Tanrı, inanç ve gelecek kaygısını bir tarafa koymalı böylece kendi doğal gelişiminin önünü açmalıdır. Zira din insanı doğadan ve gerçek hayattan uzaklaştırmaktadır.⁴³

XIX. yüzyılda teknolojinin de gelişimine bağlı olarak doğal bilimlerin başarısı materyalizmin Avrupa'nın genelinde yaygınlaşmasına yardım etti. Fransa ve İngiltere'de gelişmekte olan pozitivizm, faydacılık ve ayrıca endüstri devrimi ile birlikte yaşam koşullarının gelişimi ve fizik sahasındaki keşifler (örneğin enerjisinin korunumu yasası), inorganik ve organik dönüşümlere yönelik yeni bulgular bunda etkili olmuştur. Bu bağlamda Karl Vogt (1817-95), Jokob Moleschott (1822-93) ve Louis Büchner (1824-99) gibi tabip ve biyologlar Vülger (kaba) materyalizmi adı verilen olgucu ve evrimci materyalist felsefenin sözcüleri oldular.⁴⁴

1859'da Charles Darwin (1809 - 1882) *Origin of Species*; 1871'de de *Descent of Man* kitabını yayımladı. T.H Huxle (1825 -1895) ise, 1863 te *Man's Place in Nature* kitabını yayımladı. Bu üç çalışmanın vülger materyalizmin

⁴² H. Meyer, "Materialism", s. 320.

⁴³ Paul Henri Thiry Holbach, *The system of nature: or, The laws of the moral and physical World*, Tr. from the French of M. Mirabaud, (University of Michigan 1795), s. 19, 79 vd; Keith Campell, "Materialism", VI, 11.

⁴⁴ H. Meyer, "Materialism", s. 320.

ana tezine mâkûl, deneysel olarak desteklenmiş bir arkaplan sağladığı belirtilir. Bu, yaşayan canlıların belirli formlar kazanmasının herhangi bir aşkın amacın etkisi olmaksızın yaşadığı çevre tarafından şekillendiği ve bu bağlamda bir bütün olarak insanın doğal dünyanın bir parçası olduğudur.⁴⁵

Darwin'in ilkelerinin uygulayıcısı olarak D.F. Strauss (1808-1874) ve Ernst Haeckel (1834-1919) materyalist hareketin herkesçe tanınan savunucuları oldular. Aynı zamanda radikal bir Kitabı Mukaddes eleştirmeni olarak Strauss Hegelci idealizmden materyalizme geçiş yaptı.⁴⁶ Ona göre biyolojideki yeni gelişmeler bir bütün olarak doğanın yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir. Strauss için yaşayan ve yaşamayan varlıklar arasında temelde bir farklılık yoktur; hayat sadece biraz komplike olmakla birlikte bir mekanizm türüdür. Darwin'in doğal seçim ilkeleri gereği en iyi olan hayatta kalır ve zaman içinde küçük mutasyonlar gerçekleşir. Bu bağlamda şu anki türsel zenginlik içinde geriye gidilirse bu hale nasıl geldiği gösterilebilir. İnsan, Tanrı'nın elinden değil tabiatın derinliklerinden neşet etmiştir. Onun ilk durumu çıkarıldığı cennetteki en yüksek statüden düşme değil, hayvanlıktan (aşağıdan) yukarıya bir evrilme suretiyle çıkmadır. Orada doğaüstü bir Tanrı'ya, rûhlar âlemine, rûh ve beden arasında bir ayrımın yer yoktur.⁴⁷

Haeckel'in düşünceleri de Strauss'unkine benzerdi. O, Darwinizme felsefi bir pozisyon kazandırmaya çalıştı. Haeckel'in madde teorisi özetle, sonsuz bir uzay ve zamanda sürekli bir hareket içinde değişmez, sonsuz madde görüşüne dayanır. Ona göre insan da dâhil dünyanın içindeki canlıların oluşumu evrendeki genel evrimin parçasıdır. Karbonun yüzeyde belirmesinden sonra organik hayat başlar.⁴⁸ İnsanın rûhî özellikleri de maddenin kanunlarına tâbidir ve kimyasal değişikliklerle şekillenir. Haeckel, insan rûhunun madde ötesi bir yapıya sahip oluşunun ve böylelikle de

⁴⁵ Völger materyalizmi insanın tarih ve kültürden bağımsız naturalist doğasına vurgu yapar ve insanı bilişsel ve psikolojik vasıflarını bütünüyle beynin fiziksel süreçlerine indirger. Avrupa ilmi çevrelerince ortaya çıktığı dönemde fikri ve felsefi derinlikten uzak olarak görülen ve bu nedenle basit, kaba ve avami (völger) olarak nitelendirilen völger materyalizm, düşüncenin beynin organik bir ürünü olduğu postulasından hareketle, bundan, toplumsal fikirlerin salt organik bir belirlenmesi olduğu sonucunu çıkarır. Bu, bir bireyin organizması değiştirildiğinde, onun siyasal ve dini fikirlerini de değiştirebileceği anlamına gelmektedir. Bu konuda bk. Keith Campell, "Materialism", VI, 10.

⁴⁶ Örneğin bk. David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus: Critically Examined*, trans: Marian Evans, (New York: C. Blanchard, 1860), I, 27 vd.

⁴⁷H. Meyer, "Materialism", s. 320-321.

⁴⁸ Ernst Haeckel, *The History of Creation*, trans.: E. Ray Lankester, (EBook: Release Date: August 14, 2012), I, 4 vd.

hayvan ve insan arasında temel bir ayrım yapılmasının karşısında yer aldı. O insanın aşağı omurgasal hayvanlardan aşama aşama ve adım adım gelişimini büyük bir zafer olarak gördü.⁴⁹

Bu şekilde evrimci materyalizmin örnekleri yanında XIX. yüzyılda Avrupa’da materyalizmin gelişim gösterdiği diğer kol ise, Karl Marx (1818 - 1883) ve Friedrich Engels’in (1820 - 1895) başını çektiği diyalektik materyalizmdir. Tarihi insanın ekonomik yönünün birinci derecede belirleyici olduğu bir sahne olarak gören bu görüş aslen Feuerbach’ın (1804 - 1872) materyalizmi ile Hegel’in (1770 -1831) diyalektiğini birleştirilmesinin sonucu oluşmuştur.⁵⁰ Marx ve Engels’e göre duyularla algılanan materyal dünyanın ruhtan ve zihinden bağımsız objektif bir gerçekliği vardır. Onlar, zihni ve rûhi süreçlerin varlığını reddetmeseler de fikirlerin ancak maddî durumların bir yansıması olarak ortaya çıktığını iddia ederler. Bu nedenle Marx ve Engels materyalizmi, maddenin zihne ya da rûha bağlı olduğunu iddia eden idealizme ve spiritüalizme karşıttır.⁵¹

B. Osmanlı’ya Materyalizmin Girişi ve Yaygınlaşması

Aslen Batı düşüncesinin bir ürünü olan materyalizm, XIX. Yüzyıl’da birçok ülkede yayılma imkânı bulduğu gibi Avrupa ile yoğun ilişki içerisinde olan Osmanlı devletini de etkisi altına aldı. Materyalizmin Osmanlı’ya ilk girişi ve sonrasında aydın kesimi arasında yaygınlık kazanması yaklaşık bir asırlık zaman dilimine yayılan bir süreci kapsamaktadır. Tanzimat’tan sonra belli belirsiz daha çok edebiyat sahasında kendini gösteren bu görüşün, XIX. Yüzyılın sonlarına doğru etkisini hissettirme başladığı, II. Meşrutiyet’in ilanından sonra Osmanlı devletine girişini tamamladığı belirtilir.⁵²

Osmanlı kültürünün materyalizmle ilk yüzleşmesi XVIII. Yüzyılın sonlarına kadar geriye götürmek mümkündür. Başta Fransa olmak üzere Avrupa’ya eğitim görmeye giden Osmanlı aydınları Denis Diderot (1713 -

⁴⁹ H. Meyer, “Materialism”, s. 321

⁵⁰ Diyalektik materyalizmin bir uzantısı olarak tarihsel materyalizm de diyalektik materyalizmin ilkelerini toplum yaşamındaki olaylara, toplum ve toplum tarihi üzerindeki çalışmalara uygular. Bk. J. Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* (Bilim ve Sosyalizm Yayınları içinde, Eylül 1979), s. 9

⁵¹ Engels bu durumu şu şekilde tasvir eder: “Tek gerçek, bizim de içinde olduğumuz, duyusal olarak algılanabilen maddî dünyadır. Bilincimiz ve düşüncemiz, ne kadar duyuların üstünde (supra-sensuous) görünürlerse de, maddî ve bedensel bir organın, yani beynin ürünüdürler. Madde ruhun ürünü değil, tersine, ruhun kendisi maddenin en yüksek ürününden başka bir şey değildir. Karl Marx, *Selected Works*, I, 302, 329; J. Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, s. 23, 24.

⁵² Bu konuda bk. Mehmet Akgün, *Türkiye’de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, (Ankara: Elis Yay. 2007), s. 9.

1784), Baron d'Holbach (1723 - 1789), Pierre Cabanis (1757-1808) gibi XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerini tanıma imkânı buldular. Bu şekilde dış ülkelere gönderilen öğrencilerin yanında Mekteb-i Tıbbiye (1839), Mekteb-i Harbiye (1834) Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi (1868) gibi Avrupai tarzda açılan eğitim kurumları Materyalizmin Osmanlı'ya girişinde önemli rol oynadı.⁵³ Açılan bu okullar arasında özellikle Mekteb-i Tıbbiye'nin Osmanlı'da materyalizmin yerleşip yaygınlaşmasındaki rolü büyüktür.⁵⁴ Örneğin İngiliz tarihçi ve gezgin Charles Macfarlane (1799-1858), Osmanlı Devleti'ni tanımak amacıyla 1847-1848 yılları arasında yaptığı geziden derlediği notlarında Mekteb-i Tıbbiye'de tamamen materyalist bir eğitim yapıldığını söylemektedir.⁵⁵

Osmanlı materyalizmin genel karakterine baktığımızda o Batı'daki realizm-idealizm ya da materyalizm-spiritüalizm arasındaki mücadeleye gibi sadece fikrî mecrâda tartışılan bir düşünce akımı olmamış, askerî, siyâsî ve iltisadî alanda çöküntü içinde olan devletin kurtarılması konusunda yapılan Batılılaşma, muâsırlaşma gibi daha üst tartışma bağlamlarına arka plan oluşturmuştur.⁵⁶ Bir başka deyişle materyalizm Osmanlı devletinde felsefi bir akım olmaktan daha öte, önemli bir medeniyet, eğitim ve modernleşme projesi olarak görülmüştür.⁵⁷

⁵³ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları 2014), s. 11 vd.

⁵⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 290.

⁵⁵ Macfarlane, Mekteb-i Tıbbiye'i gezisi esnasında davet edildiği bir toplantıda gördüklerini şöyle anlatmaktadır: "Doktorlara ve Türk asistanlara ayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmişim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım. Bu, Baron d'Holbach'ın dinsizlik kitabı olan *Systeme de La Nature* un en son Paris baskısı idi. Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarından birçok kısımlarının işaretlenmiş olmasından anladım. Bu kısımlar özellikle Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikle gösteren kısımlardı. Kitabı yerine koyarken Türk doktorlarından biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: "C'est un grand ouvrage! C'est un grand Philosophe! il a toujo-urs reison!". (Bu büyük bir filozoftur! Bu büyük bir filozofun eseridir! O daima haklıdır)." Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (Ankara: Hece Yay.. 2002), s.198 Macfarlane, Fransız devrimini hazırlayan materyalist filozofların hemen tüm kitaplarının Mekteb-i Tıbbiye'de okunduğunu görünce şaşkınlığını gizleyemez. Bu fakültenin kitaplığı hakkında "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemişim." der. "Genç bir Türk, oturmuş dinsizliğin el kitabı olan *Système de la Nature*'ü okuyordu. Bir başka öğrenci Diderot'nun Jacques le Fatalisme'inden, Le Compère Mathieu'den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu. Raflarda Cabanis'in *Rapposts du Physique et du Moral de L'Homme* adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı." Charles Mac Farlane, *Constantinople in 1828*, C. 2, s.163-165'ten akt.: Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2. Baskı, 2002), s. 232.

⁵⁶ Meral Yıldırım, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2004), s. 3.

⁵⁷ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 11.

Osmanlı materyalizmin bir diğer özelliği ise Karl Marks ve Engel'sin başını çektiği diyalektik materyalizmden daha ziyade⁵⁸ Ludwing Buchner ve Ernst Haeckel gibi düşünürlerin başını çektiği olgucu ve evrimci Vülger materyalizmi etkisi altında gelişmesidir.⁵⁹ Teorinin sosyal alana taşınması ise daha çok İngiliz Herbert Spencer (1820 - 1903) ve Fransız Gustave Le Bon (1841-1931) aracılığıyla olmuştur.⁶⁰

Bu zikredilen isimler arasında Louis Büchner'in üzerinde biraz durulması gerekmektedir. Onun *Kraft und Stoff* (Madde ve Kuvvet) (Frankfurt 1855) isimli eseri Almanya'da 21 baskı yapmış ve Osmanlıca da dâhil olmak üzere 17 farklı dile çevrilmiştir. Osmanlı'daki materyalizm tartışmalarının odak noktasını oluşturan bu kitabın temel tezi, her türlü yaratıcı Tanrı fikrini dışlayan maddesiz kuvvet kuvvetsiz madde olamayacağını iddiasıdır. Yazdıklarının tamamen deneysel bilime dayandığını savunan Büchner'e göre madde ve kuvvet aslında aynı varlığın iki farklı tezâhürü olup birbirinden farklı değildirler. En küçük zerreler arasında bile bir çekme ve itme kuvveti mevcuttur. Hareket maddenin zati niteliğidir. Madde en küçük parçalarında da devamlı hareket halindedir.⁶¹ Büchner ayrıca insanın maddi bedeninden bağımsız ölümsüz rûhu olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre yaşayan ve yaşamayan varlıklar arasındaki birinin daha karmaşık olmasının dışında temelde fark yoktur. İnsan ve diğer yaşam formları arasındaki farklılığın "niteliksel" değil "niceliksel" olduğunu iddia eden Büchner, duygu ve düşüncelerin insanın sinir sistemi tarafından tutarlı örnekleriyle şekillenmiş bir tür elektiriksel dürtüler olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde o, organik hayatın inorganik maddeden evrildiğini savunmuştur.⁶²

Louis Büchner'in başını çektiği Vülger materyalizmi, Avrupa entelektüel mahfillerinde "kaba", "popüler", "derinlikten uzak" gibi

⁵⁸ Şerife Akyol, "Materyalizmin İnsan Anlayışının Modern Çağın İnanç Problemleri Açısından Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2002), s. 32.

⁵⁹ Klasik materyalizmin Osmanlıya girişi 19. yüzyılın son çeyreğine rastlarken, diyalektik materyalizm ise 1919'dan sonra girip oldukça sınırlı bir etkiye sahip olmuştur. Bk. Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 12, 50.

⁶⁰ Darwinizm'in etkisiyle oluşan biyolojik materyalizmin Osmanlı aydını üzerindeki etkisiyle ilgili bk. Atilla Doğan, "*Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860- 1916)*", (Doktora Tezi, MÜSBE İstanbul 2003), s. 165-315.

⁶¹ Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tefvik-Ahmed Nebil, (İstanbul:Müşterekü'l-menfa'a Osmanlı Şirketi Matba'ası, [t.y.]), I, 12

⁶² Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, III, 499 vd.

nitelemelerle yaftalanmasına rağmen,⁶³ Batıcı Osmanlı aydınlarınca doğruluğu tartışılmaz nihâî dünya görüşü olarak kabul edilmiştir. Bu durum Osmanlı aydınının kendi düşünce geleneğine yabancılaşmasına neden olduğu gibi, Batı düşüncesinin diğer felsefî geleneklerinden de kopuşuna yol açmıştır.⁶⁴ Vülger materyalizmin Osmanlı'da bu derece kabul görmesinin muhtemelen nedeni, evrenin oluşumundan ilk canlının meydana gelmesine ve insanın ortaya çıkmasından en medenî toplumların gelişimine varıncaya kadar süreci açıklama iddiasında bulunmasıdır. Bu ise söz konusu dönemde Osmanlı'nın en önemli sorunu olan geri kalmışlıktan kurtulma yani ilerlemenin kanunlarını sunuyor gözüküyordu.⁶⁵

Osmanlı'da materyalizmin gelişip yaygınlaşmasını sağlayanlar arasında Dr. Abdullah Cevdet, Beşîr Fuâd, Bahâ Tefvik ve Celâl Nuri gibi isimler zikredilebilir. Bu isimler, kurdukları gizli ve açık dernekler, çıkardıkları gazete ve dergiler, tercüme ve telif eserler vasıtasıyla materyalizmi Osmanlı'da yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.⁶⁶ Bunlar, her ne kadar detaylarda birbirinden farklılaşsalar da, başlangıçta dine karşı bir üslûp kullanmak yerine daha çok İslâm dinini bidatlerden temizleme, hurâfelerden arındırma adı altında materyalizmi yaymayı hedeflemiştir.⁶⁷ Onlara göre bu şekilde materyalist fikirlerin görünürde dinle uzlaştırılması materyalizmin toplum tarafından kolay kabulü ve en azından dindar bir

⁶³ Bu konuda bk. M. Şükrü Hanioğlu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet", Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*'in içinde, Haz. Kemal Kahramanoğlu, Ali Utku, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2012), s. 24.

⁶⁴ Bu konuda bk. Atilla Doğan, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Sakarya, 2005), s. 398.

⁶⁵ Şükrü Hanioğlu'na göre Vülger materyalizminin Osmanlı entelektüel ikliminde "yüksek felsefe" haline gelmesi ve *Madde ve Kuvvet*'in bu düşünce sisteminin kutsal kitabı olarak algılanmasının üç sebebi bulunmaktadır:1) Entelektüel çevrelerde din-bilim çatışması tartışmasının yaygınlaşması ve bunun tarihin temel belirleyicisi olarak görülmesidir. Bu nedenle Vülger materyalizmi Osmanlı dünyasında, bilimin din karşısındaki nihai zaferini sağlayan bir kuram olarak algılanmıştır. 2) Batı'nın gelişiminin de motor gücü olduğunun varsayılması 3) Vülgermateryalizminin dini eleştiren, onun çağının sona erdiğini düşünen tüm akımların ortak paydası olduğunun düşünülmesiydi. Bk. Şükrü Hanioğlu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe olmayan Felsefesinin İlmihali", s. 27.

⁶⁶ *Viktor Hügo* (İstanbul 1302), *Beşer* (İstanbul 1303), *Volter* (İstanbul 1304) ve *İntikâd* (İstanbul 1304) gibi eserleri ve çeşitli makaleleriyle Beşîr Fuâd; muhtelif çevirileri ve *Felsefe Mecmuası*'ndaki yazılarıyla Baha Tefvik; *Tarih-i İstikbâl* adlı eseri (I-III. İstanbul 1331-1332) başta olmak üzere çeşitli tercüme ve telifleriyle Celâl Nuri (İleri); *İctihad* dergisindeki fizyoloji ve biyoloji muhtevalı materyalist yazılarıyla Abdullah Cevdet; *Tarih-i Kadim* (İstanbul 1321) adlı şiiriyle Tefvik Fikret sayılabilir. Bk. Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", XXVIII, 140

⁶⁷ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, s. 135. Ayrıca bk. M. Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1988), I, 90-93.

toplumda kendilerine karşı oluşacak tepkiyi azaltma anlamına geliyordu. Bu nedenle Osmanlı materyalistleri yazdıkları eserlerde son ve ekmel din olan İslâm'ın özünde bilime ve materyalizme uygun bir din olduğunu, görünürde materyalizme uygun olmayan hususların ise tarihsel süreçte Kur'an'ı yanlış anlayan müfessirlerin ve muhaddislerin dine sonradan dâhil ettikleri bidat ve hurâfelerin sonucunda ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.⁶⁸ Yine onlar bir taraftan İslâm dininin akli kullanmaya ve bilimsel araştırmaya önem verdiğini söylerken, diğer taraftan da madde ve kuvvetin ezeli olduğu fikrinin ve evrim teorisinin bilimin son gelişmelerinin ortaya çıkardığı kesin bir bilgi olduğu tezini işler. Bu nedenle İslâm dininin bir hakikat olan materyalizme karşı olmasına imkân yoktur.⁶⁹ Meselâ bu yüzden Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, Büchner'in (1824-1899) *Madde ve Kuvvet*'ini tercüme ederken, bu esere koydukları "Bizim Sözlerimiz" başlıklı sunuş yazısında, bu kitapta hedef alınan dinin İslâm dini değil, orijinalliğini yitirmiş Hristiyanlık olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰

Materyalistler bir taraftan İslâm dininin özünde materyalizm ile uyduğuna vurgularken diğer taraftan toplumun genelince benimsenmiş tevhid ilkesi, yoktan yaratma, ahiret hayatı gibi inanç ve değerlere kendi çizgilerine uygun anlamlar kazandırmaya çalıştılar.⁷¹ Örneğin Celâl Nuri'nin görüşlerine yakından bakacak olursak, o âlemin yaratılması konusunda kelâmcıların hudûs delilini eleştirmektedir. Ona göre âlemin birden bire oluştuğunu kabul bir anlamda evrendeki kuvvetin esası olan Tanrı'nın âlemle ilişkisini kesmedir. Çünkü varlıkta esas olan sürekliliktir. Celâl Nuri, mevcut âlemden önce de maddenin olduğunu, ancak bunu şu anki ilmî seviyemizle bilemeyeceğimizi düşünür.⁷²

⁶⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâdiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 10,11, 28, 136.

⁶⁹ Filibeli Ahmed Hilmi Osmanlı materyalistlerince savunulan İslam dini ile materyalizmin birbiriyle örtüştüğü iddiası konusunda şunları söylemektedir: "Felsefe-i Mâdiyyûn'da rûh-ı İslâm'a tevakkuf edecek mühim bir esâs bulunacağını iddi'â, misli bulunmaz bir acip fikirdir. Büchner'in rûhu bile, eğer rûhu varsa, bu tilmiz-i cesurun şu da'vâsına karşı tebessümden kendini men' edememiştir. Gayr-ı kâbil-i hall, veyâhûd "gayr-ı kâbil-i ma'arifet nâm-ı müste'ârıyla Vâcibu'l-Vücûd'u dârâyâ çıkaran ve nihâyet rûh ve Zât-ı Bârî'nin inkârından ibâret olan ve bunun böyle olduğu erbabınca aslâ inkâr edilmeyen bir meslek-i küfür ve inkârla bir dîn arasında mühim bir esâs bulunduğunu iddi'â, havsalasûz bir da'vâdır." Bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 33.

⁷⁰ Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, s. 4;

⁷¹ Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, (İstanbul: Seyran Yay. 1995), s. 194.

⁷² Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936), s. 39-40. Ayrıca bk. Hatice Çöpel, "Celal Nuri İleri'nin Din Anlayışı", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜBE Konya, 2010), s. 13, 74

Ayrıca o, kelâmcıların arazların hâdis oluşu üzerinden âlemin yaratıldığını ispatlama yöntemlerini de eleştirmektedir. Celâl Nuri'ye göre sükûndan sonra hareket, hareketten sonra sükûn, karanlıktan sonra aydınlık aydınlıktan sonra karanlık gelmesi, beyazın siyaha siyahın beyaza dönüşmesi âlemin yaratılmış olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre varlıkta 'inkılâp' yaratma demek değildir. Kuvvet, varlığın tekâmül ve değişim ile bir mahiyetten diğerine dönüşmesidir. Madde de böyledir.⁷³

Celâl Nuri'ye göre hiçbir kuvvetin kelâmcıların dediği gibi, his ile müşâhede edilebilecek şekilde yoktan var edilmesi görülmüş şeylerden değildir. Madde ve kuvvet; tekâmül ve değişim ile bir şekilden başka bir şekle girer. Mevcûdât, varlığını sonradan kazanmamış tam aksine bizâtihi mevcuttur. Bütün hâdiseler kadîm sebeplere ve değişmez kanunlara tâbidir.⁷⁴ Ona göre kelâmcılar, hadisçilerden etkilenerek hilkat ve tekvîni anlamayıp "yoktan yaratma" şeklinde garip bir tefsire kalkışmışlardır. Halbuki tekvînden murâd; madde ve kuvvetin şekil değiştirerek hâli hâzırdaki âlemin oluşumuna vesile olmasıdır. Yoksa evren, bir müddet önce yoktu, madde ve kuvvet de yoktu; sonra birden bire her şey oluverdi demek değildir."⁷⁵

C. Osmanlı'da Materyalizmle Mücadele ve Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Doğuşu

Osmanlı'da materyalizm tartışmalarını belli bir sistematik dâhilinde ele alan araştırmalar genelde konuyu materyalizm ve spiritüalizm tartışmasına indirgemeye çalışmaktadır.⁷⁶ Ancak yakından bakıldığında bu şekildeki bir tasnifin çok yerinde olmadığı görülecektir. Materyalizm, pozitivizm ve Darvinizm gibi akımların Batı kaynaklı olduğu doğru olmakla birlikte materyalizme gelen ilk tepkiler, Batı'daki spiritüalist ya da idealist akımların etkisiyle değil, Osmanlı'nın kendi iç bünyesinde hazır bulunan geleneksel düşünce akımlarının daha çok dinî saiklerle verdikleri tepkiler

⁷³ Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 113.

⁷⁴ Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 40.

⁷⁵ Celal Nuri, *a.g.e.*, s.111.

⁷⁶ Örneğin Hilmi Ziya Ülken, Süleyman Hayri Bolay'ın *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi* başlıklı çalışmasına yazdığı 'Kitap hakkında' başlıklı yazısında 'İkinci Meşrutiyet'ten sonra [1908] canlı fikir hareketleri arasında ilk göze çarpanın Materyalizm ile Spiritüalizm arasındaki 'mücadele' olduğunu bildirir. Ülken, bu alanda Baha Tevfik ve arkadaşları Celâl Nuri, kısmen Abdullah Cevdet'i Materyalist kanatta zikrederken; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fennî'yi spiritüalist kanatta sayar.

olma özelliği taşır.⁷⁷ Bu bağlamda gerek tasavvuf, gerek kelâm ve gerekse İslâm düşüncesinin diğer kolları, ortaya çıkan yangını kendilerince söndürmeye çalışmışlardır. Örneğin Mehmet Ali Ayni (1868-1945) ve İsmail Fennî Ertuğrul'un (1855-1946) materyalizm eleştirisi daha çok tasavvuf eksenli iken Abdülatif Harputî (1842-1914), Şeyhülİslâm Mûsâ Kâzım Efendi (1858-1920), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Şeyhülİslâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971) ve M. Şerafeddin Yalıtıkaya (1879-1947) gibi isimler ise daha çok kelâm eksenli eleştiriler yöneltmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) ise Vahdet-i Vücûd görüşünü benimsediği halde materyalizme karşı kelâmî bir yöntemle mücadelede bulunmuştur.⁷⁸

Tasavvuf ve kelâm geleneğindeki bu isimlerin yanında, Osmanlı'da materyalizm aralarında Harpûtîzâde Hacı Mustafa (*Red ve İspat*, İstanbul 1330), İsmail Ferîd (*İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyûn*, İzmir 1312), Ahmed Midhat (*Ben Neyim: Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*, İstanbul 1308), Emin Feyzi (ilim ve İrade, İstanbul 1343), Halid Edip (*Mâddiyûn'a Reddiye*, İstanbul 1334), Babanzâde Ahmed Naîm (*Hikmet Dersleri*, İstanbul 1329), *Ulûm* gazetesinde yer alan yazılarıyla Ali Suâvi (1839-1878) ve Ziya Gökalp (1876-1924) gibi isimlerin de dâhil olduğu çok sayıda aydın tarafından eleştirilmiştir. Ancak buna rağmen Osmanlı'da materyalizmin yükselişi önlenememiş, özellikle II. Meşrutiyet'ten (1908) sonra sorun ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu durum Osmanlı ulemasını materyalizmle daha sistematik şekilde mücadele etmenin yollarını aramasına neden olmuştur. Kuşkusuz bu noktada gözler tarihsel olarak İslâm dinini diğer din ve düşünce sistemlerine karşı savunma görevini üstlenen kelâm ilmine çevrilmiştir. Ancak kelâm ilminin o dönemki mevcut hali, modern inkarcı akımlarla istenildiği şekilde bir mücadeleyi gerçekleştirecek durumda görülmemiştir.⁷⁹ Bu ise Osmanlı ulemâsını kelâm ilmini çağın ihtiyaçlarına göre güncellenmesi gerektiği görüşüne neden olmuştur. Bu ilmi güncellemek için ise, öncelikle kelâmcıların çağın felsefi ve bilimsel görüşlerini bilmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından Mûsâ Kâzım Efendi (1858-1920), bu hususu şu sözleriyle ifade etmektedir:

⁷⁷ Neşet Doku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* (İstanbul: Umut Matbaacılık 1996), s. 12.

⁷⁸ Bu konuda bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 146.

⁷⁹ M. Sait Özerverli, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, (İstanbul 1998), s. 46.

“Bugün bizim karşıtlarımız, yani felsefeciler ulûhiyyet ve nübüvveti kabul etmiyorlar. Vâkıa tabiiyyûndan bazıları ulûhiyyeti kabul etmişler, fakat onu da derinlemesine tahlil ettiğimizde onların Allah dediği şeyin yine tabiat olduğu anlaşılıyor. Şu halde bize gerekli olan yön, Kelâm ilmi kitaplarını günümüz ihtiyaçlarına göre te’lif etmektir. Bu da ne ile olur? Bir kere karşıımızdaki kişilerin savundukları görüşleri bilmekle olur. Bilinmezse onlara karşı söz söylenemez...”⁸⁰

Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi bu görüşünü ilk dönem kelâmcılarının da İslâm’a gelen eleştirileri cevaplandırırken zamanlarındaki felsefecilerin ilimlerini tahsil ettiklerini, sonrasında onların sözleriyle onları susturdıkları örneğiyle temellendirmeye çalışır. Ona göre şu anda karşılığı olmayan ilimlerle İslâm müdafaaya yeltenilirse gülünç duruma düşülecektir. Dolayısıyla önce modern ilimler tahsil edilmeli sonra da fenlerin esasları dairesinde İslâmiyet müdafa edilmelidir. “Eserler gösteriyor ki, kelâmcılar bütün asırlarda da öyle yaptılar. Bütün âlimler her asrın ihtiyacına göre kitap yazdılar”.⁸¹

Son dönem Osmanlı kelâmcılarından Abdüllatif Harpûtî⁸² ise Dârü'l-Fünûn’da kelâm dersi vermekle görevlendirildiğinde, İslâm dininin esaslarını reddeden çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdiğini, ancak mütekaddim Ehl-i Sünnet kelâmcılarına ait böyle bir kitaba rastlamadığını söyler. Bu doğrultuda o, *Tenkîhu'l-keâm* adlı kitabını yazma gerekçesini şu şekilde izah eder:

“Zira onların [mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının] kitapları kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid’atları ve Yunan kökenli eski filozof saçmalıklarını reddetmekle sınırlıydı. Bu kitaplarda asrımızda ortaya çıkan birçok bid’at ve dini korumak için kesin bir şekilde ortadan kaldırılması gereken modern duyumcu felsefenin sapkınlıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktadır. Çünkü kelâm ilmi duruma ve konuma göre tedvîn edilmelidir. İşte bunlar, beni tadrîs ve müzâkere ortamında böyle bir kitapçı yazmaya sevk etti.”⁸³

⁸⁰ Musa Kazım Efendi, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler* (İstanbul:Evkaf-ı İslâmiye Matbaası 1336), s. 292-293.

⁸¹ Musa Kazım Efendi, *a.g.e.*, s. 292-293.

⁸² Hayatı ve eserleri için bk. Metin Yurdağür, “Abdüllatif Harpûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:TĐV, 1997), XVI, 237.

⁸³ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necmi-i İstikbâl Matbaası 1327/1909), s. 4-5, 20.

Filibeli Ahmed Hilmi de *Yeni Akâid* adlı risâlesinde, her dönem insanının bir zihniyeti bulunduğu için bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle tatmin ya da ikna olması mümkün olmadığını belirtir. Ona göre İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu da eskinin fikrî mahsûllerini tedkik ederek, doğruluk ve yararı ortaya çıkanları tercih, topluma zararı dokunanları terk, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanları ise değiştirmekle, yeni icthadlarda ise mutlaka zamanın biliminden, çevrenin ihtiyaçlarından ilhâm almakla gerçekleşecektir.⁸⁴

Son dönem Osmanlı kelâmcılarının kelâmın güncellenmesine yönelik bütün bu talepleri sadece bireysel bir temenni olarak kalmamış bizzat Osmanlı devletinin resmî politikasına dönüşmüştür. Bu bağlamda İsmail Hakkı İzmirli kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınıp şekillendirilmesi amacıyla 1915'te kurulan encümenlerin başkanlığını yapmıştır. Ayrıca o, devlet eliyle kelâmın güncellenmesine yönelik bir kitap yazmakla görevlendirilmiştir.⁸⁵

İzmirli kendisine tevdi edilen bu vazife doğrultusunda yazdığı *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinin önsözünde müteahhirûn dönemi kelâmcılarının kabul edip kullandığı Aristoteles felsefesinin üç asırdan beri geçerliliğini yitirmesi sebebiyle günümüz kelâmcılarının söz konusu felsefenin ilkelerini bir kenara bırakmaları, onun yerine çağdaş Batı filozoflarının görüşlerini inceleyip İslâm'a uygun olanları alıp, olmayanları reddetmeleri gerektiğini söylemektedir. Ona göre Kelâm ilminin ilkeleri ve araçları çağın ihtiyaçlarına göre değişebilir. Kelâmcılar vaktiyle âlemin sonradan var olduğunu ispat için "cisimler arazlardan değildir; cisimler parçalanıp bölünmeyen parçalardan oluşmuştur." gibi önermeleri birer ilke (mebde) olmak üzere kabul etmişlerdi. Âlemin sonradan var olması da Sâni'in ispatı için bir ilkeydi. Bu ilkeler değişebilir, daha bir takım ilkeler ortaya konabilir. Örneğin günümüzde bir takım filozofların kabul ettiği "Doğa kanunları tecrübe ile sâbit olduğundan mümkündür, zorunlu değildir." önermesi 'hissî mucize'nin

⁸⁴ Filibeli, Kelâm ilminde, yaşanan dönemin felsefi akımlarını dikkate almanın zorunluluk olduğunu bir varsayım üzerinden açıklamaktadır. Ona göre materyalizmi kabul eden bir genç ile din hizmetlileri arasında oluşabilecek muhtemel tartışmada din hizmetlileri tarafından söz konusu düşünceye sahip genç sadece ayet ve hadislerle ikna edilemez. Bu durumda tartışmaya mantıkî ve felsefî bir yön vererek Kelâm'a başvurmak gerekmektedir. Bk. Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, (İstanbul:Matbaa-ı İslamiyesi 1327)“ص,ص”).

⁸⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I 56.

mümkün olduğuna dair bir esas olabilir.⁸⁶ İzmirli'ye göre önceki bilginlerin kelâm ilminde mebde başka sonraki dönem kelâm bilginlerinin kelâm ilminde mebde başka idi. Yeni ilm-i kelâm döneminde de mebde başka olacaktır. Kelâm ilminin mebâdîsi ve vesâili itikadî esasları temellendirme ve savunma görevinin bir gereği olarak düşmanların, inatçıların ve aydınlatılmak istenilen kimselerin değişmesiyle birlikte değişir, yaşanan çağın gereklerine göre yenilenir. Ancak İslâm dininin inanç esasları (vesâil, makâsıd) değişimden masûndur.⁸⁷

Abdüllâtîf Harpûtî ise Yeni İlm-i Kelâm'ın çağa ve topluma göre değişmeyen kırmızı çizgilerini âlemin yaratıcısı Vâcib Teâlâ'nın mevcûd olduğu, kemâl sıfatıyla muttasıf olup, noksanlıklardan münezzehe olduğu, O'nun âlemin ibadet edilecek tek varlığı olduğu, vahyin, nübüvvetin, haşir ve neşrin, mükâfât ve cezânın, âhiretin gerçek ve sâbit olduğu şeklindeki usûl-i din ve akâidi muhafaza şeklinde belirlemektedir. Harpûtî'ye göre eğer kelâmın temelini oluşturan bu ilkelerden herhangi biri korunup muhafaza edilmez ise, bunlardan birini bile zâyi etmek dinde küfür olduğundan, o akâid, İslâm akâidi olmaktan çıkar.⁸⁸

Yeni İlm-i kelâmcılarının kelâmı güncellemeye çalışırken değişen ve değişmeyen ilkeler şeklinde yapmış oldukları ayırım bize klasik dönem kelâmcılarınca yapılan celîlû'l-kelâm dakîkû'l-kelâm ayırımını

⁸⁶ bk. İsmail Hakkı İzmirli, *a.g.e.*, I, 7-8. İzmirli *Sebilürreşâd*'daki Yeni İlm-i Kelâm projesi hakkında yazdığı ikinci makalesinde ise kafası felsefî fikirlerle dolu olan gençliği aydınlatma ve akîdeyi onların kalplerinde sağlam bir şekilde yerleştirme ihtiyacını hissettiğinden dolayı da Yeni İlm-i Kelâm'ı kaleme aldığını zikreder: "Evet gençliği tenvîr etmek elzem bir hakikattir. Otuz seneden ziyade meslek-i celili tedrisde bulunduğum cihetle, gençliğin nasıl tenvir olunacağını bilmiş olacağım. Bugün gençliğin dimağı nazariyyat-ı felsefe ile meşbudur. Akâid-i diniyyeyi kalblerde râsih bir akide kılmak hususunda nazariyyat-ı felsefiyyeden, maksada hâdim bir sûrette istifade etmek, ezcümle mu'cizât-ı hissiyenin imkanı hususunda Fransız feylesoflan Boutroux, Bergson nazariyyelerini isti'mâl eylemek, mantıktan müstağnî olacak bir kuvveti hâiz olan nazariyyât-ı kelâmiyyeyi lüzûmu zamanında serdetmek mezmum, makduh, ğayr-i meşru, ğayr-i ma'kûl bir hal midir?" İsmail Hakkı İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında II", *Sebilürreşâd*, XXII (1342), nr.551-552, s.40. Bu konuda ayrıca bk. Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı* (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995), 1996, s. 101.

⁸⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Sebilürreşâd*'da, "Yeni İlm-i Kelâm", başlıklı makalesinde şunları söylemektedir: "Ulûm-ı asriyye ilm-i kelâmda müsta'mel olan edillenin ahvâlini ta'dil eder, tevsî' eder. İlm-i kelâmın mebâdîsi ve vesâili ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, mu'ânid değiştikçe ilm-i kelâmın sûret-i müdâfaası da başkalaşır. Ancak ilm-i kelâmın makâsıdı aslâ değişmez, akâid-i asliyye-i İslâmiyye tebeddûlden masûndur." Bk. *a.g.e.*, XXII, nr.528-529, s.59;

⁸⁸ Abdüllâtîf Harputi, *Tekmile-i Tenkihu'l Kelâm*, (İstanbul: Necm-i istikbal Matbaası, 1328), s. 146

hatırlatmaktadır. Onlar da Allah'ın varlığı, birliği, vahiy, peygamberlik gibi itikadi konuları *celîl* konular, bu türden esasları ispat edip savunmada kullandıkları bilgi teorisi, fizik ve felsefeye dair konuları ise *dakîk* konular olarak isimlendirmişlerdi.⁸⁹ Celîlü'l-kelâm ve Dakîku'l-Kelâm ayrımında dikkat çekmemiz gereken husus geçmişte bu iki alan arasındaki ilişkinin tek taraflı kalmadığı, kelâmın teolojik meseleleriyle, bunları ispat ve savunmada kullanılan fizik ve felsefeye dair konuların belli ölçekte bir adaptasyon ve entegrasyonu da beraberinde getirdiğidir. Örneğin mütekaddimûn dönemi kelimcileri atomculuğu, müteahhürun dönemi kelimcileri ise Aristo mantığını kelâma dâhil etmişlerdi. Ancak itikadî esasların bu şekilde fizik ve felsefeye dair konularla temellendirip savunulması sonraki süreçte teolojik meselelerin detaylarda felsefî meselelerden etkilenmesine yol açmıştır. Örneğin atomculuk söz konusu olduğunda bu teori, kelâmda tabîî nedenselliğin reddi ve sürekli yeniden yaratma teorisi (vesilecilik) gibi teorilerin oluşmasına etkide olmuştur.⁹⁰

Son dönem Osmanlı kelâmcıları arasında yeni ilm-i kelâmın modern felsefe ve bilimle ilişkinin ne şekilde olması gerektiği konusunda ise tam bir ittifak görünmektedir. Araştırmamızı teşkil eden dönemdeki kelâmcıların modern bilim ve felsefe ile ilişkisinin entegrasyon ve adaptasyondan daha ziyade tanıma yönünde olduğunu belirtmeliyiz. Bununla birlikte İzmirli'nin hedeflediği yeni kelâm ilmi, spritüalizm eksenli yeni felsefeyi içine alırken, tabîî ilimlere (tabîiyyât) ve astronomiye (felekiyyât) ait meseleleri doğrudan doğruya kapsamayacak, ancak sonuçlarını ve kanunlarını inceleyerek bu meseleleri dolaylı olarak içine alacaktır.⁹¹ Diğer taraftan M. Şerafeddin Yalčkaya'nın **İçtimâî ilm-i kelâm** projesi kelam ilminin yenilenmesinin modern bilim ve felsefe eksen alınarak değil de sosyoloji eksenli yapılması gerektiğini savunur.⁹²

⁸⁹ Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015), s. 39-72

⁹⁰ Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), s. 8.

⁹¹ İzmirli bu konuda şunları söylemektedir: "İlm-i kelâmda Hakayık-ı mükewenat ve masnû'ât maksûdun bi'z-zât olmayıp, ancak maksudun bi'z-zât olan hayy ve kâdir ve kayyûm, alîm ve hakîm olan Cenâb-ı Bârî'nin vücûduna intikâli itibariyle âsâr-ı kudret ve hikmet olmakla, mükewenat ve masnû'âtın mütenevvi' olması da kemâl-i kudret ve rubûbiyyetine delalet etmekle tabîiyyât ve felekiyyat bu dairede kalçlıkça doğrudan doğruya ilm-i kelâmda derc olunacak, ilm-i kelâma bu cihetden başka bir ta'allukı bulunmayacaktır. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-hikme*, (İstanbul 1927), s. 16.

⁹² Bu konuda bk. M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İçtimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3(1999), s. 157 - 170;

D. Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmcıların Materyalizm Eleştirileri

Yeni İlm-i Kelâmcıların materyalizm eleştirilerini ortaya koymadan önce onların modern bilim ve felsefe karşısındaki tavırları hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Batı kültür ve medeniyetinin olduğu gibi alınmasını, din de dâhil olmak üzere her türlü alanda devrim ve modernleşmeyi savunan Batıcılara karşılık yeni ilm-i kelâmcılar "Osmanlı toplumunun gelenek ve değerlerine ters düşmeyen modernleşme" diye ifade edilebilecek bir yaklaşıma sahiptirler.⁹³ Bu bağlamda onlar Avrupa ile rekabet edebilmek ve modern dönemde hayatta kalabilmek için bilim ve teknoloji alanında bir modernleşmeyi gerekli görmekte, ancak Batı kültür ve medeniyetinin olduğu gibi alınmasına da karşı çıkmaktadırlar.

Bilimsel bilgiye müspet bir şekilde yaklaşan yen-i ilmi kelâmcılar, fizik, astronomi, biyoloji vb. gibi modern bilimlerdeki keşiflerin ortaya çıkardığı yeni evren tasavvurunun insanoğlunun bir kazanımı olduğunu ve bundan istifade edilmesi gerektiğini düşünürler.⁹⁴ Onlara göre bilim, deney ve gözlemler vasıtasıyla doğa hakkında doğruluğu herkes tarafından kabul edilen objektif bilgi sağlar. Bu nedenle peygamberden geldiği sabit olan bir haber ile doğruluğu kanıtlanmış bilimsel bir bilgi gerçekte birbiriyle çelişmez. Eğer görünürde bir çatışma varsa bu ya yapılan gözlem ve deneyin hatalı oluşundan ya da ilgili âyetin mânâya delâletinin yanlış anlaşılması nedeniyle olur. Eğer bilimsel bilgi kesinse peygamberden gelen haber buna uygun bir şekilde tevil edilmelidir.⁹⁵ Ayrıca onlar Kur'an'ın asıl itibarıyla bir bilim kitabı olmadığını, insanları hidâyete ulaştırmak amacıyla gönderildiğini savunmakla birlikte, yeni ortaya çıkan bilimsel bir keşif ile Kur'an âyetlerinin örtüşmesi durumunda bunu Kur'an'ın icazına bir delil olarak göstermekten (yani ilmî tefsir yapmaktan) geri durmamaktadırlar.⁹⁶

Ramazan Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a Giriş: "M. Şerafeddin Yalıtıkaya Örneği", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, 2000, s. 129-149.

⁹³ M. Sait Özervarlı, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV 2010), XXXVIII. 425.

⁹⁴ Onların bu şekilde modern bilim hakkında müspet bir görüşe sahip olmaları ve bilimsel bilgiyi kabul etme konusundaki isteklilikleri çağdaş araştırmacılar tarafından eleştirilere konu olmuştur. Örneğin M. Sait Özervarlı Yeni İlmî kelâmcıları bilimin arka planında yatan dünya görüşünü tanımsızın bilimsel teorileri koşulsuz kabul ettiklerini belirterek eleştirmektedir. Bk. M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", s.158.

⁹⁵ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, "Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasûhi Bilmen Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIII/1 (2015), s. 85.

⁹⁶ Bu konuda örneğin bk. Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1342), s. 390.

Yeni ilm-i kelâmcıları materyalizmi eleştirirken öncelikle dönemin idealizm, realizm ve spritüalizm gibi felsefi akımlarını, ayrıca fizik ve astronomi alanlarında ortaya çıkan son bilimsel gelişmeleri tanıtma ihtiyacı duymuşlardır. Bu yapılırken sıkça klasik dönem kelamcılarının konuyla ilgili görüşlerine de atıflar yapılmakta, arada benzerlikle kurulmakta, böylelikle itikadi esasları açıklayıp savunmada kullanacakları vesaili felsefi ve bilimsel anlamda güncel hâle getirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu doğrultuda Abdullatif Harpûti ve Ömer Nasûhi Bilmen kitaplarına modern astronomiye dair ilave ekler koyarlarken⁹⁷, İsmail Hakkı İzmirli ve Filipeli Ahmed Hilmi de kitaplarında yeri geldikçe fizik, kimya gibi bilimlerin ortaya koyduğu madde ve enerjiye dair son bilimsel gelişmeleri aktarmaktadır. Yeni İlm-i kelamcılarının vesâili güncelleme adına modern bilim ve felsefe ile yoğun bir şekilde meşgul olmaları, onları modern bilim ve felsefe hareketlerini yakından ve derinlemesine takip etmede rakiplerini gölgede bırakmalarını sağlamıştır.⁹⁸

Materyalizmi eleştirirken yeni ilmi kelâmcıları öncelikle bu teorinin epistemolojisini hedef almışlardır. Onların Osmanlı materyalistlerinde gördüğü problem -pozitivizmin de etkisinde kalarak- duyulara aşırı vurgu yapmaları, tecrübe dışındaki bilgi edinme vasıtalarına değer vermemeleridir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri böyle bir kabulün mantık, felsefe ve matematik gibi akli çıkarımlara dayalı ilimleri inkâr etmeyi gerektireceğini belirtmektedir.⁹⁹ Ömer Nasûhi Bilmen de duyu ve tecrübe ile algılanamayan bir şeyin yok sayılamayacağını, bunun gözle görülmeyen ama varlığından kuşku duyulmayan birçok hususun reddini gerektireceğini, ayrıca farklı sebeplerin bir şeyin algılanmasına mani olabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁰

⁹⁷ Abdüllâtif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslâm* adlı kitabının sonunda bulunan bu bölüm, "Astronomi ve Din" ismiyle sadeleştirilerek Bekir Topaloğlu tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. bk. Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 1974, cilt: XIII, sayı: 6, s. 343-361; ayrıca bk. a.mlf., *Kelâm İlmi: Giriş Ekler* bölümü; ayrıca bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 384 vd.

⁹⁸ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV 1992), V, 156. Meral Yıldırım, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri", a. 7.

⁹⁹ Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l Akl ve'l İlm ve'l Âlem min Rabbi'l Âlemîn ve İbâdihi'l Murselin*, (Beyrut: Dâru'l İhyâi't- Turâsi'l Arabî, 1921), II/77-78, III/63; ayrıca bk. Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", *Dinî Araştırmalar*, XVI/42 (2013), s. 25.

¹⁰⁰ Örneğin Bilmen "yedi kat göklerin var olup olmadığıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "İlim sebeplerini yalnız his ve tecrübeden ibaret addedenler semaları göremedikleri için "semavat" vardır diyemezler. Fakat mücerret hisve tecrübeleri dairesinde bulunmadığı için "semavat yoktur" da diyemezler. Çünkü bir şeyi görememek, keşfedememek onun mâdumiyetini istilzam etmez, bu bir müselleme kazıyyedir. İhtimal ki

İsmail Hakkı İzmirli ise o dönem felsefi akımlarınca benimsenen bilgi teorilerinin parçacı karakterine dikkat çekmektedir. Bir kısım düşünürler bilginin sebebi olarak yalnız duyuları, bir kısmı duyularla birlikte aklı, bir kısım yalnız aklı, diğer bir kısım ise yalnız sezgiyi (ilham) duyuların ve aklın fevkinde ve asıl bilgi edinme vasıtası olarak kabul etmektedir. Bu noktada İzmirli çoğulculuğu esas alan bilgi teorisinin hakikate ulaştırmadaki gücüne işaret eder. Ona göre tecrübe ve muhakemenin yeterli olmadığı yerde, vahiy de geçerli bilgi kaynağıdır. Hakikatin ve doğru bilginin elde edilmesinde ideal yol, hem aklı hem duyuyu hem de sezgiyi hem de vahiyi esas alan din yoludur.¹⁰¹

Bunun yanısıra yeni ilm-i kelâmcılar materyalistlerin sahip olduğu bazı epistemolojik çelişkilere de dikkat çekerler. Onlara göre materyalistler bir taraftan gözlem ve deneyi tek bilgi edinme yöntemi olarak benimseyip din ve yüksek felsefe de dâhil her türlü metafizik bilgiyi reddederken, aslında diğer taraftan kendileri bilimsellik görünümü altında dogmatik bir metafizik inşâ etmektedirler.¹⁰² Eğer pozitivizmin esas alınarak konuşulacak olursa materyalizmin madde ve kuvvet konusunda doğrulanıp yanlışlanması mümkün olmayan spekülâtif iddialar içermektedir.¹⁰³ Örneğin materyalistlerin madde ve kuvvetin ezeli ve sınırsız olduğuna yönelik söylemleri bilimsel bir temeli olmayan, gözlem ve deneyle doğruluğu test edilemeyen metafiziksel iddialardır. Materyalistler maddenin her yerde hâzır ve nâzır olduğu söylerken, bu bilgiye tüm evreni kuşatıp tecrübe ederek ulaşılmış değillerdir.¹⁰⁴

Yeni ilm-i kelâmcıların materyalizmin bilimsellik görünümü altında bir felsefe olduğu söyleyerek eleştirmeleri isabetli görünmektedir. Zira pozitivizmin kurucusu Auguste Comte (1798-1857), *The Positive Philosophy* (1844) isimli eserinde tamamen tecrübeye dayalı bir bilgi edinme yöntemini savunmakta, hatta dolaylı gözlemlenme yöntemlerini bile dışlamaktadır. Örneğin ona göre Güneş'in ve diğer yıldızların neden yapılı olduğunu insanlık gelecekte de asla bilemeyecektir. Zira bizzat oraya gitmek, bizzat tecrübe

fezanın o bîpayan vüs'ati veya semaların şeffaflığı yahut sair cevvi sebepler semaların görülmesine mâni olmaktadır. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s.385.

¹⁰¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46-47.

¹⁰² Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 6,7.

¹⁰³ Örneğin Ömer Nasuhi Bilmen bu konuda şunları söylemektedir: "Maddiyyûn his ve tecrübeye mistenid, burhana mukarin olmayan dâvaların iltifata şayan olmadığına kanidirlere. O halde hiçbir vasıta ile görülmesi kabil olmayan eserin vücuduna, hareket ve ihtizazına ve bu veçhile manzumei âlemin tekevvinüne nasıl kani oluyorlar? Bunların bu kanaatleriyle iddiaları arasında tenakuz yok mudur?" Bk. *Muvazzah İlm-i kelâm*, s. 134.

¹⁰⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *a.g.e.*, s. 50-51.

etmek gerekmektedir. Halbuki Güneş'e gidilemeyeceğine göre der Augusto Comte, "insanlık Güneşin neden yapıldığını aslâ bilemez".¹⁰⁵ Tersine materyalistler herhangi bir tecrübî delilleri olmadıkları halde sadece dünya ve güneş sistemi hakkında değil, bir bütün olarak evrenin oluşumu ve mahiyeti konusunda genellemelerde bulunmaktadırlar.¹⁰⁶

Bunun yanı sıra yeni ilm-i kelâmcılar materyalistlerin madde ve kuvvet konusunda modası geçmiş görüşlere dayandıkları, maddenin herşeyin temelinde bulunan asli ilke olduğu iddiasının bilimin son ortaya koyduğu kuramlarla çeliştiğini belirtirler. Örneğin İsmail Hakkı İzmirli yeni fizikte maddenin önemini yitirmesi ve yerine enerjinin geçmiş olması nedeniyle her şeyin kaynağının ezeli ve ebedi madde olduğunu iddia etmenin artık mümkün olmadığını söyler.¹⁰⁷ Filibeli Ahmed Hilmi ve Ömer Nasuhi Bilmen de dönemin ünlü Alman kimyagerlerinden W. Ostwald'a (1853-1932) atıf yaparak madde kavramının "enerji" mefhumunun bilinmediği zamanlarda ortaya atıldığını, halbuki maddeyi tarif etmek ve anlamak için kullanılan niteliklerin aslında enerjinin özellikleri olduğu gerçeğini yeni fiziğin ortaya çıkardığını belirtirler. Bu özellikler enerjiye ait olduğuna göre ortada madde adı verilecek bir şey kalmamaktadır.¹⁰⁸

İzmirli, Filibeli ve Bilmen'in dile getirdiği maddenin imha edilebildiği, enerjiye dönüşmesinin mümkün olduğu, bu nedenle materyalizmin geçerliliğini yitirdiğine yönelik iddiaları o dönemde etkili olsa da, günümüzde materyalizme karşı fazla anlam taşımamaktadır. Geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan radyoaktivite, maddenin enerjiye dönüşümü, entropi, kuvvetler, alanlar, kara madde, kara enerji vb. fikirleri materyalistlerin geleneksel madde anlayışıyla izah edilemeyen yepyeni olgular ortaya çıkardı. Ayrıca Quantum Mekaniği ve Görelilik Kuramı

¹⁰⁵ Auguste Comte, *The Positive Philosophy* İngilizce'ye çev. Harriet Martineau, (New York 2009), I, 132

¹⁰⁶ Konuyu evrenin doğuşu, gelişimi ve işleyişiyle ilgili olan bilimin (kozmoloji) ne ölçüde bilim olduğu tartışmasına da indirgemek mümkündür. Örneğin David Hume'a göre deney ve gözlem, olgu ve olayların doğruluğunu test etmede güvenilir tek kaynaktır. Evrenin dışına çıkıp onu gözlemlemek ya da yaratılışına yönelik bir tecrübe hali söz konusu olamayacağına göre kendi dünyamızda algıladığımız olay ve olgulardan hareketle topyekûn evrenin kendisi hakkında bir şey söyleyemez. bk. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (Edinburg and London 1907), s. 40 vd.

¹⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 283.

¹⁰⁸ Onlar maddenin yok edilebileceği ve enerjiye dönüşebileceği gerçeğini o dönemde yeni ortaya çıkan radyoaktif bozunma gerçeği üzerinden ortaya kıymaya çalışırlar. Bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *a.g.e.*, s. 52; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 138

materyalizmin dayandığı Newtoncu ve Laplaceci anlamdaki mekanik ve determinist evren anlayışına alternatif yorumların getirilmesini sağladı.¹⁰⁹ Ancak bütün bunlar materyalizmin yok olmasından daha ziyade kendi içinde fizikalizme doğru evrim geçirmesine neden oldu. XX. Yüzyıl fiziği geleneksel madde anlayışından farklı kavram ve teoriler ortaya çıkarsa da bunlar yine fizik bilimini çatısı altında ortaya konulan olgu ve süreçler olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla maddenin enerjiye dönüşmesi gerçeği, materyalizmin sonu anlamına gelmemekte, tam aksine düşünce ve bilinçte dahil olmak üzere evrendeki her şeyin fiziksel olduğunu iddia eden fizikalizmin gelişmesini sağlamaktadır.

Diğer taraftan yeni ilm-i kelâmcılar fizikalizme yönelik de eleştirilerde bulunmuşlardır. Örneğin Ömer Nasûhi Bilmen büyük kapsamlı kozmolojik model ve teorilerin zamanla değişen doğasından yola çıkarak bilimsellik iddiasıyla yapılan metafiziğin sakıncalarına dikkat çeker. Ona göre kozmoloji bilimi (ilmü't-tekvîn), fiziksel gerçekliği tümüyle kuşatabilmiş, evrenin işleyişi konusunda son sözü söylemiş değildir. Tam aksine kozmolojik teoriler sürekli değişmekte olup, vaktiyle Batlamyus nazariyesi hakikat kabul edilirken, sonrasında Kopernik (1473-1543) nazariyesi kâim olmuştur. Şimdilerde ise meşhur Einstein'in (1879-1955) ileriye sürdüğü yeni bir nazariye (izafiyet teorisi) ile astronomi bilimi büyük bir inkılâbın arifesinde bulunmaktadır. Yarın da bu nazariyenin geçersiz olmayacağını bir garantisi yoktur. Dolayısıyla Bilmen'e göre, ikide bir tebeddül eden bir takım fennî nazariyâta tevâfuk etsin diye şer'î naslarla sâbit olan bir hakikati redde ya da bunları indî bir sûretle te'vîle ihtiyaç yoktur.¹¹⁰ İzmirli de materyalistlerin sürekli değişen bazı nazariyelere dayanarak genel geçer hükümler kurduklarını belirtmektedir. O, bu eleştirisini Henri Poincaré (1854-1912) ve Émile Boutroux'un (1845-1921) çalışmalarına dayandırarak kesin olarak kabul edilen şeylerde bile göreceliğin olduğu görüşü ile desteklemeye çalışır.¹¹¹

Filibeli Ahmed Hilmi ise, ilmin hipotezler üzerinden ilerlediğini, bu hipotezlerin doğrulanması veya yanlışlanmasının zaman aldığını belirtmektedir. Bu nedenle hipotezlerin mutlak doğruluğundan bahsedilemez. Materyalizm de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir hipoteze dayanmaktadır ve günümüzün ilmi birikimi bu hipotezi yanlışlamaktadır. Ayrıca ilmi araştırmalar bitmeyeceği için bilim hiçbir

¹⁰⁹ H. Meyer, "Materialism", s. 318.

¹¹⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 386.

¹¹¹ İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, I, 242-243.

zaman evren konusunda son sözünü söyleyemeyecektir. Bu nedenle nihai teoriyi buldum iddiasını ortaya atarken temkinli olmak gerekmektedir. Değişmez prensip olarak kabul edilen teorilerin bile (örneğin Newton mekaniği) bugün temelleri sarsılmıştır. İnsanlığın yeterince bilinen yedi sekiz binyıllık tarihi içinde değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen bir tek ilmi gerçek bile kalmamıştır. Bazıları tarafından bilimsel hakikat diye sunulmaya çalışılsa da materyalist nazariyeler Avrupa'da artık eskimiş fikirler olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla ona göre kesinliği sabit olmayan, teorileri sürekli değişen fizik temelli yapılan metafizik sakıncalar barındırmaktadır.¹¹²

Yeni İlm-i Kelâmcılar mesâîlerinin önemli bir bölümünü materyalistlerin madde, enerji ve hareketin ezeli olduğu fikrini çürütmeye hasretmişlerdir.¹¹³ Onlar kâinatın adım adım bir ısı ölümüne doğru gittiğini öngören termodinamiğin ikinci kanununu (entropi) gerekçe göstererek evrendeki hareket ve enerjinin ezeli olduğu fikrini reddetmeye çalıştılar. Onlara göre entropi yasası sadece evrendeki hareketin ve kimyasal reaksiyonların son bulacağını göstermekle kalmamakta, evrenin geçmişteki sonlu bir zamanda yaratılmış olmasını da gerektirmektedir.¹¹⁴ M. Şemseddin Günaltay ise Vâcibül-vücûd bir yaratıcıya dayanmadıkça âlemi açıklama iddiasıyla ileri sürülen bütün teorilerin birer faraziyeden öteye geçemeyeceğini iddia eder. O bu iddiasını o dönemde âlemin işleyişi konusunda ön plana çıkan iki temel teori üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bunlardan birincisi mekanizm ikincisi ise dinamizmdir. Mekanizm her şeyi ezeli ve ebedi olduklarını kabul ettiği atomların bir araya gelmeleriyle, birleşme ve ayrışmalarıyla açıklamaktadır. Bu kurama göre âlemde cereyan eden hâdiseler mütemadiyen birleşen ve ayrışan atomların mekanik hareketlerinin sonuçlarından başka bir şey değildir. Dinanizm ise her şeyin kuvvete yani enerjiye indirgemeye çalışmaktadır. Âlem ya mütekâbil ve

¹¹² Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 78-80 vd.; Ayrıca bk. Özervarlı, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVII, 426.

¹¹³ Örneğin bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 284 vd. İsmail Hakkı maddecilerin dünyayı açıklama konusunda üç kaziyeyi müsellemler kabul ettiklerini belirtir. Bunlar:1)sonsuz atomlar vardır 2) Bu atomlar ezeldir 3) Bunlardan zati hareket halindedirler. İzmirli'ye göre fizik bilimindeki yeni gelişmeler bu üç esası da geçersiz hale getirmiştir. Zira fiziğe göre hareket halindeki cisimler denge bulmaya çalışırlar ve bu nedenle sükûna meyillidirler. Eğer dünya şuan sükun halinde değilse bu onun hareketinin ezeli olmadığını gösterir. Çünkü ezelden beri geçen zaman denge için gereken zamandan tabiatıyla farklı olacaktır. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 67; ayrıca bk. Bilmen, *a.g.e.* s. 126-127

¹¹⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *a.g.e.*, s. 16, 76-81, 91; ayrıca bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 67; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 138.

âhenkli olan güçlerin (enerji) ya da sürekli devinimle eşyayı meydana getiren tek bir gücün neticesidir. M. Şemseddin'e göre bu iki teoriyle de eşya ve olayların açıklanması ikinci dereceden bir ta'lildir. Mekanizm açısından bizzat maddeye, dinanizm açısından da bizzat kuvvete çıkıldığında, bunların her ikisinin de kaynağının ne olduğu konusunda bir yaratıcısı bulunması zorunluluğu inkâr edilemez.¹¹⁵ Bu bağlamda Günaltay, yaratıcı bir tanrıya dayandırılmak kaydıyla âlemin oluşumu Kant-Laplace teorisiyle izah etmenin mümkün olduğunu söyler. Bu teoriye göre âlemin oluşumundan çok uzun bir süre önce her şey bir gaz bulutu halinde bulunuyordu. Şimdi mevcut olan katı, sıvı ve gaz halindeki maddeler başlangıçta homojen bir gaz kütesinden ibaretti. Son derece hafif olan bu madde oldukça yüksek bir ısıdaydı. Milyonlarca yıldızdan oluşan âlem, bu gaz kütesinin hareket-i mihveriyesinden doğmuştur. Şöyle ki gaz kütesinin yoğunlaşması sonucu merkeze doğru bir çekim oluştuğu gibi kendi ekseni etrafında dönmesinden kaynaklanan bir merkezkaç kuvvet oluştu. Gaz kütesinin dönüşü sürekli hız kazandığından ondan bir takım parçalar koptu. Bu parçalar dönüşün çekimi ile birer ışıklı bulut nebülöz) halini aldılar. Dönüşün çekimi tedricen bunları yoğunlaştırarak merkezi bir kuvvet halini alamyı başladı. Nebülozların her binirin merkezkaç ve mekeze doğru kuvvetleri ile de bir düzen kuruldu. İşte güneş sistemimiz bu şekilde oluşan manzumelerden biridir.¹¹⁶

Günaltay'a göre âlemi oluşumu açıklayan bu teori mevcut haliyle bir faraziye den öteye geçemez. Çünkü âlemin oluşumunun başlangıcında tüm uzayın bir gaz bulutu halinde bulunduğu iddia etmekte, fakat bu gaz bulutunun kaynağı hakkında suskun kalmaktadır. Halbuki kaynağı düşünülmezsizin herhangi bir şeyin tasavvuru mümkün değildir. Aynı şekilde gaz kütesini yaratıp ona ilk hareketi veren yaratıcı bir tanrı bulunduğu kabul edilmedikçe, yukarıda yapılan türden açıklamalar temelsiz kalacaktır. ¹¹⁷ Günaltayın Kant-Laplace teorini kullanarak yaptığı Tanrı'yı ispat yöntemi günümüzde Big Bang teorisi bağlamında teistlerce yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Kalam Kozmolojik Argümanı).¹¹⁸

Materyalizm tartışmalarında önemli yer tutan konulardan biri ise evrim teorisidir. Bilindiği üzere İngiliz doğa bilimci Charles Darwin tarafından geliştirilen bu teori, bütün türlerin ve organizmaların doğal

¹¹⁵ M. Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Ulâ* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), s. 66; bu konuda ayrıca bk. Neşet Doku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, s. 261.

¹¹⁶ Günaltay, *a.g.e.*, s. 535-536

¹¹⁷ Günaltay, *a.g.e.*, s. 535-536.

¹¹⁸ Enis Doko, "Öncesi ve Sonrasıyla Big Bang", *Güncel Kelâm Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulğen, Enis Doko, (İstanbul: İFAV 2014), s. 219 vd.

seçilim vasıtasıyla tek bir türden ortaya çıkıp geliştiğini iddia ediyordu. Bu ise insanın var oluşu da dâhil olmak üzere, yaratılış zincirinin herhangi bir halkasında Tanrı'nın müdahalesini gereksiz kılıyordu. Bu nedenle evrim teorisi, ortaya çıkışından itibaren materyalistler tarafından yaratılış teorisine bir meydan okuma olarak algılandı ve ilahi dinleri reddetmede başlıca referanslardan biri kabul edildi.

Yeni ilm-i kelâmcılarının evrim konusunda dikkat çeken yönü bu teoriye doğrudan karşı çıkmak yerine İslâm dininin yaratılış teorisine uzlaştırmaya çalışmalarıdır. Bu doğrultuda öncelikle onlar evrim teorisinin yeni bir şey olmadığını, gerek antik felsefede, gerekse İslâm düşüncesinde bu türden görüşlerin değişik biçimlerde de olsa eskiden beri savunulduğunu söylerler. Ancak geçmişteki filozof ve düşünürlerin evrimi kabul etmeleri, onların Allah'ın varlığı ve insanın maddî bedeninin yanında ruhun da bulunduğunu reddetmelerini gerektirmemiştir.¹¹⁹

Yeni ilm-i kelâmcılar kainatta genel bir tekâmülün olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın da maymuna özdeş bir atadan türediği şeklindeki bir tekâmül yaklaşımına kesin bir dille karşı çıkmışlardır. Örneğin Ömer Nasûhi Bilmen'e göre kâinata bir tekâmül kanunun mevcudiyeti kabul edilebilir. Fakat problemlili olan husus bu kanunun yanlış bir şekilde yorumlanmasıdır. Ona göre tekâmül hayvanın bitkiden, insanın hayvandan türemesi şeklinde değil, varlıkların kendi iç dinamikleri ile yine kendi türleri arasında yaşamları boyunca geçirdikleri değişim ve dönüşüm şeklindedir. Mesela anne karnındaki ceninin bebeğe ve daha sonra yetişkin insana dönüşmesi süreci buna örnektir. Ancak hayvanın bitkiden, insanın da hayvandan türediği şeklindeki türler arası geçişi mümkün kılan bir evrim söz konusu değildir.¹²⁰

Ömer Nasûhi Bilmen, tekâmül nazariyesini savunanların elinde, hayatın cansız maddeden geçmişte kendi kendine nasıl husüle geldiğine veya çeşitli yıldızlardan dünyaya intikal ettiklerine dair kesin bilimsel veri olmadığını söyler. Ona göre materyalistlerin evrim konusundaki çoğu fikirleri tartışmaya açık varsayımlara dayanır. Hatta tam aksine Pastör'ün (1822-1895) yapmış olduğu bilimsel çalışmalar, hayatın cansız varlıklardan ortaya çıkabilme ihtimalini reddetmektedir. Bilmen'e göre Ernst Haeckel gibi materyalistlerin asıl problemi Darwin'in nazariyesini fennî müsellemtan kabul etmeleridir. Halbuki onlar evrim zincirini tamamlamak için kesin

¹¹⁹ Bu konuda bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 207.

¹²⁰ Bilmen, *a.g.e.*, s. 210.

bilimsel verilerle ortaya konulmamış ara varlıklar icat etme yoluna gitmektedirler:

“Ernst Haeckel, insan silsile-i nesebindeki vasıtaları ikmâl için hayâlhânesinde icad ettiği hayvanlardan bahsediyor, bunların buldukları edvârı mâziyeyi pek mükemmel tasvire çalışıyor, bir halde ki gûyâ bu hayvanları görmüş; onlarla bir zamanda yaşamış!.. Halbuki tabakatülârz, mükevvebatı kadime ilmi böyle bir hayvan kaydetmiyor. Acaba Haeckel, bu hakaika nasl muttali’ olmuş? Bu bâbtaki kat’î beyânâtını ispata mecbûr değil mi? Evet mecbûrdur. Fakat bu kabil mi?... Asla!”¹²¹

Görüldüğü gibi Ömer Nasûhi Bilmen, evrim teorisinin türler arası geçiş iddiasının gerçekte gözlem ve deneye dayanamayan spekülâtif iddialardan ibaret olduğu, bilimsel bilgi için aranan kriterleri yerine getirmediğini iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre bu konuda Kur’an ayetlerini teville gerek yoktur. Tam aksine bilim, türden türe geçiş olmadığına yönelik güçlü verilere sahiptir.¹²²

Son olarak, yeni ilm-i kelâmcılarla materyalistler arasında önemli tartışmalardan birinin de rûhun mahiyeti konusunda yaşandığını belirtmeliyiz. Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Nasûhi Bilmen, Abdüllatif Harpûtî, Filibeli Ahmed Hilmi ve M. Şemseddin Günaltay da dâhil olmak üzere Osmanlı ulemâsının büyük çoğunluğu ‘maddî beden’ ve ‘mücerred rûh’ şeklindeki düalist insan nazariyesini benimsemiş görünmektedirler.¹²³ Onlar insanda maddi bedenden ayrı bir rûhun varlığı konusunda materyalistleri eleştirirken devrin spritüalist felsefesinden

¹²¹ Bilmen, *a.g.e.*, s. 216.

¹²² Son dönem Osmanlı Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi de (1869-1954) evrim nazariyesinin kesin bir bilimsel delille sabit olmadığını bu bağlamda bu nazariye kesin bir şekilde ispatlanmadıkça Kur’an ayetlerini bu doğrultuda tevil etme zaruretinin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre Hıristiyan din adamları bile, Tevrat’a muhalif olduğu için insanın maymundan türemesi ihtimaline kesinlikle karşı çıkıp bu nazariyeyi savunanları tekfir ederlerken, son zamanların bazı İslâm âlimlerinin böyle bir ihtimali reddetmede kararsız kalmaları üzücüdür. Kaldı ki, bu nazariye Kitab-ı Mukaddes’e muhalefetinden çok daha fazla Kur’an’a muhalif unsurlar içermektedir. Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan. (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989). s. 18 vd.

¹²³ Örneğin Ömer Nasûhi bu hususu şöyle açıklar: “İnsan bir beden ile ruhtan (nefs-i natika) müteşekkil bir mahluktur. Fakat asıl hakikati insaniye “ben” diye kendisinden tabir edilen ve daima ayniyetini muhafaza eden ruhtan, o latifeyi rabbaniyeden ibarettir. Daima tebeddül ve tegayyüre mâruz bulunan beden ise ruhun bir âleti (idrâk, irade, hassasiyet) gibi âsâr-ı ruhiyenin bir vasıta-i tezahüratı olmaktan başka bir şey değildir. *Muvazzah İlm-i Kelâm* s. 341; ayrıca bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 292.

faydalanmaktadır.¹²⁴ Bununla birlikte yeni ilm-i kelâmcılar rûhun gerçekte mahiyetinin ne olduğu, bedenden ayrı müstakil bir varlığının bulunup bulunmadığı gibi hususların kesin olarak bilinemeyeceğinin de farkındadırlar. Bu doğrultuda onlar rûhun mâhiyeti, maddî olup olmamasının tâlî bir mesele olduğunu, akîdeyi ve zarûrât-ı diniyeyi ilgilendiren bir tarafının bulunmadığını söyler.¹²⁵ Örneğin İsmail Hakkı İzmirli rûhun varlığı ve mahiyetinin karmaşık ve çözümü zor bir konu olduğunu, bu nedenle tarih boyunca insanların bu meselede ihtilâfa düştüğünü belirtir. Ancak ona göre rûh konusunda esas itibariyle birbirine karşıt iki görüş bulunmaktadır: Bunlar rûhu maddeye indirgeyen ve maddenin bir özelliği sayan materyalist görüş ile rûhu maddeden farklı mücerred bir cevher kabul eden spiritüalist görüştür.¹²⁶

İzmirli, klasik dönem kelâmcılarının rûh konusunda materyalistler gibi düşündüğünü söylemekle birlikte, kendisinin rûhun mücerred bir cevher olduğunu söyleyen spiritüalist görüşe daha yakın olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Bu bağlamda o materyalistlerin duygu, irâde, düşünce, vicdân gibi rûhî halleri tamamen beynin (dimâğ) faaliyeti ile izaha çalışmalarını eleştirir. O, beyin ile şuûr halleri arasındaki nispeti kabul etmekle birlikte, ona göre şuûr hallerinin gerçek sebebi beyin değildir. Nitekim bir müzisyenin müzik âleti olmazsa veya bozuk olursa ahenkli bir

¹²⁴ Ancak şu noktaya da dikkat çekmeliyiz ki Yeni İlm-i Kelâmcılar düalist insan görüşünü, insanın madde ve rûh olmak üzere iki cevherden müteşekkil olduğunu söyleyen Descartes'ten ya da Avrupalı spiritüalistlerden değil, İmâm Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi müteahhirün dönemi kelâmcılarından almışlardır. Örneğin bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 377.

¹²⁵ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 341; ruh mahiyetten bedenden başka, müstakil bir mevcudiyete malik midir? Ruhun mahiyeti idrak olunabilir mi? Ruh ba'delvefat fenaya maruz oluyor mu? Yoksa bekaya nâzır mı bulunuyor? Diye ihtilâf olunmuştur. Bunlar bir takım mühim suallerdir ki öteden beri mütefekkir beşeriyetin zihnini işgal edip durmuştur. Şu kadar var ki ruhun mahiyeti, maddî olup olmaması meselesi akîde cihetiyle tâlî mes'elelerdendir. Zarurat-ı diniyeden mâdud değildir. *a.g.e.*, s. 370. Benzer görüş için bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 300.

¹²⁶ Bu Şemseddin Günaltay'da İsmail Hakkı'ya benzer görüşlere sahiptir. İnsanların rûh konusunda benimsediği görüşleri o dört gruba taksim etmektedir: 1) Ruhun bendenden müstakil bir varlığını kabul etmeyip, onu beden bir ürünü sayan materyalizm, 2) düşünceyi yegane hakikat olarak kabul edip her şeyi ona indirgeyen idealizm, 3) ruhu madde gibi mutlak varlığın bir tezahürü kabul eden panteizm, 4) Ruh maddeden bağımsız bir cevher olarak kabul eden spiritüalizm. Şemseddin Günaltay'ın kendisi bu konuda ruh madde düalizmini savunan düalist spiritüalist görüşü benimsediğini belirtmektedir. Zira ona göre psikolojik ve fizyolojik olayların birbirlerine irca edilememeleri kaynaklarının ayrı olduğunu ispat etmektedir. Ona göre bilim maddi olayları hareketle açıklayabiliyor ise de hareketin şuura dönüşümünün gösterememiştir. Bk. *Felsefe-i Ula*, ss. 177-180, 505-507.

¹²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 263.

müziğin ortaya çıkması mümkün değildir. Âhenkli bir müzik ortaya çıkması için şüphesiz müzik âleti bir şart-ı zarûridir fakat bir şart-ı tam değildir. Dimâğ bir müzik aleti gibidir. Onu kullanan ise gerçekte ruhtur. Materyalistlerin her şeyi fizyolojiye indirgeyen yaklaşımı konuyu izah etmede yeterli olmamaktadır.¹²⁸

Bunun yanı sıra İzmirli, klasik dönem kelâmcıları ve materyalistler tarafından savunulan insan ve hayvanın mahiyet itibarıyla aynı cins olduğu (mütecânis) görüşünü de eleştirmektedir.¹²⁹ Ona göre insanla hayvan arasında sadece derece farkı değil, mahiyet farkı da söz konusudur. İnsan düşünen akıllı bir varlık iken, hayvan düşünen akıllı bir varlık değildir. İnsan rûh beden olmak üzere maddî ve manevî iki unsurdan müteşekkildir. Ondaki mânevî unsur şuûr hallerinin, maddî unsur da fiziksel bedenin varlık sebebidir. Bu iki unsur arasında inkârı gayr-ı kabil bir nispet söz konusudur.¹³⁰

Yeni ilm-i kelâmcılarının düalist insan görüşünü benimsemeleri yaşadıkları dönemde spiritüalist felsefeye ilgi duymalarına ve bu akımı kendilerine daha yakın görmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı spiritüalizmin İslâm'a daha uygun olduğunu söylerken,¹³¹ Filibeli de spiritüalizmin kendisini son zamanlarda çok geliştirdiğini iddia ederek bu akıma sempati duymaktadır.¹³² Harputî ise yeni ilm-i kelâmcıların "madde ve maddiyat âleminin üstünde mânâ âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin mevcut olduğunu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkeleriyle ispat etmeleri gerekir" derken devrin spiritüalist felsefesini kastetmektedir.¹³³ Ömer Nasuhi Bilmen ise materyalizme karşı rûhiyun felsefesinin son zamanlarda galip geldiği belirtmekle birlikte bazı

¹²⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhtasar Felsef-i Ulâ*, (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329), s. 146-148.

¹²⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 263.

¹³⁰ İzmirli, *a.g.e.*, I, 292; bu konuda ayrıca bk. Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, s. 242.

¹³¹ İzmirli, *a.g.e.*, I, 290.

¹³² Ancak Filibeli'nin zihnindeki spiritüalizmin Avrupa'da XVIII. Yüzyılda materyalizme paralel gelişen ve ilahi dinlere alternatif bir tanrı, evren tasavvuru ve bilgi teorisi geliştirmeye çalışan ruhçuluktan farklı olduğunu belirtmeliyiz. O spiritüalizmin temel prensiplerini şu şekilde saymaktadır: 1) Cenâb-ı Hak akıl ve irâde sahibi ruhani bir şahsiyettir. 2) Allah, âlemi "yok"tan yaratmış olup kendisi ile mahlukât arasında "varlık" bakımından ayrılık (farklılık) vardır 3) İnsan zekâsında "akıl ve temyiz" denilen bir mevhibe vardır ki, Cenâb-ı Hak ve eşyanın hakikatleri onunla bilinir 4) İnsan, irâde hürriyetine sahiptir. Bk. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz", s. 20-21.

¹³³ Harputî, *a.g.e.*, 113.

spritüalistlerin ruhların fotoğraflarını alabildikleri, varlıklarını bilimsel olarak ispatladıkları iddiasına temkinli yaklaşmaktadır.¹³⁴

Yeni ilm-i kelâmcıların insanın bilişsel özelliklerini beynin nörofizyolojik özellikleri ile değil de mahiyeti aslen bilinmeyen rûhu esas alarak açıklamaya çalışmaları nörobilim alanında yeni ortaya konulan bilimsel bulguları kelâma adopte etmelerinin önüne geçmiştir. Ayrıca bu durum onları dinin asıllarından olmadığını söyledikleri bir esası ortaya çıkan bilimsel verilere rağmen savunmak zorunda bırakmıştır. Zira materyalizmin XVIII. Yüzyıldan günümüze en güçlü olduğu alanlardan biri insanın bilişsel ve rûhî özelliklerinin fiziksel süreçlerle açıklanabileceğine yönelik ortaya çıkan bilimsel bulgulardır. Bu bağlamda neronsal fonksiyonlar ve biyokimyasal mekanizmaların keşfi insanın psikolojik ve bilişsel özelliklerinin fiziksel süreçlere dayalı olduğuna yönelik güçlü bilimsel kanıtlar ortaya koymuştur.¹³⁵ Düşünce, hissetme, bilme ve irâde etme gibi özelliklerinin sinir sistemi tarafından işletildiği ve bunların çeşitli elektordlar ve ilaçlarla değiştirilebileceğine yönelik bilimsel veriler ortaya çıkmıştır. Beynin kusurlu bir şekilde çalışması zihinin ve rûh sağlığının da kusurlu hale gelmesine yol açmaktadır. Günümüzde de zihin tarafından yapılan birçok işin elektronik yönden sofistike bilgisayarlar tarafından yapılabilmesi söz konusudur. Bunlar sadece hatırlama, geriye çağırma ve hesaplamayla sınırlı kalmamakta, tanıma, tahmin süreçleri, problem çözme, yeni beceriler öğrenme boyutlarına da uzanmaktadır. Bu durum gitgide yaygınlaşan bir derece zihinsel aktivitenin, tıpkı materyalistlerin iddiasına paralel şekilde, özel tür fiziksel süreçler olduğu inancının yaygın kabul görmesine sebep olmuştur.

İşte böyle bir ortamda yeni ilm-i kelâmcılar spiritüalizme kaymak ve insanın bilişsel özelliklerini mahiyeti bilinmeyen mücerred bir ruhla açıklamaya çalışmak yerine mütekaddimun dönemi atomcu kelâmcılarının maddeye ve insanın cismani organizasyonuna vurgu yapan mirasından faydalanabilirlerdi. Böyle bir tercih onları zaruret-i diniyeden olmayan bir hususu bilimsel verilere rağmen savunmalarına mani olduğu gibi, nörofizyoloji alandaki bilimsel bulguları yeni ilm-i kelâma adapte etmelerini

¹³⁴ “Lühü'l-hamd biz Müslümanlar ruhun mevcudiyetine ispat için bu adamlar gibi ispiritizm usulüne vesaireye muhtaç değiliz; celvi ervah usulünün bir hakikat olduğunu tasdika bir lüzum hissetmeyiz. Ancak şunu da demek isteriz ki vaktiyle mahsusattan başka bir şeye inanmak istemeyen bir takım kimseler muahharen bu kadar ileri gitmiş, yaptıkları ruhî tetebbuat neticesinde ruhların mevcudiyetini âdeta mahsusat ve bedihiyattan addetmişlerdir.” Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 372.

¹³⁵ Keith Campbell, “Materialism”, s.19.

kolaylaştırır, böylelikle de materyalizmle daha etkin bir şekilde mücadele edebilmelerinin yolunu açardı. Zira mütakaddimun dönemi kalamcılarına göre insan da dâhil olmak üzere evrenin bütünüyle maddeden oluştuğunu iddia etmek, evrendeki herşeyin uzay, zaman konteksi içindeki fiziksel süreçlerle gerçekleştiğini savunmak yaratıcıyı inkâr anlamına gelmemekte, tam aksine evrenin hâdis oluşunun kanıtı olmaktadır.

Sonuç

Bir bütün olarak varlığı madde ve etkileşimlerine indirgeyen natüralist bir dünya görüşü olan materyalizm, ortaya çıkış itibariyle felsefenin başlangıcına kadar gerilere götürülse de, tarihsel süreç içerisinde genelde azınlıkta kalan ve tepkiyle karşılanan bir düşünce olmuştur. Ancak bu görüş XVII. Yüzyıl bilim devrimi sonrasında deterministik ve mekanistik evren tasavvurunun yaygınlaşması ve ardından gelen aydınlanma ve sekülerleşme hareketleri sonrasında Avrupa’da yeniden taraftar bulmaya başlamıştır. Materyalizmin Osmanlı’ya girişi ise XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren açılan modern okullar ile Batı’ya gönderilen öğrenciler vasıtasıyla başlamış; XX. Yüzyılın başlarında dünyevileşme, Batılılaşma gibi tartışmalara arka plan oluşturduğu halde önemli sayıda Osmanlı aydınını etkisi altına almıştır.

Osmanlı’da materyalizmin II. Meşrûtiyetten sonra etkisini giderek arttırması, Osmanlı ülemasını bu türden akımlarla daha sistematik bir şekilde mücadele etmenin yollarını aramaya sevk etmiştir. Bu noktada dikkatler geleneksel olarak İslâm inancını savunma görevi üstlenen kelâma çevrilmiştir. Ancak kelâm ilmi mevcut haliyle, modern akımlarla mücadele edebilecek yeterlilikte görülmemiştir. Bu durum Osmanlı ulemâsında kelâm ilmini çağın ihtiyaçlarına göre güncellemesi gerektiği görüşüne neden olmuştur. Bu görüş daha sonra devlet tarafında da sahiplenmiş ve “Yeni İlm-i Kelâm” olarak isimlendirilen bir projeye dönüştürülmüştür. Klasik dönem kalamında yapılan celîlü’l-keîâm ve dakîku’l-keîâm ayrımını da andıran bu proje, kelâmın bir Allah’ın zâtı, sıfatları, peygamberlik, vahiy ve âhiret gibi dinin aslımı oluşturan konularının (mesâil/makâsıd) olduğunu, bir de bunları ispatlayıp savunmada kullanılan bilgi teorisi, doğa felsefesi gibi konularının (vesâil/mebâdi) olduğu ilkesine dayanır. Bu ayırmada kelâmın akâid boyutunu oluşturan mesâile dair konular her zaman aynı kalırken; daha çok bilimsel ve felsefî boyutlarını oluşturan vesâil, zaman ve şartların farklılaşmasına bağlı olarak değişir.

Bu proje ekseninde yeni ilm-i kelâmcılar materyalizmi eleştirirken öncelikle Avrupa'da son üç asırda ortaya çıkan felsefi ve bilimsel birikimi yakından tanımaya ve bunların İslâm dini ile örtüşen yönlerini kelâmın vesâili haline getirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım onları materyalizmi çağın felsefesini ve bilimini kullanarak eleştirmelerini sağlamıştır. Yeni ilm-i kelâmcılar materyalizm eleştirirken öncelikle bunun bilimsellik görünümü altında bir metafizik olduğunu, deney ve gözlemle doğrulanıp yanlışlanması mümkün olmayan spekülâtif yargılar içerdiğini ortaya koymaya çalışırlar. Ayrıca onlar materyalistlerin madde ve kuvvetin ezeliği konusundaki görüşlerini ve dayandığı mekanistik ve deterministik temelleri o günün biliminin ortaya koyduğu entropi, maddenin enerjiye dönüşümü, radyoaktif bozunma, ihtimâliyet ve rölâtivite gibi yeni bilimsel keşif ve kuramlar vasıtasıyla reddettiler.

Evrin teorisi konusunda ise yeni ilm-i kelâmcılar teoriyi doğrudan karşılıklarına almak yerine onu kısmen İslâmleştirmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda onlar öncelikle kâinâta genel bir evrimin var olduğunu kabul etmişler, ancak bu evrimin türler arası olmadığını savunmuşlardır. Onların bu şekilde evrim teorisini İslâm dininin yaratılış teorisine uzlaştırmaya çalışmaları atomculuğu İslâmleştiren klasik dönem kelâmcılarının tavırlarına benzetilebilir.

Ancak yeni ilm-i kelâmcılar evrim teorisi konusundaki adaptasyona yönelik yaklaşımlarını insanın psikolojik ve zihinsel mahiyeti konusunda nörofizyoloji sahasında ortaya çıkan bilimsel keşiflere karşı gösterememişlerdir. Onlar insanın madde ve rûh olmak üzere iki farklı cevherden oluştuğu görüşünü benimseyerek, bilinç, irade, düşünce ve bilgi gibi bilişsel özelliklerinin maddeye ve beyindeki nöro fizyolojik süreçlere indirgenerek açıklanmasına itibar etmemişlerdir. Onların insanın mahiyeti konusundaki düalist tutumları zamanın spiritüalist felsefelerine ilgi duymalarına ve kelâmı epistemolojik ve ontolojik yönden ruhçuluğa yakınlaştırmalarına neden olmuştur.

Sonuç olarak fiziksel evreni “var olan her şey” olarak tanımlayan materyalizm; idealizm ve spiritüalizm gibi felsefi akımlara zıt olduğu gibi, evreni “Tanrı'nın dışında var olan her şey” şeklinde tanımlayan ilâhî dinlere de aykırılık arz etmektedir. Diğer taraftan bu durum, idealizmin ya da spiritüalizmin ilâhî dinlerin epistemolojisine ve ontolojisine daha uygun olduğu anlamına gelmemektedirler. Makalemizin başında da belirttiğimiz gibi klasik dönem kelâmcıları idealizmden ve spiritüalizmden daha fazla materyalizme yakın bir ontolojiye ve epistemolojiye sahiptirler. Ancak

onların bu şekildeki “ve hatta materyalist” karakteri, Tanrı’yı red anlamına gelmemekte, tam aksine teizmin Tanrı-evren irtibatının en ileri düzeyde sağlandığı vesileci bir dünya görüşüne hizmet etmektedir.



KAYNAKÇA

- AKGÜN, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara: Elis Yayınları 2014.
- AKGÜN, Mehmet, *Türkiye’de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, Ankara: Elis Yay. 2007,
- AKYOL, Şerife, “Materyalizmin İnsan Anlayışının Modern Çağın İnanç Problemleri Açısından Değerlendirilmesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE İstanbul 2002.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Sosyal Kelâm’a Giriş: “M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği”, Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri, 2000.
- ARISTOTLE, *De Anima*, İngilizce’ye Çeviren R. D. Hicks, New York: Cosimo, Inc., 2008.
- BALOĞLU, Adnan Bülent, “İzmirli İsmail Hakkı’nın “Yeni İlm-i Kelâm” Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyum: 24-25 Kasım 1995*,
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY, 2. Baskı, 2002.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1342.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Akçağ Yayınları 1995.
- BULĞEN, Mehmet, “Klasik Dönem Kelâmında Dakiku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015),
- BULĞEN, Mehmet, “Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasûhi Bilmen Örneği”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/I (2015),
- BULĞEN, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı, 2015,

- BÜCHNER, Louis, *Madde ve Kuvvet*, (çev. Baha Tefrik-Ahmed Nebil), İstanbul:Müşterekü'l-menfa'a Osmanlı Şirketi Matba'ası, [t.y.],
- CAMPBELL, Keith, "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed. Donald M. Borchert, Detroit: Macmillan Thomson & Gale, VI, 6.
- COMTE, Auguste, *The Positive Philosophy* İngilizce'ye çev. Harriet Martineau, (New York 2009).
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II (2002),
- ÇÖPEL, Hatice, *Celal Nuri İleri'nin Din Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜBE Konya, 2010.
- DEMBSKI, William A, *Being as Communion: A Metaphysics of Information*, United Kingdom: Ashgate Publishing, Ltd., 2014.
- DEMİR, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- DOĞAN, Atilla, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (Sakarya, 2005).
- DOĞAN, Atilla, "Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860- 1916)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE İstanbul 2003.
- DOKO, Enis, "Öncesi ve Sonrasıyla Big Bang", *Güncel Kelâm Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulğen, Enis Doko, İstanbul: İFAV 2014.
- Er-RÂZÎ, Fahreddîn, *Meâlimü usûli'd-din*, haz. Semih Dügaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992.
- FİLİBELİ Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, İstanbul:Matbaa-ı İslamiyesi 1327.
- FİLİBELİ Ahmed Hilmi, "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz", *Hikmet Matbaası*, İstanbul 1349/1930.
- FİLİBELİ Ahmed Hilmi, Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Mesleki Dalâleti*, İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332.
- FRANK, Richard, "Kalam and Philosophy, A Perspective From One Problem", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, Albany, 1979.
- FRANK, Richard, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allâf*, İstanbul: 1966.

FURLEY, David, *The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GAZZÂLÎ, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul:Litera 2005,

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge Cambridge University Press 2003,

GÜNALTAY M. Şemşeddin, *Felsefe-i Ulâ*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası 1339-41.

HAECKEL, Ernst, *The History of Creation*, trans.: E. Ray Lankester, EBook: Release Date: August 14, 2012.

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1988), I, 90-93.

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe Olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet", Louis Büchner, Mâdde ve Kuvvet'in içinde, Yay. Haz.: Kemal Kahramanoğlu, Ali Utku, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2012.

HARPUTÎ, Abdullâtif, *Tekmile-i Tenkihu'l Kelâm*, İstanbul: Necm-i istikbal Matbaası, 1328

HARPUTÎ, Abdullâtif, *Tenkihu'l-keâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necmi-i İstikbâl Matbaası 1327/1909.

HENRY, John, "Matter", *Encyclopedia of the Scientific Revolution* ed. Wilbur Applebaum, New York & London 2000.

HOLBACH, Paul Henri Thiry, *The System of Nature: or, The laws of the moral and physical World*, trans. from the French of M. Mirabaud, University of Michigan 1795,

HUME, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edinburg and London: 1907,

İBN FÛREK, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret Beyrut:Dârü'l-Meşrik, 1987,

İLHAN, Kutluer, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV 1992, V

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında II", *Sebilürreşâd*, XXII (1342)
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1927,
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsef-i Ulâ*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 1339-1341,
- JAMMER, Max, "Materialism", in *Encyclopedia of Science and Religion*, ed., Wentzel Verde van Huyssteen, New York: MacMillan, 2003.
- JOY, Lynn Sumida, *Gassendi the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge: University Press, 1988.
- KARAKUŞ, Rahmi, *Felsefe Serüvenimiz*, İstanbul: Seyran Yay. 1995,
- KARGON, Robert H., "Atomism in the Seventeenth Century", *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip Wiener, USA: Charles Scribner's Sons 1973.
- KEETON, Morris T., "Materialism", *The Dictionary of Philosophy ed. Dagobert D. Runes*, New York: Philosophical Library,
- KOCHIRAS, Hylarie, *Force, Matter, and Metaphysics in Newton's Natural Philosophy*, Doctoral Dissertation University of North Carolina, Capel Hill 2008.
- KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yay.. 2002.
- LACEY, A.R., *A Dictionary of Philosophy*, Third edition, New York: Routledge 1996.
- LAERTIUS, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, İngilizceye çev. C. D. Yonge, London 1853,
- LANGE, Frederick Albert, *The History of Materialism*, İngilizce'ye çeviri: Ernest Chester Thomas, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd, 1925, s. 177.
- MACDONALD, Duncan B., "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1, 2016.
- MAZZEO, Joseph Anthony, "Dante and Epicurus", *Comparative Literature*, 10/2 (Spring, 1958),

- MEYER, H., "Materialism", *New Catholic Encyclopedia* ed. Janet Halfmann, Detroit: Thomson/Gale, 2003.
- MUSA Kazım Efendi, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, İstanbul:Evkaf-ı İslâmiye Matbaası 1336.
- NIELSEN, Lauge Olaf, "A Seventeenth-Century Physician on God and Atoms", in *Memory of Jan Pinborg* ed. Norman Kretzman, Kluwer 1988.
- NURİ, Celal, *Tarih-i İstikbal*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936.
- OSLER, Margaret J., "Divine Will and The Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity" in *The Created World*, Cambridge: University Press, 1994.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakki's Religious Thought Against Materialist Scientism", *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), s. 85-88.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3(1999)
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV 2010, XXXVIII. 425.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998
- PRETZL, Otto, "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", çeviren Bilal Kır, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/1 (2015), s. 561.
- SABRİ, Mustafa, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- SABRİ, Mustafa, *Mevkıfu'l Akl ve'l İlm ve'l Âlem min Rabbi'l Âlemîn ve İbâdihî'l Murselin*, Beyrut: Dâru'l İhyâi't- Turâsi'l Arabî, 1921.
- STALİN, J. *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları içinde, Eylül 1979,
- STRAUSS, David Friedrich, *The Life of Jesus: Critically Examined*, trans: Marian Evans, New York: C. Blanchard, 1860.
- TOKU, Neşet, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, İstanbul: Beyan 1996, s. 242.

- TOPALOĞLU, Aydın, “Materyalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2003, XXVIII, 140.
- VAN ESS, Josef, “60 years after Shlomo Pines’s Beitrage and Half a Century Research on Atomism and Islâmîc Theology”, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Jerusalem: 2002.
- WILLIAMS, Raymond, “Materialism”, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983.
- YILDIRIM, Meral, “Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2004.
- YURDAGÜR, Metin, “Abdülatif Harpûti”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV 1997, XVI, 237.
- YURDAGÜR, Metin, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV 1994, X, 330-332.

