

FELSEFE DÜNYASI

2009/1 Sayı: 49 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof.Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof.Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Veli URHAN
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Yrd. Doç.Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No:11 Y.Mahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İSMAİL FENNÎ ERTUĞRUL'UN BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Murtaza KORLAELÇİ*

İsmail Fennî 1855 (1272 Ramazanında) Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında doğdu. Babası bu kasabanın idâri meclis üyelerinden Mahmut Bey'dir. Rüştüyeden sonra bir süre Arapça derslerine devam etti. Yazısı güzel olduğu için 16 yaşında gelir kayıt memurluğuna tayin edildi. Bu arada bir taraftan muhasebe öğrenirken diğer taraftan da musiki meşketi. Memleketi Ruslar tarafından işgal edilince 20 yaşında İstanbul'a göçtü. 1879'da Maliye Nezaretine memur olarak atandı. 1883'te Divan-ı Muhasebata nakledildi. Memuriyeti devam ederken, yeni açılan lisan mektebinin Fransızca bölümünden 1886'da mezun oldu. Ayrıca dört yıl kadar İngilizce dersleri alarak divan üyesi oldu. 1898'de Dahiliye Nezaretinde muhasebe müdürlüğüne getirildi. Çalışkanlığı nedeniyle "Rütbe-i Ulâ Sınıf-ı Evvel" payesi, "dördüncü dereceden mecidi ve üçüncü dereceden Osmanlı nişanı gibi nişanlarla ödüllendirildi. 1911 yılında emekli oldu. (...) İstanbul'a geldikten sonra, Kemânî Aleksan Ağa, Tanbûrî Ali Efendi, Hacı Faik Bey ve bestekâr Şevki Bey gibi musiki üstatlarının öğrencisi oldu. Güftelerinin çoğu kendine ait 200'den fazla şarkı, ayrıca peşrev, semâî ve söz semaileri besteledi. (...) Tırnova Sıbyan Mektebinde ders aldığı dönemin mutasavvıflarından Ahmet Amiş Efendi'den çok etkilenmiş ve daha sonra onun müridi olmuştur."¹ "38 yıl süren emeklilik hayatında eserlerini verdi, 29 Ocak 1946'da öldü."² ve Eyüp Sultan mezarlığına defnedildi.

Hiç evlenemeyen İsmail Fennî, "mirasçısı bulunmadığından Çağaloğlundaki evini, Büyük ada'daki köşkünü, nakdî servetiyle basılmamış eserlerini ve bütün kitaplarının basım hakkını Dârüşşafaka'ya bağışlamıştır. Basılı eserlerinin mevcut nüshalarını ise müftülüklere dağıtmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığına bırakmıştır. 9050 ciltten oluşan kütüphanesini Beyazıt Devlet Kütüphanesine vermiştir."³

Yayınlanmış Eserleri:

1- Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe, İst.1341 (1925). İsmail Fennî, felsefeyle ilgili Arapça ve Fransızca eserleri incelerken bu eserlerdeki felsefi deyimlerin karşılıklarını bir deftere yazdığını, böylece tespit ettiği deyimler büyük bir yekûn teşkil edince de onları kitap haline getirmeyi düşündüğünü belirtiyor. O zamanda bulunan Fransızca, İngilizce, Arapça ve Farsça lügatlerden de faydalanyor.⁴

2- Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli, İst.1928. Düşünürümüz, gençlik arkadaşlarından birkaç tanesinin, dinî itikatlarda şüpheye düştüklerini anlayınca, bunun nedenini

* Prof. Dr., Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı

¹ T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 20, İst. 2001, s.98.

² Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s.475.

³ T.T.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 20, aynı yer.

⁴ İsmail Fennî, *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst. 1341 (1925), s.5.

onlara sorar, onlarda bu durumun, Alman filozof Ludwig Büchner (1824-1899)'in "Kuvvet ve Madde" isimli eserinden kaynaklandığını söylerler. Bu eserin o kadar da etkili olamayacağını düşünen Fennî şöyle diyor: "Bu eseri birkaç defa okumuş isem de böyle akl-ı selim sahibi bir Müslüman'a itikadını bozacak derecede bir kuvveti haiz bulamadım. Çünkü müellif, (...) tecrübe usulünün kesin olarak tatbikinin mümkün olmadığı birtakım nazariyeleri, ilmî gerçekler şeklinde göstermekten ve bir akl-ı selimin hiçbir vakitte kabul etmeyeceği birkaç batıl fikirleri, bunların arasında sürmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. (...) Bu konuda bana itminan bahş olan delil ve incelemelerin diğerlerine de⁵ faydası olacağı ümidi ile ve ilim ve irfan ehillerini bu yolda daha mükemmel eser meydana getirmeye teşvik maksadıyla bu eseri naçizi (...) telife cüret eyledim."⁶ Bu eser "Materyalizmin İflası ve İslâm" ismiyle 1996'da iki cilt halinde yeni harflerle yayınlandı.

3- Kitab-ı İzâle-i Şükûk, İst.1928. Hollandalı Dosy (1820-1883), Flemenk lisanıyla 1879'da "İslâmiyet Tarihi" isimli bir eser yazar. Bu eser, Fransızca çevirisinden, Türkçeye de çevrilir. İsmail Fennî kötü niyetle yanlış olarak yazılmış olan bu eserin, yetenekli gençlere kötü tesir ettiğini anlayınca şöyle diyor: "Dinî itikatları kuvvet kazanmamış olan bazı ihvan-ı dinin zihinlerini karıştırmaktan korumaya elden geldiği kadar çalışmak arzusundan kendimi alamadım. İşte bu suretle meydana gelen şu eser-i naçizi saygı değer okuyuculara takdim ediyorum."⁷

4- Vahdet-i vücud ve Muhyiddin Arabî, İst.1928. İsmail Fennî, bu eseri yazmasının gerekçesini de şöyle ifade ediyor: "Büyük âlimlerimizden bir zümrenin, yazmasının gerekçesini şöyle ifade ediyor: "Büyük âlimlerimizden bir zümrenin, "vahdet-i vücud" a kail olanlara ve bilhassa Muhyiddin Arabî Hazretlerine karşı bir nefret ve husumet hissi ile mütehasis olduklarını gördüm. Bunun sebeplerini anlamak için içlerinden bazıları ile karşılıklı konuşmada bulundum. Bunların Vahdet-i Vücud meselesini layıkı ile tetkik etmediklerine ve bunu panteizmden ibaret bildiklerini kesin olarak anladım. Sadettin Taftazani'ye isnad olunan risale ile İbn Teymiye ve Ali el-Karî gibi bazı meşhur âlimlerin bu konudaki itirazları ve açıklamaları da kemal-i dikkat ve hüsn-i niyetle okudum. Bunları da, kendilerinin ilmî şöhretleriyle uygun olmayan birtakım sathî akıl yürütmeler ve boş istinatlardan ibaret buldum. (...) Ne mutasavvıfın kabul ettikleri Vahdet-i Vücud'un mahiyetini ne de onlar tarafından vuku bulan açıklamaları⁸ ve savunmaları insafıca ve bitarafça tetkik ve muhakemeye girişmeyip bunların hemen reddine kalkışmışlar. (...) Maksad-ı acizanem bu yöndeki noksanları göstererek mutasavvıfların mezhebinin öyle onların iddia ettikleri gibi bir küfür ve dinsizlik mezhebinden ibaret olmayıp bilakis kalpleri hakikat nurlarının iniş yeri olan birtakım Allah evliyalarının büyük-

⁵ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.3.

⁶ A.g.e., s.4.

⁷ İsmail Fennî, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, İst.1928, s.4.

⁸ İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.3.

lerinin sahih keşiflerine dayalı ve kuvvetli aklı ve naklî delillerle teyid edilmiş yüce bir irfan mezhebi olduğunu ortaya koymaktır.”⁹

5- Küçük Kitapta Büyük Mevzular, İst.1934. Bu eser, İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar İsmiyle Kamil Yılmaz tarafından sadeleştirilerek 1976’da yeniden yayınlandı.

6- Hakikat Nurları, İst.1949, 1979. Bu eser müellifin ölümünden sonra Osman Nuri Ergin tarafından sadeleştirilerek basılmıştır.¹⁰

Yayınlanmamış Eserleri:

- 1- Hürriyet (Stuart Mill’den Çeviri).
- 2- Tahsil-i Usul-i Maliye.
- 3- Çağdaş Materyalizm Mezhebi (Paul Janet’den Çeviri).
- 4- Türkiye Tarihi (Çeviri).
- 5- Dürret-ül-Yetime (İbn Mukaffa’dan Çeviri).
- 6- Montaigne’de Denemelerin Çevirisi.
- 7- Gülzar-ı Emsal (Çeviri).
- 8- Büyük Filozoflar.
- 9- Seçilmiş Farsça Kıtalar.

10- Çeşitli makalelerden on fasıllık notlar. (Bunların bir kısmı hayatından neşredilmiştir)¹¹

İsmail Fennî’nin önce felsefe hakkındaki görüşlerini ortaya koyup sonra felsefî görüşlerini belirtmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Düşünürümüze göre felsefe, Yunancada hikmet sevgisi, ilim sevgisi demektir. Aklı ilim, kelimenin en genel manası itibarıyla da ilim demektir. Akılla ilgili tetkiklerinin toplamına felsefe denildiği gibi, eşyaya yüksek bir noktadan bakmak, “şahsî menfaatin fevkine yükselmek ve bundan dolayı hayatın arzularına sükûnetle tahammül etmek kabiliyet ve manevî yeteneği de felsefedir.”¹² Ayrıca bir devrin veya bir memleketin felsefî sistemlerinin toplamına da felsefe ismi verilir. Eski zamanlarda, akıl vasıtası ile elde edilen ilimlerin tümüne felsefe ismi verilirdi. Zamanla ilim şubelerinin her biri gelişerek müstakil birer ilim şeklini aldı. Bugün felsefe genelde psikoloji, mantık, ahlâk, güzel sanatlar ve metafizik olmak üzere beş kısma ayrılmakta ise de bunlardan ilk dördü müstakil ilim şeklini elde ettikleri için asıl felsefe sadece metafizikten ibaret kalmaktadır.¹³ Metafiziğin konusu ise varlık ve Allah’tır.¹⁴

⁹ A.g.e., s.4.

¹⁰ A.g.e., s.100.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.476.

¹² İsmail Fennî, *Fransızca’dan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341, s.514.

¹³ A.g.e., s.3.

¹⁴ A.g.e., s.516.

Aristoteles (384-322)'in tanımına göre felsefe: "İlkeler veya ilk illetler ilmidir." Her ilim, hakikatlerin özel bir konusunu incelediği halde felsefe ilkelere ve ilk illetlere ulaşmak için bütün varlıkları inceler. Bu yönüyle diğer özel ilimlerden ayrılır. Ancak her ilmin bir felsefesi vardır. Bir ilmin veya fennin felsefesi, o ilmin veya fennin esas olan genel fikir ve ilkelerin toplamıdır. Meselâ, matematiğin felsefesi, aksiyom ve tariflerin meşruluk ve değerlerini ispat eder. Tabii ilimlerin felsefesi, maddenin zat ve hakikatıyla ilgili olan problemleri tartışır. Sarf ve nahvin felsefesi, lisanın genel kaidelerinin sebeplerini açıklar. Tarih felsefesi, hayatı ve kavimlerin olaylarını, bunları meydana getiren sebepleri, bunlarda cereyan eden yasalar ile açıklar. Hukuk felsefesi, yasaların sebeplerini araştırır, bunlar hakkında hükümler verir. Asıl felsefe ise, bu özel felsefelerin terkiibinden oluşur.¹⁵

Kelimenin tam anlamıyla felsefe, metafiziktir. Yukarıda belirtildiği gibi metafiziğin konusu ise varlık ve Allah'tır. Acaba aklın kudreti bu konulardaki problemleri çözebilir mi? İnsanı diğer hayvanlardan ayıran aklın ehemmiyeti İslâm dinince pek büyüktür. Çünkü şeriatın bütün tekliflerinin esası akıldır. İkinci olarak bir nastan mütebadir olan (birden bire ortaya çıkar) mana akla zıt olduğu vakit, o nassın te'viline izin verilmiştir.¹⁶ Buradaki "nas" ifadesi, Kur'an ayetlerini değil felsefi dogmayı dile getiriyor olsa gerektir. Çünkü İsmail Fennî'nin akılla ilgili diğer ifadeleri, yukarıdaki "akılla vahiy bir birine zıt olduğu zaman akıl esas alınır vahiy te'vil edilir" görüşünü çürütmektedir. Düşünürümüze göre akıl sınırlıdır, ve daima sınırlıda kalır. Ona göre "bir kere felsefe tarihine atf-ı nazar buyurulsun. Her biri asrının dahisi olan büyük filozofların bu konuda beyan ettikleri fikirlerde görülen büyük zıtlıklar, aklın bu konudaki aczini ispat için başka delil araştırmasına hacet bırakmaz zannederim. Akla bu hususta verilen iktidar, kudret ve hikmet-i Rabbanîye'nin her yerde zahir olan eserlerini görerek, (...) Allah'ın varlığını eserden müessire istidlâl yoluyla anlamaktan ibarettir. (...) Aklı bu konuda ölçü kabul etmek, sonsuz fezaı arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsrân sebebi bir bölük (belahet)tür."¹⁷

İsmail Fennî'ye göre dinî itikatlarımıza zıt bir mahiyetle görünen metafizik fikirlere aldanmamak gerekir.¹⁸ Akıl vasıtası ile her şeyin sebeplerini ve hikmetini anlamaya çalışmak anlamında filozofluk insan için büyük bir şereftir. Fakat ilim ve irfan kazanma konusunda akıldan başka vasıta kabul etmeyip "vahiy ve ilhamı inkâr eylemek küfür ve ilhaddan (dinsizlikten) başka bir şey değildir. Halbuki vahiy ve ilhama müstenid olan ilim ve marifet, ilimler ve maarifin en ziyade itimat ve sağlamlığa şayan olan nevidir."¹⁹

Düşünürümüze göre metafizik konularda aklın yetki ve gücünün sınırlı olduğu, âlimlerin ve filozofların ihtilaflarıyla sabittir. Ruhi problemleri idrakte ise, aklın aczi

¹⁵ A.g.e., s.515.

¹⁶ A.g.e., s.516.

¹⁷ A.g.e., s.516-517.

¹⁸ A.g.e., s.517.

¹⁹ İsmail Fennî, *Kitab-ı İzâle-i Şükâk*, İst.1928, s.225.

daha da açıktır. "Akıl, Resul-i Ekrem Efendimizin bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürülmesini ilk anda mümkün görmez. Halbuki yukarıda beyan olunduğu veçhile Mescid-i Aksa'yı tavsif etmesi ve yoldaki kervanların bazı hallerini ve bunlardan en önde olan kervanın ne vakit geleceğini haber vermiş olması bunun gerçek hakikat olduğunu ispat etmiştir. (...) Ebu Ali Sina, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi gibi, (...)büyük hükema gelmiş ve bunların cümlesi Kur'an tefsirine, tezhîb-i ahlâka dair kitaplar yazarak Din-i Mübini (İslâm dinini) kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. İşte Müslümanlar toplumunda caiz olan felsefe bundan ibaret olup, bunun haricine çıkanların, İslâmiyet'in kurtarıcı dairesinden de çıkacakları, din kardeşliğini feda etmiş olacakları şüphesizdir."²⁰

İsmail Fennî'ye göre önceden beri din âlimlerinin ekserisi felsefeye emniyetsiz nazarla bakmışlar ve hatta filozofları küfür ve dinsizlikle ithama kadar gitmişlerdir. Fakat Gazâlî (1058-1111) ve Fahreddin Râzî (öl.1209) gibi İslâm âlimlerinin bazı büyükleri, filozofların bazı meselelerde hata etmiş olmalarının, doğru olarak söyledikleri sözlerin reddi ve kabul edilmemesi için bir sebep teşkil etmeyeceğini, onların makul ve işabetli sözlerinin kabul edileceğini açıklamışlardır.²¹

Düşünürümüze göre İslâm âlimlerinin felsefe hakkındaki gösterdikleri güvensizlik tamamen boş olmayıp düşünmeye değerdir. Mantık, psikoloji ve bir derece ahlâkla ilgili meselelerde akla itimat edilebiliyorsa da metafiziğe gelince büsbütün değişir. Çünkü bu ilmin konusu olan problemler duyu ve tecrübe sınırlarını aştıkları için aklın onlar hakkında hüküm verme yetkisi tabii olarak pek sınırlı kalır. Aklın bu konudaki aczi, en büyük filozofların bu konulardaki ihtilaflarıdır. Düşünürümüze göre felsefeyle ilgili bir kitabın önsözünde, felsefeye karşı tedbirli olma tavsiyesi belki de biraz garip görünüyör, ama vicdan sahibi bir adamın, ilim ve irfana susamışlara bazı kaynakların yolunu gösterirken, bu kaynakların bazısında zararlı ve öldürücü birtakım mikropların karışmış olduğunu biliyorsa, bunu bildirmemesi kendisi için bilhassa büyük bir vicdan azabı gerektirir. İsmail Fennî Ertuğrul bu manevî mesuliyetten son derece uzak kalmak istiyor.²²

Düşünürümüze göre insan aklının felsefeye tabii olarak özel bir meyil ve çekilmesi vardır. Çünkü felsefe, insana kendini bildiren, usule uygun olarak düşünmeyi, hüküm vermeyi, kıyas düzenleyip delil getirmeyi öğreten, ilimlerin küllî ilkelerini tetkik ve izah eyleyen bir ilimdir. Biraz zihnî aktifliği olan hiçbir kimse bunlara karşı kayıtsız kalmaz.²³

İsmail Fennî felsefeyi öğrenmeye, İbn Bacce (öl.1138)'nin en seçkin öğrencilerinden tahsil almış olan Musevî Ebu İmran bin Me'mun (1135-1204)'un Delâlet'ül-Hairîn'

²⁰ A.g.e., s.226.

²¹ İsmail Fennî, *Fransızca'dan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341, s.3.

²² A.g.e., s.4.

²³ A.g.e., s.3.

* Bu eser Arapça yazılmış sonradan İbranice'ye çevrilmiştir. (Abbé E.Barbe, *Tarih-i Felsefe*, çev. Bohur İsrail, İst.1331, s.283. İbranice harflerle Arapça yayınlanmıştır. Aynı eser; Prof.Dr. Hüseyin Atay, tarafından 1974'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça olarak yayınlandı.

isimli eserini okumakla başlamıştır. İbranî harflerle Arapça basılmış bu eserin Felsefeye ait bölümlerinden, Fransızca çevirisiyle karşılaştırarak faydalanan düşünürümüz daha sonra Aristoteles'in bazı eserlerini okur. İbn Rüşd (1126-1198)'ün Aristoteles'ten yaptığı çeviri özetlerini okur. Farâbî (872-950) ile İbn Sina (980-1037)'nin bazı kitaplarını okuyarak felsefî bilgisini geliştirir.²⁴

İsmail Fennî "Maddiyyün Mezhebinin İzmihlâh" isimli eserinin ilk babını İsbat-ı Vacibe (Allah'ın varlığını ispata) ayırmıştır. Önce kelâm kitaplarında görülen Allah'ın varlığını ispat meselesini ele alıyor. Bu hususta şu deliller üzerinde duruyor: Hudus, imkân, hüküm ve mesalih yahut inayet-i ilâhiye, ihtira ve ibda' yollarıdır.

Hudus yolu: Bu görünüşler âlemi, varlıklar ile arazdan, diğer bir ifadeyle madde ile suretten mürekkeptir. Bunların ikisi de sonradan olmadır, yok iken var olmuşlardır. Her hadis (sonradan olma) bir mucid ve muhdisin varlığına muhtaçtır. Âlem de bir muhdise muhtaçtır. Bu muhdîs de Cenab-ı Allah'tır.²⁵

İmkân yolu: Âlem mümkünlerden oluşmuştur. Mümkün şeylerin varlığa gelmesini tercih ederek, onları varlığa getirecek bir tercih eden, icat eden ve tesir eden gerektir. Bu da Vacib Teâlâ Hazretleridir.²⁶

Hüküm ve mesalih yahut inayet-i ilâhiye yolu: Bu âlemde düşünenleri hayrette bırakan sayısız hikmetler, birtakım maksatlara tamamen uydurulmuş vasıtalar görülüyor. Bunların bir tesadüf eseri olduğunu hiçbir akl-ı selim kabul etmez. Dolayısı ile bunlar bir hâkim yaratıcının kudretinin eseridir. Bu hâkim yaratıcı ise Allah'tır.

İhtira ve İbda' yolu (Yoktan yaratma): Cansız cisimlerin oluşumu, birtakım atomlardan meydana gelmiştir. Birtakım cansız unsurlar çeşitli özellikleri ihtiva eden cisimler teşkil eyleyemedikleri gibi sonsuz suret ve güzel şekillere de giremezler. Bunları yapmak için bir tahsis eden gerekir. Bu tahsis eden de Cenab-ı Allah'tır.²⁷

İkinci olarak, Fransızca felsefe kitaplarındaki Allah'ın varlığının ispatı delillerini inceliyor. Bunlar **TABİÎ DELİLLER, METAFİZİK DELİLLER** ve **MANEVÎ DELİLLER**dir.

TABİÎ DELİLLER: Dış âlemin gözlenmesiyle insan fikrine doğan delillerdir. Bunların ilki, Kant (1724-1804)'ın ifadesiyle **kozmolojik (kevnî) delil**dir. İsmail Fennî'nin ifadesiyle Leibniz (1646-1716) bu delili şöyle açıklamaktadır: "Cenab-ı Allah eşyanın ilk illetidir. Zira bizim gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz bütün eşya gibi şeyler mümkündür. Kendi başlarına varlıklarını zorunlu kılacak bir şeye sahip değildirler. Bu nedenle mümkün eşya toplamından ibaret olan âlemin varoluş sebebini aramak gerekir. Onun, varlığının sebebi kendisi olan, dolayısıyla zorunlu, ezeli ve ebedî olan cevherde aramak icap eder."²⁸

²⁴ A.g.e., s. 5.

²⁵ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâh*, İst.1928, s. 4.

²⁶ A.g.e., s. 5.

²⁷ A.g.e., s.7.

²⁸ A.g.e., s.8-9.

Düşünürümüzün ifadesiyle Descartes (1596-1650) bu delili şöyle açıklamıştır. "Ben varım, fakat ben kendimden var olmadığımı bilirim, ben varlığımın illeti de değilim. Eğer kendimi ben yapmış olsaydım, bende bulunmadığımı hissetmekte olduğum kemalâtın cümlesini kendime verirdim. Bu ise kendime varlığı vermekten daha güç olmayacaktı. (...) Bundan başka benim hissettiğim şey, benim şimdiki tabiatımdır. Ben kendimin, bir kuvvet tarafından halk olduğumu değilse bile muhafaza ve idame edildiğini hissetmekteyim. Bu kuvvetin teyidi olmasa, ben bir mevcut olmayan olacaktım. Yaratma daimidir."²⁹

Tabii delillerin ikincisi **ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) delilidir**. Bu delil Ravaisson (1813-1900) tarafından Aristoteles'in metafiziği üzerine yazılan eserde şu veçhile beyan olunmuştur.

"Harekette olan her şey diğer bir şey tarafından harekete getirilir. Tahrik eden şey hareketi ya kendi yahut kendisinin gayrı bir şey vasıtasıyla verir. Evvela bu iki halin birincisini yani bir hareket eden, bir hareket ettiren bir de vasıta farz edelim. Vasıta bir hareket ettirendir. Zira hareket edeni harekete getiriyor. Lakin aynı zamanda bir hareket edendir. Çünkü ancak hareket ettiren tarafından verilen hareketi naklediyor. Bundan dolayı son hareket edenle ilk hareket ettiren arasında vasıta olan bir hattır. Bu vasıta olanların silsilesi sonsuz olamaz. Bundan dolayı diğer hiçbir hareket ettiren tarafından tahrik edilmeyen yani hareketsiz (gayr-i müteharrik) birinci bir hadde (Cenab-ı Allah'a) vasıl olmak lazım gelir."³⁰

Tabii delillerin üçüncüsü **teleolojik (ilel-i gaiye) delildir**. Kant buna ilm-i kelâmın tabii delili ismini verir. İsmail Fennî'nin nakline göre teleolojik delili Fénelon (1651-1715) şu şekilde özetlemiştir:

"Biz, tabiatın eserleri olarak isimlendirilen şeylerin cümlesinde uluhiyetin eserlerini ve daha iyi bir tabirle bizzat Cenabı hakkın damgasını gördük. Pek ince araştırmak istenilmediği halde ilk bakışta âlemin bütün kısımlarının ilk nedeni olan bir kudret eli görülür. Semalar, arz, yıldızlar, gezegenler, hayvanlar, cisimlerimiz, akıllarımız bunların cümlesi bir intizam, bir tam uygunluk, bir sanat, bir hikmet, bütün âlemin ruhu gibi latif ve hissedilmeyen lakin gayet kudretli bir kuvvet ile bütün eşyayı gayelerine götüren ve bize üstün olan bir akla (hikmete) delâlet eder. Biz âlemin mimarını (saniini) ve bütün aksamının tam uygunluğunu gördük. Her yerde, güneşten ziyade bir karıncada sanatının mahsulü olan şeylerin en hakirlerini bile imal ederek tezahür etmekten hoşlanan bir hikmet ve kudreti bulmak için bize sadece bir bakış yetti."

Düşünürümüz teleolojik delil hakkında J.J.Rousseau (1712-1778)'dan şu görüşleri naklediyor: "Bana göre hareket eden madde bir iradeye delâlet ettiği halde bazı kanunlara göre hareket eden madde bir akla delâlet eder. Fiil yapmak, mukayese ve seçim yapmak, faal, mütefekkir, mütedebbir bir varlığın işleridir. Bundan dolayı varlık vardır. Bana, onu nerede var olarak görüyorsunuz diyeceksiniz? Devreden semada, bizi aydın-

²⁹ A.g.e., s. 9-10.

³⁰ A.g.e., s.10-11.

latan yıldızlarda, yalnız kendimde değil, otlayan koyunlarda, uçan kuşlarda, düşen taşta, rüzgârın alıp götürdüğü yaprakta görüyorum. Ben her ne kadar âlemin intizamının gayesini bilmiyorsam da, bu intizam hakkında hüküm veririm.”³¹

Bir gün kendisinden, Allah’ın varlığı hakkında delil istenilen Newton (1642-1727) gökyüzünü göstererek işte görünüz demekle yetinmiştir.³²

Tabii delillerin dördüncüsü **insan akli delilidir**. Malûlde bulunan kemalın, illette daha fazla bulunması, hiç olmazsa dengi kadar bulunması zorunludur. İnsanda sınırlı bir akıl vardır. Bu akıl cansız ve akıldan yoksun maddeden meydana gelmez. Bundan dolayı bu aklın kaynağı olmak üzere bir sonsuz aklın, yani Cenab-ı Hakim-i Mutlak’ın varlığı zorunludur.³³

Tabii delillerin beşincisi **yeter sebep delilidir**. İsmail Fennî’nin nakline göre Leibniz (1646-1716) bu delili şöyle açıklamıştır: “Cenab-ı Allah âlemin yeter sebebidir. Çünkü bir sebep tam olmadıkça bir olay diğer bir şekilde gerçekleşmeyip de falan şekilde gerçekleşmez, bundan dolayı asıllarında birleşik, yeknesak ve her şeye karşı lakayt olan; zaman, mekan, madde büsbütün başka hareketler ve şekiller alabilirdi. Bunların cümlesini nazar-ı iübare alıp da kemalî intizam ve muhkem şekilde varlığın düzenini tercih ve tayin için bir yeter sebebin varlığı ve bu sebebin akıl olması lazımdır. Bu da Cenab-ı Allah’tır.”³⁴

METAFİZİK DELİLLER: Metafizik deliller zihinde var olan tümel tasavvurlara dayanmış olan delillerdir. Bunların birincisi **sonsuz tasavvurundan çıkartılan delillerdir**. Düşünürümüz, Descartes’in bu husustaki görüşünü şöyle ifade ediyor: “Ben kendimde son derece kâmil ve sonsuz bir varlık tasavvurunu buluyorum. Bu tasavvur bana nereden geliyor? Ben sonlu bir varlık olduğumdan kendimden gelemez. İllette (nedende), hiç olmazsa medlulde bulunan şey kadar bir şey bulunmak gerekir. Bundan dolayı sonsuz tasavvurunun nedeni sonsuz bir varlık olmak icap eder. Bu sonsuz da Cenab-ı Allah’tır.”³⁵

Metafizik delillerin ikincisi **kâmil varlık delilidir**. Buna varlık (ontolojik) delili, yahut kalp, yani sırf düşünme delili adları da verilir. Kâmil varlık kavramının kendisinden, mahiyetinden varlığı çıkarmak demek olan bu delil, Platon (428-348) ve Augustinus (354-430)’un eserlerinde varsa da muntazam bir şekilde Anselmus (1033-1109) tarafından açıklanmış, sonra Descartes tarafından yenilenmiş ve daha sonra da Leibniz tarafından ıslah edilerek kıyas şekline konulmuştur.

Anselmus’un deyişiyile “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık yalnız zihinde var olamaz; zira yalnız zihinde var olsa ondan daha büyüğü, yani hakika-

³¹ A.g.e., s.11.

³² A.g.e., s.12.

³³ A.g.e., s.12-13.

³⁴ A.g.e., s.13.

³⁵ A.g.e., s.14.

tin (zihnin dışında bilfiil) var olanı tasavvur edilecek idi. Bundan dolayı hem zihinde hem de hakikatte var olan bir kâmil varlık vardır. Öyleki Allah'ın varlığı tefekkür edilmeksizin Allah tefekkür olunamaz."³⁶

Descartes'in deyişiyile, "Eğer kâmil varlık mümkünse O vardır. Kendisine varlık atfedilmeksizin bir kâmil varlık farz etmek tenakuz olacaktı. Bir üçgenin özelliği mahiyetinin neticesi olduğu gibi bu varoluş da O'nun mahiyetinin neticesidir. Eğer kâmil varlık olmasaydı kemallerin (olgunlukların) birincisi olan varoluş O'nda bulunmayacaktı."³⁷

Leibniz'in kıyası ise şöyledir: "Eğer kendiliğinden varlık mümkün değilse, başkasıyla var olan varlıklar da mümkün değildir. Zira onlar ancak kendiliğinden var olanın vasıtasıyla vardır. O olmasa hiçbir şey var olmayacaktı. Bundan dolayı zorunlu varlık hiçbir vakit var değilse mümkün varlık da asla yoktur. Ancak kendi zatına yahut varoluşunun imkânına muhtaç olmak, mutlak ve müstakil varlığın imtiyazıdır."³⁸

Metafizik delillerin üçüncüsü **akıl ve daimî hakikatlerden çıkartılan delildir**. Bu delil Platon'un idelerinden (müsül) alınmıştır, aslı şöyledir: Matematik yasaları gibi bazı hakikatler, insan yok iken ezelden var idi. İnsan yok olsa bunlar yine ilelebet var olacaktır. Bundan dolayı bu hakikatlerin ezeli ve ebedî bir konusu ve tanzim edeni olmak icap eder. Bu mevzu da her hakikatin kaynağı olan Cenab-ı Allah'tır."³⁹

Metafizik delillerin dördüncüsü St. Thomas'ın âlemde **çıkardığı delildir**: "Âlemde iyilik, güzellik ve hakikatin dereceleri vardır. Bunlar hakkında az veya çok tabirlerini kullanmaktayız. Bir şeyin az veya çok olması olgunluk derecesine oranladır. Demek oluyor ki bunların bir olgunluk (kemal) mertebesi vardır. İşte bunları mutlak surette toplayan, olgunlukların toplayıcısı Cenab-ı Allah'tır."⁴⁰

Metafizik delillerin beşincisi İsmail Fennî'nin nakledişiyle Kant'ın **imkân kavramundan çıkardığı** şu delildir: "Eğer Cenab-ı Allah yok farz edilse O'nunla beraber eşyanın yalnız varoluşu değil imkân-ı zâtisi de mahvolacaktır. Zira her ne şekilde olursa olsun düşünülebilen bir şey varsa bu ancak o şeyin mefhumunda, hakiki olan şeylerin cümlesi, her hakikatin kaynağı olan bir varlıkta var olmak şartıyladır." İsmail Fennî bu delile yalnızca Paule Janet'nin Felsefe kitabında rastladığını söylüyor."⁴¹

MANEVÎ DELİLLER: Düşünürümze göre manevî ve güzellik delilleri, insanın ahlâk, manevî haller ve kalbî duygularına dayanmış bulunan delillerdir. Bunlar tarihin şahadetine ve beşer itikatlarına müstenittirler.

Manevî delillerin birincisi, **umumun kabul delilidir**. Bütün kavimler, bütün zamanlarda Cenab-ı Allah'ın varlığına iman ettiler. İnsanların nefsi maksatlarına muhalif olan bir hususta bu derece birleşmeleri özel ve değişen nedenlerle izah edilemez. Bundan

³⁶ A.g.e., aynı yer.

³⁷ A.g.e., s.14-15.

³⁸ A.g.e., s.15.

³⁹ A.g.e., s.15.

⁴⁰ A.g.e., s.16.

⁴¹ Aynı yer.

dolayı Cenab-ı Allah vardır. Latin hatip meşhur Çiçeron (106-43) “ne kadar vahşi, ne kadar yırtıcı olursa olsun bir millet yoktur ki hakikat ve mahiyetini bilmese bile bir Allah tanımasın.” Yunan ahlâk âlimlerinden tarihçi meşhur Pluterkhos (46/49-125), İsmail Fennî'nin nakline göre şöyle diyor: “Dünyayı dolaşınız duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız lakin ibadethanesiz, mabudsuz, duasız, kur-bansız bir şehir hiçbir vakitte görülmemiştir.”

Rivayete göre Fransız hakimlerinden meşhur Jules Simon (1814-1896) da şunları söylüyor: “İnsanın, musibet zamanında mukadderatımızın hakimi olan mutlak olarak kadir bir varlıktan yardım istemek ihtiyacını hisseylemekte bulunması da dindarca duy-gulanmanın umumî olduğu ispat eder.” (...)

Lucres “Mabudları vücuda getiren şey korkudur” demiş, lakin olgun bir kuvveti ha-iz olan bir korkuyu acaba kim vücuda getirdi? Bütün felsefe Allah ile bütün ilimler felsefe ile doludur. Cenab-ı Allah her şeyin başlangıcında illet (neden) ve her şeyin nihayetinde genel ahengin esasıdır. Hayatın kendi bile sevinç ve kaderleriyle beraber onun varlığının uzun bir ispatıdır. Biz onu her an fikirlerimizde, kalbî duygularımızda bulmaktayız. Bizim kendi hakkımızda ve âlem hakkında anladığımız şeyler bize Allah'ı öğretir.”⁴²

Manevî delillerin ikincisi **ahlâk kanunu delilidir**. Bu delil şöyle ifade edilmiştir: Ahlâk kanunu yahut vazife ilkesi vardır. İnsan hayır işleme ve şerden kaçınmaya kendi ni mecbur hisseder.

Bu kanun, kendi sıfatları gibi küllî (tümel), değişmez, mutlak, ezeli ve ebedî bir se-bebin varlığını içine alır. (Bu kanun kör cismanî âlemden gelemmez. Ayrıca bizim yaptığımız eser de değildir. Biz onu yaratılışımızın esas unsurlarından biri olan vicdanımızda hazır ve yapılmış olarak buluruz. Bu kanun kendisini, aklımıza bir aydınlık ve irademize bir kaide halinde zorunlu olarak kabul ettirir.)⁴³

Bundan dolayı bu vazife kavramının mutlak nedeni ve vazife mebbeine (esasına) kesin emirlik sıfatını veren âmir ve hâkim olarak Allah vardır. Çünkü koruyucusuz kanun, emirsiz mecburiyet ve âmirliği icra eden bir hakiki varlık olmayınca âmirlik ve hâkimiyet olmaz.⁴⁴

Kant'ın, Allah'ın Varlığıyla İlgili İspat Delilleri Hakkında Eleştirileri

Kant Allah'ın varlığıyla ilgili delilleri üçe indirir. Ona göre ya tecrübe ile ya da zat-ı ilâhî tasavvuru ilke kabul edilerek Cenab-ı Allah'a ulaşılır. Eğer yalnızca zihinde şekillendirilerek düşüncenin konusunun varlığı sonuç olarak çıkarılmak istenilirse, bu delile **ontolojik (varlık) delili** ismi verilir. Eğer eşyanın varlığı ilke kabul edilerek, bir illet (neden) olanın hakikatı sonuç olarak çıkarılırsa bu delile **kozmolojik (kıyanî) delil** ismi verilir. Eğer âlemin ahenk ve intizamından başlanılarak, bu ahenk ve intizamı

⁴² A.g.e., s.17.

⁴³ A.g.e., aynı yer.

⁴⁴ A.g.e., s.18.

meydana getiren (akıl)varlığı, Yüce ve Hakim olan Allah'ın varlığı sonuç olarak çıkarılırsa, bu delile kelâmın tabîi delili veyahut gaye nedenler delili (ile-i gaiye delili = gaye ve nizam delili) ismi verilir.

Kant bu delillerin üçünü de yetersiz bulur. Çünkü akıl bunları kullandığı vakit, mümkün tecrübe alanının dışına çıkar. Oysaki eleştiri felsefesinde, zihinde şekillendirilmelerin (tasavvuratın) tecrübe dışında bir kıymeti yoktur.⁴⁵ Kant eleştirilerine ontolojik delilden (varlık delilinden) başlar. Anselmus ve Descartes'e atfedilen bu delilin basit şekli şöyledir:

VARLIK (ONTOLOJİK) DELİLİ

En mükemmel varlık (Cenab-ı Allah) bütün mükemmelliklere sahip olan varlıktır.

Varlık bir mükemmelliktir.

O halde en mükemmel Varlık vardır.

"Saint Anselmus, kendisinde varlık yok olan bir şeyde, bazı yok olacak, bundan dolayı o şey en mükemmel olmayacaktı, hâlbuki en mükemmel yoktur demek, bir üçgenin açıları toplamının iki dik açığı eşit olmadığını söylemek gibi bir çelişkidir" demiştir.⁴⁶

İsmail Fennî, Kant'ın Varlık (ontolojik) deliline yaptığı eleştirisini şöyle ortaya koyuyor. Tahlil edilen bir tasdikte, konu yerinde bırakılır, yüklem yok edilirse veyahut yüklem yerinde bırakılıp konu yok edilirse bunun bir çelişkiyi gerektireceğinden hiç şüphe yoktur. Bir üçgeni ortaya koyduktan, yani var kabul ettikten sonra, ondan üç açığı kaldırmak bir çelişkidir. Fakat konu ile yüklem ikisini birden kaldırmak çelişkiyi gerektirmez.

"En mükemmel varlık vardır" hükmü Kant'a göre analitik değil, sentetiktir. Çünkü bu önermede yüklem konunun içinde değildir. Oysa "cisim yer kaplar" hükmünde, yüklem konunun içindedir. Dolayısıyla bu önerme analitiktir. Olumsuz bir hüküm ancak analitik önermelerde çelişik olabilir. "En mükemmel varlık vardır" önermesi analitik olmadığı için, bunun olumsuzu olan "en mükemmel varlık yoktur" önermesi çelişik olmaz. Çünkü var oluş kemalata dahil değildir. Bu önerme analitik bir hükme irca edilse bile bununla yine Allah'ın varlığı ispat edilmez. Mesela, "bir üçgenin üç açısı vardır" öncülü analitiktir. Ancak bu önermeden, bir üçgenin varlığı değil, yalnız bir üçgen var olduğu zaman onun üç açısının var olacağı sonucu çıkartılabilir. Buda şartlı bir tasdik olur. Konu olan "üçgen"i kaldırdığımız gibi yüklem olan "üç açısı" da kalkar. Bunun gibi "en mükemmel varlık varsa o vardır" önermesinde, konu olan "en mükemmel varlık" kaldırılınca yüklem varlığı da onunla beraber kalkar. Oysaki "bazı kesin olarak zorunlu konular vardır ki bunlar farazi olarak bile kaldırılamaz. "Allah" da bu konulardan birisi midir, denilecek? Fakat bu, ispatı istenilen şeyi, yani Allah'ın varlığının zorunluluğunu, ispat olunmuş hükmünde tutmaktır. Biz Allah'ın var olduğunu ancak mantıken biliriz. Çünkü Allah tasavvurunda çelişik yoktur, lakin mantıki imkân yani fikrin imkânı

⁴⁵ A.g.e., aynı yer.

⁴⁶ A.g.e., s.19.

varlığının imkânını içermez. O halde Allah'ın varlığı sırf teori olarak ispat edilemez. Çünkü bir şeyin tasavvuruna, yüklemine varlığının, terkibî bir hüküm vasıtasıyla ilavesine ancak tecrübe yetkisi verebilir.”⁴⁷

KEVNÎ (KOZMOLOJİK) DELİL

Kevnî (kozmozolojik) delili İsmail Fennî şöyle ifade ediyor:

Eğer bazı şey var ise, zorunlu olan bir varlığın mutlaka var olması gerekir.

İmdi bazı şey (âlem) vardır (Yahut hiç değilse ben varım).

Şu halde zorunlu varlık vardır, ve bu zorunlu varlık en mükemmelidir (kemalliklerin cümlesini toplar).

Kant'a göre bu delil, tecrübeye dayanacak ve en mükemmellikten varlığı sonuç olarak çıkaracak yerde aksine, varoluştan en mükemmelliği sonuç olarak çıkarması yönüyle varlık delilinden farklı gibi görünüyorsa da, hakikatte kendisini ikinci bir delil kabul ettirmek için, keyfiyetini ve sesini değiştirmiş olan varlık (ontolojik) delilinden başka bir şey değildir. Gerçekten yaşanan tecrübe bizim, mümkün hakikatlerin şartı olan bir zorunlu varlığa yükselmemize hizmet eder. Fakat bu delilde, yalnız **zorunlu varlığın** sonuç olarak çıkarılmasıyla yetinilmeyerek daha ileriye gidilip, zorunlu varlıktan da **en mükemmel varlık** sonuç olarak çıkartılıyor.

“Asıl Allah'ın varlığı delilini oluşturan şey, delilin bu ikinci kısmıdır: Çünkü en mükemmel olmaksızın ancak zorunlu olan bir Allah'ın varlığı olabileceği gibi, madde yahut âlem de olabilir. Bundan dolayı zorunlu varlık tasavvuruna ancak en mükemmel varlık tasavvurunun muadil ve mukabil olacağı ve bu tasavvurun, zorunlu varlık tasavvurunu ihtiva edeceği farz olunur. Bu ise tamamıyla ontolojik delilde tasdik olunan şeydir.”⁴⁸

Kozmozolojik delilde görülen diğer noksanlıklar da şöyle dile getiriliyor: İlk mümkün hakikatlerden bir varlık, olması zorunlu olanın hakikatine yükselmek için illiyet (nedensellik) ilkesine müracaat etmek lazım gelir. “Halbuki bu ilkenin ancak algılanır âlemde bir manası vardır. Bir mümkün tecrübenin konusu olmayan Allah'a tatbik edilince onun gerçek değeri yoktur. İkinci olarak bir zincirlemenin sonsuza kadar devam etmesinin imkânsız olduğu da ispat edilmemiştir. Üçüncü olarak, zorunluluk fikri ve tasavvuru ile her türlü şarta ait olan unsur ve aslın bir taraf edildiği zannediliyor. Bilakis her zorunluluk bir şart gerektirir. Dördüncü olarak mantıkî imkân (en mükemmel varlık tasavvurunda imkânsız bir şey olmaması) hakiki imkânla karıştırılıyor. Halbuki mantıkî imkanın ancak his ve tecrübe âleminde bir manası vardır.”⁴⁹

Gaye nedenler deliline gelince Kant'a göre bu delil tabiatın ürünlerinin, insan sanatının ürünlerine olan benzerliklerine göre bir delil getirmedir. Bu vechile ben saatten saatçiyi sonuç olarak çıkarabilirim. Çünkü bunlar duyular âlemine mensuptur. Fakat

⁴⁷ A.g.e., s. 20.

⁴⁸ A.g.e., s.21.

⁴⁹ A.g.e., s. 22.

tabiattan, bir tecrübe konusu olmayan Allah'ı sonuç olarak çıkarırsam tecrübenin fevkinde, dolayısıyla da kıymetsiz bir delil getirmiş olurum. Bundan fazla olarak âlemin intizamı olsa olsa pek kudretli bir mimarı (sanii') ispat edebilir. Onun, kudret ve nedeninden daha mükemmel olduğunu sonuç olarak çıkarma yine varlık deliline dönmektir.

İsmail Fennî'nin ifadesiyle "Kant'a göre aklın, ilâhiyatla ilgili teorik araştırmaları Cenab-ı Allah'ın varlığını ispat etmeyi ancak var olduğu halde ne gibi sıfatları haiz olması lazım geleceğini bize bildirir. Bu konuda yegane kanaat hasıl eden delil, (...) amelî aklın verdiği delil yani insanın kalbinde ahlâk yasasının varlığıdır."⁵⁰

Kant'a göre aklın kendi tabiatı gereği bir takım teorik terkipler yaparak bazı bilgi ve vahdetin en yüksek derecesine çıkma eğilimi vardır. Ruh, âlem ve Allah kavramları bu türdendir. Ruh kavramı, düşünen nefsin; âlem kavramı, olayların şartları silsilelerinin ve Allah kavramı da genel olarak düşüncenin bütün konularına ait şartların kesin vahdetidir. Bu kavramlar hakkında saf ve spekülâtif akıl vasıtasıyla bir şey bilemeyiz. Bunlar hakkında bize ancak pratik akıl bazı bilgi verebilir. Fakat bu bilgi her ne kadar ilmî olmasa da itikadımıza kuvvetli bir esas hazırlar.⁵¹

İsmail Fennî Kant'ı eleştirmeye ontolojik (varlık) delil ile başlamıyor. Ona göre "hasmın tasdik ve teslim etmediği bir tarif veya öncülden netice çıkarmaya çalışmak abesle iştigalden başka bir şey değildir."⁵² Bu nedenle düşünürümüz kozmolojik delili ele alarak eleştirilerini başlatıyor. Düşünürümüze göre muhdes (sonradan yaratılan) veya mümkün şeylerin varlığından kadîm ve zorunlu olan bir varlığın sonuç olarak çıkartılması pek doğrudur. Çünkü bu sonuç çıkarma tecrübeye dayanır. Biz bu âlemde birçok şeylerin hiç yok iken sonradan var olduğunu ve devamlı olarak değişip başkalaşarak son bulduklarını görmekteyiz. Kendimiz de dahil bu eşyanın sonradan var olduğundan ve fani olduğundan şüphe mümkün değildir. Ezelf bir varlık olmasaydı bunların hiçbiri meydana gelmeyecekti. Çünkü hiçten hiçbir şey meydana gelmez.

Aristoteles, değişen her şeyin bazı şeyler tarafından değiştirildiğini; Hamilton (1788-1856) hiçten hiçbir şeyin meydana gelmediğini; Hume (1711-1776) her başlayan şeyin sonradan meydana geldiğini söylemişlerdir. İfade edildiği gibi sonradan var olmuş ve mümkün eşyayı varlığa getiren ve zorunlu olan bir Zat vardır.

Düşünürümüze göre, Kant, mümkün hakikatlerden bir zorunlunun hakikatine yükselmek için bir nedensellik ilkesine başvurmanın gerekmediğini ve "bu ilkenin algılanır dünya dışında hiçbir kıymeti olmadığını iddia ediyor. Fakat niçin? Çünkü Kant böyle diyor da onun için. İyi ama en büyük filozoflar ve âlimler nedensellik (illiyet) ilkesinin küllî olduğunda birleşmiş bulunuyor. (...) Bu ilke, niçin algılanır âleme özgü olsun da bir mümkün tecrübenin konusu olmayan Cenab-ı Hakka tatbik edilince bir kıymeti haiz

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ A.g.e. s. 23.

⁵² A.g.e., s. 24.

olmasın? (...) Aklın zorunlu ilkeleri mutlaklardır. Bu zorunluluğu tecrübe olunmuş şeylere ve mahsusata hasretmeye hiçbir kimsenin yetkisi yoktur.”⁵³

İsmail Fennî'ye göre Kant'ın kozmolojik delile ikinci itirazı, illetler silsilesinin sonsuza kadar devamının imkânsız olduğunun ispat edilememiş olmasıdır. Bu şekilde bir zincirlemenin sonsuza kadar devam etmeyip bir ilk nedende sona erdiğini Aristoteles, Descartes ve Leibniz gibi birçok büyük filozof şüphe etmeden ortaya koymuşlardır.

Kant Felsefesini eleştiren Renouvier(1855-1903), “diğer yerlerdeki açıklamaları geçince bizzat Kant ile deriz ki nedenden nedene geriye doğru dönerken bir yerde, zihnin fikir durdurma ihtiyacı aklın bir yasasıdır” diyor ve Kant'ın bu konudaki iddiasını safsata sayıyor.⁵⁴

Kant, üçüncü itiraz olarak zorunluluk tasavvuru ile her türlü şarta ait unsurun bertaraf edilemeyeceğini açıklıyor. Fakat nedenlerin zincirlemesi gibi şartların da Cenab-ı Allah'a ulaşarak orada durması zarurîdir. Cenab-ı Allah her şeyin tercih edeni ve her şeyin kendinde son bulandır.

Kant dördüncü bir itiraz olarak, mantıkî imkânla gerçek imkânın karıştırıldığını, halbuki gerçek imkanın sadece duygu ve tecrübe âleminde bir anlam taşıdığını ileri sürüyor. Geometri ilminin esası, “çelişik olmayan her şey mümkündür” ilkesidir. Bütün sonradan var olanları yaratan Allah Teâlâ'nın “elbette soyut bir mana veya tasavvurdan ibaret olmaması zorunludur. Çünkü hakiki varlığa sahip olmayan bir Zorunlu Varlık bu muhdesatı ve mükevvenatı varlığa getirmeye kadir değildir.”⁵⁵

Gaye-neden (teleolojik) deliline karşı Kant üç itiraz ortaya koyuyor. Bunların birincisi, beşer sanatının ürünlerini, tabiatın ürününe benzer kabul etmenin doğru olmadığıdır. Bu iki çeşit yapımın birbirine benzer olmadığından şüphe yoktur. Ancak bu benzer olmayış Kant'ın itirazlarını kuvvetlendirmekten ziyade zayıflatıyor. Bu durumu İsmail Fennî şöyle dile getiriyor: “Biz deriz ki elbette beşerî sanat ürünleri ilâhî sanat ürünlerine benzer değildir, nasıl benzer olabilir ki insan sanatı, ilâhî sanat ürünlerinin en küçüğünü aynıyla yapmaktan değil; hakkıyla taklit etmekten bile acizdir. Ve bu acz, en büyük sanat erbabı nezdinde bile itiraf edilmiştir. (...) Burada aranılan şey, bir sanat imalindeki olgunluk değil, bunların behemahal bir yapının varlığına bağlanmasıdır. Bundan dolayı aklın eserden müessire delil getirme hususundaki hak ve yetkisini inkârın, bizzat aklı inkâr demek olacağı şüphesizdir.”⁵⁶

Kant ikinci itiraz olarak, “bu delil âlemin bir mimarı, yapını olduğunu ispat ederse de bir yaratıcısı olduğunu ispat etmez” diyor. Bu mimarın kudretinden dolayı en mükemmel olduğunu sonuç olarak çıkarmak, yeniden ontolojik delile dönmektir deniliyor.

İsmail Fennî'ye göre, çeşit çeşit hayret verici ürünlerine kemal-i hayretle mükemmel demekten kendimizi alamadığımız bir her şeye güç yetiren sanatkâr ve hakîmin

⁵³ A.g.e., s. 25.

⁵⁴ A.g.e., s.26.

⁵⁵ A.g.e., s.26-27.

⁵⁶ A.g.e., s.27.

kendisine en mükemmel demekte bir salim akıl hiçbir zāman tereddüt edemez. "Bunda olsa olsa, aşırı şek ve şüphe marazıyla musibete uğramış olan felsefenin ince ve muğlak safsataları içinde şaşırıp hayrette kalan noksan akıl ashabı tereddüt edebilir.

Sanatkârın yaratıcı olması lazım gelmeyeceği iddiasına gelince bir sanatkarın kendi yaratmadığı madde, onu türlü türlü güzel ve hayrete düşürecek şekillere koyacak ve hatta ona can verecek derecede tasarruf yapabilmeye kadir olabileceğini ve bu madde- nin ona kesin bir şekilde itaat edeceğini akl-ı selâh hiçbir vakitte caiz görmez. Zorunlu- luk, mümkün ve etkilenen bir cevherin sıfatı değil, fail ve hakîm olan sanatkarın sıfatı olmak icap eder."⁵⁷

Kozmolojik delille Allah'ın varlığı ispat edildikten sonra, maddenin sonradan var olması ve onun Allah'tan başka yaratıcısının olmamasının zorunlu olduğunu söyleyen İsmail Fennî, şöyle diyor: "Bizim yaratmaktan maksadımız bir şeyi yok iken onu varlığa getirmektir. Meselâ biz yok idik varlığa geldik. Gözlediğimiz bütün mükevvenat da böyledir. Biz bunlara mahluk ve onları vücuda getiren zat-ı ecel ve âlâya da Ha'lık (yaratan) deriz. Ama eskiden bir cevher yani hakikat varmış ve eşyanın şekillerinde görünen o imiş, diğer bir tabirle mükevvenat (yaratıklar) arazlar kabilinden olup onların düzenleyenleri Cenabı hakkın vücudu imiş, bu başka bir meseledir. Panteizm (vücutiye) denilen bu mezhebi (sistemi) filozoflar ve âlimlerden pek çok kimseler kabul etmişler- dir."⁵⁸

Kant'ı eleştirmekten kaçınmayan İsmail Fennî, Kant'ın haklı yönlerini belirtmekten de kaçınmıyor. Düşünürümüz, Kant'ın gaye-neden (teleolojik) delili için söylediği söz- leri şöyle aktarıyor: "Bu delil daima hürmetle anılmaya şayandır. En eski, en açık ve akla en uygun delildir. O, varlığını tabiattan çıkarma ve ondan yeni kuvvetler elde et- mekle tabiatın tetkik ve araştırmasını canlandırır. Bizi, bizim tefekkür ve teemmülümü- zün kendiliğinden keşfedemeyeceği gaye ve maksatlara sevk eder. (...) Bundan dolayı bu delilin hüküm ve kuvvetlerinden bir şey azaltma iddiasında bulunmak, yalnız bizi bir teselliden mahrum etmek değil, imkânsız bir şeye girişmek olur."⁵⁹

İsmail Fennî'ye göre ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri şiddetle eleştiren Kant, "Allah'ı inkâr etmeyip, bilakis vahdaniyet-i ilâhiye'ye razı ve inanandır. Ahlâk âlimlerinin büyüklerindedir."⁶⁰

Kant'a göre Allah'ın varlığı teorik akılla ispat edilemez. Ancak itikadımıza sağlam bir esas hazırlayan pratik akıl, yani vicdandır. İnsana vazifesini yapmasını kayıtsız şart- sız emreden vicdandır. Bir kimseye, hem cinsinden birini mutlak bir tehlikeden kurtar- mak üzere kendi hayatını tehlikeye koyması için emir veriyor. Bu emir bir, mükafat veya bir ceza tehdidi ile şartlandırılmış veya kayıtlı değildir. Yalnız benim iradem bunu

⁵⁷ A.g.e., s. 28.

⁵⁸ A.g.e., aynı yer.

⁵⁹ A.g.e., s. 29.

⁶⁰ A.g.e., s. 30.

yapmalısın diyor. İnsan da yapıyor. Vicdan emrettiği fiilin sonucunu asla düşünmez. Mesela bir çocuğu kurtarmak için inerken düşüp başını yaracak olsan bile, koşarak in diye bir emir veriyor. İşte bu emri veren, yani bu şekilde bir ahlâk yasası koyan Cenab-ı Allah'tır.

Kant böylece Allah'ın varlığını pratik akıl veya vicdan yoluyla ispat ettikten sonra **hürriyet, ruhun ölümsüzlüğü ve ahret âlemini** de bu vasıta ile ispat ediyor. Filozofa göre vicdanın kesin emriyle vazife yani ahlâkın yasası konuluyor. İnsanın bu yasaya itaat edebilmesi için **hür** olması gerekir. Hür olarak bu yasaya uymak ahlâk güzelliğidir. Ahlâk güzelliği de saadete layıktır; tabiat ise buna lakayttır. Güzeli ahlâk sahipleri layık oldukları saadete bu dünyada ulaşamayabiliyorlar, bazen de çeşitli zulüm ve işkencelere uğrayabiliyorlar. "Bundan dolayı varlığı sabit olan yasa koyucunun, tabiatın fevkinde olması ve faziletle saadet arasında adilâne bir ahenk temin edilmesi lazım geldiği gibi ehl-i faziletin mükâfata ulaşması ve kötülük erbabının cezaya düşer olmaları için de **diğer bir âlemin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü** şüphesizdir. Akıl bunu son derece makul olarak istemeye hakkı vardır."⁶¹

Kant'ın pratik akılla Allah'ın varlığını ispatlaması böyledir. Böylece Kant düşünce-sinde **Allah, ruhun ölümsüzlüğü ve öbür âlem** postula oluyor.

Düşünürümüzün önemle üzerinde durduğu felsefi konulardan biri de vahdet-i vücud-panteizm ilişkisidir. Ona göre vahdet-i vücud panteizm değildir. İsmail Fennî vahdet-i vücudun panteizm olmadığını şöyle açıklıyor: "Felsefede **panteizm** denilen bir sistem vardır. Bu kelime Yunancada her şey demek olan **pan** ve Allah'ın ismi olan **seus** lafızlarından mürekkep olup cümle eşyanın Allah olduğuna kail olan sisteme isim verilmiştir. Bu sistemde Allah ile âlem aynı şeydir."⁶²

Düşünürümüze göre Avrupa felsefesiyle uğraşmış olan bazı kimseler, vahdet-i vücudu kabul eden mutasavvıflara ait bir şey okur okumaz, vahdet-i vücudun panteizm olduğuna hükmettiler. Oysa panteizm felsefi bir sistem, vahdet-i vücud ise dini bir mezheptir.⁶³ "Panteistlerin Allah'ında kemal yoktur. O, hem iyi hem fena, hem güzel hem çirkin, hem ibadete layık hem değildir. Bu halde ben O'na nasıl dua ve ibadet ederim? Kaide, dua, ümit kaybolur. Panteistler benim fikir ve kalbimi takviye eden şeyi benden alıyor. Evvelâ Cenab-ı Allah'ın cemî-i kemâlâtı haiz olduğunu söylüyorlar, sonra da ne kadar hata ve kusur varsa bunları O'na yüklüyor."⁶⁴

Panteistlerin iddia ettikleri gibi olsa, âlem olmasa yahut âlemin cüzlerinden birisinin bulunduğu hal değişse, bizzat Allah'ın hakikati de değişmek mecburiyetindedir. Bu ise çok abes olur. Bu durumda ne Allah'ta ne de âlemdede hürriyet söz konusu olamaz.⁶⁵

⁶¹ A.g.e., s. 31.

⁶² İsmail Fennî, Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî, İst.1928, s. 61.

⁶³ A.g.e., s. 70.

⁶⁴ A.g.e., s. 72.

⁶⁵ A.g.e., s. 73.

İsmail Fennî'ye göre kelâm kitaplarında söz konusu edilen panteizm dinsizlerin mezhebidir. Buna göre, ruhlar ve cisimler âleminden ayrı bir Allah yoktur. Allah, âlemin toplamıdır. Allah, âlemdir, âlemin dışında Allah denilen bir şey yoktur. Her ne varsa bu âlemden ibarettir. Böyle bir sistem materyalizmdir.⁶⁶ Panteizmde öbür dünya hayatı da yoktur.⁶⁷ Panteist filozoflardan bazıları semavi kitaplara asla önem vermeyip sırf akıllarına güvenirlir. Allah'ı şurdan mahrum sayacak derecede delâlete düşmüşlerdir.⁶⁸

Panteizm, varlığın tek olduğunu kabul eder. Ama bu sistem mensupları birkaç fırkaya ayrılırlar. Bir fırkanın mensupları bu varlıklar Allah'tır derler. Allah'ın sıfatları hakkında, İslâm akaidine zıt bir takım sözler söylerler. Başka bir fırka ise varlığın madde olduğunu, ayrı bir fırka da bu varlığın iradesiz, şursuz iş gören bir cevher olduğunu kabul eder.⁶⁹

Yukarıda verilen bilgilerden açıkça anlaşılacağı gibi İsmail Fennî panteist değildir. Ancak Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) şöyle bir iddiada bulunuyor: "İsmail Fennî kitabı, Buchner'i ret için yazmışsa da, birçok kısımlarında bir felsefe tarihçisi gibi çalışmakta ve daima kendi fikrini savunmaktadır. O, sarih ve kesin olarak panteisttir. Vaki bu kelimeyi tamamen benimsemez, çünkü batının panteistleriyle İslâm "vücutuyunu" arasında fark görür."⁷⁰

Bu iddia âlemin sonradan yaratıldığına, Allah'ın bir zat ve şahıs olduğuna, öldükten sonra dirilmeye inanan bir kimse için geçerlilik arz etmez. İsmail Fennî saydığımız hususlara kesin olarak inanmaktadır. Bu bakımdan İsmail Fennî için "panteist" demek hiçte doğru görünmüyor. Vahdet-i vücut taraftarı olduğu açıktır. Ancak o, vahdet-i vücudun panteizm olmadığını ortaya koymak için şöyle diyor: "Tasavvufçuların vahdet-i vücut mezhebinin, bir felsefî sistem olan panteizm yani vücutiye mezhebi olmadığını anlamak için yalnız şu ibareler kâfidir. Vahdet-i vücut mezhebinde Allah, âlemin aynı değil gayridir. Zira âlem her ne kadar Vücut-ı Hak'da zahir ise de hadis ve her an değişir ve fanidir; Allah ise kâdim, değişmez ve bâkîdir. Aynada görülen suret aynanın aynı olamaz. Şeyh-i Ekber (İbn Arabî)'in: "Eşyayı izhar eden Zat-ı Ecell ve Alâ'ya tesbih ederim ve O eşyanın aynıdır" demekten maksadı, Allah eşyanın aynı yani kendidir demek değil varlık (vücut) itibarıyla eşyanın gayrı demek değildir. Eşya araz gibi her an değişip iki an bakî kalmadığından onların aynı yani hakikati, düzenleyicisi Vücut-ı İlâhîdir. Allah mefhumu tabiat mefhumu ile ittihad etmez. Tabiat Cenab-ı Allah'ın en evvel yarattığı ilk aklın yahut küllî ruhun taayyûnatıdır (ortaya çıkmalarıdır). Sair eşya ondan tekevvün etmektedir (var olmaktadır). Halık (yaratan) ile mahluk (yaratılmış)

⁶⁶ A.g.e., s.78-79.

⁶⁷ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.296.

⁶⁸ A.g.e., s. 297.

⁶⁹ İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Sualler ve Cevaplar (Küçük Kitapta Büyük Meseleler)*, Hazırlayan Kâmil YILMAZ, İst.1978, s.35.

⁷⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 478.

arasında karşıtlık vardır. Allah âlemin içinde değildir. Âlem ve tabiat, İlâhî varlığın aynasında (mirâtında) görünen suretlerden ibarettir. Bunlar yaratan değil yaratıklardır. Bu suretlere varlık ilave eden ve bila ittisal (bitişmeksizin) ve infişal (ayrılmaksızın) onlarda müessir olan Cenab-ı Hak'tır. Vahdet-i vücud mezhebi Allah ile âlem arasında varlık itibarı ile olan senevî (mecusî) tezadı yok ederse de bu vücud (varlık) ile ondan zahir olan (görünen) suretler demek olan âlem arasında kıdem, vahdet vs. itibarıyla muhalefet bakîdir. Eşya (aynî) Allah'ın varlığına izafe edildikten bakî ve mahlukata izafe edildikte hadis olur. Vahdet-i vücud âlemin haricinde Allah'ın var olmadığını değil, Allah'ın varlığı sınırsız olup âlemin onda görünmekte olduğunu ve âlemin kendiliğinden var olduğunu değil, Allah'ın varlığıyla kaim olduğunu ve Allah ile âlemin ancak tek bir şey olduğunu değil, âlem şeklinde zahir olan şeyin Allah'ın varlığı olduğunu talim eder. Bundan dolayı Vahdet-i vücud Allah'a nazikane izin vermek değil, Allah'tan başka hakiki varlık görmemektir. Varlık (Vücud) kiminse hakiki varlığın o olduğunda şüphe yoktur. Vahdet-i vücud mezhebinde Vücud (Varlık) Cenab-ı Allah'ın varlığından ibaret olduğundan hakiki Varlık Allah'tır."⁷¹

İsmail Fennî'nin İbn Arabî (1165-1241)'den nakline göre, "bütün âlem Cenab-ı Hakla mevcuddur. Ve yalnız Cenab-ı Hak linefsihî vücudla muttasıftır. Kendi nefsi ile kaim, hiçbir yere bağlı olmayan Mutlak Varlıktır."⁷² Böyle bir vahdet-i vücuda inandığı için bazı ulema İbn Arabî'yi dinsiz panteizm taraftarı kabul edip tekfir ettiler. İsmail Fennî'ye göre gerek İbn Arabî'nin gerekse diğer mutasavvıfların kabul ettikleri vahdet-i vücud, panteizm değildir. Çünkü mutasavvıflara göre Cenab-ı Allah âlemin toplamı değildir. Âlem ayrıca bir varlığa sahip değildir. Vücud-ı Hak'la kaim ve onda zahir olduğu için varlık yönüyle Cenab-ı Hak'ın aynı ise de eşyanın zatı, özellikleri, ortaya çıkışı yönüyle Cenab-ı Hak eşyanın gayridir. Allah'ın varlığı zorunlu ve kadîmdir. Eşyanın varlığı mümkün ve hâdistir. Çünkü eşya Allah'ın varlığında, sonradan zahir olmuş ve olmaktadır. Cenab-ı Hak bir an var etmese, bütün varlıklar o anda yok olur. Çünkü onların asıl halleri yokluktur. Cenab-ı Allah zatı itibarıyla âlemden müstağnidir. Düşünürümüze göre İbn Arabî, Fütühat'ın 371. faslında "Allah, Allah'tır, âlemin mevcut olması veya olmaması müsavidir." demiş olduğundan, Allah'ı âlemin toplamı kabul eden panteizmden büsbütün ayrılmıştır. Çünkü panteizme göre âlem mevcut olmayınca Allah da mevcut olmaz."⁷³

İsmail Fennî'ye göre Avrupa felsefe kitaplarıyla uğraşanların bazıları bu kitaplarda yer alan muhalif sistemlerin etkisiyle şüpheye düşüyorlar. Veya şöhret yapmış Avrupa âlimlerinin görüşlerine tabi oluyorlar. Bu düşünürlerin fikirleri ekseriya İslâm itikatlarına zıt olduğundan kötü tesir yapıyor. Günümüzün ilim ve fenleri, eşyanın aşlının tevhidî yolunda gelişmektedir. Düşünürümüze göre, monizm ve materyalizm gibi dinsiz batıl

⁷¹ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.640-641.

⁷² İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.79.

⁷³ A.g.e., aynı yer.

sistemlere girmektense, vahdet-i vücud mezhebine girip iman nurunu ve din kardeşliğini kalplerinde muhafaza etmek tercih edilir.

Vahdet-i vücud sistemini kabul edenlerin ekserisi büyük âlimlerdir: Ebayezid-i Bestami (öl.875), Cüneyd-i Bağdadî (öl.909), Gazâlî (1058-1111), Necmeddin-i Kübra (1145-1221), Abdülkadir Geylânî (1077-1165), Ahmet Rufâî (118-1582), İbn Arabî (1165-1241), Ebu'l-Hasan Şazâlî (1196/97-1258), Sadreddin Konevî (1209-1274), Celâleddin Rûmî (1210-1273), Seyit Şerif Cürcanî (1340-1413), Hacı Bayram Veli (öl.1430), Abdurahman Câmî (1414-1492), Celeleddin Devvanî (1424/27-1502), Abdülgânî Nablûsî (1641-1731), İsmail Hakkı İzmirli (1653-1725), Gelenbevî (1730-1791), Muhammed Abduh (1849-1905).⁷⁴

Vahdet-i vücud mezhebine karşı çıkanları ise İsmail Fennî şöyle belirtiyor: İbn Teymiye (öl.1328), Teftazânî (öl.1390), Ali el Karî (öl.1605), İmam-ı Rabbânî (öl.1624),⁷⁵ Alaeddin Buhari.

Vahdet-i vücudu benimseyen ve benimsemeyen âlimlerimizi yukardaki şekilde ifade eden İsmail Fennî şöyle diyor: "Sözleri ve fiilleri şeriata aykırı olan mukallitlerden son derece sakınmak ve kaçınmak son derece önemli ve gereklidir. Bu kitapda vahdet-i vücud hakkında bazı malumat vermektan maksadımız, insanları bu itikada teşvik değil, din kardeşlerimizi mutasavvif, ulema ve şeyhler hakkında kötüleme ve ayıplama töhmetinden korumak ve bu arada yabancı fen ve felsefe kitaplarının mütalaasıyla şüphe ve tereddüde düşenlere, İslâmiyetin akla dayalı ve her hakikati kabule müsait bir din-i mübîn olduğunu ve kendilerini küfür ve dinsizliğe sevk edecek hiç bir sebep bulunmadığını göstermek maksadına mebnûdir."⁷⁶

Bu ifadelerinde de açıkça anlaşıldığı gibi İsmail Fennî, amacının vahdet-i vücuda teşvik değil, bir hakikati ortaya koymak olduğunu ifade ediyor. Düşünürümüze göre, defalarca belirtildiği gibi, vahdet-i vücud panteizm değildir.

Fena derecesine ulaşan ariflerin nazarında, Allah'ın nurları tecellî ettiği anda, Allah'tan başka her varlığın yok olması, gündüz güneş aydınlığında, yıldızların ışıklarının var olduğu halde görülememesi gibidir. Arifler bu durumda, gündüzün güneşten başka bir şey görmedikleri gibi, Allah'ın varlığından başka bir şey görmezler. Varlıklar içinde sadece Allah'ın müşahedesine Vahdet-i Mutlaka adı verirler. Bu derece ariflerin derecelerinin sonudur. "İşte Vahdet-i Mutlaka budur. Yoksa panteist kafirlerinin zannettikleri gibi kainatın, hatta lisana alınması edebe aykırı olan, eşyaların en âdisinin Vücutullah olduğuna itikat etmek değildir."⁷⁷

⁷⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s. 35; İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, İst.1928, s.13; İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s. 292.

⁷⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s. 35; İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.9.

⁷⁶ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.307-308.

⁷⁷ A.g.e., s.270.

Tasavvufçulara göre âlem, ahmet, ağaç ve güneş gibi varlıklar özellikleri itibarıyla kesin olarak Allah'ın gayridir. Bu takdirle âlem Haktır demek icmai ümmetle küfürdür. "Şeyh-i Ekber'e göre, Hakkın varlığı ayna menzilesindedir. Yaratıkların hepsi bu aynada zahir olan suretlerdir. Yahut bütün varlıklar (mükevvenat) birtakım aynalardır, Hakk'ın zatı değil, fiilleri ve sıfatları onlarda zahirdir. Bu durumda ne Hak halktır, ne de halk Haktır. Varlık yönüyle halk Hak ile kaimdir. Ve Hak Teâlâ'nın fiilleri ve sıfatları halk ile zahirdir. Ayna, suret olmadığı gibi, suret de ayna değildir. Şu halde kazurat (dışkı) misallerinden bahisle ortaya konulan itiraz vahdet-i vücud hakkında söylenmiş değildir."⁷⁸

Her şeyin görünüşünü halk (yaratma) ve o şeylerin özelliklerinden vazgeçildiğinde batınları Haktır.⁷⁹ Bu ifadeye panteizme kayış görülür gibi oluyor. Sofilerin varlıkta birliği açıklamak için kullandıkları şu ifadelerde de panteizm kalıntısı görülür gibidir. "Buhar, kar, buz yok değildir, lakin bunlar suyun muhtelif suretlerde tezahüratından (görünümlerinden) ibaret olduğu gibi suyun ve onu oluşturan hidrojen ve oksijenin kendileri de Vücut-ı Mutlak'ın taayyinatından (görünümlerinden) başka bir şey değildir."⁸⁰

Bu benzetmede suyun farklı görünüşlerinin hepsi de suya özdeştir, aralarında mahiyet itibarıyla asla bir fark yoktur. Allah ile yaratıkları arasında mahiyet farkı vardır. Öz itibarıyla yaratık ve yaratan kesinlikle özdeş değildir. Bu şekildeki bir düşünce panteizmin ta kendisidir; yukarıda açıklanılmaya çalışılan husus vahdet-i vücud değildir. Her varlıkta Allah'ın birliğinin kanıtları görmek vahdet-i vücuttur. İsmail Fennî'nin belirttiği gibi Vahdet-i vücud tamamıyla Kur'an ayetleri ve Rasulullah'ın sünnetlerine dayanmaktadır. "Her şey haşa, Allah'tan bir parçadır" demek panteizmdir. Tamamen yanlış bir akıl yürütmeye dayanır. Bu nedenlerle İsmail Fennî'ye panteist denemez. Ancak panteizme yaklaşan bazı düşüncelerinin olabileceği söylenebilir.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) İsmail Fennî için "vahdet-i vücudçu ve Modernist İslâm Filozoflarından"⁸¹ ifadesini kullanıyor. İnceleyebildiğim eserlerinde İsmail Fennî'nin vahdet-i vücudcu taraftarı olduğunu gördüm. Ancak modernist görüşlerine rastlamadım.

Düşünürümüz kitaplarının önsözüne besmele ile başlıyor. Kur'an ayetleriyle konuya giriyor. "Madde ve kuvvet ve bil cümle tabîî güzellikler kendi kudretinin çeşitli şekillerde görünmesinden ibaret olan ve kuvvetin sahibi kendisi olup Onsuз kuvvet olmayaacağını, 'Allah'tan başka hiçbir kuvvet yoktur' (Kehf.39) kavli celili ile bize haber veren Zat-ı eceli ve âlâya vecibe-i hamd ve senayı ifa ve (...) müminlerin kalplerini gerçek marifet ile ihya eden Resul-ı Mücteba Efendimize sayısız salât ve selâmlar ithaf ve ihda ettikten sonra maksadı açıklamaya başladım."⁸²

⁷⁸ A.g.e., s.278.

⁷⁹ A.g.e., s.281.

⁸⁰ A.g.e., s.291.

⁸¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.475.

⁸² İsmail Fennî, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.3.

İsmail Fennî başka bir eserinin önsözünde yine besmele ile başladıktan sonra konuya Kur'an ayetiyle giriyor: "Sizler insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten de mehyedersiniz ve Allah'a inanırsınız." (Ali İmran;110). "Kur'an-ı Azimüşşanı tebliğ ile bizi çehlin karanlıkları ve delaletten ilim aydınlığına ve hidayete çıkarmış olan Cenab-ı Fahr'ül-Mürselîn Efendimize ve onun âl ve ashab-ı Kiramına takdim, tahriyya (hayır dualar) ve teslimat ile kulluk görevi ve bağlılığın ifasından sonra beyan-ı maksada başlarım."⁸³

Modernist olduğu ifade edilen İsmail Fennî bir diğе eserinin önsözünde ise şöyle diyor: "Cenab-ı Vacib Teâlâ Hazretlerine hamd ve senâ ve Hatem'ül-Enbiya Efendimize ithaf-ı tehiyyadan sonra beyan-ı maksada şuru' ederim."⁸⁴

Belirtmeye çalıştığım ifadelerinde İsmail Fennî'de bir modernistlik görülemiyor. Ülken, "modernisttir" derken neyi kasdettiğini de açıklamıyor. "Biz, fennî ilimleri, bu ilme ait kitaplarından ve ahlâkı da Kur'an dan öğrenmeliyiz."⁸⁵ diyen İsmail Fennî materyalizmin iki ilkeye dayandığını, bunların ise a)- Kuvvetsiz madde ve maddesiz kuvvet olmaz; b)- Kuvvet ve madde ezelf ve ebedîdir, ilkeleri olduğunu ifade ediyor. Büchner (1824-1899), Allah'a ait vücub (zorunlu) ve beka (ebedî) sıfatlarını **madde** ve **kuvvete** veriyor. Bu durumda her yönüyle tutarsız ve gülünç oluyor. Bu yanlış tutumu eleştiren İsmail Fennî eleştirisini şöyle bitiriyor: "Biz bu bahse kemal-ı itminanla Cenab-ı Allah'tan başka mevcud-ı Hakk yoktur. Her şeyin mebd'e'i (ilkesi) ve mercii (dönülecek yeri) O'dur. O'nun zât ve sıfatlarından gayrı hiçbir şey ezelf değildir. Lakin O'nun mahiyetini idrakten beşer aklı âcizdir, demekle son veriyoruz."⁸⁶

Düşündürtümüze göre bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyi tasavvur etmeye bağlıdır. Allah'ın mahiyeti tasavvura gelmez. Akıl, Allah'ı tasavvurdan acizdir. "Nasıl düşünürsen düşün Allah düşündüğün halin muhalifidir" denilmiştir. Bu durumda aklın Allah'ı tasavvurdan aciz olduğu açıktır. Akıl ancak eserden müessire delil getirerek, âlemin bir yaratıcısı olduğunu anlayabilir. Görme kuvvetinin bir sınırı olup ondan ötesini göremediği gibi aklın da bir düşüme gücü, yani kendi fikirlerine bağlı olmak yönüyle bir sınırı vardır, orada durur. Fakat aklın feyzi Rabbanî'yi kabul etmesi bakımından böyle bir sınırı yoktur. Aklın fikirler kaydından kurtulup feyz-i ilâhî'yi kabul etmesi mücadele ve riyaziyatla saflık kazanmasına bağlıdır. İnsan, aklın verasında olan hakikat dairesini ancak batında, basiret gözü açıldığı vakit anlar.⁸⁷

Sofilere göre aklın bir sınırı vardır, o, bu sınırdan ileriye gidemez. Akıl, bu sınırın ilerisi için peygamberlerin irşadına muhtaçtır. Özellikle sadece akla itimat etmek dalale-

⁸³ İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükâk*, İst.1928, s.3.

⁸⁴ İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.3.

⁸⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst.1978, s.37.

⁸⁶ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.411.

⁸⁷ İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabî*, İst.1928, s.31.

ti gerektirir. "İnsan hidayete, selâmete ve saadete ancak peygamberlere uyma sayesinde nail olur."⁸⁸

Bu ifadeleriyle sağlam bir itikat sahi bir Müslüman olduğunu sergileyen İsmail Fennî, Allah'a ulaşmanın yolunu da şöyle ifade ediyor: "Evvela kavlen (sözlü olarak), fiilen, zahiren ve batinen peygamberimiz efendimiz Hazretlerine mütabeat (tabi olma) ve ikinci olarak vahdet-i vücüt murakabesine devam etmektir. Bu murakaba kelime-i tevhidin harflerini düşünmeksizin yalnız manasını düşünmekten ibarettir. Bu da evvela insanın benliğini, yani Allah'ın varlığından gayrı müstakil bir varlığa sahip olduğu vehmini red, sonra da hakikî varlığın ancak Cenab-ı Hak olduğunu ispat eylemesiyle olur. Nefiy, "ilah yok" ve isbat "ancak ilah var" kelimelerinin manasıdır. İrfan yoluna salık olan kimse gezerken, otururken, yatarken, yerken, içerken, lakırtı ederken, işi gücü ile meşgul olurken, hasılı bütün hallerde gerek kendisinin ve gerek sair makul ve mahsus bütün eşyanın, Hakkın Varlığıyla var ve bunlar O'nun kemalat-ı esmaiyesinin aynası olduğunu gözden uzak tutmamaya çalışmaktır."⁸⁹

Allah'a götüren yolların cümlesi hakikî aşka varır. Bu da kalpde, Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemek ve bütün eşyada Cenab-ı Hakkın tecelli ettiğini unutmamaktan ibarettir.⁹⁰ İsmail Fennî'nin bu ifadelerinde de bir modernistlik görülmektedir.

Düşünürümüze göre Müslümanlıkta insanı dinsizliğe sevk edecek akıl dışı batıl akideler yoktur. Bazı hususlar ilk anda akla muhalif görünseler de yapılan tetkikler ve ilim sahiplerinin açıklamaları sonucu, bunların tamamıyla akla ve hikmete uygun olduğu ortaya çıkar.⁹¹

Barthélemy saint-Hilaire(1805-1895), dinsizlerin kendilerini insan cinsinin haricine koymalarını onların gururlarına bağlıyor. Bunların lakaydane hareketlerini insaniyetsizlik olarak nitelendiriyor. İsmail Fennî ise bunu daha da ileri götürerek şu ifadeleri kullanıyor: "Fikr-i âcizanemce bu yalnız insaniyetsiz değil büyük bir manevî cinayettir. Çünkü Allah korkusunu kaldırıp, insanlara siz fiilleriniz ve hareketlerinizden, kendinizden başkasına hesap vermeye mecbur değilsiniz demek, onları (...) fuhuş ve sefahat yoluna teşvik etmekten başka bir şey değildir. (...)

Artık Allah'tan korkusu kalmayan ve her türlü kayıttan azâde olarak daima nefsi maksatlarına ve hayvanî şehvetlerine uymakla bunları zapta kadir olamayacak bir derece-i tuğyana vardiran bir kimsenin akıl ve zekâsını hüsn-i istimale kadir olmayıp hazlalarının istifası içinde her türlü vasait ve vesileleri kullanmaktan çekinmeyeceği ve git gide Cenab-ı Allah'a ve hem cinsine, ve kendi nefisine karşı olan vazifeleri unutacağı şüphesizdir. Halbuki insanın şeref ve kıymeti, öğülmüş ahlâkı nisbetinde olup bundan mah-

⁸⁸ A.g.e., s.68.

⁸⁹ A.g.e., s.36-37.

⁹⁰ A.g.e., s.38.

⁹¹ İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükâk*, İst.1928, s.220.

rumiyeti halinde dört ayaklı hayvanlığa düştüğü ve hatta, dört ayaklı hayvanların en şerlisi addedilmeye layık olduğu muhakkaktır.”⁹²

Bir cemiyet ahlâksız yaşayamaz, ahlâk da dinsiz yaşayamaz. Kanunî ve içtimai kuvvet hiçbir vakit dinin yerini tutmaz. Kanunî cezalardan kurtulmak mümkün ise de adalet-i ilâhiyeden kaçmak mümkün değildir. Fertler arasında “din” kadar sağlam bir rabıta yoktur. Birçok hususlarda fikir birliği ve kuvvetlerini temin eden şey dindir. Din dışı ahlâk ne kadar mükemmel olursa olsun insanın kendi koyduğu yasalar olduğundan herkes onun ilke ve esaslarını değiştirmekte veya kaldırmakta kendinde bir yetki görür, böylece vahdet zarar görür. Bu durumda da “sosyalizm, komunizm, faşizm, anarşizm gibi türlü türlü siyasî fırkalar zuhura gelir, bu da idarî emri güçleştirir ve saadet ve terakkinin şartı olan asayiş intizamını ihlâl eder. (...)

Diyanet zayıfladıkça ahlâkî kötülüğün o nisbette ilerlediği tecrübe ile sabit olmuş bir hakikattir. (...) Dünya ve ahirette gerçek saadete ulaşmak isteyen bir kimsenin diyanet işlerine pek ehemmiyet vermesi ve öğülmüş (mekarim) ahlâkın elde edilmesini emellerin en önde geleni kabul etmesi zorunludur.”⁹³

Düşünürümüze göre bu tevhit ifrat derecesine de vardırılmamalıdır. Gerek yaratma, gerek takdir ve gerekse fiil yönüyle bütün işleri Allah’a isnat edip, her şey Allah’ın fiilidir, onda kulun seçimi yoktur demek, bu fillerin bütünü birbirine eşit olduklarını savunmak çok yanlıştır. İtaatla günah işlemeyi, imanla küfrü bir saymak; hayır ve şer, helâl ve haram, sevap ve ikab yoktur demek; ahkam-ı şeriyeyi kaldırmak zındıklıktır.⁹⁴

Buraya kadar belirtmeye çalıştığımız bazı felsefî görüşlerinden açıkça anlaşılacağı gibi İsmail Fennî, ne panteist ne de modernisttir. O, Allah’a “akıl” denilmesini bile kabul etmeyen gerçek bir Müslümandır. Düşünürümüze göre “İslâm dininde fikir ve mekanın Cenab-ı Hakka

İsnadı kesin olarak caiz olmadığı muhakkaktır. Hatta akıldır bile denilemeyip, hakîmdir denilir. Çünkü akıl bazı malumattan mechulatı çıkarır. Halbuki Cenab-ı Allah’a mechul bir şey yoktur. O âlimdir, her şeyi bilir.”⁹⁵ Biz bu çalışmamızda İsmail Fennî’nin bazı felsefî görüşlerini belirtmeye çalıştık. Diğer felsefî görüşlerinin de başka çalışmalarda ortaya konulacağı dileklerimizle araştırmamıza son vermeyi uygun görmekteyiz.

⁹² A.g.e., s.221-222.

⁹³ A.g.e., s.222-223.

⁹⁴ İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İst.1928, s.33.

⁹⁵ İsmail Fennî, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*, İst.1928, s.293.

Résumé

Quelques opinions philosophiques d'İsmail Fenni Ertuğrul

La philosophie est l'amour de la sagesse. On dit aussi la philosophie pour toutes les recherches rationnelles. Aujourd'hui la philosophie proprement dit est la métaphysique dont l'objet est le Dieu et l'être.

Les preuves de l'existence de Dieu qui se trouvent dans les livres théologiques sont comme suivantes: L'argument d'apparition, de possibilité, de la grâce, de la création. Les preuves de l'existence de Dieu qui se trouvent dans quelques livres français sont comme suivant: Les preuves naturelles, les preuves métaphysiques, les preuves spirituelles.

Wahdat el-wujûd pose sur les versets de Kur'an et les traditions. Panthéisme pose sur la raison. Donc panthéisme n'est pas Wahdat el-wujûd. C'est pourquoi İsmail Fenni n'est pas panthéiste et moderniste.

Les mots clés: Dieu, philosophie, métaphysique, panthéisme, théologie, preuve, wahdat el-wujûd.

KAYNAKLAR

- Ertugrul, İsmail Fenni, *İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar*, İst. 1978
- İsmail Fenni, *Fransızcadan Türkçe'ye Lugatçe-i Felsefe*, İst. 1341 (19 25)
- İsmail Fenni, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, İst. 1928
- İsmail Fenni, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli* İst. 1928
- İsmail Fenni, *Vakdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabi*, İst. 1928
- TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 20, İst, 2001
- Ülken, Hilmi Ziya , *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966.