

## Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi

### An Analysis of the New Kalam Movement in Its Historical and Intellectual Context

M. Sait Özervarlı<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Bu yazıda dinî ilimler ve modernleşme tartışmalarının bir parçası olarak Yeni Kelâm Hareketi'nin nasıl ortaya çıktığını anlamaya yönelik bir inceleme yapılmaktadır. İstanbul merkezli olarak son dönem Osmanlı aydınlarının modernleşmeye ilgiyi yoğunlaştırmaları, çok sayıda çeviri sayesinde Batı düşüncesiyle daha yakın ve daha doğrudan temas kurmaları ve bunun sonucu olarak ilim hayatını canlandırma girişimleri bu hareketin arkasındaki temel faktörler arasında sayılabilir. Çalışmada Osmanlıların son yıllarında başlayan ve Cumhuriyet döneminin başlarında devam eden bu ilmi canlılıktan etkilenen âlimlerin kelâmı güncelleştirme arayışında dinî ve entelektüel düşüncede dönemin mevcut bilgisine çok önemli katkılar sağladıkları savunulmakta, dolayısıyla bu katkıların içeriğiyle ilgili bilgiler sunulup hareketin daha iyi anlaşılması yönünde değerlendirilmeler yapılmaktadır. Hareketi temsil eden şahsiyetlerin kelâmın yenilenmesi ve metot değiştirmesi faaliyetine aslında sadece bu ilmi güncellemek için değil, inanç konularına yöneltilen eleştirel argümanlara cevap verebilmek için giriştikleri tespitinden hareketle söz konusu cevapların mahiyeti üzerinde de durulmaktadır. Ayrıca amaç ve yöntemleri yanında hedefleri doğrultusunda yaptıklarına ve yapamadıklarına yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar, Modernleşme, İslam İlimleri, Kelâm, Yeni Kelâm Hareketi, İzmirli İsmail Hakkı, Kelâm Eleştirileri

#### ABSTRACT

This article aims to analyze the emergence of the "New Kalam Movement" as a part of the discussions on religious sciences and modernization during the late Ottoman period. Among the main factors behind this movement were the interest of the Ottoman intellectuals in modernization, as well as their closer and more direct contact with Western thought. As a result of numerous translations and discussions, late Ottoman scholars attempted to revive *kalam* texts, which they considered to be outdated. In the article, it is argued that the scholars of Islamic theology, who were affected by modern scientific dynamism, which started in the last years of the Ottomans and continued at the beginning of the Republic period, made significant

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
M. Sait Özervarlı (Prof. Dr.),  
Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: ozervarli@yahoo.com  
ORCID: M.S.Ö. 0000-0002-5349-5145

**Başvuru/Submitted:** 20.01.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
09.05.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
16.05.2023  
**Kabul/Accepted:** 18.07.2023  
**Online Yayın/Published Online:** xxx.2023

**Atıf/Citation:** Özervarlı, M. Sait. Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 581-604.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1240015>

contributions to the understanding of religious and intellectual thought. Based on their determination, major figures representing the movement, such as İzmirli İsmail Hakkı, attempted to revitalize *kalam* and change the method, not only to update this discipline, but also to respond to the critical arguments directed at the issues of belief. In addition to their aims and methods, the article discusses what they achieved and could not achieve, in line with their goals and prospects.

**Keywords:** Ottoman State, Modernization, Islamic Disciplines, Kalam, New Kalam Movement, İzmirli İsmail Hakkı, Criticisms of Kalam

### EXTENDED ABSTRACT

This article elaborates why Islamic theology (*kalam*) was very significant to the modern revival of Islamic disciplines, how a link was established between modern Western and Ottoman thought, and what kind of insights were produced by the representatives of the movement about its substance and boundaries. In such a relationship, the aspects of reviving Islamic disciplines became the subject of many studies. The scholars who contributed to the revitalization efforts in religious thought presented an alternative view to the intellectuals who turned to the materialist and positivist understandings that emerged in Europe during the Ottoman modernization process. Those who seek renewal in Islamic disciplines have rejected the arguments of encounter between Islamic thought and change, or religion and science. Therefore, they had a unique attitude towards the new situation they faced, namely the modernization represented by Europe. This approach neither completely rejects or ignores modernization, nor accepts it in all its aspects. As in all previous “encounter” situations in the history of Islamic thought, intellectuals evaluated the traditions they faced and subjected them to interpretations that could be internalized. The attitudes of the Jewish and Christian theological systems were similar when faced with ancient Greek philosophy. For this reason, the intellectual attitude became more comprehensive, more innovative, and diverse in a gradual process. The most important contributions of scholars engaged in modern Islamic theology are their efforts to reconstruct the rational discourse of Islam and to create a new framework for *kalam* that will combine the traditional historical heritage of this discipline with some modern developments.

For this reason, examining the revitalization efforts and comparing the views of Muslim theologians with the currents of thought of the period help to show that the understanding of renewal is also found in the Islamic tradition, and that religious thought and modernization do not have opposite ends. As is known, the roots of the modernization process go back to the early 18<sup>th</sup> century, but the process increased in the 19<sup>th</sup> century. As a matter of fact, major world religions confronted similar difficulties of expression when explaining their traditions to younger generations. The Islamic world also experienced substantial changes after the 17<sup>th</sup> century with educational reforms and the establishment of modern schools. Ottoman intellectuals began to examine the relations of faith, reason, and modern life as a reflection of

the increasing prevalence of modern education, the orientation to modern science and thought, and cultural interactions. This prompted them to reconsider *kalam* as a discipline that comes from tradition, but at the same time takes modern perspectives into account.

In historical studies on modernization and cultural change, societies or thinkers have been easily classified by binary distinctions such as modern/traditional or progressive/conservative. This is because, until recently, intellectuals have been inclined to see a total distinction between the traditional and modern. Increasingly, however, such binary structures have shown that tradition is not in opposition to social transformation but can emerge as an element that facilitates change. This is because the new comes out of a tradition with all its diversity and variability, and likewise, tradition has its own flexibility. Tradition and modernization cannot simply be reduced to mere opposites, as each embodies something of the other. Thanks to the change and renewal of the universe, sustainability and continuity in life are possible. Therefore, the renewal of religious sciences means the continuation of the existence and validity of those sciences. According to İzmirli İsmail Hakkı, as the main representative of the new *kalam*, the old version of Islamic theology lost its effectiveness and vitality because the texts of the field were less sophisticated texts that did not meet the new circumstances of the new age and the challenges of the materialistic approach in science. However, in İzmirli's time, scholars still acknowledged the prominence of this field in Islamic thought, its close association with philosophy, and its flexibility in appropriating new methodologies and ideas. Therefore, they considered *kalam* to be the most suitable discipline for their attempts to revive the main field of Islamic religious thought, in order to encounter the challenges of modern philosophy and science.

## Giriş

Avrupa modernleşmesi ve Osmanlı dinî düşüncesi arasında kurulan ilişkide, yenilik konusunun hangi açılardan önem kazandığı, bu amaçla yapılan çalışmaların içerik ve sınırlarının ne olduğu birçok araştırmaya rağmen bütünüyle açıklığa kavuşturulmuş değildir. Dinî düşüncede yenilik çabasına katkıda bulunan ilim adamları, Osmanlı modernleşmesi sürecinde Avrupa'da ortaya çıkan materyalist ve pozitivist anlayışlara yönelen aydınlarla alternatif bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki İslâmî ilimlerde yenilik arayışında olanlar İslâmî gelenek ile değişim, gerçek din ile saf bilim arasında zıtlık ve çatışma tezini destekleyen argümanları ilkesel olarak reddetmiştir. Dolayısıyla karşılaştıkları yeni duruma, yani Avrupa'nın temsil ettiği modernleşmeye kendilerine has bir tavır almışlardır. Bu tavır alış ne tamamen onu reddetme veya yok sayma, ne de onu olduğu gibi ve bütün yönleriyle kabul etme tavrıdır. İslâm düşünce tarihinin önceki bütün "karşılaşma" durumlarında olduğu gibi karşılaşılan gelenekleri/sistemleri değerlendirmeye alıp onu içselleştirilebilecek yorumlara tabi tutmuşlardır. Yahudi ve Hristiyan teolojik sistemleriyle yüz yüze gelindiğinde de Antik Yunan felsefesiyle karşı karşıya kalındığında da gösterilen tavırlar benzer biçimdeydi. Modern dönemdeki karşılaşmada öne çıkan durum, karşılaşılan keyfiyetin çok yönlü ve daha karmaşık bir farklılığı temsil etmesidir. Bu sebeple buna karşı gösterilen entelektüel tavır da tedricî bir süreç içinde daha kapsamlı, daha yenilikçi ve çeşitli olmak durumunda kalmıştır. Kelâmla meşgul olan ilim adamlarının sürece en önemli katkıları, İslâm'ın rasyonel teolojisini yeniden inşa etmeye ve bu disiplinin geleneksel tarihsel mirası ile bazı modern gelişmeleri bir araya getirecek yeni bir kelâm çerçevesi oluşturmaya çalışmalarıdır.

Bu sebeple, yenilik çabalarını incelemek ve onların görüşlerini dönemin fikir akımlarıyla karşılaştırmak, öncelikle yenileşme anlayışının gelenekte de bulunduğunu, dinî düşünce ve modernleşmenin karşıt kutuplar anlamına gelmeyeceğini göstermeye yardımcı olur.<sup>1</sup> Bilindiği üzere modernleşme, kökenleri İslâm ve Osmanlı entelektüel tarihinin daha önceki yüzyıllarına dayanmakla birlikte 19. yüzyılda hızlanmıştır.<sup>2</sup> Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlık da dâhil olmak üzere büyük dünya dinleri bu dönemde geleneklerini yeni nesillere sunarken çeşitli ifade ve anlatma zorluklarıyla karşı karşıya kalmıştır. İslâm dünyası da 17. yüzyıldan sonra eğitim reformları ve modern okulların kurulmasıyla önemli değişiklikler geçirmiştir. Modern eğitimin giderek yaygınlaşması, modern bilim ve düşünceye yöneliş ve kültürel etkileşimlerin yansımaları olarak Osmanlı entelektüelleri inanç, akıl ve modern hayatın münasebetlerini irdelemeye başlamışlardır. Bu da onları gelenekten gelen bir disiplin olarak kelâmı modern bakış açılarını hesaba katan bir şekilde yeniden ele almaya sevk etmiştir.

Modernleşme ve kültürel değişimle ilgili tarihsel araştırmalarda toplumlar veya düşünürler

1 Burada moderniteye değil de yenilik anlamında modernleşmeye vurgu yapılmasının nedeni, modernleşmenin bir yenilenme veya değişim sürecini ifade etmesi ve Batı'daki "modernite"nin felsefi bağlamıyla özdeş veya sıkı bir şekilde bağlantılı olmamasından kaynaklanmaktadır.

2 Süreç hakkında bk. Jacques Waardenburg, "Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam," *Islam and the Challenge of Modernity*, ed. Sharifah Shifa al-Attas (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 317.

kolaylıkla modern/geleneksel veya ilerici/muhafazakâr gibi ikili ayrımlarla sınıflandırılmaya başlanmıştır. Bunun nedeni, bilim adamlarının yakın zamana kadar gelenek ile modernleşme arasında keskin bir karşıtlık görme eğiliminde olmalarıdır. Bununla birlikte, giderek artan bir şekilde, bu tür ikili yapılar, geleneğin toplumsal dönüşüme karşı çıkmanın adı olmadığını, buna karşılık değişimi kolaylaştırabilecek bir unsur olarak ortaya çıkabileceğini göstermiştir.<sup>3</sup> Çünkü yeni, bütün farklılığı ve değişkenliğiyle bir geleneğin içinden çıkar ve aynı şekilde geleneğin de kendi içinde esnekliği vardır. Gelenek ve modernleşmenin her biri diğerinden bir şeyler içerdiği için basitçe bir karşıtlığa indirgenemezler.<sup>4</sup> Bunun nedeni, kalıcılık mekanizmalarının değişim mekanizmalarından bütünüyle farklı olmamasıdır. Dünün bugüne dönüşümünü sürdürmek için değişimde ısrar vardır ve hatta herhangi bir ısrarda bile zamanla değişimler meydana gelmektedir. Çünkü geçmişin mevcutla bağının kurulması için yeniden ortaya konması gerekir.<sup>5</sup> Bu nedenle modernleşme fikrinin kendisi bile kendi geleneğini barındırır ve sonradan bir kültür hâline gelir.<sup>6</sup> Gelenek ve modernliğin bu bütünlük ve tamamlayıcılık özelliğini doğal hayat ve insan tecrübesiyle ilişkilendirmek gerekir. Evrenin değişmesi ve yenilenmesi sayesinde hayatta sürdürülebilirlik ve devamlılık mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dinî ilimlerin yenilenmesi demek o ilimlerin varlıklarını ve geçerliliklerini devam ettirmeleri demektir.

Buna göre dinî gelenek ile modernleşme arasındaki bu birbirinden ayrılmaz ve nispeten karmaşık ilişki, her iki kavramı aynı anda hesaba katmak durumunda olan son dönem Osmanlı kelâmcılarının incelenmesini dikkate değer kılmaktadır. Dahası şimdiye kadar yapılan araştırmalarda daha çok toplumsal modernleşme algısına odaklanması dolayısıyla disiplinlerin yenileşmesiyle ilgili çalışmalar sınırlı kalmış, bütün boyutlarıyla ele alınmamıştır. Hâlbuki modern dönemde Osmanlı ilim dünyası, materyalist ve pozitivistler de dâhil olmak üzere Doğu ve Batı'dan kültürel unsurları bir araya getirip hem değişim hem de koruma arayışını bir arada deneyimleyerek yenileşme süreçlerinin çoklu ve farklı yollarının mevcudiyetini görmek açısından iyi bir araştırma sahasıdır. Yeni Kelâm Hareketi, modernleşmeye yönelik yaklaşım çeşitlerinden biri olarak kendine has özel bir bakış açısı sunmaktadır. O yüzden Yeni Kelâm faaliyetinin daha iyi anlaşılması, genel olarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişteki entelektüel tarihi, özel olarak da "eski" ve "yeni" arasındaki ilişkiyi daha incelikli bir şekilde ihata etme imkânı sağlamaktadır.

3 Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, N.J., Oxford: Princeton University Press, 2002), 3.

4 R. J. Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World* (London: Athlone Press, 1976), 16–17.

5 Edward Shils'e atfen Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity*, 17. Bu yaklaşım Elmalılı'nın "bekâ içinde teceddüd, teceddüd içinde bekâ" şeklinde özetlediği anlayışla paralellik arz etmektedir. bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dibace", Paul Janet and Gabriel Séailles, *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metâlib ve mezâhib (Histoire de la philosophie: les problemes et les écoles)* içinde, çev. Elmalılı M. Hamdi (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 [1923]), 31–32.

6 Daha ayrıntılı analiz için bk Eric Hobsbawm, Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992).

## 1. Modernleşmenin Etkileri ve Entelektüel Ayrışmalar

17. ve 18. yüzyıllarda bilim devrimi ve aydınlanma hareketinin ardından 19. yüzyılda Batı'nın entelektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist düşünce ekolleri vasıtasıyla katı bilimcilik, agnostisizm ve şüphecilik yayılmaya başladı. Kartezyen düalizmle başlayan süreç, tabiat kanunlarını, biyolojik mekanizmayı veya toplumu yegâne sistem hâline getiren düşünceleri ortaya çıkardı. Her ne kadar modernleşme sürecinde farklı görüşler ve muhafazakâr düşünürler olmuşsa da bunların süreci değiştirecek veya ona yön verecek kadar bir etkileri görülmedi. Din ve modern toplum arasındaki münasebeti yeniden düzenleyen süreç, endüstri devrimi, şehirleşme ve makine hayatının şartları ile de hız kazandı.

Son dönem Osmanlı toplumu da 1839'da başlayan devleti yeniden yapılandırma programı olan Tanzimat'ın hem neden hem de hızlandırıcı etken olduğu bir süreç eşliğinde önemli bir modernleşme sürecine girdi. Tarihçiler, bu değişikliklerin temelde Avrupa kurumlarını taklit edip etmediğini veya Osmanlı koşullarına uyarlanıp uyarlanmadığını tartışmaktadır.<sup>7</sup> Mesleki mühendislik, tıp ve askerî okulların kurulmasıyla başlayan süreç yeni yükseköğretim kurumlarının ilavesi ve en son Dârülfünun bünyesinde fakültelerin açılmasıyla ileri bir aşamaya geçti. Modern eğitilmiş Osmanlılar Avrupa bilimlerinin önemini vurgulamaya, başta Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinden Türkçe ve Arapçaya çeviriler yapmaya ve modern bilim ve düşünceyi aktaran dergiler çıkarmaya başladılar.<sup>8</sup>

Bu sırada bir grup Osmanlı aydını arasında materyalizmin yaygınlık kazanması yeni bir durum ortaya çıkardı. Beşir Fuad (1852-1887), Abdullah Cevdet (1869-1932) ve Baha Tevfik (1884-1914) gibi bir Batılı aydınlar grubu, Ludwig Andreas Feuerbach'tan (1804-1872) itibaren güçlenen Alman materyalist teorilerini alıp benimsediler. Bu aydınlar bilimin her şeyden üstünlüğünü savunuyordu ve onlar için Avrupa modernleşmesi dışında bir gelecek tasavvuru söz konusu değildi.<sup>9</sup> Osmanlı materyalizminin Avrupa kaynakları, ağırlıklı olarak Alman materyalist Ludwig Büchner (1824-1899) ve Ernst Haeckel'in (1834-1919) eserlerinin Fransızca çevirileri ile birlikte Claude Bernard (1813-1878) ve Gustave Le Bon (1841-1931) gibi diğer Fransız yazarlar oldu.<sup>10</sup> Büchner ve Haeckel, Almanya'da 19. yüzyıldaki natüralist ve biyolojik verileri kullanan bilimsel materyalizm hareketinin en etkili isimleriydi.<sup>11</sup> Hareket aynı zamanda Karl Vogt (1817-1895) ve Jacob Moleschott (1822-1893) gibi bilim adamlarını

7 Meselâ bk. İlber Ortaylı, "Le tanzimat et le modele français: Mimétisme ou adaptation," *Studies on Ottoman Transformation* (İstanbul: ISIS, 1994), 99–108.

8 bk. Sakine Eruz, *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2010).

9 Abdullah Cevdet, "Şîme-i Muhabbet," *İctihad*, 89 (1329 [1914]): 1979–1984.

10 Ludwig Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.); Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini*, çev. Baha Tevfik (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.).

11 Bilimsel materyalizm hakkında ayrıntılar için bk. Frederick Albert Lange, *The History of Materialism and a Criticism of its Present Importance*, çev. Ernest Chester Thomas (London: Kegan Paul, 1925); Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* (Dordrecht, Boston: D. Riddel, 1977); Léo Freuler, "Le matérialisme naturaliste ou vulgare et la Naturwissenschaftliche Weltanschauung," *La Crise de la philosophie au XIXe siècle* (Paris: J. Vrin, 1997), 55–86.

da içeriyordu ve bu grubun fikirleri çoğunlukla popüler bilimsel dergiler aracılığıyla yayıldı.<sup>12</sup> 1847-48 yıllarında daha önce İstanbul'u ziyaret eden ve yeni kurulan diğer okullar arasında Galatasaray Mekteb-i Tıbbiye'sine giden İngiliz seyyah Charles MacFarlane (1799-1858) okuldaki materyalist etkinin gözlemcilerinden biridir.<sup>13</sup> Öte yandan Ahmed Rıza (1858-1930) Paris yıllarında August Comte (1798-1857) pozitivistinin yakın bir takipçisi ve Doğu dünyası temsilcisi oldu. Çıkardığı *Meşveret* dergisinin başlığının yanına pozitivistin temel ilkesi olan "düzen ve ilerleme" (*ordre et progrès*) ifadesini koyacak kadar onları benimsedi. Ziya Gökalp (1876-1924) ise Emile Durkheim'in (1858-1917) kolektif şuur sosyolojisini örnek alarak Batı uygarlığı, İslâm dini ve Türk kültürü arasında uyarlamalar yaptı.<sup>14</sup>

Dolayısıyla bu fikir bağı, Osmanlılarda düşünce alanındaki değişimlerin modern Avrupa tarihindeki gelişmelerden bağımsız olarak analiz edilemeyeceğini göstermektedir. Werner Heisenberg (1901-1976) *Physics and Philosophy* adlı eserinde, "on dokuzuncu yüzyılın, doğa bilimleri için, dine karşı açık bir düşmanlık yaratan son derece katı bir çerçeve geliştirdiğini" belirtir. Katı çerçeve, ona göre "görelilik kuramı ve kuantum mekaniğinin bir sonucu olarak 20. yüzyılda biraz çözülmeye başlamıştır."<sup>15</sup> Heisenberg, kuantum fiziğindeki söz konusu esnekliğin eski gelenekleri yeni düşünce eğilimleriyle uzlaştırma çabalarına bir dereceye kadar yardımcı olabileceğini öne sürer.<sup>16</sup> Heisenberg'in öngörüsü, 20. yüzyılın ortalarından sonra, Karl Popper (1902-1994), Paul Feyerabend (1924-1994) ve Thomas Khun (1922-1996) gibi rölative teorisi sonrası bilim adamlarının katı bilimciliğe yönelik eleştirileriyle gerçekleşti. Burada son dönem Osmanlı âlimlerinin benzer bir uzlaştırmayı kelâmî bir bakış açısıyla nasıl yapmaya çalıştıkları üzerinde durulacaktır.

Osmanlı aydınları arasında Avrupa etkisini ve genel bir bilim hayranlığını vurgulamamanın ötesinde, materyalizmin Osmanlı eğitilmiş çevrelerine hızla yayılmasını nasıl açıklayabiliriz? Osmanlı entelektüelinin genel olarak bilimciliğe ve özel olarak materyalizme olan ilgisinin arkasındaki ana motivasyon neydi? Öncelikle materyalist düşünce, toplumu yeni bir tasarımla, kültürel boyutlarını yukarıdan değiştirerek ve yeni bir toplumsal varlık inşa etmeye yönelik yaklaşımı nedeniyle etkili olmuştur. Devleti kurtarma yollarını arayan aydınlar için materyalist

12 Osmanlı aydınları üzerinde materyalizmin etkisi konusunda bk. M. Şükrü Hanioglu, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, ed., Elisabeth Özdalga, (London: Routledge, 2005), 28–115; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2005).

13 Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (London: John Murray, 1850), 2/270–71.

14 Ahmed Rıza ve Ziya Gökalp öncülüğünde Auguste Comte ve Emile Durkheim pozitivistinin Osmanlı düşünce dünyasına aktarımı konusunda bk. M. Sait Özervarlı, "Positivism in the Late Ottoman Empire: The Young Turks as Mediators and Multipliers", *The Worlds of Positivism: A Global Intellectual History, 1770-1930*, eds. Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer, Jan Surman (London: Palgrave Macmillan, 2018), 81-108. Ayrıca bk. Enes Kabakçı, "Pozitivistinin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/11 (2008), 41-60; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistinin Türkiye'ye Girişi ve ilk Etkileri* (Ankara: Hece Yayınları, 2002).

15 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (New York: Harper & Row, 1958), 197–199.

16 Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 202.

(veya pozitivist) bilimin elitist ve bir gelecek tasarlayan anlayışı bu amaç için idealdi. Bu yaklaşım Genç Osmanlı hareketinin aksine iktidara geldikten sonra radikal bir harekete dönüşen ve kendisini toplumsal kültürden ziyade milliyetçilikle özdeşleştirmeye gayret eden Jön Türklerin politik hırslarına da uyuyordu. Jön Türkler ile gruba siyasî olarak da bağlı olan materyalist düşünürler arasında yakın bir ilişki kurulmuştu.

Ancak materyalist düşünürler, modern Avrupa düşüncesine odaklanan Osmanlılar arasındaki tek grup değildi. Eğitilmiş kesim arasında modern bilim ve düşünceye artan ilgi, muhtelif eğilimlerden aydın ve bürokratları modernleşmenin gerekliliği konusunda birleştirse de belli kesimler zamanla farklı Batılı düşünürler üzerinde durmaya başladılar. Bu nedenle meselâ Henri Poincaré'nin (1854-1912) eleştirel rölativizmi, Emile Boutroux'nun (1845-1921) bilimsel indeterminizmi ve Henri Bergson'un (1859-1941) yaratılışçı evrimciliği gibi materyalist bilimciliğe eleştiri yönelten bakış açıları da dikkatleri çekmeye başladı.<sup>17</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar'ın öğrencilik yıllarına ait şu tespiti aydınlar arasında süreç içinde meydana gelen ilgi kaymasını ortaya koymaktadır:

“Ben Yüksek Muallim'e girdiğim zaman daha eski arkadaşlarımızı, Durkheim ve Ziya Gökalp adına yemin eder hâlde bulmuştum. Sonra Rıza Tevfik'in ve bilhassa Dergâh'ta Şekip'in çalışmaları ile Durkheim, Bergson'un karşısında geriledi. Her cins sanatkâr gibi mücerret fikirden pek hoşlanmayan, realite üzerinde kendi sezisiyle düşünmeği tercih eden Yahya Kemâl bir gün Şekip Bey'e 'Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz' demişti. Bu biraz da yarı şaka olarak söylenmiş bir sözdü. Fakat bir hakikati ifade ediyordu. Bergson bize sadece felsefesini nakledenlerle gelmiyordu. Her büyük filozofun etrafında yetişen muharrirlerin edebiyatımıza yaptıkları tesirle de edebiyatımıza girmişti.”<sup>18</sup>

Bu karşılaşma ve değişimlerden etkilenen İslâm ilimleri mensupları, böylece Avrupa düşüncesinin diğer kaynaklarıyla temas kurma şansını ve modernleşmeye yönelik alternatif bir yaklaşımı vurgulama konusunda özgüven elde ettiler. Bunlar bilgi ve medrese öğrenimlerinin yanı sıra yeni açılan mekteplerde aldıkları modern eğitimleriyle alternatif girişimlerin önünü açma imkânını elde ettiler.<sup>19</sup> Bu nedenle 1860'larda ve 1870'lerde siyasî düşüncede ortaya çıkan

17 Henri Poincaré, *İlim ve Faraziye: Felsefe-i İlmîyye (Science et hypothèse)*, 2. baskı, çev. Salih Zeki (İstanbul: Milli Matbaa, 1927); Emile Boutroux, *İlim ve Din (Science et religion dans la philosophie contemporaine)*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (İstanbul: Akşam Matbaası, 1927); Henri Bergson, *Şuurun Bila Vasıta Mutaları Hakkında (Les donnes immediates de la conscience)*, çev. Halil Nimetullah Öztürk (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928).

18 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler”, *Yeni Ufuklar*, 10/109 (Haziran 1961), 4-5. Bu dönüşümün ayrıntılarıyla analiz edildiği çalışmalar için bk. M. Sait Özzerfarlı, “Intellectual Foundations and Transformations in an Imperial City: Istanbul from the Late Ottoman to the Early Republican Periods”, *The Muslim World*, 103/4 (October 2013), 518-534; M. Sait Özzerfarlı, “Ottoman-Turkish Thought from a Global Intellectual History Perspective: An Analysis of Disenchantment from Positivism and Engagement with Bergsonian Intuitionism,” *The Turkish Connection Global Intellectual Histories of the Late Ottoman Empire and Republican Turkey*, ed. Deniz Kuru and Hazal Papuççular (Berlin: De Gruyter, 2022), 83-110.

19 Bu aydınlar tıpkı öncesinde radikal olanların yaptığı gibi Avrupalı düşünürlerden modern düşüncenin rasyonel ve manevi yönlerini gösteren ve popüler materyalizme eleştiriler yönelten bazı kitapları tercüme ettiler. Meselâ bk. Charles Bourdel, *İlim ve Felsefe (La science et la philosophie)*, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331 [1913]; George Fonsegrive, *Mebâdi-yi Felsefeden İlmü'n-nefs*, çev. Babanzade Ahmed Naim (İstanbul: Maârif-i Umumiye Nezareti, 1331 [1913]).



Yeni Osmanlı hareketinde olduğu gibi yeni ve geleneksel mirası birleştiren bir modernleşme yolu izlediler.<sup>20</sup> Yeni Osmanlılar, sanayileşme ve siyasî reformların benimsenmesini savunmalarına rağmen Batı ile kültürel bir özdeşleşmeyi reddetmişlerdi.<sup>21</sup> Teorileri kısmen modern yorumlarla İslâmî kökenliydi ve modern kurumların daha derin temellere dayandırılmadan benimsenemeyeceğini düşünüyorlardı.<sup>22</sup> Abdülhamid döneminde ulemâ da dâhil olmak üzere aydınlar üzerindeki devlet denetimi, din âlimlerini modern tartışmalara daha fazla ilgi duymaya ve daha Batıcı bir çizgiye yönelen ikinci kuşak modernistlerin oluşturduğu Jön Türkler’le kısmen ittifaklar aramaya itti.<sup>23</sup> Ancak İkinci Meşrutiyet’in ilanını müteakip Jön Türkler’in İttihâd ve Terakkî yönetimi sırasında, radikal ve ılımlı entelektüellerin temsil ettikleri iki modernleşme anlayışı arasındaki fark su yüzüne çıktı ve iki kesim arasında çeşitli konular etrafında yeniden fikir ayrılıkları oluştu. Bu süreçte İslâm ilim geleneğinden beslenen modern düşünürlerin Doğu-Batı ilişkisi senteziyle ilgili konuları daha belirgin hâle geldi.

Osmanlı kültür ortamında şekillenen dinî düşünce de böylece fiilî değişim sürecinden etkilenmiş, karşılaştığı yeni dünyadan yararlanma niyetini göstermeye başlamıştır. Onlar Batı modernliğini tanıyıp ondan yararlanmayı kabul etmekle birlikte eleştiriye de elden bırakmıyorlardı. Yeni kelâmcıların da içinde olduğu bu gruba göre gerçek modernleştirici, kültürel mirası inkâr etmez, hem geçmişi değerlendirmek hem de geleceğin gereksinimlerini belirlemek için çalışır. Onlara göre, gerekli değişiklikleri desteklemek toplumdaki entelektüellerin görevidir.<sup>24</sup> Yani eski normları yeni zorluklar için yeniden yorumlayarak durgunluktan kaçınmak mümkündür. Modern öncesi dönemin son evresinde bir dereceye kadar ihmal edilmiş olsa da bu yaklaşım İslâm düşünce geleneğinde zaten var olagelmıştır. Nitekim İslâmî disiplinlerde yenileme ve canlandırma meselesi tamamen modern olmayıp bunun derin tarihsel köklerinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca erken dönem oryantalist tezlerin aksine yeni araştırmalar modernleşme ile Batılılaşma arasında doğrudan bir örtüşme olmadığını da vurgulamaktadır.<sup>25</sup> Düşüncenin modernleşmesine yönelik bu açıklığa uygun olarak yeni nesil din âlimleri geleneksel medrese sisteminde de ıslah çağrısında bulunmaya başladılar. Bu sırada modern Batı düşüncesinin meydan okumalarıyla başa çıkmakla en çok ilgilenen kelâm âlimleri bir adım öne çıkıp bu

20 Yeni Osmanlılar ve onların düşünce anlayışı hakkında bk. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New York: Syracuse University Press, 2000); Nazan Çiçek, *Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century* (London: Tauris Academic Studies, 2010).

21 Halil İnalçık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (İstanbul: Isis Press, 1995), 149.

22 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (Albany, NY.: SUNY Press), 122.

23 Jön Türkler hakkında bk. Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford: The Clarendon Press, 1969); M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995); M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Stefano Taglia, *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: the Young Turks on the Challenges of Modernity* (London: Routledge, 2015).

24 Misâl olarak bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, “Dibâce,” Janet ve Séailles, *Tahlilî Tarih-i Felsefe* içinde, 34–35.

25 bk. John O. Voll, “The Mistaken Identification of ‘The West’ with ‘Modernity’”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13 (1996): 1–12.

ihtiyacı daha kuvvetli bir şekilde temellendirmeye ve örnek metinler yazmaya giriştiler. Aşağıdaki başlıklarda daha çok hareketin baş temsilcisi İzmirli İsmail Hakkı'yı (1869-1946) merkeze alarak bu girişimlerin mahiyeti, katkıları, eksikleri ve doğurduğu tartışmalar üzerinde durulacaktır.

## 2. Gelenek-Modernlik Sentezi Olarak Yeni Kelâm Hareketi

Kelâm, İslâm düşüncesinin genel yapısı içinde inanç meselelerinin sunumu olan akîdeden ve dinî doktrini açıklığa kavuşturan ve savunan usûlüddünden farklılaşmış, tarihsel süreçte felsefî yönelimli bir teoloji olarak nitelenebilecek bir muhteva kazanmıştır.<sup>26</sup> Kısaca özetlemek gerekirse Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde, 12. yüzyılda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ile kelâm, İslâm felsefesinin sentezlerini ve metafizik sorularının çoğunu kapsamlı bir şekilde özümsemiştir. Mütakellimler İslâmî inanç teorisini kurarken kelâmın kendi epistemolojisini ve ontolojisini diğer İslâmî disiplinlerin kaynağı ve çerçevesi olarak sistematize etmeye başladılar. Böylece kelâm 13. yüzyıldan itibaren fizik ve metafizik soruların çoğunu içeriğinde barındıran bir niteliğe ulaştı.<sup>27</sup> Bu nedenle kelâm bir genel prensipler disiplini (*el-ilmü'l-küllî*) olarak adlandırıldı ve ona İslâmî ilimler hiyerarşisinde en yüksek mevki (*eşrefü'l-ulûm*) verildi. Erken dönem Osmanlı bilginleri bu yaklaşımı korudu ve müteahhîrîn döneminin eserleri üzerine şerhler yazarak kelâmın Osmanlı medreselerindeki yüksek konumunu devam ettirdi.<sup>28</sup> Modern öncesi dönemde ise kelâmcılar varlık, vücûb, imkân, illiyet, nefsülemr, umûr-i âmme gibi konulara yoğunlaşarak ve ince argümanlara dayalı müstakil risâleler yazarak İsmail Gelenbevî'ye kadar (ö. 1205/1791) klasik kelâmı ulaştırdı.

19. yüzyılda geleneksel kelâm metinlerinin modernleşmenin yeni koşullarını ve bilimsel materyalizmin meydan okumalarını karşılayamaması sebebiyle dinamizmlerini yitirdiklerini fark eden yenilikçi Osmanlı kelâmcıları, alanın yeniden canlandırılması ve yeni kitapların çağın ihtiyaçlarına göre acilen yazılması gerektiğini ilk önce makalelerde vurguladı. Abdüllatif Harpûtî (1842-1916) ve Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920) gibi kelâmda yenilik ihtiyacını dile getirenler, İslâm'a olan inancı güçlendirmek ve disiplinlerini güncel hâle getirmek için modern bilimsel ve felsefî metodolojilerin kullanılmasının kaçınılmaz olduğunu savundular. Örneğin Harputî, erken dönem kelâm âlimlerinin gerekli gördüklerinde klasik felsefeyi incelediklerine dikkat çekti. Ona göre önceki âlimlerin yaptığı gibi, günümüz mütakellimleri de felsefeyi modern eserler üzerinden incelemeli ve onlardan gerekli olanı seçmeli ve böylece yeni bir ilm-i kelâm bulmalıdır. Harpûtî'ye göre, kelâm metodolojisi İslâm tarihi boyunca sabit

26 Kelâmın isim ve içeriği hakkında bk. Richard Frank, "The Science of Kalam," *Arabic Science and Philosophy*, 2 (1992), 7-37.

27 A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9 (1994): 15-23.

28 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XVe et XVIe siècles* (Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990).

kalmamış ve şimdi modern bilimsel yöntemlerin tanıtılmasıyla tarihinin yeni bir aşamasına girmeye başlamıştır. Dolayısıyla ona göre içerik ve metodu tekrar belirlenmelidir.<sup>29</sup> Benzer şekilde Osmanlı döneminin son şeyhülislâmlarından Musa Kâzım da değişime tamamen kapalı ulemâyı Batılı fikirleri körü körüne reddetmekle ve günün ihtiyaçlarını karşılayamamakla eleştirip kelâmda yeniliğin gerekliliği üzerine hacimli bir makale yayınladı.<sup>30</sup>

Bu konuyu vurgulamada öncülük eden şahsiyetlerin başında İzmirli İsmail Hakkı gelmektedir. İzmirli her şeyden önce bu alanın İslâm entelektüel tarihindeki geleneksel öneminin, felsefeye yakın ilişkisinin ve yeni metodolojileri ödünç alma ve yeni fikirleri özümseme konusundaki esnekliğinin tamamen farkındaydı. Bu nedenle, İslâm düşüncesini modern felsefe ve bilimin meydan okumalarına karşı koyabilmesi için yeniden canlandırma girişimleri için en uygun disiplin olarak kelâmı işe başlamak gerektiğini gördü.<sup>31</sup> İzmirli, *Sebilürreşâd* dergisindeki bir dizi makalesinde ve başlıca kitabı *Yeni İlm-i Kelâm*'da çağdaşlarının modernleşme çabalarına katılarak genel olarak rasyonel düşüncenin önemi ve özelde kelâmın İslâm düşüncesine katkısı üzerinde durdu. İzmirli, kelâmın hem yönteminde hem de muhtevasında bir değişikliğin gerekliliğine delil olarak kelâm tarihindeki benzer değişikliklerin örneklerini sıralar. Ona göre 12. yüzyılda Fahreddin er-Râzî'nin kelâmı, değişen felsefî metodolojisi karşısında yetersiz kalan Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) kelâmının yerini aldığına göre bugün de Râzî'nin kelâmı çağın ihtiyaçlarını karşılamadığında yeni bir formülasyonla değiştirilmelidir. Râzî'nin dayandığı Aristoteles felsefesi son yüzyıllarda çöktüğü ve yeni, modern bir felsefe ortaya çıktığı gerekçesiyle, onun kelâmının artık yeterli olmadığını savunur. Dolayısıyla yeni kelâm âlimlerinin, ciddi bir şekilde modern felsefeyi incelemelerini ve kelâm düşünce sistemine uyma koşuluyla çeşitli düşünürlerden yeni fikirler, argümanlar ve yöntemler seçmelerini ve bu yolla neo-materyalist fikirleri reddetmeye çalışmalarını ister.<sup>32</sup> Burada not etmek gerekir

29 Abdüllatif Harpûti, *Târih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332 [1913]), 111. Ayrıca bk. Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhü'l-kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330 [1911]). Harpûti özellikle modern astronomideki gelişmelerle ilgilenmiş ve yeni kelâm eserinde modern astronomik verilerin Kur'an ve diğer kutsal metinlerle uyumu üzerine ayrı bir risâle yazmıştır. *İlm-i Heyet ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zahiri Hilâfın Tevcih ve Tefiki Hakkında Risâle* eserin 439–56 sayfaları arasında yer almaktadır. Harpûti'nin yeni kelâmcılığı hakkında bk. Fikret Karaman "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûti'nin Rolü," *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), s. 204-218.

30 Şeyhülislâm Musa Kâzım, *Külliyât: Dini İctimaî Makaleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1918]), 292–93. Musa Kâzım'ın biyografisi, görüşleri ve kelâmcılığı için bk. Kevin Reinhart, "Musa Kazım: From Ilm to Polemics," *Archivum Ottomanicum*, 19 (2001): 281–306; İlyas Çelebi, "Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi'nin Kelâmcılığı," *Erzurumlu Şeyhulislam Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), s. 323-334. Osmanlı son döneminde yazılan yeni kelâm literatürü için bk. Rıdvan Özdiç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (2016): 233-248.

31 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1920]), 11–12.

32 "Mütefekkirinin efkâr ve intikâdatını nazar-ı itibâre alarak usûl-i İslâmiyye'ye muvâfık olanları an burhân kabul, bilâkis mugâyir olanı yine an burhân reddetmiş, bu bâbda yeni bir tarz tâkib eylemiştir. ...müteahirinin kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâyâ göre Garb felsefesi ile lüzümü derecede beraber gitmiş, tabiiyyât ve felekiyyâtı yine müteahhirin kelâmında olduğu gibi dâire-i şumulünde tutmamıştır." (İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-40 r./1341-43 [1922-1923]), 1/18–19). Ayrıca bk. İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, 13–14.

ki kelâmdaki yeni arayışlarla ilgili başka ekollerden de söz etmek mümkündür, ancak bu yazı sadece ilk çıkan hareketle sınırlı olarak planlanan bir incelemedir.<sup>33</sup>

Yeni Kelâm Hareketi'nin Türkiye'deki baş temsilcisi sayılan İzmirli, dönemin ilim adamlarının artık yeni nesil tarafından anlaşılmayan skolastik yöntemleri kullanmayı bırakmaları gerektiğini öne sürerek bunun yerine Descartes gibi modern düşünürlerin mantık ve yöntemini kullanmaları gerektiğini savunmuştur.<sup>34</sup> Bu yaklaşımın temelinde İzmirli'nin, esasları ve ilkeleri aynı kalmasına rağmen kelâmın yöntem ve varsayımlarının çağdan çağa değişebileceğine olan inancı yatmaktadır.<sup>35</sup> Adüduddin el-İcî (ö. 756/1355), Sâdeddin et-Taftazânî (ö. 712/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'den (ö. 816/1413) itibaren kelâmın tanım, konu ve gayesini açıklamak gelenek hâline gelmiştir. Bu geleneğe göre söz konusu tanım ve içeriğe göre kelâmda “makâsîd”, “mesâil” ve “mebâdî/vesâil” ayırımına gidilmiştir. Kelâmın gaye ve amaçları makâsîd, maksatlara ulaştırılan konu ve problemler ise mesâildir. Kelâm meselelerine dayanak teşkil eden, onların ortaya konmasına vesile olan “tasavvurî” ve “tasdiki” nitelikte temel bilgileri ise mebâdî veya vesâil olarak nitelendirilmiştir. Buna göre mebâdî ilim ve düşüncedeki değişimlere göre rahatlıkla değişebilir. İzmirli bu değişime örnek olarak hudûs teorisindeki cevher-araz modelini örnek gösterir ve bunun terkedilip yerine başka argümanların getirilebileceğini belirtir. Aynı şekilde mucize konusuna yakın dönemde bilim çevrelerinde destek bulan tabiat olaylarındaki zorunsuzluk anlayışından yararlanılabileceğini öne sürer.<sup>36</sup> Mesâil-mebâdî ayırımına İzmirli

- 33 Meselâ dönemin sosyal bilimler teorilerinden etkilenen Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya, 1879-1947) ise *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılarında “İctimâî İlm-i Kelâm” tezini ortaya atarak başka bir teklifte bulunmuştur. Modern felsefe yerine sosyolojik izahları esas alan Şerafeddin nazarî istidlâller, fikrî tartışmalar, cedel ve reddiyelerin inanç konularının içinde bulunmasını uygun görmemiş, bu sebeple Abdülatif Harpûti ve İzmirli İsmail Hakkı'nın savunduğu modern bilim ve felsefe ile irtibatlı Yeni İlm-i Kelâm projesine taraftar olmamıştır. Toplumun yapısıyla inançları arasında yakın bir bağ kuran İctimâî İlm-i Kelâm görüşü, başta Ziya Gökalp olmak üzere sosyoloji ekolünden etkilenmiştir. Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, “İctimâî Usûl-i Fıkıh” gibi yazılarıyla bu akımı başlatmış, çevresindeki Halim Sâbit (Şibay, 1883-1946) gibi aydınlarca desteklenmiş ve Şerafeddin tarafından kelâma uyarlanmıştır. M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezinin geniş bir değerlendirmesi için bk. M. Sait Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm'ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 157-170; M. Sait Özervarlı, “Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gokalp and Mehmed Serafeddin, *The Muslim World*, 97/2 (April 2007), 317-330; Ramazan, Altıntaş, “Sosyal Kelam Projesi: ‘M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği’”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, ed. A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 129-149.
- 34 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, 16; ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II”, *Sebilürreşâd*, 22/ 551-52 (1342 [1923]), 40.
- 35 “İlm-i kelâm'ın mebâdîsi ve vesâilî ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muânid değıştikçe ilm-i kelâm'ın suret-i müdâfaası başkalaşır. Ancak ilm-i kelâm'ın makâsîdı asla değışmez.” (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/59).
- 36 “... Mütেকillimîn vaktiyle hüdüs-i âlemi isbât için ‘ecsâm arazdan hâli değildir, ecsâm cüz-i lâ yetecezzâlardan mürekkebdir’ gibi kaziyeleri birer mebde’ olmak üzere kabul etmişler idi! Hüdüs-i âlemde isbât-ı Sâni’ için bir mebde’ idi. Bu mebde’ler tağyir edebilir, daha bir takım mebde’ler vaz’ olunabilir. Bugün birtakım felâsife-i cedîdenin kabul ettikleri ‘Kavânîn-i tabiat bi’t-tecrübe sabit olmakla mümkündür, zaruri değildir’ kaziyesi mucize-i hissiyenin imkânı için bir mebde’ olabilir. Kudemânın ilm-i kelâmında mebde’ başka, müteahirinin ilm-i kelâmında mebde’ başka idi. Yeni ilm-i kelâm da mebde’ başka olacaktır.” (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 7-8).

ayrıca “menâhic”i de katarak Yeni Kelâm mantığına uyarlamış ve önemli bir katkı yapmıştır. Menâhiciden kastettiği de modern metodoloji olup bu konuda bir risâle de kaleme almıştır.<sup>37</sup> Kelâmın sistematiği açısından sağlam bir yapı meydana getiren bu bölümleme, nelerin çağlara göre yenilenebileceği, nelerin ise her zaman korunması gerektiğini belirlemesi açısından önemlidir. Metodolojiyi skolastik zihniyetin karşıtı olarak takdim eden İzmirli hem formel (sûrî), hem de bilimsel (fennî/maddî) mantığın kullanımına yer verilebileceğini vurgulamıştır: “Kâffe-i ulûmda hâkim olan (menâhic-metodoloji) kavâidi ile yürüyerek iskolastik müdâfaa yerine metod dairesinde müdâfaayı ikâme etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûriyi, hem mantık-ı maddiyi elde tutarak ikisinden de istifade etmiştir.”<sup>38</sup>

İzmirli “ilm-i kelâmın makâsıdı asla değişmez” diyerek<sup>39</sup> aslında değişmezlere bir sınırlama getirmiş olmaktadır. Buna göre değişmeyen tek şey kelâm ilminin gaye, amaç ve hedefleri, yani oluşturmak istediği inanç çerçevesiyle ilgili tezleridir. Kelâmın kuruluşundan itibaren değişmeyen amacı, inanç esaslarını ortaya koymak ve onları sağlam delillerle ispatlamaktır. Mesâilî makâsıdı özdeşleştiren İcî’nin ifadelerini<sup>40</sup> açarak ana konuların dayandıkları ön bilgileri de kuşatıcı şekilde geniş bir mesâil çerçevesi çizen Cürçânî, İzmirli’ye kolaylık sağlamıştır.<sup>41</sup> Buna göre ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret gibi temel meseleler var olsalar da dayandıkları bilgiler değişebilir. Konunun bina edildiği dayanaklar değiştiğinde konunun özü olmasa da muhtevası, çerçevesi ve boyutları değişir. Diğer bir ifadeyle ana meseleleri, yani sorunsalları teşkil eden mesâil her dönemde varlıklarını sürdürse de önem, öncelik, sıralama ve içerikleri değişebilir. Tanrının varlığı, peygamberin fonksiyonu, ölüm sonrasının izahı gibi temel konular esas itibariyle aynı kalmakla birlikte dil, söylem ve sıralamaları farklılaşabilir. Bu şekilde kelâmın içerik ve görünüm itibariyle yenilenmesi daha belirgin hâle gelmiş olur.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir tartışma da kelâmın mebâdîlerini yani yaptığı ispat ve ulaştığı tespitlerde kullandığı veri ve argümanları başka bir disiplinden alıp alamayacağı hususudur. Müteahhirîn dönemi âlimlerine göre kelâm ilmi diğer İslâm ilimlerine temel ve zemin teşkil ettiği için başka bir disipline muhtaç durumda olmamalıdır. Zira kelâm en üst ilimdir (el-‘ilmü’l-a‘lâ), dolayısıyla her yönüyle kendine yeter durumda bulunmalıdır. Diğer İslâmî ilimlerin dayandığı üst ilim eğer başka ilimlere muhtaç duruma düşerse kısır döngü (devir) meydana gelir.<sup>42</sup> İzmirli modern felsefe ve bilimi referans olarak gösterse de kitabında bu tartışmaya girmemektedir. Hâlbuki kelâmın mebâdî ve vesâilinin sadece kendine ait olması, başka alanların verilerine ihtiyaç hissetmemesi bugünün ilim anlayışı ve çeşitliliğinde imkânsızdır. Müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinin yazıldığı dönemde henüz ilimler felsefeden ayrılmış ve bağımsız disiplinler hâline gelmiş değillerdi. O yüzden sadece felsefeye hâkim olarak kelâmın ihtiyaç duyduğu bütün mebâdîleri kendi bünyesinde oluşturmak, böylece kelâmı başka alanlara

37 İzmirli, *Fenn-i Menâhic: Méthodologie* (İstanbul: Hukuk Kütüphanesi, 1329 [1910])

38 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/18-19.

39 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/59.

40 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l-keâm* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, ts.), 8.

41 bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (Kahire: el-Hac Muhammed Efendi, 1325/1907), 1/54-59.

42 Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, 1/56-60.

muhtaç durumda bırakmamak mümkündü. Ancak ilimlerin bu kadar ayrıştığı, çeşitlendiği ve branşlaştığı şartlarda kelâmın her konuda kendine yeter kalması ve başka disiplinlere muhtaç olmaması düşünülemez. Burada önemli olan başka alanlara başvururken doğru verilere ve sağlam dayanaklara dayanmaktır. İzmirli ve diğer yeni kelâmcıların bu durumu daha açık ifade etmeleri, böylece kelâmında hem felsefeye hem de doğal ve sosyal bilimlere dayanmanın kısır döngüye yol açmayacağını vurgulamaları beklenirdi. Ancak birçok itiraz ve sert muhalefetle karşılaştıkları bir ortamda muhtemelen başka tartışmalara meydan vermemek için bu konunun üzerinde durmamışlardır.

Yeni kelâm metodolojisinin bir sonucu olarak İzmirli, bilgi kaynağı olarak kelâmcıların da büyük oranda ittifak ettikleri duyu verileri üzerine sistematüğını kuran modern bilimle çatışmaya kapıları kapatmıştır. Ona göre bilimin sonuçlarına itiraz etmeye ihtiyaç yoktur, ayrıca bu itirazlar kelâm için doğru bir yaklaşım da değildir. Zira deney ve gözleme dayanan ve sürekli değişebilen bilimin sonuçları, akli temeller üzerine kurulu inançlar için nötrdür.<sup>43</sup> Bu metodoloji İzmirli'yi bazı teolojik konularda rasyonel yorumları tercih etmeye yöneltmiştir. Örneğin mucizelerin varlığını kabul etmesine rağmen, Hz. Peygamber'in nübüvvetini değerlendirmesinde doğüstü etkenlere fazla ağırlık vermez. Peygamber'in misyonunun doğruluğunun kanıtı olarak İslâm'ın Arap kabileleri ve sonraki Müslüman toplumlar üzerindeki islah edici etkilerine atıfta bulunarak daha çok akılcı bir yaklaşım benimser.<sup>44</sup> Aynı şekilde hem rasyonel hem de nakli delilleri kullanarak ahirette ebedi cezayı sorgulayan bir makale kaleme alır.<sup>45</sup> Ayrıca metodolojik değişiklikler olmadığında, modern eğitim almış insanların İslâmî mesajı tatmin edici bulamayacaklarını özellikle hatırlatır.<sup>46</sup> Geleneksel kelâmın, eski ve ortaçağ felsefesinin Müslüman düşünürlerin sentezleriyle bütünleştiğinin farkında olan İzmirli, yeni kelâmını modern felsefe (felsefe-i cedîde) ile uzlaştırmaktan çekinmez.<sup>47</sup> Böylece kelâm, onun ifadesiyle, çağdaş felsefi konulara uyum sağlayıp günün ihtiyaçlarına göre gelişme yoluna girmiş olur.<sup>48</sup> Ayrıca modern Batı düşüncesiyle, özellikle de Descartes gibi büyük metafizik felsefe düşünürleriyle yakından ilgilenir. Hatta bir çalışmasında belli başlı Batılı filozofları Müslüman düşünürlerle karşılaştırır.<sup>49</sup>

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

44 bk. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedid fî beyâni dîni 't-tevhid* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1920), 37–45.

45 İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebedîyyet ve Devamı Hakkında Tedkikât* (İstanbul: Darülfünun Matbaası, 1341 [1923]).

46 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/11–12.

47 Verdiği örneklerde Thales, Anaxagoras, Empedokles, Democritus, Socrates, Aristoteles, Epicurus, Zenon, Pyron, Plotinus ve Porphyry gibi eski filozofların geleneksel kelâmında tartışılan görüşleri yerine, yeni kelâm âliminin, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Condillac, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Paul Janet ve Bergson gibi modern Batılı düşünürlerin fikirlerini incelemesi ve yararlı gördüğü durumlarda kullanması gerektiğini belirtir. Benzer şekilde, Peripatetikler ve Stoacılık gibi eski okullara odaklanmak yerine, rasyonalizm, neo-materyalizm, pozitivism, spirüalizm ve diğerleri gibi modern düşünce okullarının çok daha fazla dikkatle incelenmesini önerir. İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve 'l-hikme*, 12–14.

48 İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm,” *Sebîlürreşad*, 14/344 (1333 [1914]), 43.

49 bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952). İzmirli ayrıca Müslüman filozoflar Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) antik felsefeye katkıları, Aristotelesçi ve neo-Platoncu felsefenin sentezleri ve felsefi metodoloji

Öte yandan yeni kelâmda modern felsefe bütünüyle kabul edilmemiş, bir kısım çağdaş Batı ve İslâm düşünürlerinin yaklaşımları eleştiri konusu edilmiştir. Örneğin İzmirli Tanrı'nın varlığı sorununda modern felsefedeki bazı itirazlara rağmen ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar gibi klasik felsefi yöntemlerin gerekliliğini savunmuştur. Bu argümanların en büyük Batılı eleştirmeni, teist bir düşünür olarak Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyen, ancak klasik argümantasyon yöntemlerini kanıtlama konusunda yetersiz bulan Aydınlanma filozofu Immanuel Kant'tır (1724-1804). Kant, aşkın varlık teorisini metafizik ilkeler ve rasyonel ispatlar yerine ahlaki ilkelere dayandırmıştır.<sup>50</sup> Nitekim Muhammed İkbâl (1876–1938) de bu eleştiriye paylaştığı ve aklın metafizik konularda kesin sonuçlara varma kapasitesi hakkında şüpheler dile getirmiştir.<sup>51</sup> İzmirli'nin yaklaşımında ise var olma ile Tanrı fikri arasında mutlak bir birlik olduğu için ontolojik argüman sağlam bir temele sahiptir. Belirleyici bir neden-sonuç ilişkisinin sadece fiziksel deneyimde değil aynı zamanda felsefi teoride de doğru olduğunu, dolayısıyla onu metafizik bir bağlamda kullanmanın yanlış bir tarafının bulunmadığını savunmuştur. Kant ve diğer eleştirmenler ise teleolojik argümanın evrenin yaratıcısını değil, yalnızca tasarımcısını ortaya koyduğunu belirtirken İzmirli yaratılış ve tasarımın da birbirinden ayıramayacağını ileri sürmüştür. İzmirli'ye göre yaratılış ancak doğru bir tasarımla mümkündür ve böylesine büyük bir evreni ancak yaratıcısı tasarlayabilirdi, bu nedenle kâinata nizam veren aynı zamanda yaratıcısıydı. Hatta o, evrim teorisinin bile -materyalistler tarafından Allah'ın varlığına karşı delil olarak kullanılsa da- aslında hayatın idamesi konusunda yaratıcının titiz bir tasarımını sergilediğini savunarak farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur.<sup>52</sup> Bu örnekler Yeni Kelâm'ın kendi içinde çeşitli görüş ve çözümlere ulaşmayı mümkün kıldığını ve bunların aynı metodolojiyi uygulayacak sonraki ilim adamları için model olarak sunulduğunu göstermektedir.

Yeni Kelâm Hareketi'nin mensupları en orijinal katkılarını materyalist ve pozitivist düşünceler hakkında getirdikleri eleştirilerle yapmışlardır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkî'nin yeni bir kelâm kitabı yazmasının asıl amacı, modern materyalist düşüncenin meydan okumalarına cevap vermektir. Aynı şekilde İsmail Ferid (1852-?), Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914), Harpûtîzâde Hacı Mustafa (1867-1920), Emin Feyzî (1862-1929) ve İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946) gibi daha önceki Osmanlı düşünürleri, “maddiyûn” denilen materyalistlere karşı çeşitli reddiyeler yazmışlardır.<sup>53</sup> İzmirli yukarıda vurgulandığı gibi modern bir kelâm nazariyesini yeni çağın

ve düşüncedeki yenilikleri nedeniyle över. Hilmi Ziya Ülken bu sebeple Doğu ve Batı, modernlik ve gelenek arasında bir köprü olarak görür. bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 281–84.

50 bk. Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1990), 500–14 ve 518–24.

51 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), 23–25.

52 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/229; 2/6 ve 49–58.

53 bk. İsmail Ferîd, *İbtâl-i mezheb-i maddiyun* (İzmir: Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Matbaası, 1312 [1894]); Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfür* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1327 [1909]); Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Dârü'l-Hilâfe, 1332 [1913]); Harpûtîzâde Hacı Mustafa, *Red ve İsbat: Alman Filozoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebîl, Bâhâ Tefvîk Efendiler Tarafından Tercüme Olunan*

gereklerine ve gelişmelerine göre yeniden inşâ etme çabasında bulunurken etkileri giderek artan akımları göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple *Yeni İlm-i Kelâm*'ında Sokrates öncesi düşünürlerden geç modern dönemlere kadar materyalistlerin kısa bir tarihini verir. Devamında modern zamanların materyalizminin 17. yüzyılda kısmen İngiltere'de Thomas Hobbes (1588-1679) ve Fransa'da Pierre Gassendi'nin (1592-1655) fikirleriyle yeniden ortaya çıktığını, daha sonra Baron d'Holbach (1723-1789), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) ve Claude Adrien Helvétius (1715-1771) gibi 18. yüzyıldaki Fransız ansiklopedistlerden bazılarının materyalist görüşleri güçlendirdiğini belirtir. Bununla birlikte, materyalizmin gerçek yayılımının tıp ve biyoloji bilim adamlarının materyalist okula yönelmesiyle 19. yüzyılın ortalarında meydana geldiğini vurgular. Özellikle Almanya'da Feuerbach'ın bu akımın temellerini hazırladığını, daha sonra Vogt, Moleschott ve Büchner'in tam olarak neo-materyalist hareketi temsil ettiklerini ifade eder. İzmirli, neo-materyalistlerin "Tanrı hakkındaki bilgiyi" bilginin düşmanı olarak gördüklerini, oysa hiçbir başlangıç ve biçimlendirici hareket kabul etmediklerini açıklar.<sup>54</sup>

İzmirli'ye göre materyalistler, fikirlerini bilimsel bir bağlamda sunsalar da aslında gerçek bilimsel araştırmaya dayanmayıp vardıkları sonuçlarda bilimsel bir metodoloji izlemezler. İzmirli fizik ve astronomi bilimlerinde son zamanlardaki gelişmelere rağmen, materyalistleri doğa yasalarına uymayan mekanik bir yaklaşımı benimsemekle eleştirir. Materyalistlerin tabiat ilkelerini teleolojik irâdecilik yerine katı bir determinizme dayandırdıklarını ve insanın psikolojik gerçeklerini beden zihinsel işlevleriyle açıklayarak hayatın manevî boyutlarını tamamen inkâr ettiklerini ileri sürer. Materyalistlere yönelik eleştirisinin ana noktalarına dikkat çeken İzmirli, bilimsel materyalizmde asıl ve tek varlık kaynağı olan maddenin modern fizikteki yerini ve önemini enerji lehine kaybettiğini, dolayısıyla maddeyi ebedî ve tartışılmaz bir varlık kaynağı olarak görmenin doğru olmadığını savunur. Ona göre aslında madde, haricî bir kuvvet veya hareket ettirici olmaksızın kendi başına hareket edemez, bu yüzden her zaman bir nedene ihtiyaç duyar. Nitekim Baruch Spinoza (1632-1677), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) gibi büyük filozoflar, materyalistlerin aksine sistematik düşüncelerini cevher, düşünce, irade gibi maddî olmayan metafizik kavramlara dayandırır. George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) gibi ampirist filozoflar bile tamamen materyalist bir dünya görüşüne sahip değiller. Ayrıca İzmirli, materyalistlerin bilim hakkındaki görüşlerini değişmez gördüklerini, dolayısıyla bilimsel teorilerin zaman içinde değişmeye mahkûm oldukları gerçeğini göz ardı ettiklerini belirtir.<sup>55</sup>

Materyalistlerin iddialı çıkışlarına rağmen determinist materyalizm teorilerine Fransız bilim adamları Henri Poincaré ve Emile Boutroux'nun gibi düşünürlerin getirdiği yeni bakış açılarıyla ciddi eleştiriler yöneltildiğini savunan İzmirli, doğa yasalarında daha çok belirsizlik

*Madde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1330 [1911]); Emin Feyzî, *İlim ve Irâde: Maddîyyün Mezhebinin Reddini Muhtevîdir* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1343 [1924]); İsmail Fennî, *Maddîyyün Mezhebinin İzmihlali* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928).

54 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/75-78.

55 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/59-63.



anlayışının hâkim olduğunu vurgular. Ona göre materyalistlerin bir diğer büyük hatası akıl yürütme, düşünme, şuur gibi felsefenin yüksek kavramlarını küçümsemeleridir. Bilimle hiçbir ilgisi olmayan bu basit yaklaşımla sistematik bir düşüncenin temellerinin hiçbir zaman atılamayacağını öne sürer.<sup>56</sup> Bu nedenle özellikle son zamanlarda materyalistlere artık değer verilmediğini, Avrupa’da materyalizmin gün geçtikçe etkisini kaybettiğini, düşüncenin evrimiyle ruhsal gerçekliklere oldukça geniş bir alan veren yeni bir yola girildiğini öne sürer.<sup>57</sup> Buna göre İzmirli, hem 20. yüzyılın ilk çeyreğinde güç kazanmaya başlayan popüler materyalizmin giderek zayıflayışının hem de çağdaş Avrupalı düşünürlerin ona yönelttiği bazı eleştirilerin farkında görünmektedir. Bundan dolayı materyalist fikirlere karşı dinî yorumlar yapmak yerine, onları felsefî bir bakış açısıyla incelemeye ve eleştirmeye çalışmaktadır.<sup>58</sup> Materyalistlerin görüşlerini felsefî bir bakış açısıyla tartışırken özellikle onların çelişkilerini vurgulamada oldukça tutarlı görünmektedir.

Yeni kelâmcıları materyalistlere oranla daha az olsa da meşgul eden bir diğer önemli akım da “isbâtiyye” olarak isimlendirdikleri pozitivistlerdir. İzmirli, pozitivistlerin fiziksel duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağını dikkate almadıklarını ve bu nedenle insanların rasyonel yetilerinin herhangi bir mutlak veya aşkın kavramı keşfetme yeteneğini reddettiklerini açıklar. İnsan bilgisinin görünüle sınırlı olmadığını, bilinmeyen gerçeklerin ve aklî muhakeme kapasitesinin küçümsenemeyeceğini savunarak varoluşun başlangıcı ve sonu ile ilgili soruları görmezden gelmenin insan bilgisi için tam bir kayıp olacağını savunur. Akılcı argümantasyon olmaksızın iç vicdan veya diğer manevî algılar yoluyla inanma yöntemlerinin varlığını vurgulasa da bunları epistemolojide aklın dışlanması nedenleri olarak görmez. İzmirli, Comte’un bilim tarihini üç döneme ayırmasını oldukça dikkat çekici bulsa da onun din ve metafizik çağının artık geçtiği yönündeki yargısında yanıldığını ileri sürer. Bunun en iyi göstergesi olarak pozitivistin kurucusu August Comte’un ironik bir şekilde bilim çağında yeni bir “insanlık dini” kurmaya yönelmesini öne çıkarır.<sup>59</sup>

Özetle 19. yüzyıl Avrupa materyalizm ve pozitivistizminin sosyal ve biyolojik teorileri çeviriler yoluyla birçok Osmanlı düşünürü üzerinde büyük etkiler yapmıştır. Bu çerçevede İzmirli ve çağdaşı diğer kelâmcılar bu ekollerin görüşlerini ele almanın ve onlara sistematik ve felsefî yöntemle cevap vermenin yeni kelâmın görevi olduğunu çalışmalarlarıyla göstermişlerdir.<sup>60</sup> Yeni Kelâm Hareketi’nin temsilcileri inanç dünyasına yönelik meydan okumalar olarak görülen çağdaş

56 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/63–75.

57 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/78. Benzer ifadeler için bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyân Meslek-i Dalaleti*, 6–8.

58 Aynı şekilde Filibeli de materyalistleri dini dışlamakla kalmayıp felsefeye de bir yer bırakmamakla itham eder. Buna rağmen fizik alanına girmeyen konuları tartışmaktan kurtulamadıklarını ileri sürer (*Huzûr-i Akl u Fende*, 72-74, 109). Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/30 (2016), 391-433.

59 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/79–83.

60 İzmirli’nin düşüncesi ve materyalist bilimcilğe yaptığı eleştiriler konusunda bk. 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), 77-102.

materyalist ve pozitivist akımları tartışma ve reddetme faaliyetleriyle dönemlerinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Onlar bu yenilikle kelâmî zamanın dinî ve felsefî düşünceleriyle bir araya getirmek ve ilkelerini çağdaş yöntemlere uygun olarak sunmak için ciddi entelektüel bir katkı sunmuşlardır.<sup>61</sup> Bununla birlikte söz konusu çalışmalar bir başlangıç hüviyetinde olup sürekli yeni bulgu ve tespitlerle güçlendirilme durumundadır. Bu vesileyle yeni kelâm metinlerindeki bir eksikliğe vurgu yapma gereği vardır. Yeni kelâmcılar inanç konuları dışında bazı tartışma konularına yer verseler de ciddi bir ahlak teorisi temellendirmesine girişmemişlerdir. Meselâ İzmirli yoğun bir şekilde metafizik üzerine yoğunlaşması nedeniyle teodise ve kötülüğün yaratılması konularına ilişkin bazı kısa teolojik etik açıklamalar dışında ahlak alanına ve onun kelâmî ilişkisine temas etmemiştir.<sup>62</sup> Bu da dinin ahlak boyutunun geri planda kalıp sadece inanç ve ibadetin ön plana çıkması vakasıyla kısmen bir paralellik arz etmektedir.

Kelâmî yeniden yazma girişimleri ilim çevrelerinden destek almakla birlikte, modern felsefenin dinî ilimler söyleminde kullanılmasına karşı çıkan bazı Osmanlı bilginlerinden eleştiriler aldı. Bunları dönemin etkili gazetesi *Sebilürreşâd*'ın İzmirli ile Yeni İlm-i Kelâm projesini araştıran röportajını yayınlamasından sonra görebiliyoruz.<sup>63</sup> Proje, kelâmî güçlendirme hedefi taşıdığı için röportaj genel olarak olumlu yorumlar aldı. Ancak içeriğindeki yeni kelâm sunumu, inanç meselelerinde selefî eğilime yakın bir tutum sahibi olan ve yazılarında genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî ismini kullanan siyasetçi ilim adamı Hüseyin Kâzım Kadri'den (1870–1934) sert eleştiriler aldı.<sup>64</sup> İzmirli, Hüseyin Kâzım'ın eleştirisine yanıt verdi ve iki ilim adamı *Sebilürreşâd* dergisinde bir dizi makale alışverişinde bulundular.<sup>65</sup>

Hüseyin Kâzım bu makalelerde sert bir dil kullanmamaya özen göstermesine ve saygılı hitaplarda bulunmasına rağmen İzmirli'yle ısrarlı bir tartışmaya girdi. İzmirli'ye eleştirisinde öncelikle kelâmî çağdaş düşünce doğrultusunda yeniden canlandırma girişimleri dolayısıyla yaşadığı hayal kırıklığını ve üzüntüsünü dile getirdi. Müslüman bilginlerin yeni kitaplar yazmaları ve İslâmî entelektüel geleneğe katkıda bulunmaları gerektiğini kabul etse de yeni çalışmaların herhangi bir Batı etkisi olmaksızın ortak bir uzmanlar grubu tarafından yazılan

61 İslâm dünyasının Mısır, Pakistan gibi diğer bölgelerinde, Muhammed Abduh (1849-1905) ve Şibli Nûmanî (1857-1914) gibi bazı âlimler benzer bir metotlar kullanarak dinî düşünce ve çağdaş kelâmda yenilikler için yakın fikirler öne sürmüşlerdir. Daha geniş bilgiler için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 103-126; M. Sait Özervarlı, "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries", *The Muslim World*, 89/1 (January 1999), 90-105.

62 Emile Boirac's *Cours élémentaire de la philosophie* eserinden yararlanarak hazırlanan eser için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Mülahhas İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, 3762).

63 bk. İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm," 58–59.

64 Hüseyin Kâzım hakkında bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Dergah, 2000) ve Şevki (ed.), *Hüseyin Kâzım Bey* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935).

65 Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 21/532–33 (1923), 92–93; İzmirli İsmail Hakkı, "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine: Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî Hazretlerine," *Sebilürreşâd*, 21/542–43 (1923), 174; Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 21/546 (1923), 207–10; İzmirli İsmail Hakkı, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 22/549–50 (1923), 30–32; ve "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine-2," *Sebilürreşâd*, 22/551–52 (1923), 38–40.

Kur'an tefsirleri ve tercümeleri şeklinde gerçekleşmesi gerektiğini vurguladı.<sup>66</sup> Hüseyin Kâzım daha önce de Şeyhülislâm Musa Kâzım'dan da benzeri bir yeni kelâm girişiminin geldiğini, ancak belirsiz bir öneri olduğu için o çağrının İzmirli'nin somut Yeni İlm-i Kelâm'ı kadar zarar verici boyuta gelmediğini belirtti.

Hüseyin Kâzım'a göre yeni kelâm, artık tarihin karanlığına terk edilmiş faydasız teolojik tartışmaları yeniden gündeme getirecektir. Kelâm ilminin ortaya çıkması ve felsefi kitapların Yunancadan Arapçaya tercümesi gibi birçok olumsuz eğilimi İslâm'a sokan 9. yüzyıl Abbâsî halifelerinin bir hatasıydı. Nitekim o dönemde Müslüman filozoflar Platon'dan “Eflâtûn-ı ilâhî”, Aristoteles'ten “muallim-i evvel” ve Galen'den de “imâm” olarak söz etmişlerdir. Hatta “kelâm” terimi bile, İslâm ile hiçbir ilgisi olmayan Yunanca “logos” kelimesinden alınmıştır. Ona göre yeni kelâmın teklif ettiği modern Avrupa düşünür veya ekolleri şöyle dursun, İslâmî teoloji veya felsefe yapmanın kendisi de faydasızdır. Çünkü toplumun, özellikle genç neslin ihtiyacı olan şey kelâm değil, hayatı düzenleyecek olan çağdaş bir ilmihâldir. O yüzden geçmişin büyük Müslüman âlimlerinden Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye de kelâmı eleştirmişlerdir.

Yazarlarından da anlaşılacağı gibi Hüseyin Kâzım, yeni kelâmcıların canlandırma girişimlerine karşı çıktığı gibi, onlarla yetinmeyip hem geçmişteki hem mevcut hem de önerilen hâliyle bir bütün olarak kelâm karşıtıdır. Önceki bir çalışmasında da kelâm tartışmalarının Müslüman toplumda karışıklığa ve düzensizliğe neden olan anlaşmazlıkları nasıl içerdiğine dair birçok örnek verir.<sup>67</sup> Hüseyin Kâzım, çağdaş sorunlara en iyi çözümün yabancı kültürel unsurları ortadan kaldırarak İslâm'ın ilk hâline dönmek olduğunu düşünür. O, kelâmın ihyasına karşı olmasının yanı sıra Batı felsefesi ile her türlü temasa da karşıdır. Modern düşüncenin materyalist yönlerini ve 19. yüzyılda Batı fikirlerinin olası meydan okumalarına karşı İslâm'ın kendi içindeki manevî değerlerini güçlendirme vurgusuyla yetinmektedir. Ona göre İslâm inancının Batılı felsefi fikirlerle hiçbir şekilde güçlendirilmesine gerek yoktur. Bu yaklaşımıyla dönemdeki değişim, dönüşüm ve etkileşimi nazar-ı itibara almamayı tercih eder. Hâlbuki yok saymak realiteyi ve etkilerini ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte Hüseyin Kâzım, çoğu muhafazakâr düşünürün yaptığı gibi Batı modernliğinin fikrî temellerine karşı çıksa da toplumdaki gerekli maddî ve teknolojik değişim ve dönüşümleri reddetmez. Bu da bir çelişki olarak Müslümanların zihninde bir çıkmaz niteliğinde kalmaya devam etmektedir.

## Sonuç

Osmanlı son döneminden Cumhuriyet'e geçerken geleneksel ulemânın radikal aydınlar karşısında gerçek bir alternatif sunamaması, İzmirli İsmail Hakkı gibi yeni entelektüellerin yükselişinin en önemli yönlerinden biridir. Bu entelektüeller, Osmanlı toplumunda yukarıda

66 Şeyh Muhsin-i Fânî, *İstikbale Doğru* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1913), 6–7, 10–12.

67 Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zahirî, *Yirminci Asırda İslâmiyet* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1923), 6–18. Ayrıca bk. Rabiye Çetin, “Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2 (2018), s. 807-831.

bahsedilen değişimler karşısında İslâm düşüncesini yeniden yorumlayıp yeni sentezlere ulaşmak ve Batı felsefesinin materyalist yönlerinin etkisini en aza indirmek istemişlerdir. Çağdaş bilim veya felsefe bu grup için önem taşıyordu, çünkü amaçları bilimsel/felsefi düşünce ile din arasında çatışma ya da geleneksel kültürü dışlayan modernleşme fikirlerine dur demekti. Bu çevrenin önde gelen isimlerinden biri olarak İzmirli İsmail Hakkı, dinî ilimlerde modernleşmenin gerekliliğini kabul etmesine rağmen, ağırlıklı olarak modern İslâm teolojisine veya yeni kelâm dediği projeye odaklanmış ve yoğun bir şekilde zamanının öne çıkan sorularını ele almıştır. Böylece iki entelektüel dünya arasındaki diyalogda hem süreklilik hem de değişimin olabileceğini göstermiş, ayrıca kelâmda yeni bir terminoloji kullanmış ve bilimsel materyalist düşünceye alternatif bir modernleşme sunmaya çalışmıştır. Bununla birlikte bu girişimini Bakillânî ve Râzî'nin daha önceki kelâmda yenilik çabalarıyla karşılaştırılabilir şekilde, İslâm düşünce tarihindeki sürekli yenilenme geleneği içinde değerlendirmiştir.

Yeni kelâm, felsefi ve bilimsel düşünceden seçici bir şekilde yararlanarak modern Batı metodolojisini de kullanarak geleneksel kelâmı yeniden inşa etme arayışıdır. Alman bilimsel materyalizmine ve felsefi bağlamda Comte pozitivizmine yönelik eleştiriler, diğer felsefi ve bilimsel tartışmalara gösterilen ilgi ve eleştiri bu çabanın başlıca sonuçlarıdır. Dolayısıyla Batı bilim ve felsefesi onlar için öğrenilmesi ve metotları tespit edilerek kendi disiplinlerine uygulanması gereken önemli bir referans durumuna yükselmiştir. Yani bu dönemde kelâm ilmiyle meşgul olanlar bir yandan İslâmî ve ilmî geleneklerinden kopmamak, diğer yandan da Batı modernleşmesinin getirdiği meseleleri dikkate almak gibi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. O yüzden geleneksel bir ilim olan kelâma sahip çıkıp bu ilmin gerekliliğini kabul etmişler, bunun yanında yaşadıkları modernleşme sürecinden etkilendikleri için onu yenilemek istemişlerdir. Günümüz İslâm araştırmalarında yeni kelâm tartışmalarının önemi yakın zamanda yeniden keşfedilmiş ve hem modern hem de güncel kelâm üzerine birçok yazı, konferans ve proje çalışmaları yapılmıştır. Bu da yeni kelâm hareketinin köklü bir etki bıraktığını ve sonuçlarının gelecekte daha belirgin olarak görüleceğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Bâkillânî ve Râzî kelâmının ihtiyaca cevap veremeyip değişime mâruz kalmaları gibi, dijital bilişim ve yapay zekânın belirleyici olduğu günümüzde İzmirli kelâmı da değişmek ve yerini daha yeni hareketlere bırakmak durumundadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Altıntaş, Ramazan. "Sosyal Kelâm'a Giriş: 'M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği'". *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*. ed. A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu. 129-149. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.
- Bergson, Henri. *Şuurun Bila Vasıta Mutaları Hakkında (Les donnees immediates de la conscience)*. çev. Halil Nimetullah Öztürk. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bourdieu, Charles. *İlim ve Felsefe (La science et la philosophie)*. çev. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331 [1913].
- Boutroux, Emile. *İlim ve Din (Science et religion dans la philosophie contemporaine)*. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. İstanbul: Akşam Matbaası, 1927.
- Bulgen, Mehmet. "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/30 (2016), 391-433.
- Büchner, Ludwig. *Madde ve Kuvvet*. çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil. İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.
- Cevdet, Abdullah. "Şîme-i Muhabbet". *İctihad* 89 (1329 [1914]), 1979-1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kahire: el-Hac Muhammed Efendi, 1325/1907.
- Çelebi, İlyas. "Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi'nin Kelâmcılığı". *Erzurumlu Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. s. 323-334. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Çetin, Rabiye. "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 807-831.
- Çiçek, Nazan. *Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: Tauris Academic Studies, 2011.
- Elmalılı Muhammed Hamdi. "Dibace". Paul Janet and Gabriel Séailles. *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metâlib ve mezâhib (Histoire de la philosophie: les problemes et les écoles)* içinde. 2-40. çev. Elmalılı M. Hamdi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 [1923].
- Emin Feyzî. *İlim ve İrade: Maddiyûn Mezhebinin Reddini Muhtevîdir*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1343 [1924].
- Eruz, Sakine. *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2010.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfür*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1327 [1909].
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Dârü'l-Hilâfe, 1332 [1913].
- Fonsegrive, George. *Mebâdi-yi Felsefeden İlmü'n-nefs*. çev. Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: Maârif-i Umumiye Nezareti, 1331 [1913].
- Frank, Richard. "The Science of Kalam". *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992), 7-37.
- Freuler, Léo. "Le matérialisme naturaliste ou vulgare et la Naturwissenschaftliche Weltanschauung". *La Crise de la philosophie au XIXe siècle*. 55-86. Paris: J. Vrin, 1997.
- Gregory, Frederick. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Dordrecht, Boston: D. Riddel, 1977.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art". *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. 28-115. ed. Elisabeth Özdalga. London: Routledge, 2005.

- Hanioğlu, M. Şükrü. *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Harpûtî, Abdullatif. *Târih-i İlm-i Kelâ*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332 [1913].
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhü'l-kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330 [1911].
- Harpütîzâde, Hacı Mustafa. *Red ve İsbat: Alman Filozoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebil, Bâhâ Tevfik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Madde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1330 [1911].
- Heackel, Ernst. *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini*. çev. Baha Tevfik. İstanbul: Dersaadet Kütübhanesi, ts.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Row, 1958.
- Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. ed. M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- İnalcık, Halil. *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*. İstanbul: Isis Press, 1995.
- İsmail Fennî Ertuğrul. *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlali*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- İsmail Ferîd. *İbtâl-i mezheb-i maddiyun*. İzmir: Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Matbaası, 1312 [1894].
- İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm". *Sebilürreşâd* 14/344 (1333 [1914]), 43-45.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine: Şeyh Muhsin-i Fâni ez-Zahiri Hazretlerine". *Sebilürreşâd* 21/542-543 (1923), 174.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine". *Sebilürreşâd* 22/549-550 (1923), 30-32.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine-2". *Sebilürreşâd* 22/551-552 (1923), 38-40.
- İzmirli İsmail Hakkı. *el-Cevâbü's-sedîd fi beyâni dîni'tevhîd*. Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1920.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*. İstanbul: Hukuk Kütübhanesi, 1329 [1910].
- İzmirli İsmail Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1336 [1920].
- İzmirli İsmail Hakkı. *Mûlahhas İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, 3762.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Nârın Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tedkikât*. İstanbul: Darülfünûn Matbaası, 1341 [1923].
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-40 r./1341-43 [1922-1923].
- Kabakçı, Enes. "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/11 (2008), 41-60.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*. ed. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. çev. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1990.
- Karaman, Fikret. "Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü" *Kelam İlmi'nin*

- Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, s. 204-218. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Korlaeçli, Murtaza. *Positivizmin Türkiye'ye Girişi ve ilk Etkileri*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.
- Lange, Frederick Albert. *The History of Materialism and a Criticism of its Present Importance*. çev. Ernest Chester Thomas. London: Kegan Paul, 1925.
- MacFarlane, Charles. *Turkey and Its Destiny*. London: John Murray, 1850.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. New York: SUNY Press, 1989.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New York: Syracuse University Press, 2000.
- Musa Kâzım, Şeyhülislam. *Külliyyât: Dini İctimâi Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1918].
- Ortaylı, İlber. "Le tanzimat et le modele francais: Mimetisme ou adaptation". *Studies on Ottoman Transformation*. 99-108. İstanbul: ISIS, 1994.
- Özdiñç, Rıdvan. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 233-248.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries". *The Muslim World* 89/1 (1999), 90-105.
- Özervarlı, M. Sait. "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakrı's Religious Thought against Materialist Scientism". *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), 77-102.
- Özervarlı, M. Sait. "Intellectual Foundations and Transformations in an Imperial City: İstanbul from the Late Ottoman to the Early Republican Periods". *The Muslim World* 103/4 (2013), 518-534.
- Özervarlı, M. Sait. "Ottoman-Turkish Thought from a Global Intellectual History Perspective: An Analysis of Disenchantment from Positivism and Engagement with Bergsonian Intuitionism". *The Turkish Connection Global Intellectual Histories of the Late Ottoman Empire and Republican Turkey*. ed. Deniz Kuru and Hazal Papuççular. 83-110. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. "Positivism in the Late Ottoman Empire: The Young Turks as Mediators and Multipliers". *The Worlds of Positivism: A Global Intellectual History 1770-1930*. eds. Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer, Jan Surman. 81-108. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Özervarlı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâi İlm-i Kelâm'ı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.
- Özervarlı, M. Sait. "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Serafeddin". *The Muslim World* 97/2 (2007), 317-330.
- Poincaré, Henri. *İlim ve Faraziye: Felsefe-i İlmiyye (Science et hypothèse)*. 2. bs. çev. Salih Zek. İstanbul: Milli Matbaa, 1927.
- Reinhart, Kevin. "Musa Kazım: From Ilm to Polemics". *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 281-306.
- Sabra, A. I. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994), 15-23.
- Şevki. (ed.). *Hüseyn Kâzım Bey*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935.
- Taglia, Stefano. *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: the Young Turks on the Challenges of Modernity*. London: Routledge, 2015.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler". *Yeni Ufuklar* 10/109 (1961), 1-10.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- Voll, John O. "The Mistaken Identification of 'The West' with 'Modernity'". *American Journal of Islamic Social Sciences* 13 (1996), 1-12.
- Waardenburg, Jacques. "Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam". *Islam and the Challenge of Modernity*. ed. Sharifah Shifa al-Attas. 317-350. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- Werblowski, R. J. Zwi. *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World*. London: Athlone Press, 1976.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*. Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyyesine". *Sebilürreşâd* 21/546 (1923), 207-210.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyyesine". *Sebilürreşâd* 21/532-33 (1923), 92-93.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1923.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. *İstikbale Doğru*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1913.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, N.J.-Oxford: Princeton University Press, 2002.