

T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**ŞEHBENDERZADE FİLİBELİ AHMED  
HİLMİ'DE TANRI PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman  
Doç. Dr. Naim ŞAHİN

Hazırlayan  
Ekrem ÖZMEN

Konya-2006

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....IV

KISALTMALAR .....IX

### GİRİŞ

**ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE BİLİM-FELSEFE-DİN AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI (ULÛHİYYET) PROBLEMİ..... 1**

I. AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN VARLIĞI PROBLEMİ .....3

II. AHMED HİLMİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI VE BİLİM AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI.....6

A) AHMED HİLMİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI.....6

B) AHMED HİLMİ'NİN BİLİM AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI..... 10

1. İNSAN İDRÂKİ AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI ..... 10

2. TABİAT KÂNUNLARI AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI..... 15

3. GENEL OLARAK BİLİM KARŞISINDA TANRI'NIN VARLIĞI.....21

III. AHMED HİLMİ'NİN FELSEFE ANLAYIŞI VE FELSEFE AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI..... 24

A) AHMED HİLMİ'NİN FELSEFE ANLAYIŞI..... 24

B) AHMED HİLMİ'NİN FELSEFE AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI..... 30

IV. AHMED HİLMİ'NİN DİN ANLAYIŞI VE DİN AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI.....33

A) AHMED HİLMİ'NİN DİN ANLAYIŞI..... 34

B) AHMED HİLMİ'NİN GENEL DİN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI..... 58

## I. BÖLÜM

### ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN VARLIĞIYLA İLGİLİ DELİLLER MESELESİ VE TANRI'NIN VARLIĞINI ALGILAMA ŞEKİLLERİ (TANRI HAKKINDA KONUŞMAK: DİN DİLİ)..... 61

#### I. TANRI'NIN VARLIĞIYLA İLGİLİ DELİLLER MESELESİ (İSBÂT-I VÂCİB) ..... 61

##### A) AHMED HİLMİ'DE DELİLLER MESELESİNE GİRİŞ: TANRI'NIN BİLİNEBİLİRLİĞİ (BİLİNME İMKÂNI) MESELESİ ..... 63

##### B) AHMED HİLMİ'DE DELİLLER MESELESİ ..... 69

##### C) AHMED HİLMİ'NİN KULLANDIĞI BAZI DELİLLER..... 72

##### 1. ONTOLOJİK DELİL..... 74

##### 2. KOZMOLOJİK DELİLLER ..... 76

##### a. ENFÜS DELİLİ ..... 79

##### b. ÂFÂK DELİLİ ..... 82

##### 3. TELEOLOJİK DELİL (NİZÂM VE GÂYE DELİLİ) ..... 83

##### 4. AHLÂK DELİLİ ..... 85

##### 5. KABUL-İ ÂMME DELİLİ ..... 88

#### II. AHMED HİLMİ'DE TANRI'YI ALGILAMA ŞEKİLLERİ (TANRI HAKKINDA KONUŞMAK: DİN DİLİ) ..... 91

##### A) FİKR-İ TEŞBÎHÎ (ANTROPOMORFİZM) ..... 91

##### B) FİKR-İ TENZÎHÎ..... 93

##### C) FİKR-İ TEVHÎDÎ ..... 95

##### D) FİKR-İ İNKÂRÎ : TANRI'NIN YOKLUĞU (ATEİZM) MESELESİ ..... 96

## II. BÖLÜM

<b>ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN SIFATLARI PROBLEMİ VE TANRI-ÂLEM MÜNÂSEBETİ.....</b>	<b>99</b>
I. AHMED HİLMİ'NİN TANRI ANLAYIŞI.....	100
A) AHMED HİLMİ'DE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ.....	100
B) AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN SIFATLARI .....	105
II. AHMED HİLMİ'NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI.....	109
A) AHMED HİLMİ'NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI (ÂLEMİN OLUŞUMU/YARATILMASI).....	109
B) AHMED HİLMİ'DE TANRI-ÂLEM MÜNÂSEBETİ VE VAHDET-İ VÜCÛD .....	112
SONUÇ .....	117
BİBLİYOGRAFYA.....	123

## ÖNSÖZ

Mâhiyeti gereği metafizik bir kavram olan Tanrı, dinin en temel objesi olmasının yanında, felsefenin de en önemli uğraş/problem alanlarından biridir. Dînî veya felsefî nitelikli pek çok düşünür, ilkçağlardan bu yana, bahsi geçen konuyla yakından ilgilenmişler ve konuyla ilgili olarak fikir yürütme ve bir şeyler söyleme gereği hissetmişlerdir. Kanaatimizce bu duruma en büyük sebep de, insanlığın varlık ve var oluşu açıklama çabasında Tanrı kavramının taşıdığı anahtar rol olmuştur. Çünkü insanlık, düşünmeye başladığı ilk anlardan itibaren kendini, çevresini, var oluş sebebini veya diğer bir deyişle ontolojik dayanağını anlama ve açıklama çabasına girmiştir. Bu yönde yapılan açıklamalar ise genel anlamda, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'yla yakından ilgili olmuştur.

Tarihsel süreç içerisinde Din'in ve Genel Felsefe'nin Tanrı'yla bu yakın ilgisi bir yana, dinin temel kavram ve iddialarını kendine soruşturma sahası olarak seçen ve felsefenin bir alt dalı olan Din Felsefesi'nin en önemli konusu hiç şüphesiz dinin en temel kavramı olan Tanrı'dır. Esasen Tanrı problemi, Din Felsefesi'nin yegâne konusu olmamakla birlikte; dinle ilgili diğer tüm kavramların şu veya bu şekilde Tanrı meselesiyle ilgili olması sebebiyle, taşıdığı bu merkezî önemden dolayı, bu alanda yapılan hemen tüm çalışmalara bir şekilde damgasını vurmuştur.

Tanrı'yla ilgisine kısaca temas ettiğimiz Din Felsefesi'nin bir disiplin olarak doğması yakın zamanlara rastlamaktadır. Bu felsefe dalının bir disiplin olmasında başta Alman filozof Hegel olmak üzere pek çok Batılı düşünürün etkisi vardır. Ancak kendi kültür çevremizle ilgili olarak belirtmek gerekirse, özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşayan pek çok Türk düşünürünün de bu disiplinle ilgilendiği, bu alana ait önemli açıklamalar yaptığı ve bu disiplinin gelişmesine katkı yaptıkları da yadsınamaz bir gerçektir.

Bu bağlamda, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış bir düşünür olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi de tarihî, edebî ve dînî konuların yanı sıra felsefî konularda da yazılar yazmış, eserler vermiş ve fikir yürütmüş bir Türk-İslâm düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. O aynı zamanda, Din Felsefesi alanına ait konuların hemen hepsiyle alakalı yazıları ve fikirleri olan bir düşünürdür. Bu yüzden biz de, Sayın Danışman Hocam Naim Şahin'in bu yöndeki tavsiye ve önerilerini dikkate alarak, genç

Türk araştırmacılar olarak kendi kültür ve medeniyetimize ait bu bilgi ve kültür hazinelerimizin gün yüzüne çıkması; kültürümüze ait bu bilim ve fikir adamlarının, özellikle, alanımız olan Din Felsefesi'ne yaptığı bazı katkıları formasyonumuz ölçüsünde ortaya koymak amacıyla, Őebenderzde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Din Felsefesi'ne ait görüşlerini araştırmaya karar verdik.

Bu amaçla ilk önce, yüksek lisans seminer çalışması boyutu ve sınırlılıkları çerçevesinde, "Őebenderzde Filibeli Ahmed Hilmi Düşüncesi'nde Bazı Din Felsefesi Problemleri" başlığını taşıyan küçük bir çalışma yaptık. Bu araştırmamızda Ahmed Hilmi'nin, "Tanrı, Din, Nübüvvet, Âlem, İnsan zgrlğ, ölümden sonraki hayat vb." gibi Din Felsefesi'nin bazı temel konularına ait düşüncelerini genel olarak ve ana hatlarıyla ele aldık. Daha çok problem tarama özelliği taşıyan bu çalışma sonucunda, Ahmed Hilmi'nin Din Felsefesi'nin temel konularına dair oldukça yekn tutan ve bizce önemli açıklamalarda bulunduğunu gördük. Ancak bu konular sınırlı ve yzeyssel araştırmalara konu olamayacak kadar geniş ve teknik bir özelliğe sahipti. Bu yüzden bizce, her birinin müstakil monografik çalışmalara konu olması gerekiyordu.

Bu sebebe binâen, biz de, fikrî mesimizin devam etmesi açısından ve yukarıdaki gerekçelere dayanarak yüksek lisans tezi olarak, Ahmed Hilmi'nin ilgilendiği konular arasında en önemli yeri tuttuğunu düşündüğümüz ve hemen bütün düşüncelerinin bir Şekilde kendisiyle ilgili bulunduğu "Tanrı" problemini kendimize araştırma konusu olarak seçtik.

İşte bizim, "Őebenderzde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi" adını taşıyan bu çalışmamız böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada öncelikle belirtmek isteriz ki, bizim bu çalışmamız bir Din Felsefesi alışmasıdır. Bu yüzden meselelere yaklaşımımızı belirlemede temel kriter bu bilim dalı olmuştur.

Çalışmamıza ilk olarak konuyla ilgili geniş bir literatür taramasıyla başladık. Bu amaçla, başta Ahmed Hilmi'ye ait eserler olmak üzere, hakkında yapılan çalışmalar ve genel kaynaklardan ulaşabildiklerimizi topladık. Düşünürümüzün yazılarında kullandığı dil Osmanlı Türkçesi ve alfabe de eski yazı alfabesi olduğundan, bilimsel olması bakımından, olabildiğince eserlerinin orijinal nüshalarına ulaşmaya çalıştık. Bunda da büyük ölçüde muvaffak olduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak bunun başlangıçta sandığımız kadar kolay olmadığını da eklememiz gerekir. Yakın tarihimize ait olması

ve söz konusu eserlerin tamamının matbu olmasına rağmen, başta büyük kütüphanelerimizde olmak üzere, bu eserlerin pek çoğunu maalesef derli toplu olarak bulamadık. Bu yüzden farklı kütüphanelerden olabildiğince istifade ettik. Bu arada düşünürümüzün eserlerinin sadeleştirilmiş şekillerinden tespit edip ulaşabildiklerimizi toplamayı da ihmal etmedik. Bu noktada Ahmed Hilmi'nin eserlerinin çok azı dışında büyük çoğunluğunun sadeleştirilmiş veya latinize edilmiş şekilde günümüz okuyucusunun istifadesine sunulduğunu belirtmek istiyoruz. Bunlardan bizim tespit edip yaralandığımız bir kısmını bibliyografya kısmımızda görmek mümkündür.

Çalışmamızda mümkün olduğunca eserlerin orijinallerine başvurduk. Ancak sadeleştirilmiş şekillerinden de geniş ölçüde yararlandık. Çalışmamız eski yazı üzerine olduğundan gerekli gördüğümüz yerlerde ( ) parantezini kullandık. Bu parantez arası bilgilerin bazısı orijinal metinde yer alan kelimeyi ifade eden Ahmed Hilmi'nin kendi kavramları, bazısı da anlamı güncelleştirmek için kullandığımız kendi ifadelerimizdir. Ancak [ ] şeklindeki köşeli parantez ve içindeki kavramlar tamamıyla düşünürümüzün kendi tasarruflarıdır.

Bu metodolojik ve yöntem bilimsel genel bilgiler ışığında çalışmamızın içeriği hakkında tanıtıcı kısa bilgiler vermek istiyoruz.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Her bölüm kendi içinde dipnotlandırılmıştır. Metin içerisinde geçen şahısların kimisinin doğum-ölüm, kimisinin de sadece ölüm tarihlerinden tespit edebildiklerimizi, bu şahısların isimlerinin ilk geçtiği yerde parantez içinde belirttik. Düşünürümüzün ismi konusunda çeşitli kaynaklarda farklı tasarruflar bulunmaktadır. Biz bunlardan, lakap ve unvan olan “Şehbenderzâde Filibeli” kısmını soyutlayarak sadece “Ahmed Hilmi” yi tercih ettik. Yararlandığımız eserleri, dipnotlarda, ilk geçtikleri yerlerde tam adlarıyla, baskı yer ve tarihleriyle; diğer yerlerde ise tercih ettiğimiz kısaltmalarıyla ve kısaca belirttik.

Giriş kısmında, daha çok, çalışmamıza dayanak olması bakımından Ahmed Hilmi'nin felsefe ve özellikle Din Felsefesi'ne olan ilgisine kısaca değindik. Ardından, bizce felsefî açıdan en önemli nokta olan ve ontolojik bir problem olarak “Tanrı'nın varlığı” hakkında Ahmed Hilmi'nin düşüncelerini ele aldık. Bunu yaparken, öncelikle düşünürümüzün, ilgilendiği meselelere bakarken kendine ölçüt kabul ettiği ve fikirlerini

kendilerine dayandırdığı üç varlık alanı olan bilim, felsefe ve din hakkında Ahmed Hilmi'nin fikirlerini genel olarak tespit etmeye çalıştık. Ardından bu varlık alanlarına bakışı çerçevesinde onun, Tanrı'nın varlığına nasıl baktığını irdelemeye çalıştık. Meseleyi bu şekilde ele almak, bize göre, düşünürümüzün Tanrı'nın varlığına bakışını doğru bir şekilde tayin edebilmek için bir gereklilik olmasının ötesinde, Ahmed Hilmi baz alındığında konunun doğasına daha uygun bir yaklaşım olacaktı.

Birinci bölümde ise, Ahmed Hilmi'nin, yine Din Felsefesi'nin önemli problemleri arasında yer alan ve Tanrı'nın varlığı meselesinin tabii iki uzantısı olan Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller meselesi ile ona göre Tanrı'nın varlığını algılama şekilleri (Tanrı hakkında konuşmak) etrafındaki görüşlerine yer verdik. Bu arada düşünürümüzün Tanrı'nın varlığının yanı sıra Tanrı'nın yokluğu meselesi hakkında ne düşündüğüne genel hatlarıyla temas ettik.

İkinci bölümde de, Tanrı problemi içerisinde önemli bir yeri olan sıfatlar problemi ile buna paralel olarak tesis edilen Tanrı-âlem münâsebeti hakkındaki düşünürümüzün görüşleri üzerinde durarak çalışmamıza son verdik. Bu son noktada, bilerek, düşünürümüzün insan anlayışı ile Tanrı-âlem-insan münâsebeti konularına girmedik. Aslında insanın, kendini tanıması, hayatını anlamlandırması ve yazgısını pratik olarak ilgilendirmesi bakımından büyük önem taşıyan bu konuya da temas etmek konunun bütünlüğü açısından gerekli olabilirdi. Ancak bu durum, çalışmamızın fazlasıyla sınırları dışına çıkması gibi bir sakıncayı da beraberinde getirecekti. Çünkü takdir edileceği üzere insan konusu; beden, ruh, beden-ruh ilişkisi, âlem-insan münâsebeti (özellikle insan özgürlüğü problemi), Tanrı-insan münâsebeti (meselâ kulun Allah'la epistemolojik ilişkisi olan vahiy ve nübüvvet problemleri), teodise vb. pek çok konuyu beraberinde getiren müstakil bir araştırma yapılabilecek kadar çok geniş bir konudur. Bu yüzden biz de, konumuzu sınırlandırma yoluna gittik.

Son olarak da, sonuç bölümünde ulaştığımız bazı sonuçları kendimizce bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalıştık.

“Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi” başlığını taşıyan bu mütevazı çalışmamızın seçilmesi, oluşması ve şekillenmesinde büyük yardım ve teşviklerini gördüğüm Sayın Hocalarım Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM'e, Doç. Dr. Naim ŞAHİN'e, Yrd. Doç. Dr. İsmail TAŞ'a ve Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ'a;



özellikle yazıların dikte edilmesi ve tashihinde kıymetli vakitlerini, emeklerini esirgemeyen ve beni, çalışmalarımda sürekli teşvik edip cesaretlendiren değerli Öğretmen meslektaşlarım Sevgili İlksen BAYDAR'a ve Suat KELEŞ'e teşekkürü ifası gerekli bir borç bilirim. Çalıştığımız konunun yakın geçmiş zamanımıza ait bir düşünüre ait olması bakımından, biz genç araştırmacılar açısından mumun dibini aydınlatmasına yönelik olarak gördüğümüz bu ve benzeri kültür âbidelerimiz üzerine yapılacak araştırmaların ivedilikle ortaya çıkarılması ve bu sayede Türk-İslâm düşüncesinin daha somut ve belirgin bir hal alması dileklerle...

Ekrem Özmen

Konya-2006

## KISALTMALAR

A.g.e.:	Adı geçen eser
A.g.m.:	Adı geçen makale
A.g.tez. :	Adı geçen tez
a.s. :	Aleyhisselâm
Bas. :	Baskı veya basım
Bkz. :	Bakınız
c. :	Cild
ev. :	Çeviren (ler)
DİA :	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
D. İ. B. Y. :	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
H. :	Hicrî
Haz. :	Hazırlayan(lar)
H.z. :	Hazreti
İ. İ. F. V. Y. :	İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Krş. :	Karşılaştırınız
m. :	Mîlâdî
M. E. B. Y. :	Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları
mö. :	Mîlattan önce
M. Ü. İ. F. V. Y.:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
No:	Numara
Nşr.:	Neşreden
r.a. :	Radıyallahu anh.
s.:	Sayfa
Sad. :	Sadeleştiren (ler)

ss. : Sayfalar  
(s.a.v.) : Sallallahu aleyhi vesellem  
Ş. F. A. Hilmi: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi  
T. D. V. Y. : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları  
Ter. : Tercüme eden  
trs. : tarihsiz  
v. : Vefât  
vb. : Ve benzeri  
vd. : Ve devamı  
vs. : Vesaire  
Yay. : Yayınları ve yayınevi  
yy. : Yüzyıl

## GİRİŞ

### ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE BİLİM-FELSEFE- DİN AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI (ULÛHİYYET) PROBLEMİ

Osmanlı Devleti'nin son dönemine ait (özellikle II. Meşrutiyet sonrası) bir düşünür ve fikir adamı olarak karşımıza çıkan Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi<sup>1</sup> çok yönlü ilmî ve edebî kişiliğinin yanı sıra, felsefe açısından da geçen asrımızın en önemli ve atlanamayacak sîmâlarından biri olma özelliğini bünyesinde taşımaktadır. Gerek İstanbul Darü'l-fünûn (İstanbul Üniversitesi)'unda bir aralık felsefe hocalığı yapmış olması ve gerekse eserlerinin hemen hepsinde felsefe konuları ve filozofların görüşlerine oldukça geniş yer vermesi ve bunları kendi açısından bir değerlendirmeye tâbi tutması, onun bu yönüne açıkça işaret etmektedir.

Özellikle konumuz ve bakış açımız -ki bu Din Felsefesi'dir- bakımından ifade etmemiz gerekirse Ahmed Hilmi, Din Felsefesi'nin ülkemizdeki ilk temsilcileri arasında sayılmalıdır.<sup>2</sup> Çünkü “dinin felsefî açıdan ele alınması ve din hakkında bir düşünce ve

---

<sup>1</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1999, ss. 284-294; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, Ankara, 1995, ss. 194-197; Zekeriyya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, Ankara, 1996, ss. 37-47; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm)-İlk Temsilciler, İstanbul, 1996, ss. 75-78; İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, 1997, c. I, ss. 69-71; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm); (Haz. Adnan Bülent Baloğlu, Halife Keskin), Ankara, 1997, ss. VII-XIV; Komisyon (Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar), İstanbul, 1999, s. 2; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Haz. Necip Taylan-Eyüp Onart), İstanbul, 1982, ss. 9-10; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), İstanbul, 2005, ss. 4, 11-13, 23, 33-89; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi (Haz. Cem Zorlu), İstanbul, 2005, s. 4; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Muhalefetin İflası (İtilaf ve Hürriyet Fırkası), (Haz. Ahmet Eryüksel), İstanbul, 1991, ss. 4-14; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Zorlu Süvari, (Haz. ve Sad. Serkan Özburun), İstanbul, 2001, s. 1; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, A'mâk-ı Hayâl, (Haz. Osman Gündüz), Ankara, 2005, ss. 7-14; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, A'mâk-ı Hayâl-Hayalin Derinlikleri, (Haz. Mustafa Kemal Everest), İstanbul, 2003, s. 4; Huzûr-u Akl ü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, (Sadık Albarak'ın önsözü); Tercüman 1001 Temel Eser, No:71, trs., ss. 9-65; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Müslümanlar Uyanın! (Haz. M. Şevket Eygi), İstanbul, 1996, ss. 5-12; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma, (Haz. Bedir Yay.), İstanbul, 1963, ss. 3-10; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Yiğit Osmanlı Akıncısı Öksüz Turgut (Haz. Ubeydullah Küçük), İstanbul, 1974, ss. 5-7; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hayalin Derinlikleri, A'mâk-ı Hayâl (Haz. Sadık Albayrak), Tercüman 1001 Temel Eser, No:35, Kervan Kitapçılık, trs., ss. 9-11.

<sup>2</sup> Türkiye'de din felsefesi disiplininin doğuşu ile ilgili olarak M. Bayraktar, “Din Felsefesine Giriş” adlı eserinde, Türkiye'de çeşitli adlar altında (felsefe-i edyân, felsefe-i din vb.), bu disipline yer vermiş ve böylece ülkemizde bu bilim dalının kurulmasına öncülük etmiş bazı düşünürlerimize yer verirken Ş. F. A. Hilmi'ye yer vermediği tarafımızdan tespit edilmiştir. Oysa M. Bayraktar'ın din felsefesi ile ilgileri bakımından bu kişiler hakkında verdiği tarihlere denk düşen yıllarda -belki de daha önce olarak- düşünürümüz Ahmed Hilmi de gerek isim olarak (felsefe-i dîniyye) ve gerekse yaklaşım olarak bu

tartışma<sup>3</sup>”; “dinin temel görüş ve iddiaları hakkında rasyonel, objektif, kapsamlı bir düşünme”<sup>4</sup>; “din teriminin ifade ettiği şeyi felsefî bakımdan konu edinen (disiplin)”<sup>5</sup>; “din hakkında düşüncenin rasyonel düzlemde yapılan en üst seviyesi”<sup>6</sup>; “din hakkında felsefe yapmak”, “dinin ortaya çıkardığı konuların felsefî bir incelenişi”; “dînî inançları çözümlenme ve kritik bir bakışla değerlendirme girişi”<sup>7</sup>; “İnsan zihniyetinin ve düşüncesinin oluşumunda dinin din olarak payı ile buna mukabil düşüncenin dînî alandaki etkisinin varlığını kabul ederek, hem dinin ve hem de düşüncenin, bu karşılıklı etkileşiminin işlevsel olarak yeniden analitik bir biçimde irdelenmesi ve buna bağlı olarak dinin düşünce yoluyla hakikatle ilişkisinin açıklanması”<sup>8</sup>, “din felsefesi, basit olarak din üzerinde felsefi olarak düşünmek, dinin kendisini, çeşitli görüntülerini veya türleri, temel konularını, temel iddialarını felsefenin eleştirisel, tutarlı, sistemli ve akılsal incelemesinin konusu yapmaktır”<sup>9</sup>; “dine felsefî açıdan yaklaşım; dinin temel tezleri hakkında ussal (rasyonel), tarafsız, kapsamlı, tutarlı ve eleştirel bir tarzda düşünmek”<sup>10</sup>; “dînî ya da teolojik ifadelerin tahlili, dini ifadelerin dayanaklarının araştırılması”<sup>11</sup>; “din ve felsefe münasebetlerini en geniş şekliyle ele alan bir felsefe disiplini”<sup>12</sup> olarak çeşitli şekillerde tanımlanan ve felsefenin bir alt disiplini olan<sup>13</sup> Din Felsefesi’nin temel konularına yine Din Felsefesi’nin artık herkesçe kabul edilen bakış açılarıyla yaklaşan bir düşünürdür. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde onun bu özelliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Üstelik Ahmed Hilmi “Din felsefesi” tabirini de

---

disipline düşüncesinde yer vermiştir. Bu sebeple, bir gerçeğin dile getirilmesi bakımından, Ahmed Hilmi’yi de Türkiye’deki din felsefecilerinin öncülerinden biri saymak zannımızca yerinde olacaktır. Bahsi geçen konudaki dayanağımız yeri geldikçe vurgulanacaktır. Ancak konunun aydınlığa kavuşturulması için daha kapsamlı bir kritiğe de ihtiyaç olduğunu burada belirtmek istiyoruz. Türkiye’de din felsefesi disiplininin doğuşu ile ilgili olarak bkz. ve krş. Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, ss. 17-20; Bayram Dalkılıç, *Türkiye’de Din Felsefesi’ne Doğru*, Konya, 2000, ss. 9-21; *Din Felsefesine Giriş*, Konya, 2004.

<sup>3</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 2001, ss. 1-2.

<sup>4</sup> Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 16.

<sup>5</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 2000, s. 9.

<sup>6</sup> Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi-Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu*; Samsun, 1997, s. 8.

<sup>7</sup> Cafer Sadık Yaran; a.g.e.; s. 13.

<sup>8</sup> Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s.184.

<sup>9</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1994, s. 219.

<sup>10</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004, s. 271.

<sup>11</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul, 1998, s. 14.

<sup>12</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999, s. 65.

<sup>13</sup> Bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 2000, s. 9; *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 15; Hüsameddin Erdem, a.g.e., s. Aynı yer; Mehmet S. Aydın, a.g.e., ss. 1, 10, 12, 14, 15; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 210; Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., ss. 271-273.

“Felsefe-i Dîniyye”<sup>14</sup> şeklinde kullanmış ve bu disiplinin “ilâhiyyâtla” beraber ülkemizde en geri kalan iki ilim şubesinden biri olduğunu ifade etmiştir.

Felsefe ve özellikle Din Felsefesi ile ilgisine kısaca temas ettiğimiz düşünürümüz, konumuz açısından acaba dinin temel iddialarından biri, hatta en önemli meselesi olan “Tanrı problemi”(ulûhiyet) ile ilgilenmiş midir? Özellikle, genel Tanrı problemi içerisinde bize göre felsefî açıdan en önemli meseleyi teşkil eden ve Tanrı’yla ilgili diğer problemlerin (deliller, sıfatlar, Tanrı-âlem münasebeti vb.) kendisiyle ilgili bulunduğu ve kendisine dayandığı “Tanrı’nın varlığı” yla ilgilenmiş midir? İlgilenmişse nasıl ve ne şekilde ilgilenmiştir? “Tanrı” konusu onun genel düşüncesinde (bilim-felsefe-din bağlamında) nasıl bir yer işgal etmiştir?

Çalışmamızın bu “Giriş” bölümünde, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin düşüncesinde cevap arayacağımız bazı temel sorular bunlar olacaktır.

## I. AHMED HİLMİ’DE TANRI’NIN VARLIĞI PROBLEMİ

Genel olarak ifade edecek olursak, yüce bir varlık olarak “Tanrı” (Ulûhiyet) ve O’na iman bütün dinlerde ve özellikle de ilâhî/semavî dinlerle, teolojilerin en esaslı ve en merkezî konusunu oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Allah’a iman bütün dinlerin temelini oluşturur ve bu dinlerin ekseni mesabesindedir.<sup>15</sup>

İşte “din” in bu en gözde konusunu teşkil eden çeşitli uzantılarıyla “Tanrı” (varlığı, mahiyeti vs. ) problemi, felsefenin ve “din” i kendine araştırma ve soruşturma sahası olarak seçen “Din Felsefesi” nin de tabiatıyla en temel problemleri arasında yer alır.<sup>16</sup> Üstelik felsefe tarihinde bu konuyla ilgili şu veya bu şekilde (olumlu-olumsuz) meseleyle ilgilenmemiş, fikir yürütüp kalem oynatmamış hemen hemen hiçbir düşünür

<sup>14</sup> Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Tarih-i İslâm, Konstantiniyye, 1326, c. I, s. 4.

<sup>15</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, Konya, 1998, s. 147; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, İstanbul, 1996, ss. 45, 48, 50; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara, 1988, s. 44; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, Konya, 2000, s. 22; Emrullah Yüksel, Sistemik Kelâm, İstanbul, 2005, s. 25; Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA. , c. II. , ss. 471 vd. ; A. Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm, İstanbul, 1993, s. 50; Suat Cebeci, Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi, s. 31; Ayrıca bkz. Kur’ân-ı Kerîm, (En’âm/79), (Neml/60-64), (Kasas/71-72), (Ankebût/61, 63); Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahit (Tekvin/Bab-1 vd).

<sup>16</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, ss. 7, 12; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul, 2000, ss. 7, 9, 12; İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, 1994, ss. 9-10, 17; Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya, 1999, s. 69; Bazı Felsefe Meseleleri, Konya, 1999, ss. 148 vd. ; Cafer Sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi-Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu, Samsun, 1997, s. 15.

yok gibidir.<sup>17</sup> Hatta diğ er insanî faaliyetlerin yanında din ve doç al olarak onun kavramlarının incelenmesini filozoflar için bir görev bir zorunluluk olarak gö renler olmuştur.<sup>18</sup>

Hemen belirtmek isteriz ki, biz, burada Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili düşünce tarihinde din bilginleri ve çeşitli felsefî ekollere mensup filozofların serdettikleri görüşlerin bir dökümünü verme niyeti ve amacında değ iliz. Çünkü böyle bir durum bizim çalışmamızın kapsamının fazlasıyla dışındadır ve zannımızca öyle bir iki paragrafta özetleyebileceğimiz bir konu da değ ildir. Bazı düşünürlerin belirttiğı gibi<sup>19</sup> mesele tarihî uzantıları çok derinde olan çetin ve zor bir meseledir.

Bizim, çalışmamızın bu aşamasında üzerinde duracağımız nokta, düşünürümüz Ahmed Hilmi perspektifinden “Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti” meselesine bakmak olacaktır. Çünkü O da bu zor mesele hakkında fikir yürütmüş, eserler vermiş bir düşünürdür. Bu bölümde cevabını arayacağımız bazı temel sorular şunlardır: “Acaba Tanrı'nın varlığı konusunda Ahmed Hilmi ne düşünüyor?” “Ona göre Tanrı ve varlığı problemi, insanlığın ana düşünce alanları olan, bilim, felsefe ve din açısından nasıl bir mahiyet arz etmektedir?” “Ve bu insanî faaliyet alanları karşısında Tanrı meselesine nasıl bakmak gerekir?”

Meseleye, Ahmed Hilmi'nin genel düşüncesinde, “Tanrı”ya nasıl bir yer verdiği noktasından bir giriş yapmak kanaatimizce yerinde olacaktır. Bu şekilde, “Tanrı” kavramının onun felsefesinde işgal ettiği yeri tesp ite çalışacağız.

Yukarıda, “Tanrı” meselesinin tarih boyunca insanlığın ve düşünce adamlarının en çok uğraştığı meselelerden biri olduğuna ve hemen hemen her filozof ve felsefî ekolün bu konuyla ilgili şu veya bu şekilde fikir yürüttüğüne kısaca temas etmiştik. Dolayısıyla bir düşünür olarak Ahmed Hilmi'nin de üzerinde durduğu en temel problemlerden biri Tanrı problemi olmuştur.

Ahmed Hilmi “Tanrı” meselesini, terminolojik olarak “Ulûhiyyet”<sup>20</sup> ibaresiyle ele almıştır. Ona göre de, insanlığı binlerce yıldır meşgul eden en önemli konu şüphe

---

<sup>17</sup> Mehmet S. Aydın, a.g.e. , s. 19, Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 7, 15; Emrullah Yüksel, a.g.e. , s. 25; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Konya, 2000, s.11; Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Konya, 2004, s. 60.

<sup>18</sup> “Fuâd Kâmil, Din Felsefesine Giriş”, Bayram Dalkılıç, Din Felsefesine Giriş, Konya, 2004, s. 38.

<sup>19</sup> Bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , s. 19; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 7, 15.

<sup>20</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları, ( Latinize eden ve haz. Ahmet Koçak ), İstanbul, 2005, ss. 229, 235.

götürmez bir şekilde “Ulûhiyyet” fikri ve düşüncesi olmuştur.<sup>21</sup> İnsanlık ona göre, bu konuyu tarihin tâ ilk dönemlerinden itibaren gözden uzak tutamamış ve böylece gündemine almıştır.<sup>22</sup> Mesele, insanlığın ve varlığın kaçınılmaz bir kânunu olan tekâmül sonucunda bugünlere kadar gelmiştir.

Ahmed Hilmi’ye göre, genel olarak dinde “Cenâb-ı Hakk” diye isimlendirilen bu varlık, bilim ve felsefe açısından “İlk Sebeb, Sebebsiz Sebeb, Mutlak Zât, Ekmel Zât, Varlığın kaynağı” olarak ele alınmıştır.<sup>23</sup>

Düşünürümüz Ahmed Hilmi ele alıp incelediği ve fikir yürüttüğü hemen hemen bütün konuları, kendisinin düşünce sistemini oluşturan<sup>24</sup> temel dinamikler olan ve onun meselelere ve genel olarak varlığa bakış açıları diyebileceğimiz “bilim”, “felsefe” ve “din” açılarından bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Diğer bir ifadeyle, Ahmed Hilmi’nin fikrî temelleri, bu konuda görüşüne katıldığımız Z. Uludağ’ın da tespitiyle<sup>25</sup> bilim–felsefe–din üçgeni üzerine kurulur. Eserlerinde bu alanlara yaptığı oldukça sık atıflardan ve “insan hayatını anlamlandırın bu beşerî tecrübe unsurları”<sup>26</sup> hakkında oldukça yekûn tutan açıklamalarından bu durumu fark etmek güç değildir. Bu üç bakış açısına bir de tasavvufî düşünceyi eklemek mümkünse de, biz bu faktörün, din, felsefe ve bilimden bağımsız ayrı bir varlık olmadığı varsayımından hareketle ayrı bir unsur olarak zikretmeye gerek duymuyoruz.

Biz, “Tanrı”nın varlığı konusundaki düşünürümüzün nihâî görüşlerine ve düşüncelerine geçmeden önce, onun, bu kavramı (Tanrı) “bilim”, “felsefe” ve “din” açılarından nasıl bir yere oturttüğünü ve bu açılardan Tanrı’nın varlığının, onun düşüncesinde ne gibi bir problem teşkil ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

---

<sup>21</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 229.

<sup>22</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 196 vd. , 229.

<sup>23</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Târih-i İslâm’ın Birinci Zeyli: Allah’ı İnkâr Mümkün müdür? Yâhut Huzûr-u Fende Mesâlik-i Küfür, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1327, s. 25. (Adı geçen eser bundan sonraki atıflarımızda yalnızca “Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?” kısaltmasıyla belirtilecektir.)

<sup>24</sup> Ahmed Hilmi’nin düşünce sistemini oluşturan unsurlar hakkında geniş bilgi için bkz. Zekeriyya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, ss. 116-158.

<sup>25</sup> Bkz. Zekeriyya Uludağ, a.g.e. , s. 120.

<sup>26</sup> Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, s. 15.



## II. AHMED HİLMİ’NİN BİLİM ANLAYIŞI VE BİLİM AÇISINDAN TANRI’NIN VARLIĞINA BAKIŞI

Yukarıda belirttiğimiz üzere, Ahmed Hilmi’nin fikrî dayanaklarından birini bilim/fen kavramı oluşturmaktadır. O, ele aldığı konuları ve fikrî temellendirmeleri felsefî, dînî ve bir de bilim açısından yapma gayreti içinde olmuştur. Düşünürümüzün, Tanrı’nın varlığı problemine bilimsel açıdan yaklaşımını ele almadan önce, onun genel olarak bilimden ne anladığını kısaca aydınlatmak konumuz açısından yararlı olacaktır. Ancak biz, bunu yaparken onun “bilim” kavramının mâhiyetine yönelik olarak yaptığı açıklamaları dikkate alacağız. Ahmed Hilmi’nin bilime genel yaklaşımını tespit ettikten sonra cevabını arayacağımız temel soru ise “Acaba Ahmed Hilmi, bu bilim anlayışı çerçevesinde ‘Tanrı’nın varlığı’ meselesine nasıl yer vermektedir?” şeklinde olacaktır.

### A) AHMED HİLMİ’NİN BİLİM ANLAYIŞI

Ahmed Hilmi’ye göre, “bilim” (fen) in pek çok tanımı olmasına rağmen, en genel anlamda bilim: “Eşyânın illetini tetkîktir”. Bu tetkîk (inceleme) ona göre, eşyânın illetini bulmak arzusudur.<sup>27</sup> Diğer bir tanımla bilim (ulûm) ve fen (fünûn), “hadisât arasındaki alâka ve münâsebetten ibâret olan kânunlar, sebebler ve benzerlikler” demektir.<sup>28</sup>

Bilimin insandaki merak etme ve anlama ihtiyacından doğduğunu ifade eden<sup>29</sup> Ahmed Hilmi bu konudaki görüşlerini, meşhûr filozof olarak nitelediği Aristoteles ( mö. 384-322 ) ’in “teaccüb fennin mukaddimesidir” sözüne dayandırır.

Düşünürümüze göre, ilim (bilim); yukarıda verdiği tanımlarından da anlaşılacağı üzere varlık ve olaylar arasındaki ilgi ve münâsebeti araştırır.<sup>30</sup> Bu şekilde faâliyet

<sup>27</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Felsefeden Birinci Kitap: İlm-i Ahvâli’r-Rûh, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1327, s. 3. (Bu eser bundan sonraki başvurularımızda sadece “İlm-i Ahvâli’r-Rûh” şeklinde gösterilecektir.)

<sup>28</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 1; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Târîh-i İslâm, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1326, c. I, s. 20 (4.Dipnot).

<sup>29</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 3.

<sup>30</sup> Ayrıca bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Huzûr-u Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti-Târîh-i İstikbâl’in Birinci Cildini Teşkil Eden “Mesâil-i Fikriyye”nin Tenkîdi, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Dârü’l-Hilâfe, H. 1332, ss. 78, 94. (Söz konusu eser daha sonraki müracaatlarımızda kısaca “Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti” olarak zikredilecektir.) Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hakâyık-ı İslâmiyye’ye Müstenîd ve Zihniyet-i Fenniye İhtiyacını İşbâya Hâdim “Yeni Akâid” (Üss-i İslâm),

gösteren bilimin, kendine hâs bir alanı vardır. O da, hâdisat (olaylar) ve olgular alanıdır. Bu sebebe binâen bilim hiçbir zaman tecrübe ve inceleme alanının dışına çıkamaz. Çıktığı takdirde artık ona bilim adı verilemez.<sup>31</sup> Kendine mahsûs olan tecrübe ve tetkîk sahasında kaldığı müddetçe bilim makbûl (sözü kabul edilir), doğru ve hâkim (sözüne itaat edilen) dir. Söz konusu alanda (meydân-ı hâdisât) sınırlı olan bilimin eşyâyla (nesnelere dünyası) ilgilendiği cihet “nasıl?” sorusuna cevap aramaya yöneliktir. Buna göre, bilim bir olayı dikkate aldığı vakit yapacağı şey “onun nasıl öyle olduğu?”nu aydınlatmaktır.<sup>32</sup> Ancak bilim eşyâdaki “niçin öyle olduğu?” yönüyle ilgilenmez ve bu yönde bir cevap veremez.<sup>33</sup> Gerçi Ahmed Hilmi’ye göre bilim, bir yönüyle eşyadaki “niçin?” lere de cevap verebilir. Ancak bu nihâî sebeblere ait olan “niçinler” değil, olayların sebeplerine (esbâb-ı hâdisât) yönelik “niçin”lerdir. Bu da eşyânın şimdiki ve gelecekteki illetlerini incelemekten ibarettir.<sup>34</sup>

Bilimin yetki ve sınırları (selâhiyeti) ’na bu şekilde işaret eden Ahmed Hilmi’ye göre, bilimin üç temel özelliği vardır:

1. Bilim (fen), bizzat ispat edilmiş veya sâbit olan gerçeklerden oluşur.
2. Bilimsel gerçekler genel (umûmî) dir. Yalnız bir şeye ait kalmayıp, bir/aynı cinsten olan hâdisâtın sayılamaz şekillerine şâmidir ki buna bilimde “kânun” denir.
3. Bilim, eşyânın “nasıl?” cihetiyle ilgilenir.<sup>35</sup>

Ahmed Hilmi’nin, bilimin mâhiyetine yönelik olarak açıkladığı bu özelliklerin, dikkat edilecek olursa, sırasıyla, yine onun bilimsel bilgiyi, basit (gündelik/âmiyâne) bilgidan ayırıcı üç temel vasıf olarak zikrettiği bilimin güvenilirlik, şümulülük (genellik/umûmîlik) ve usûl (metot) özelliklerine<sup>36</sup> karşılık geldikleri görülür.

Ahmed Hilmi’ye göre, kendine hâs mecrâsında faâliyet gösteren bilimin kullandığı bazı metotlar (usûl) vardır. Bunlar: “Deney” (tecrübe), “gözlem” (tebassur), “hipotez” (faraziye), “teori”(nazariye), “istidrâk” ve “tümevarım”(istikrâ) dır.<sup>37</sup>

---

Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Dârü’l-Hilâfe, H. 1332, s. 8. (Eser ilerleyen bölümlerde “Üss-i İslâm” kısaltmasıyla anılacaktır.); Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 25.

<sup>31</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 20-21; Üss-i İslâm, s. 8.

<sup>32</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 8-9; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 20-21; İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 5; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 25-27.

<sup>33</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 9; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 28-29; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 20-22.

<sup>34</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, ss. 3, 6.

<sup>35</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 3.

<sup>36</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>37</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 8; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 50, 52.

Ahmed Hilmi'ye göre, bu metotları kullanan bilimin amacı ise kâinatın kânunlarını (kavânîn-i kevnîyye) keşfetmektir. Dikkat edilirse bu amaç aynı zamanda bilimin târifidir.<sup>38</sup> Ona göre, “bilimsel bilgi”, (ma’rifet-i fenniyye), “ eşyâ (varlıklar) arasındaki münâsebetleri bilmek ” demektir. Şu halde bilim, sürekli değişen olayları (hâdisât) değil, bu olaylara hâkim olan, bu olaylar gibi değişmeyip sâbit kalan “kânunlar”ı bilmek demektir.<sup>39</sup>

Buraya kadarki açıklamalarımızda düşünürümüzün, “bilim” kavramı dâhilindeki problemlere dair görüşlerine yer vermeye çalıştık. Peki, “bilim”in kendisi onun için ne anlam taşımaktadır? Bilimin, onun varlığa bakış açısındaki yeri ve önemi nedir? Yani en genel anlamda bilim, onun düşüncesine göre nasıl bir önemi hâizdir? Şimdi de düşünürümüzün, bilimin önemine dair görüşlerine kısaca yer vereceğiz. Ardından da asıl konumuz olan Tanrı konusunu, yine düşünürümüzün, çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu bilim anlayışı açısından ele almaya çalışacağız.

Ahmed Hilmi, bilim (fen) kelimesinin, bugün ilerleme ve aydınlanmanın önemini anlamış olan herkesin nezdinde sihirli bir cazibeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi ise hepimizin gözünü kamaştıran bunca insanî ilerleme ve sanayi ürünlerinin hep bu bilim sayesinde meydana gelmesidir. Bundan dolayı, “bilime göre...”, “bilim gereği...”, “bilimlerden anlaşıldığına göre...” vb. ifadelerle söze kuvvet katan terkipler garip bir cazibe taşımaktadır. İş o dereceye varır ki, bilim, bilimin gerçeğinden haberdar olmayan halk ve yarı aydın kesimlerince kötü bir amaca hizmet edecek şekilde bir istismar aracı oluverir.<sup>40</sup>

Teknolojiye dönüşme potansiyeli nedeniyle bilimin adeta bir baskı aracı gibi kullanıldığını vurgulayan Ahmed Hilmi, o gün itibariyle Avrupa'nın da kabul ettiği prensip olarak zikrettiği “bilim için bilim” anlayışına katılmaktadır.<sup>41</sup> Yoksa bilim ona göre, mesela materyalist vb. felsefe ve ideolojilerin kendi görüşlerine kuvvet kazandırmak için kullandığı bir silah ve istismar aracı değildir. Aksi bir durum, bilim gerçeğini hakıyla anlayamamaktır.<sup>42</sup>

Bugünkü bilgilerin toplamı, Ahmed Hilmi'ye göre, insanlık için gerçekten, iftîhâr olunacak bir bilgi ve kültür birikimi olsa da, henüz pozitif yöntemlerle (usûl-ü

<sup>38</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 49.

<sup>39</sup> Ş. F. A. Hilmi; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 25.

<sup>40</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 23-24.

<sup>41</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 100.

<sup>42</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 93-94; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 23-24.

müsbete) bilebildiğimiz bilgiler (ma'lumât) bilinmeyenlere oranla bir zerre hükmündedir.<sup>43</sup> Tabiatçı bilginlerin ünlülerinden biri olan Sir Oliver Joseph Lodge (1851-1940)'nin de belirttiği üzere, insanlar için bütün hayat formları (eşkâl-i hayât) bilinmemektedir. Enerji (kuvvâ) şekillerinin bilinenleri de bilinmeyenlere nispetle ihtimal ki, bir hiç gibidir. Daha birkaç yüzyıl öncesine kadar elektrik denilen garip enerji şekli bile bilme sınırlarımızın dışında idi. Fenomen âleme (avâlim-i mer'iyeye) gelince; en mükemmel gözlem araçlarıyla görebildiğimiz varlık kısmı, göremediklerimize oranla bir zerreciktir. Acaba sonsuz âlemlerin, sayısız güneşlerin etrafında dönen sonsuz kürelerde, meskenlerde ne gibi varlıklar ve yaratıklar vardır? Burasını da bilemiyoruz.<sup>44</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, daha önce de kısaca temas ettiğimiz gibi, bilimi, insanlığın varlığa yegâne bakış açısı gibi görmek doğru değildir ve bunun aksi bir iddia insanları yanlış sonuçlara götürebilir. Bir kere bilim her konuda yetki sahibi (selâhiyetli) değildir.<sup>45</sup> Hem bilimin açıklamaktan âciz kaldığı ve nüfûz edemediği, ancak her biri birer vâkıa olan pek çok mesele vardır.<sup>46</sup> Bu ve benzeri durumların varlığı, bizim henüz bilimde bile henüz ne kadar başlangıç safhalarında bulunduğumuzu ve insanla ilgili olan bütün bilim dallarının henüz ne derece eksik bir halde bulunduğunun en açık delilidir.<sup>47</sup> İnsanlık için yalnızca bilimle yetinmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bilim vicdânî ihtiyacımızı tek başına doyuramamaktadır.<sup>48</sup> Ayrıca bu cümleden olarak Ahmed Hilmi, Türkiye'de materyalizmin ilk savunucularından biri olan Celal Nuri'nin ( 1877-1939 ) materyalist felsefeyi savunan eseri “Târih-i İstikbâl” adlı eserinin birinci ve en önemli kısmını teşkil eden “Mesâil-i Fikriyye” bâbını tenkit amacıyla yazdığı<sup>49</sup> “Huzûr-u Akl ü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti” adlı eserinde, Celal Nuri'nin ileri sürdüğü “Hakikate ulaşmak için tek bir vasitamız vardır. O da ‘Bilim!’ dir. ” sözünü de

<sup>43</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s.161.

<sup>44</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 279.

<sup>45</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c.I, ss. 20-23; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 25-29; Üss-i İslâm, ss. 7, 11, 13.

<sup>46</sup> “Allah'ın varlığı ve ruh meseleleri, nübüvvet, nihâf sebebler, madde ve kuvvetin hakikati, gâyyat (ereksel) meseleleri, ruh-beden münâsebeti, rüya, keşif, ilham ve gaybî bilgiler, insanlığın yazgısı (kader), hayatın esası, velîlik, dînî tecrübedeki zevk safhaları, enerji ve hayat şekilleri” vb. gibi bilimin açıklayamadığı ve bilimsel incelemenin nüfûz edemediği konular hakkında bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, ss. 157, 161, 162-164, 278, 289, 292; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 2, 29, 42; Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 150, 171, 195, 199; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 137-138.

<sup>47</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s. 258.

<sup>48</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 99.

<sup>49</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 3-4, 152, 154-155.

ağır bir dille eleştirmiş ve bu şekilde bir iddiâyı ciddî hiçbir bilim adamının ileri sürmediğini vurgulamıştır.<sup>50</sup>

Ahmed Hilmi'nin, ifâde ettiğimiz bu görüşleriyle, kendisinin, bilimi aşağıladığı veya küçümsediği anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine O, bilime o kadar büyük bir önem vermiştir ki, eserlerinde sürekli bilime dayanma gayreti içinde olmuş ve kendi fikirlerine dayanak olarak muhtelif bilim adamlarına atıf ve göndermelerde bulunmuştur. O, sadece, bilimin insan idrâki açısından hak ettiği yeri göstermeye çalışmış hatta bu şekilde, bizzat bilimi koruma altına almaya çalışmıştır.<sup>51</sup>

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarda, Ahmed Hilmi'nin “bilim” e yaklaşımını, düşüncesinde bilimin nasıl bir mâhiyet taşıdığını çeşitli açılardan genel olarak ve kısaca ortaya koymaya çalıştık. Gerekli gördüğümüz yerlerde kendi yorumlarımızı da ifade ettik.

Şimdi de, genel hatlarını çizmeye çalıştığımız bu bilim anlayışı karşısında, Ahmed Hilmi'nin Tanrı ve Tanrı'nın mâhiyetine bilim perspektifinden nasıl baktığını irdelemeye çalışalım. Bunu yaparken meseleyi üç alt başlıkta ele almanın yararlı olduğunu düşünüyoruz.

## **B) AHMED HİLMİ'NİN BİLİM AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI**

### **1. İNSAN İDRÂKİ AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI**

Ahmed Hilmi'ye göre, insanda “idrâk” ten başka anlayış vasıtası yoktur.<sup>52</sup> Madem ki, insan her ne bilirse kendi idrâk ve muhâkemeleri sayesinde biliyor, o halde öncelikle bu idrâkin neden ibâret olduğu, nereden geldiğini, nelere kadar uzanacağını, ne gibi kurallara tâbi olduğunu bilmek gerekir.<sup>53</sup> Ona göre, insanın bilgi vasıtası olan idrâk, “akıl” manasına gelmemektedir. O, bu kavramı, “akıl, tefekkür, his ve vicdân” ı da içine alan geniş bir anlamda kullanmıştır.<sup>54</sup> Ona göre idrâk merkezi, rûhtur.<sup>55</sup> Akıl ve

---

<sup>50</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 21.

<sup>51</sup> Örnek olarak bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 20-21; Üss-i İslâm, s. 11.

<sup>52</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 21-22, 141; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 43, 48, 60.

<sup>53</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 43.

<sup>54</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 31, 38, 43-52, 54, 60, 67-78; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 6, 19, 43, 62; Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 100, 104, 137, 178.

<sup>55</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 193.

tefekkür ise bir idrâk mertebesi (mertebe-i idrâk) olup<sup>56</sup> ruhun bedendeki en büyük tezâhürleridir.<sup>57</sup> Vicdân ise ruhun kendi kendini, safhalarını ve eylemlerini (ameliyyât) direkt olarak (âniyen) bilişidir.<sup>58</sup> Vicdân; iki had, yani rûh ile rûh hâdisesi arasındaki “alaka” (ilgi)<sup>59</sup> ; “ihşâsâtı his, efkârı tefekkür” olup<sup>60</sup> “şuûr” veya İslâm Tasavvufu literatürü ile söyleyenecek olursa “kalb” tir.<sup>61</sup> Şu halde idrâk, his ve düşünmeyi de içine alan insanın bilme yetisi/melekesi anlamına gelmektedir.

İnsan idrâki açısından bakıldığında, Ahmed Hilmi’ye göre, bir taraftan insanlığın yetiştirdiği en büyük sîmâları, en saygı değer dehâları ve onların eserlerini ve diğer taraftan da insan idrâkinin kolaylıkla elde edebileceği yüceliği (ulvîlik) dikkate alırsak, itiraf etmeye mecbur kalırız ki, en büyük ve en yüce fikirler, başta Vâcibu’l-Vücûd (Tanrı) olmak üzere nihaiyyâta (ilk ve son sebepler) dâir olanlardır.<sup>62</sup> Demek ki, Tanrı’ya dâir bilgi Ahmed Hilmi’ye göre en üst/yüce bilgi olmaktadır.

Ahmed Hilmi, bilgi ve bilimin sadece olgu ve olaylarla mümkün olamayacağını, bilgi için sadece duyumlara başvurma cihetinin çok su götürür bir konu olduğunu, son tahlilde bilim için akılda bazı zarûrî fikirlerin şart olduğunu ileri sürmüştür. Hatta O, insanlık için bazı esaslar ve fikirler olmadan bilginin dahî mümkün olamayacağını iddiâ etmiştir.<sup>63</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, insan varlığında (hüviyet-i insâniyye) bir takım aslî özellikler (nuût-i asliyye) ve esas unsurlar (anâsır-ı esâsiyye) vardı ki, bunları ne tamamıyla tahlîl (analiz) etmek ve ne de yok saymak (inkâr) mümkün ve tasavvur olunabilir. Mesela duyumlar (ihşâsât), asıl duygular (hissiyât-ı asliyye), esas fikirler (efkâr-ı esâsiyye), inanç/îmân (itikâd) bu cümledendir. Biz teferruatı ancak esaslar sayesinde analiz (tahlil) edebilir ve inceleyebiliriz (tetkik). Ancak bu esasların sayesinde teferruatı kabul edebilir (tasdîk) veya reddedebiliriz. Bu esasları olduğu gibi, basitlik

<sup>56</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 9.

<sup>57</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 27.

<sup>58</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 43.

<sup>59</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 52.

<sup>60</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 43.

<sup>61</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 54.

<sup>62</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 107.

<sup>63</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 74, c. II, s. 475; İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 17; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 46-49.

İnsan düşüncesinde bulunan “genel fikirler”(efkâr-umûmî)’e örnek olarak bkz. a.g.e. , c. I, ss. 305-306. Ayrıca Efkâr-ı Umûmiye (Umûmî fikirler) hakkında, Hakîkiyyûn (Realistler), Lafziyyûn (Nominalistler), Fehmiyyûn (Konseptüalistler)’ un görüşleri ve Ş. F. A. Hilmi’nin bunlarla ilgili mütâlaaları hakkında bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, ss. 116-117.

(besâit) ve unsurlar (anâsır) şeklinde kabul etmek mecbûriyetindeyiz. Bunların her biri, biz onları kabul (ikrâr) etsek de, inkâr etsek de birer vâkıa/realite [fait] dir.<sup>64</sup> Bundan dolayı Ahmed Hilmi'ye göre bilgi ve dolayısıyla bilim için, mutlaka idrâkimizi bir “esâs” a bağlamak zorundayız.<sup>65</sup> İşte Ahmed Hilmi'ye göre bu esâs, “sonsuz” (nâmütenâhi) dur. Bu fikrin aynı şekilleri demek olan “aslî sebep”(sebeb-i asliyye), “vahdet” ve “ayniyet”, idrâk aynamıza yol gösterici oluyor.<sup>66</sup> Belirtmekte fayda vardır ki, Ahmed Hilmi'ye göre bu fikirler, bize eşyâ (dış dünya)' dan gelmiyor. Bunların eşyâdan gelmedikleri ise onların eşyâda aslen var olmadıklarından anlaşılmaktadır.<sup>67</sup>

Ahmed Hilmi, bu görüşlerini temellendirmek için bir benzetmeden hareket eder. Ona göre insan idrâki, bir pergele benzer. Bu pergelin bir ayağı dayanak noktasında (nokta-i istinâd) saplanmış olduğu halde, diğer ayağıyla çeşitli dâireler çizmek mümkündür. Ancak pergelin bir ucuna böyle bir dayanak noktası vermezsek, hiçbir şeyi çizmek mümkün olamaz.<sup>68</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre idrâk merkezimiz olan rûh ve bilgi meleğimiz olan vicdânı; mâhiyeti bilinmeyen bu iki ve buna benzer tüm esasları -materyalistlerin yaptıkları gibi – zan ve hayal kadar karanlık bir heyûlâ (madde) ya atfetmektense, bu ve bütün esasları “başlangıç” ve “kaynak” olan Hakk'ın zâtına atfetmek daha akıllı ve bilimsel bir davranıştır.<sup>69</sup> Kısaca ifade edecek olursak Tanrı inancı Ahmed Hilmi'ye göre, insan idrâkinin bir ihtiyâcıdır.<sup>70</sup>

İnsan için eşyânın hakikatının gizli kaldığı hususunda, Ahmed Hilmi'nin dayanak noktalarından biri insan idrâkidir.<sup>71</sup> O, bu konuda bir dereceye kadar I. Kant'a (1724-1804) ve onun kritik felsefesine katılmıştır.<sup>72</sup> Ahmed Hilmi'nin tespitine göre Kant, insan zihninde bulunan bir takım zarûrî [vücûbi] hükümleri ve fikirleri kabul ediyordu. Ancak onlara hiçbir dış hakikat olma payı vermiyor ve onları sırf bir bâtinî, zihni ve hayâlî birer hakikat olarak telakkî ediyordu. Kant'a göre beşer aklının zarûrî ve gerekli gördüğü şeylerdeki “gereklilik” ve “zaruret”, onlara/kendilerine göre değil insan

<sup>64</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 62.

<sup>65</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>66</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>67</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 63.

<sup>68</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 62.

<sup>69</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 125-126.

<sup>70</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 28.

<sup>71</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyân Meslek-i Dalâleti, s. 22; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 7-10, 66, 69-78; Târîh-i İslâm, c.II, s. 462; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 63;

<sup>72</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., ss. 47-63; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 74-75.

aklına göredir. Buna bağlı olarak Kant’a göre, nihâiyyâta ait bütün konuların, bu arada Yaratıcı (sâni)’nin, sebebler ve ilk hakikatlerin (esbâb ve hakâik-ı evveliyeye) mâhiyetlerinin insanlara meçhul kalması gerekir. Yine Kant’a göre, “zarûret” fikri yalnız insan aklında var olduğundan, nihâiyyâtı ve gâib hakikatleri (hakâik-i gâibiyye), gerçekte olduğu gibi anlamak (fehîm) ve tasavvur etmek için insanın elinde hiçbir vâsita yoktur.<sup>73</sup>

Ahmed Hilmi’e göre Kant, “Saf Aklın Tenkidi” adlı eserinde yıktığı manevî ve zarûrî esasları “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eserinde tamire kalkışmışsa da bunda tam anlamıyla muvaffak olamamıştır. Bugün bir dereceye kadar spiritüalistler (rûhâniyyûn) hâriç tutulacak olursa, düşünürümüze göre Kant’ın tenkit/eleştiri usûlünün etkisinden kurtulabilmiş bir ekol (meslek) yoktur.

Ancak Ahmed Hilmi’ye göre insan önüne konulan bu umutsuz tablo ve katı rölativizme rağmen durum o kadar vahim değildir. Çünkü ona göre, bir kere Kant’ın düşünce sistemi (ekolü) her felsefî ekole karşı, aynı tesir gücüne sahip değildir. Gerçi varlık âlemi (mükevvenât) ve bu meyanda insanı “Hakk’la her türlü münâsebetten uzak (âri) ” gören düşünce sistemine göre, insanın ruh ve aklında “esasların esâsı” (üssü’l esâs) ile bir varlık ilişkisi (nisbet-i vücûdiyye) olamayacağından, Kant’ın, insan aklındaki aslî fikirlere bir dış hakikat atfetmemesi tabî, makûl ve mantıklı olur. Bu münâsebeti kurmak için, bilim (fen) dışında ve tabiat kânunlarına aykırı olarak “anlaşılması mümkün olmayan mucizelere (havârik)” dayanmak îcâp eder. Halbuki, mesela İslâmî hakikatlerde mevcut olduğu üzere insan ruhunun hakikati ile “gâî hakikat” (hakikat-i gâiyye) arasında manevî bir ilişki (nisbet-i maneviye) var olduğu farz edildiği takdirde, Kant’ın tenkîdi hiçe iner. Belki bu hüküm umûmun kabûlüne mazhar olmaz. Ancak akıldaki temel/esas fikirlerin “vahdet” le ilişki kurarak hakîkate ulaştığını görmezsek, bilimler ve fenler bir kuruntular silsilesi (silsile-i mev’hûmât) olacağı gibi, insanın bile tarifini değiştirmek gerekir. O halde Schopenhauer’un dediği gibi, insan için neslini yok etmeye çalışmaktan ve intihar etmekten başka akla uygun bir seçenek kalmaz. O halde saf akılda (akl-ı mahz) mevcûd olan zarûrî hüküm ve fikirler, insan rûhu ile gâî hakikat arasındaki irtibâtın eseri ve delilidir. Fakat mesela

---

<sup>73</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. Aynı yer.



Hristiyanlık'taki "kesin farklılık" (fark-ı/firak-ı kat'î) ve "ilâhî şahsiyet" (şahsiyet-i ilâhiye) akîdeleri ile Kant'ın, tenkitlerini geçersiz kılmak çok zordur.<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi, insanı karamsarlığa düşürecek idrâk açıklamasını ve idrâkin varlık bilgisiyle ilişkisini, ruh, yaratıcı gibi metafizik unsurlarla anlamlı ve değerli bir hale getirmeye çalışıyor. Bu noktada nihâî hakîkatler ve Tanrı'nın varlığı onun bu açılımında anahtar rolü oynuyor. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Tanrı'nın varlığı insan idrâkinin hakîkate ulaşmasında düşünürümüze göre, bir ihtiyaç ve bir zorunluluktur. Ahmed Hilmi'nin idrâkle ilgili açıklamalarında bir nokta dikkatleri çekmiştir sanıyoruz. O da idrâkin "vahdet" kavramıyla ilişkisidir. Yeri geldiğinde de vurgulamaya çalışacağımız üzere "vahdet/birlik" düşüncesi, Ahmed Hilmi'de genel bir tavidir. Bu fikir onun düşüncesinin temel esaslarından biridir ve hemen her düşüncesinde izlerini hissettirir ve düşüncelerine yön verir. Hatta Ahmed Hilmi düşünce sistemleri (mesâlik) olarak nitelediği<sup>75</sup> bilim-felsefe ve dinin insan aklında uyuşması için tevhdî fikrini (fikir-i tevhdî) şart koşar.<sup>76</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre "vahdet", insan ruhunun ve zekâsının bir ihtiyacıdır. O, her şeyi bu sâyede açıklayabiliyor. Şahidi olduğumuz bunca bilimsel gelişmeler (terakkiyât-ı fenniyye) hep varlıkların birleştirilmesi (tevhdî-i mevcûdât) sayesinde meydana gelmiştir. Bu bir hakîkattir.<sup>77</sup> Beşer rûhunda mânevî bir "vahdet" vardır.<sup>78</sup> Vâkıdır ki bilim düşüncesi (fikir-i fennî) tevhide meyilli ve şekiller (eşkâl) ve kânunları basitlik/sâdelik (besâdet) ve vahdete ulaştırmaya ulaşır. Bu gâî vahdeti (vahdet-i gâiyye) inkâr etmek anlamsızdır.<sup>79</sup> Daha önce de geçtiği üzere idrâkin bu vahdeti "sonsuz" la yani Tanrı'yla ilişkilidir. Ahmed Hilmi'de "idrâk-Tanrı" ilişkisini bir de insan idrâkinin bir bölümünü oluşturan vicdân<sup>80</sup> bağlamında ele alıp bir sonraki meselemiz olan "Tanrı-tabiat kânunları" ilişkisine geçeceğiz.

Ahmed Hilmi'ye göre, vicdânî ihtiyacımızı bilim tamamen doyuramaz. Çünkü bilim, öncelikle gâiyyâtla ilgili konuları kendi inceleme alanında görmüyor ve bunda da o tamamen haklıdır. Bu gibi konu ve meselelerde fitrî icâbât, vicdanî şehâdet ve rûhânî

<sup>74</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. ,c. I , ss. 75-76 ve dipnot.

<sup>75</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s .17.

<sup>76</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. ,c. II, ss. 305-306.

<sup>77</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâlî'r-Rûh, s. 73.

<sup>78</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 55, 59, 72; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s .49; Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 197, 199.

<sup>79</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 22.

<sup>80</sup> "Vicdân" hakkında Ahmed Hilmi'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâlî'r-Rûh, ss. 31-32, 43-54, 56, 60.

temayüllerin de büyük bir kıymeti vardır.<sup>81</sup> İnsan fikri yalnızca bilimin sınırında kalmayıp bilime esas olan evveliyâta ve hikmete (felsefe) muhtaçtır.<sup>82</sup> Öte yandan pozitif bilimler (fünûn-u müsbe), bir vicdândan yüce duyguları (hissiyât-ı âliye) kovucu bir şey de değildir. Bir insanın çok bilgili bir makine mühendisi veya çok mahâretli bir cerrahî uzmanı olması, onun vicdânında gâî hakikatleri araştırmasına engel ve ulvî zevk gibi yüksek kıymetlerin (mevâdd-ı âliye) bulunamayacağına delil olamaz.<sup>83</sup>

Sonuç itibariyle belirtecek olursak, düşünürümüze göre, insanların bilim şekline girmiş bir halde aklî sapıklık (dalâlet-i akliye) yoluyla bile birtakım samîmî ihtiyaçlarından uzak kalamaz.<sup>84</sup> Bu kabil ihtiyaçların en başta geleni (kâfile-sâlâr) ise Tanrı ve din fikirleri (fıkr-i İlâhî ve fıkr-i dînî) dir. Hiçbir insan akli, hiçbir sûretle, hatta yok sayma (inkâr) ve olumsuzlama (nefy), sûretiyle bile Allah'ı "tam anlamıyla" inkâra güç yetiremez. Çünkü hiç kimse kendi benliğini, kendi varlığını inkâr etmedikçe -ki edemez- , diğer varlıkları da inkâra muktedir olamaz. Olmadığı takdirde ise bu geçici varlıklara bu sınırlı (mahdût) benliklere, değişmez (lâ-yetehavvel) ve sonsuz (nâmütenâhî) bir "esâs" ve bir "sebeb" aramaktan kurtulamaz. En gâfiller, en kayıtsızlar, en inatçılar bile, hayatının anlarından bir anda, kendisine kalbinin ve vicdânının derinliklerinden bir feryât gelebildiği dakikada, beyhûde inkâra uğraştığı "Vâcib'ul-vücûd" (Allah)' u; aşk ve varlık feyzinin kaynağını bilir ve O'na saygı (huşû) ve pişmanlık ile baş eğer (serfurû).<sup>85</sup>

## 2. TABİAT KÂNUNLARI AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞI

Ahmed Hilmi'nin bilim açısından Tanrı'nın varlığına bakışını ele aldığımız bu kısımda, meseleye bir de bilimde çok önemli bir konu ve kavram olan "kânunlar" perspektifinden bakmak yararlı olacaktır. Ancak biz buna geçmeden, meseleye bir temel ve dayanak olması bakımından kısaca ve genel olarak düşünürümüzün "kânun" kavramına bakışına temas etmek istiyoruz.

Ahmed Hilmi'ye göre bilimin, eşyanın illetini bulmak amacıyla olduğunu daha önce kısaca ifâde etmiştik. Ona göre, "eşyanın illeti (illet-i eşyâ), hâdisâtın ne sûretle ve

<sup>81</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 199.

<sup>82</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 35.

<sup>83</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 8; Ayrıca bkz. Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 35.

<sup>84</sup> Not: Ahmed Hilmi, bu son açıklamalarını Pozitivizmin fikir babalarından olan Augustue Comte'un biyografisini irdeledikten sonra çıkardığı sonuç olarak zikrediyor.

<sup>85</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 40.

ne gibi âmiller (etkenler)' in sevkiyle vukua geldiğini taharrî (araştırma) neticesinde elde edilen müessirler” demektir. Bütün illetler ve sebepler bir illet-i gâiyyeye (nihâî illet) ve bir illet-i vücûda (varlık illeti) müntehâ olur. Ancak gâî illetlere bilim (fen) değil, hikmet (felsefe) meşgul olur. Ahmed Hilmi bu noktada illeti mâhiyetleri gereği iki ana kısma ayırıyor: “...Bundan dolayı illeti iki kısma ayıracağız: a) Sebepler [Causes] (Esbâb); b) Kânunlar [Louis] (Kavânîn).

-Esbâb: Bir hâdisenin sebebinin, o hâdisenin vukua gelmesinin etkeni olan diğer bir hâdiseye [phénoméne] olmasıdır. Bir hâdisenin sebebi ise o hâdisenin nev'indedir.

-Kânunlar: Bir eser [fait] ile müessiri, netice ile sebebi, arasındaki ‘münasebet-i teakkub [birinciyi yani sebebi, ikinciyi yani neticenin takip etmesi –Relation de succession-] bir kânundur”<sup>86</sup>

Ahmed Hilmi bu iki kısım illeti şöyle bir örnekle açıklıyor: “Bir yerde bir kum tanesi görüyoruz. Tanenin orada bulunmasının sebebi nedir? Tecrübe sonucundan akıla, rüzgar, deniz vs. gibi bir veya birçok sebebin taneyi oraya getirmiş olduğu gelir. Bu şekliyle illet, bir hâdiseyi önceleyen (hâdis-i mütekaddime), bir zarf ve bir âmil (etken) dir. Ancak, ‘Böyle bir sebep ve müessirden, böyle bir netice ve eser nasıl meydana geldi?’ sorusunu sorabiliriz. Bu soruyla: ‘Sebepler ile netice; müessir ile eser arasındaki münasebet-i teakkubu araştırmış’ oluyoruz. Mesela bu ikinci soruya cevap olarak ‘müsâdeme’ ve ‘hareket’ kânunlarını buluyoruz. Bu kânun kum tanesinin orada bulunmasının (kânun anlamında) illeti olur.”<sup>87</sup>

Bu kânunlar gereğince bazı şartlar dâiresinde, gerçekte “münasebet-i teakup” (sebepler-sonuç silsilesi-determinizm) veya diğer bir tabirle “kânunlar” (kavânîn), “zarûrî” ve “vücûbî” [nécessaire] dir. Ahmed Hilmi'ye göre, bütün bu açıklananlardan anlaşılır ki, “esbâb”(sebepler), eser ve neticenin (sonuç) türündendir. Yani mevcûd bir hâdiseyi (hâdis-i hâzıra), bu hâdiseye tekaddüm eden bir veya bir çok hâdisât (olaylar) meydana getirir. Şu halde sebepler (esbâb) hep hakîkî [reel];<sup>88</sup> kânunlar (kavânîn) ise zihnî, mücerred (soyut) ve manevî [Abstract] olur.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlmi-i Ahvâlî'r-Rûh, ss. 3-4.

<sup>87</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 4.

<sup>88</sup> Ahmed Hilmi'ye göre “reel” (hakîkî) kavramı : “Mücerredâtın, hayâlin, zihnî ve fikrî olan şeylerin zıttı olan hissedilir (mahsûs) ve gözlenebilir (meşhûd) şeydir.” Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 5 (1.dipnot).

<sup>89</sup> Ahmed Hilmi'ye göre “zihnî, mücerred ve manevî” : “Hiç bir dış varlığı olmayıp ancak insan idrâkinde ve fikir halinde var olan” anlamına gelir. Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 5 (2.dipnot).

Ahmed Hilmi'ye göre esbâbın bu suretle târifi, “esbâb-ı nihâiyyeye yani nihâi asliye” hakkında diğerk bir tabirle hikmete (felsefe) dahî genelleştirilmesi şartıyla doğrudur. Bilim de bu dâirede kalmak şartıyla haklıdır. Ancak sebeplerin bu şekilde anlaşılması genelleştirilirse asıların aslı (aslu'l-usûl), aslî illetin (illet-i asliyye) inkârı ve tahrîfi mümkün olur ki, bu da materyalizm ekolüdür.<sup>90</sup>

Ahmed Hilmi, “sebepler” ve “kânunlar” kavramlarını bir de İslâm felsefesi (Hikmet-i İslâmiye) perspektifinden ele almıştır. Buna göre, İslâm Felsefesi'nde “‘esbâb’, ‘vesile’; ‘kavânîn’ ise ‘emr ve tecellî’ sûretleriyle ifâde edilir ki; kayyûmiyet-i zâtîyenin devam ve huzûru ve varlığının îcâb-ı samîmîsi” demektir.<sup>91</sup> Ahmed Hilmi, kânunların bu şekilde yorumlanmasına katılmaktadır.<sup>92</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre kânunların zarûfî olması, eşyâya göre bir zaruret şeklinde anlaşılmalıdır. Ona göre bu zarûret, insan idrâkine göre ve insan idrâki açısından bir zarûrettir. Düşünürümüz bu problemi şu şekilde vaz etmiştir: “Kim iddiâ edebilir ki, bu (ilmî) kânunların çoğu zarûfî ve apaçık (bedfîhî) fikirlerden olsun? Hatta bir fikirde bedfîhiyyet ve zarûret olsa bile, bu zarûretin eşyâ ve kâinâttan mı, yoksa bizim idrâkimizde mi var olduğu her zaman sorulacak bir şeydir.”<sup>93</sup> Ahmed Hilmi, bu soruya çoğu büyük düşünürlerin “idrâkimizde var oldukları” cevabını verdiklerini ifâde eder.<sup>94</sup> Zaten kendisi de bu görüşe katılmaktadır. O, bu konudaki görüşünü şu şekilde açıkça beyân etmiştir: “Tabiat kânunları (kavânîn-i kevniyye), beşer idrâkinin kendi kânunlarıdır ki, bunları eşyâya atfediyor. Her idrâk edicinin kendi nefsi (öznesi) ile, âfâk (dış âlem) arasında gördüğü münâsebeti, yani sırf ‘enfüsî’ (sübjektif) bir keyfiyeti genelleştirme ve tatbîk etmek sûretiyle eşyâya da atfediyor. Bu şekilde eşyâ arasında farz ettiği (varsaydığı) ve hakikatte kendi nefsi ile dışı arasında var olan münasebetten evren/tabiat kânunları çıkarıyor/başlatıyor.”<sup>95</sup>

Ahmed Hilmi'nin tabiat kânunlarına dâir ortaya koyduğu bu görüşlerinin ardından, kendisinin, bilim açısından Tanrı'nın varlığına bakışını bir de “tabiat kânunları-Tanrı” ilişkisi şeklinde ele almak yerinde olacaktır.

<sup>90</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 5.

<sup>91</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>92</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 26.

<sup>93</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 81.

<sup>94</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer (dipnot).

<sup>95</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 73, Ayrıca bkz. a.g.e. , s. 49, ; Üss-i İslâm, ss. 32, 35.

Ahmed Hilmi'ye göre Allah, her şeyden önce, sebeblerin sebebi (müsebbibü'l-esbâb) ve yaratıcısıdır.<sup>96</sup> Kânunlar ise, belirtildiği üzere: “kayyûmiyet-i zâtiyyenin devâm ve huzûru ve varlığı (vücûd) nın îcâb-ı samîmîsidir ki, “emr” ve “tecellî” sûretiyle ifâde edilir.”<sup>97</sup> Kânunlar nedir? diye bir soruya bilimsel açıdan bir cevap verilecek olursa, “hâdisât arasındaki sâbit münâsebetler, alaka (bağıntı) lar ” şeklinde cevap vermek gerekir.<sup>98</sup> Tamam ama o halde, bilimsel kânunlar (kavânîn-i fenniyye) hiçbir dış hakîkati (hakîkat-ı hâriciyye)<sup>99</sup> olmayan, ancak insan idrâki tarafından müşâhede edilen; yalnızca insan zihninde bir mevcûdiyeti olan “mücerredât (soyutlamalar) ” [Abstractions] tan ibârettir.<sup>100</sup> Eğer bu kânunlar, bir gerçek varlığın (mevcûd-u hakîkî), amaç (makâsîd) ve emirlerini, varlığın zarûretini, ortaya çıkışını (şuûn) ve tezâhürünü îlân ve beyân etmiyorsa; eğer bu kânunlar bir hakikatten, değişmez/sâbit, ebedî, sonsuz (nâmütenâhî) bir varlıktan gelmiyorsa (inbiâs), Ahmed Hilmi'ye göre, bir değeri kalır mı? Ve şu halde bilim (fen), bir yanılğı (vehm) ve sanı (zan) manzûmesi, bir dedikodu mecmuâsı, hâsılı fikir sâhibinin bir îlâvesi ve hâyâl olmaz mı? Düşünürümüze göre, eğer bu kânunlar, hakîkî bir varlık sâhibi, sonsuz ve mutlak zâtiyete ve bir vahdâniyete (birliğe) dayandırılabilirse, o zaman onların bir mânâsı, bir kıymeti olur. Hepsi canlanır. Ancak bu dayanak red ve inkâr edilirse o takdirde bu kânunlar insan idrâkinde tasarlanmış (tasavvur) ve vehmedilmiş (tevehhüm) olmaktan başka bir varlığa sahip olamazlar. Hepsi cansız ve anlamsız kalır.<sup>101</sup> Bundan dolayı bu kânunları, bu mücerret şeyleri, dimağa ait vehimler (evhâm) ve mânâsız soyutlamalar şeklinden çıkarmak ve onların kudret ve faâliyetine bir mânâ verebilmek için onları bir gâî hakîkate, bir zâtî varlığa bağlamak (rabt) ve atfetmek lâzımdır. Aksi takdirde bu kânunların hiçbir mânâsı kalmaz ve bilim (fen) de zan ve heyzân derecesine düşer.<sup>102</sup>

<sup>96</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 9.

<sup>97</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, s. 5.

<sup>98</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 27.

<sup>99</sup> Ahmed Hilmi, “hakîkat-ı hâriciyye” mefhûmunu, “vicdân-ı beşer hâricinde sâhib-i mevcûdiyet olan bir hakîkat” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, s. 16.

<sup>100</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 27; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 49, 73; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 5, 38.

<sup>101</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 27-28.

<sup>102</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 49; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, s. 38.

Açıklamaya ihtiyaç yoktur ki, Ahmed Hilmi'ye göre gerek tabiat kânunları ve gerekse bu kânunları amaç edinen bilim, gerçek varlığını ve değerini Tanrı'nın varlığında bulur. Zaten Tanrı, düşünürümüze göre, “varlığın hakîkati” dir.<sup>103</sup>

Düşünürümüz bu şekilde bilim ve tabiat kânunlarına sarsılmaz ve temel bir esas bulma gayretinde bulunurken-ki bu dayanak ona göre, ancak varlığın hakîkati olan Tanrı'dır.- diğer taraftan materyalist felsefenin varlık, bilim ve tabiat kânunları için esas olarak kabul ettikleri ve ettirmeye çalıştıkları madde ve kuvveti<sup>104</sup> de mâhiyetleri gereği bir değerlendirmeye tâbi tutmuş ve söz konusu görüşlerinden dolayı materyalist felsefeyi ve materyalist filozofları ağır bir şekilde eleştirmiştir. Biz meseleyi dağıtmamak niyetinde olduğumuzdan düşünürümüzün bu konudaki sonuç niteliğindeki görüşlerine değineceğiz.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Ahmed Hilmi'ye göre bilimin uğraştığı meseleler -bu arada kânunlar- ve hatta bizzat bilimin kendisi için, bir takım zarûfi ve mutlak esaslar şarttır. Eğer bu esaslar, bu kaynaklar aradan çıkarsa ortada ancak olaylar (hâdisât) kalır. Buraya kadar Ahmed Hilmi ile materyalistlerin müttefik oldukları ve bir “esâs”a dayanmak konusunda hem fikir olduklarını söyleyebiliriz. Ancak ayrılma noktası tam da bu noktadan yani bu “esâs”ın ne olduğu meselesinden başlamaktadır. Maddeciler bu esâsı, Ahmed Hilmi'nin belirttiğine göre, mâhiyeti bile insanlar için meçhûl olan<sup>105</sup> “madde ve kuvvet” kavramlarıyla açıklıyorlar. Ancak Ahmed Hilmi, olayların (hâdisât), sonradan meydana geldikleri ve nisbî olduklarından hareketle, kendi kendilerini (kendi varlıklarını) açıklamaya yetmediklerini ve bu nedenle insan bilgisi için metîn ve dıştan gelmemiş bir “esâs” teşkil edemeyeceklerini ileri sürmektedir. Şu halde iki durumla karşılaşırız: Ya olayların kendilerinin doğru ve gerçek olduğuna karar verilir ve önceki kâideler mücerret teklik hükmüne kalır; ya da bu kaideler ve esaslarda varlık ve bilginin temeli aranır. Bu son durumda ise ister istemez “fikir” alanına gireceğimizden olgu ve olaylar sahasını ve tecrübe alanını aşmış oluruz. Bu ise

---

<sup>103</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 163.

<sup>104</sup> Bu konuda geniş bilgi için Ahmed Hilmi'nin “Huzûr-u Akl ü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti: Târih-i İstikbâl'in Birinci Cildini Teşkil eden ‘Mesâil-i Fikriyye'nin Tenkîdi” adlı eserine müracaat edilmelidir.

<sup>105</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 73.

materyalistlerin istemediği bir netice olan idealizm ekolüdür.<sup>106</sup> Zaten onların yaptığı da, her ne kadar tecrübe usûlü dışına çıkmama iddiâsında bulunsalar da budur.<sup>107</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre madde ve kuvvet de açıklanmak için Tanrı'ya muhtaçtır. Tanrı onların da kaynak (menba') ve esâsı (menşe') dir.<sup>108</sup> Şâyet, "hakîkî", "vücûdî" ve "faâl mutlak bir ilk sebep"(sebeb-i evvel), bir "vâcibu'l-vücûd" kabul edilmedikçe madde ve onun özellikleri ve titreşimlerini (ihtizâz) değil, hatta varlığını bile anlamak ve îzâh etmek mümkün olmaz.<sup>109</sup> Allah'ın varlığını kabul etmeyen bir ateist nazarında, "hissiz, vicdânsız, kayıtsız (lâkayd), insafsız bir kudret" ten, varlıkları soyutlamadan (tecrîd) ibâret "kozmetik kânunlar" (kavânîn-i kevnîyye) dan başka bir şey olamaz. Allah fikri (fikir-i ilâhî) ve neticeleri aradan çıkarılırsa tabiat sahasında atomlar (eczây-ı ferd) yığımindan, mekanik faâliyetten başka bir şey görülemez. Bütün varlık ve kâinat sistemi, rekabet, mücâdele, birbiriyle savaş ve birbirini çekememe kânunları üzerine tesis edilmiştir. Oysa insan bu vahşî kânunlara karşı akli ve vicdânî ile mukâvemet ederek, bunların tesirlerini hafifletme ve dengelemeyi ve hatta etki alanlarını değiştirmeyi başarmıştır. İnsan bu gücü Allah fikrinden/düşüncesinden almıştır. Eğer bu düşünce (fikir) aradan çıkarsa insan, sıradan bir hayvan türünden birine mensub bir hayvan olarak kalır. Ve diğer hayvanlar gibi "tabiatın ezici ve kör tesiri altına" girmesi gerekir.<sup>110</sup>

Anlaşılabacağı üzere Ahmed Hilmi'ye göre Allah fikri ve düşüncesi, madde ve kuvvetin, daha geniş bir tâbirle varlığın kaynağı ve vazgeçilmez esâsıdır. Bunun dışında ortaya atılan tüm açıklama ve varsayımlar lâfız ve boş bir emektir.<sup>111</sup> Öte yandan düşünürümüze göre, materyalistlerin yaptıkları gibi, bilimin geçici ve kesin olmayan faraziyelerine dayanarak, belki de beş-on sene zarfında kıymetsiz bir süprüntü gibi hata sepetine atılacak şüpheli gerçeklerle, insan fitratının kalbî ve samîmî tasdîki ile her an sâbit olan kalbî hakîkatlere saldırmak için bir kimsenin, bir bilim adamı değil, benimsediği ekolün tarafgirliği ile çıldırmış bir mutaassıp olması lâzımdır.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 143-144.

<sup>107</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 44; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 29, 37-38.

<sup>108</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 74 .

<sup>109</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 44 .

<sup>110</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 45.

<sup>111</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 46.

<sup>112</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 53-54; Ayrıca bkz. , a.g.e. , ss. 138-139.

Son olarak, Ahmed Hilmi'nin "Tanrı'nın varlığı" meselesine bakış açısını genel olarak "bilim" açısından ve konuyu ele alma metodumuzun son aşaması olan "Bilim-Tanrı" ilişkisi bağlamından ele alıp bir sonraki konumuza geçeceğiz.

### 3. GENEL OLARAK BİLİM KARŞISINDA TANRI'NIN VARLIĞI

Ahmed Hilmi öncelikle, Allah'ın varlığını hakikat bakımından tahlil etmenin mümkün olmadığı görüşündedir. O, bu konuda Gazzâlî (1058-1111) 'nin Allah'ın varlığı ile yaptığı açıklamaları değerlendirirken ona bu konuda katılmış görünmektedir.<sup>113</sup> Zaten kendisinin de bu konudaki diğer açık görüşleri bizi bu yargıya götürmektedir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, "Allah'ın varlığı" konusu doğal olarak bilimsel açıdan sâbit olmaz. Zaten bilim de, mesela "Allah vardır", "O, Yaratıcı'dır" vb. konularla uğraşmaz.<sup>114</sup> Allah'ın varlığının bilimsel olarak ispatlanamaması ise düşünürümüze göre doğal bir durumdur. Çünkü "gâî (nihât)" ve "külli hakikat" (hakikat-ı mahza ve câmi') olan Allah<sup>115</sup> nihât hakikat olarak his ve tecrübeye sığmaz.<sup>116</sup> Ancak bir şeyin hakikatini (özünü/gerçeğini) tamamıyla bilmemekle, o şeyi hiç bilmemek ve hele o şeyi "bilinemez" diye iddiâ etmek arasında büyük bir fark olduğunu unutmamak lazımdır.<sup>117</sup> Ayrıca bir şeyi bilimsel olarak bilemememiz, bu konular hakkında olumsuz bir tavır takınmamıza (inkâr) neden olamayacağı gibi, hele hele bu konularda fikir yürütmemize engel değildir.<sup>118</sup>

"Vâcibu'l Vücûd" olan Allah'ı, bilime hâs olan "kat'î bir tecrübe metodu" ile, ispat etmek mümkün olmasa bile, onun reddedilip (nefy) inkâr edilmesi ise daha büyük bir imkansızlıkla mümkün değildir. Kaldı ki, insan aklı, gerek kendi prensipleri (desâtîr) ne ve gerekse bilime dayanan pek çok akıl yürütmeler (istikrâât) le Vâcibu'l-vücûd'un varlığını kabul etmektedir.<sup>119</sup> Üstelik Ahmed Hilmi'ye göre, tecrübe ve tetkik ile ispâtı mümkün olmayan bir şeyi, inkâr etmek, kabûl etmek (ikrâr) kadar bilime ters/aykırıdır.<sup>120</sup> Hatta usûl olarak Ahmed Hilmi'ye göre, bilimsel anlayış ile

<sup>113</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 199.

<sup>114</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 137-138.

<sup>115</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 4, 12; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 49-50.

<sup>116</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 150.

<sup>117</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 64.

<sup>118</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 290.

<sup>119</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 74-75.

<sup>120</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 21.



uzlaştırılmayan esasların da kabûlü lâzımdır. Çünkü bazı kânunları bilimsel ve felsefî olarak tartışma imkânı yoktur.<sup>121</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi, “bilim-Tanrı” ilişkisinde, meseleyi “bilgi” ve “isbât” zemininde ele almış ve Tanrı’nın varlığı konusunun bilimsel olarak ispat etmenin ve meseleyi bilimsel olarak analiz (tahlil) etmenin mümkün olamayacağı sonucuna varmıştır. Ancak bu sonucu meselenin “isbât”<sup>122</sup> boyutu ile ilgili olup “bilgi” boyutuyla ilgili değildir. Çünkü bir şeyi “bilmek” ile onun bilgisini “bilimsel olarak ispât etmek” ayrı ayrı şeylerdir. Zaten düşünürümüz “bilimsel ispât” la ilgili olarak “tam anlamda sübût” un hangi şey için geçerli olduğu sorusunu sorar.<sup>123</sup> Ahmed Hilmi’nin meseleyi bu şekilde ele alması, bizce, onun bilimin ve bilimsel bilginin insan için ne anlam ifâde ettiği konusuyla doğrudan alakalıdır. Hatırlanacağı üzere, O, bilimi ve bilimsel bilgiyi insanlık için yegâne değer ifade eden bir anlayışa karşı çıkmış ve insanlık için bilimin yanında, varlığı ve hakikatini anlamak ve algılayabilmek için, yeri geldiğinde açıklanacağı üzere, felsefe ve dini ve bunların bilgilerini de şart koşturmuştur. Şimdi de bizce önemli bu girişten sonra “Ahmed Hilmi’de bilim-Tanrı’nın varlığı ilişkisi” ne kaldığımız yerden devam edelim.

Ahmed Hilmi’ye göre bilimin, kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisi olduğuna<sup>124</sup> daha önce temas etmiştik. İşte böyle bir birleştirmeyi/birliği (tevhîd) mümkün ve meşrû sayabilmek için, düşünürümüze göre, nihâî bir birliğe, kânunları dahî götürebilecek “sebepten müstağnî bir sebebe, bir mutlak varlık (vücûd-u mutlak) a mutlak sûretle ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç red ve inkâr edildiği takdirde bilim ve fennin temeli yıkılmış, insanlığın iftihâr ettiği medeniyet ve bilgi (ma’rifet) hiçe indirilmiş, yegâne düşünce, ‘şüphe’ olmuş, bütün kültür (meârif) zan ve hezeyan derecesine indirilmiş olur.”<sup>125</sup>

Tanrı (Allah), Ahmed Hilmi’ye göre, bilimin rûhu gibidir. O, bütün bilgilere “esas”, “sonsuz bir nokta” hükmündedir. Bilim ve tabiat kânunları gerçek anlamlarını ve önemlerini/geçerliliklerini de Tanrı’da bulur.<sup>126</sup> O, başlangıç ve kaynaktır.<sup>127</sup> O, gâî (nihâî) hakikat, sonsuz bir güneştir ki bütün varlık şekilleri, bütün olaylar yani tabiat, O’nun nûru sayesinde birbirinden ayırt (fark ve temyiz) edilir. O nur aradan çıksa geriye

<sup>121</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 186-187.

<sup>122</sup> Bu konu ileride “deliller” meselesinde ayrıca ele alınacaktır.

<sup>123</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 199.

<sup>124</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 3; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 1.

<sup>125</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 1-2.

<sup>126</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 1-2, 28.

<sup>127</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 125-126.

ummân gibi bir karanlık (zulmet) tan başka bir tasavvur şekli kalamaz. Güneşin sâyesinde varlığı (eşyâ) gözleyebildiği ve ayırt edebildiği halde, güneşin varlığını veya lüzûmunu ve hakîkatini inkâr eden kişinin dâvâsı ne ise nihâf hakîkati araştırma ve düşünce alanından çıkarmaya (hazf) çalışan kimsenin dâvâsı odur.<sup>128</sup> Aradan bir Vâcibu'l vücûd kabûlü gibi zarûfî ve mantîkî bir tasavvur çıkarıldıktan sonra ortaya çıkan şüphe (reyb) ve karanlık (zulümât) ları, “tesâdüf” ve benzeri kuruntular (vehmiyyât) la îzâh etmek mümkün olamaz.<sup>129</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, akıl ile doğrulanmayan (te'yîd) bir şeyin dâima aklın hücumlarına marûz kalacağı ve çoğu kez mağlûp olacağında şüphe yoktur.<sup>130</sup> Akıl, dinî inancın bile gerek şartıdır.<sup>131</sup> Bütün felsefî sistemleri ve düşünceleri muhâkeme etmeye yetkili olan hâkim, bütün insanlık malûmâtının kendinden yardım gördüğü ve aynı zamanda bu malûmâtı mümkün ve anlamlı (manidâr) kılan akıl (hassa-i akl) dır.<sup>132</sup> Hiçbir insan akli ise hiçbir şekilde tam anlamıyla “inkâr” a güç yetiremez.<sup>133</sup> Allah gerçeğinin aradan çıkarılması ve eşyâyı tesâdüf vb. gerçeklerle açıklamak Ahmed Hilmi'ye göre mümkün değildir. Çünkü ona göre, bir şey için, “kendi kendine öyle olmuş” demek, bilimin en büyük nefretle karşılayacağı bir sözdür. Eğer bilemediğimiz şeylerin sebepleri aranmaz da, kendi kendine öyle oluyormuş denilseydi, bizzat bilim meydana gelmezdi. Ve bugünkü buluşlar (bedâyi') meydana gelmezdi. Bir olayı (hâdise), tesâdüfe hamletmek en açık bir şekilde aptallık (hamâkat) ve cehâleti îlân etmektir. Çünkü böyle bir durum yalnızca Cenab-ı Hakk'ı inkâr olmayıp aynı zamanda akli kuralları (desâtir-i akliyye) ve tabiat kânunlarını da inkâr etmek demek olur.<sup>134</sup>

“Varlığın kaynağı” (menba-ı vücûd), “Vâcibu'l-vücûd”, “aslî sebep”(sebeb-i aslî) fikri ve düşüncesi, her olayı (hâdise) açıklamak için zarûfî bir fikirdir. Eğer bu fikir dârâyâ çıkarılırsa, varlık bilmececi (muammây-ı mevcûdiyette) halledilmiş veya daha basit bir şekle indirgenmiş olamayacağından başka, bütün bilim (fen) ve felsefe (hikmet) şüphe ve zulmet bataklığı (umman-ı reyb ve zulmet) içinde boğulup kalır.<sup>135</sup>

<sup>128</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 49-50.

<sup>129</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 65, 75; Ayrıca bkz. Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 128.

<sup>130</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II., s. 611.

<sup>131</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 43.

<sup>132</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 26.

<sup>133</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 40.

<sup>134</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 35.

<sup>135</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 75.

Ahmed Hilmi, bu görüşlerinin yanı sıra, yani son tahlilde ilmin temeline ve hedefine Tanrı'yı yerleştirmesine karşılık bilimin ve bilimsel araştırmanın her şeye rağmen önemine ve mutlaka icrâ edilmesine yönelik olarak şu sözleri ortaya koymuştur: “Gerçi, sebebler sebebinin ve son sebebin Zât-ı Bârî olduğuna şüphe edilemezse de, eğer olayların sebepleri aranmaz da (hemen) son sebebe atfolunursa bilim ve felsefe mümkün olmaz.”<sup>136</sup>

Buraya kadarki açıklamalarımızda Ahmed Hilmi'de çeşitli uzantılarıyla (tabiat kânunları, hipotezler vs.) “bilim” meselesini ve bu bilim anlayışı karşısında “Tanrı” ya bakışını ele almaya çalıştık. Ulaştığımız sonuçları, ilgili her konunun ardından da kendimizce bir değerlendirmeye tâbi tuttuk. Mesele yeterince anlaşılmıştır sanıyoruz. Bu nedenle gereksiz tekrarlardan kaçınmak amacıyla bu noktada ayrı bir açıklamayı gereksiz buluyor ve aynı metotla “Ahmed Hilmi'de Tanrı'nın varlığı” problemini bir de felsefe anlayışı açısından irdelemek istiyoruz.

### **III. AHMED HİLMİ'NİN FELSEFE ANLAYIŞI VE FELSEFE AÇISINDAN TANRI'NİN VARLIĞINA BAKIŞI**

#### **A) AHMED HİLMİ'NİN FELSEFE ANLAYIŞI**

Ahmed Hilmi'nin “bilim” konusundaki görüş ve düşüncelerini aktarmaya çalışırken, ona göre bilimin ne olduğunu, insanlık için ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu belirtmiştik. Acaba bilimin bu konumu insanlığın bütün ihtiyaçlarına kâfi gelecek bir nitelik midir? Hatta bir sınırlı alanda -ki bu alan olgu ve olaylar dünyasıdır- kalmakla bizzat bilim bile mümkün müdür? Ahmed Hilmi sorduğu bu soruya “Hayır” cevabını vermiştir.

Ahmed Hilmi'ye göre, insan türü için üç çeşit bilgi (marifet, tanıma) [connaissance] var ve mümkündür. Bunlar: a-) Basit bilgi (ma'rifet-i âmiyâne), b-) Bilimsel/İlmî bilgi (ma'rifet-i fenniyye) ve c-) Felsefî/Hikemî bilgi (ma'rifet-i hikemiyye)'dir.<sup>137</sup> Daha önce bunlardan bilimsel bilgi hakkında konumuzla ilgili olması dolayısıyla bilgi vermiştik. Şimdi de Ahmed Hilmi'nin insanlığa ait olarak gördüğü üçüncü çeşit bilgi olan felsefî bilgi ve felsefe hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

<sup>136</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 172.

<sup>137</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâlî'r-Rûh, ss. 2-3, 6; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 24-25. Ayrıca Ahmed Hilmi'de bilgi çeşitleri konusunu krş. Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, ss. 117-127.

Yukarıda bilimin, Ahmed Hilmi'ye göre, eşyânın sadece “nasıl?” sorusuna cevap verebildiğini, insan idrâk ve vicdânı için yalnızca bilimin yeterli olmadığını, bilimin gâiyyât ve nihâiyyâtla bir bağlantısı olduğunu, ancak onlara dayandığı halde onlarla ilgilenmediğini ve bu konularla ilgili olarak söz söyleme yetkisi bulunmadığını belirtmiştik. Ancak Ahmed Hilmi'ye göre iş, burada bitmemektedir. Çünkü ona göre, insanlık bir olayın (hâdise) “nasıl?” meydana geldiğini bilmekle kanaat edemez. Her bilinmeyene karşı insan vicdânı, derhal “niçin?” sorusunu sorar. Bu soruların neticeleri (müntehîleri) insanlığı bilhassa meşgul eden türdendir. Her akıllı ve gâfil olmayan insan, dünyaya niye geldiğini, nereye gideceğini, varlık âleminin (mükevvenât) niçin vâir olduğunu sorar ve sormaya da “fitrat” ve “vicdânî” olarak zarûret hisseder.<sup>138</sup> İnsan idrâki bir olayın yalnızca “nasıl” olduğunu sormakla yetinemez. Ve insan her soruyu katederek bir başlangıca/kaynağa (mebde') ve bir birliğe (vahdanîye) ulaşmıncaya kadar susmaz. İnsan idrâki bir olayın “nasıl” öyle olduğunu anlayınca, “niçin” öyle olduğunu sorma mecbûriyetinde kalır. Bu soru, her düşünürün, hatta böyle bir sorunun gereğini bile inkâra çalışanların bile ebedî endişesidir. Beşeriyet bu endişeyi dâima hissetmiştir ve kendisinde “aşk ve arzu, saygı (hürmet) ve sevgi (meveddet), yüceliklere (meâlî) ve şefkate meyil, rahat ve mutluluk (saadet)” gibi yüksek his ve fikirler bâkî kaldıkça bu endişeyi hissetmeye devam da edecektir. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, basit bilgiyle (marifet-i âmiyâne) ile yetinmeye muktedir olmadıkça herkes, bu soruyu (niçin?) sormaya mecbûr ve buna bir yanıt bulmaya muhtaçtır.<sup>139</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre insanlık, “niçin?” sorusuyla bilim dâiresinden çıkar ve felsefe dâiresine girmiş olur. Bu soruyu soran idrâkin önünde bütün olaylar, sayılamaz harfler hükmüne, bütün kânunlar ve sebepler sınırlanmaz kelimeler şekline girer. Bu harflere ise, “esas” olacak sonsuz bir nokta lâzımdır. Bu kelimeleri telaffuz ettirecek ve bir anlam verdirecek bir ruh îcâb eder. Sebepden sebebe, kânundan kânuna, mâhiyetten mâhiyete intikâl ede ede idrâk ve tahlîl neticesinde sebepten müstağnî bir sebebe, başlangıççı olmaktan (ibdâ) ve yaratılmış olmaktan (îcâd) uzak bir varlığa; sınırlama (hudûd) ve belirlemelerden (ta'yîn) uzak bir zâtiyete ulaşır ve bütün idrâk ettikleri ile bilgilerinin (malûmât), bu esasların esasına ircâ (geri götürmek) etmekle ruhî ve idrâkî

<sup>138</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 22.

<sup>139</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 27.

ihtiyacını doyurmuş (işbâ) olur. İşte Ahmed Hilmi'ye göre bu şekilde meydana gelen bilgiye “felsefî bilgi”(ma'rifet-i hikemiyye) adı verilir.<sup>140</sup>

Anlaşılabacağı üzere Ahmed Hilmi'ye göre felsefenin karakteristik özelliği, varlıktaki “niçin?” boyutuyla ilgilenmesidir.<sup>141</sup> Bu boyuta cevap niteliğindeki bilgi ise felsefî bilgi olmaktadır.

Ahmed Hilmi, felsefeyi, Platon (m.ö.427-347), Aristoteles, R. Descartes (1596-1650) ve B. Spinoza (1632-1677 ) gibi düşünürlerin felsefe tanımlarını aktararak<sup>142</sup> ve bunları gözönünde bulundurarak tanımlama yoluna gitmiştir. Ona göre “felsefe”(hikmet), “konusu kavâid-i külliye-i evvelîye olan umûmî (küllî) bilim (fenn-i umûmî) ” dir. “Kavâid-i külliye-i evvelîye: ‘esbâb-ı evvelîye ile hakâyık-ı evvelîye’ yi ihtivâ eder. Eski eserlerimizde ‘hakâyık-ı evvelîye’ : ‘mebâdi-i evvel’; ‘esbâb-ı evvelîye’ ise: ‘ilel-i evvel’ tâbiriyle meşhûrdur. Şu halde, ‘esbâb-ı evvelîye’, ‘kavâid-i külliye-i vücûdiyye’ demek olacağı gibi, ‘hakâyık-ı evvelîye’ dahî ‘kavâid-i külliye-i ilmiyye’ manalarını ifâde eder.”<sup>143</sup> Ahmed Hilmi, bu girift felsefe tanımını, diğer bazı filozofların ve İslâm filozoflarının felsefe tanımlarıyla, bunların ifâde ettiklerinin manaca aynı ve şeklen birbirlerini tamamlar nitelikte oldukları gerekçesiyle telif etmiş<sup>144</sup> ve son tahlilde felsefeyi kısa ve öz olarak şu şekilde tarif etmiştir: “Hikmet (felsefe) fenn-i mevcûd (varlık bilimi) [Science de l’Etre] ” tur. Bu tanım ona göre, felsefenin en muhtasar ve en müfîd tanımıdır.<sup>145</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre felsefenin konusuna gelince; yukarıda bahsi geçtiği üzere Ahmed Hilmi'ye göre “bilim”, eşyâ ve hâdisâtın “nasıl ve niçin öyle” olduğunu inceler. Ancak bu “niçinler”, bilim açısından ikinci dereceden (tâlfî) olup, nihâî sebeplere ait değildirler. Sadece olayların sebeplerine cevap olabilecek “niçin” lerdir.<sup>146</sup> Ahmed Hilmi'ye göre “eşyânın illeti”nin, “hâdisâtın ne sûretle ve ne gibi âmillerin sevkiyle vukua geldiğini taharrî neticesinde elde edilen müessirler” şeklinde tarif ettiğini<sup>147</sup> daha önce belirtmiştik. Ona göre, bütün illetler ve sebepler bir illet-i gâiyyeye, bir illet-i

<sup>140</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?, s. 28.

<sup>141</sup> Ahmed Hilmi'de “niçin?” sorusunu ve bunun yanında felsefenin konumu hakkında bkz. Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 9; Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?, ss. 27, 28; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 21, 22; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, s. 3.

<sup>142</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 7.

<sup>143</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 6.

<sup>144</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 7.

<sup>145</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 10.

<sup>146</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 3; Târîh-i İslâm, c. I, s. 22.

<sup>147</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 3-4.

vücûda müntehi olur. Bu gâî (nihâî) illetlerle bilim (fen) değil, hikmet (felsefe) meşgul olur<sup>148</sup>. Her bilim dalı, ona göre, eşyânın şimdiki ve gelecekteki illetlerini, hikmet ise kaçınılmaz nihâî illetleri inceler.<sup>149</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, en genel anlamda “varlık bilimi” olan felsefenin önemli özelliklerinden biri de, felsefenin bilime göre târihen önceliğidir. Ahmed Hilmi'ye göre, tarihe bakıldığında görülür ki, özel (husûsî) bilim dalları hep felsefeden doğmuştur. Tarih dikkate alındığında ilk başlayan bilim (fen), felsefe olduğu için bu yüzden ona “Genel bilim”(fenn-i umûmî) denmiştir. Bugün de felsefeye bu unvan verilebilir. Fakat bu, felsefenin diğer bilimlerin babası olduğu için değil, belki bilimdeki özel aslî prensiplerin (kavâid-i asliye-i mahsûsa), felsefedeki umûmî/küllî aslî prensiplere (kavâid-i asliye-i umûmiyye) muhtaç olduğu içindir.<sup>150</sup>

Ancak bu noktada yani felsefenin bilime önceliği konusunda karşımıza bir paradoks çıkmaktadır. Çünkü idrâk açısından bakılırsa; esasen, eşyâya sorulan “nasıl?” sorusu ve boyutu, “niçin?” sorusu ve boyutundan, daha önce olmaktadır. Ahmed Hilmi de durumun böyle olduğunu kabul etmişti. Ancak yine Ahmed Hilmi'nin de belirttiği gibi, ilimlerin ve fenlerin tekâmülünden sonra elde edilen bir netice olmak üzere ortaya çıkması gereken “felsefe”nin, bunun aksine olarak, ilimlerden ve fenlerden önce meydana gelmiş ve ilimler ve fenleri kendisi doğurmuş olması tarihî gerçeklerdendir.<sup>151</sup> Ancak bu durum yadırganacak bir mâhiyet değildir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, prensip olarak maddiyyâtla mâneviyyâtın tekâmül keyfiyetinde eş zamanlı (müterâdifen) yürüdükleri iddiası zaten târihin dâima yalanladığı bir şeydir.<sup>152</sup> Ahmed Hilmi bu durumu birkaç örnekle açıklar. Mesela bunca ilerleme ve gelişmişlikten habersiz ve nasipsiz bir bedevîler yurdu, en gelişmiş ve ilerlemiş şahsiyetler derecesinde ince duygular sahibi bir şâir ve derin bir dil bilgini yetiştirebilmektedir. Yine pek çok konuda hâlâ eşsiz bir üstad olan Aristoteles, birkaç bin sene önce mantığı ve hele önermeler konusunu artık küçücük bir ilâve yapılamayacak derecede geliştiren Aristoteles, şimdi dünyada bulunsa da bir iş arasa örneğin, bir demir yoluna başvursa muhtemelen işsiz kalırdı.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 4.

<sup>149</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 6.

<sup>150</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>151</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 57.

<sup>152</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 56.

<sup>153</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 56-57.

Bu son meseleyi bu şekilde vazettikten sonra bu konuda şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz. Ahmed Hilmi’de insanda eşyâya yönelik olan zihnî tutum açısından bilim, aşama olarak felsefeden önce, bunun yanında, felsefenin ise, bilimden bir sonraki adımı ifade eder. Târîhi yönden –daha doğrusu– tarihsel süreç içerisine kurumsallaşmaları yönünden ise Ahmed Hilmi’ye göre, felsefe bilimden öncedir. Çünkü belirtildiği üzere târihî açıdan ilk başlayan ilim “felsefe” dir.

Ahmed Hilmi bu şekilde târif ve tavsîf ettiği felsefenin bazı metotlar (âletler) ını ise “aklî prensipler ve kurallar (kavâid ve desâtir-i akliyye), tecrübelerden istifâde, insan ruhunu analiz (tahlîl) ve târihi tetkik vb.” şeklinde açıklamıştır.<sup>154</sup>

Düşünürümüz Ahmed Hilmi’nin esas üzerinde durmak istediğimiz “felsefe-Tanrı” ilişkisi bağlamındaki görüşlerine geçmeden önce, son bir nokta olarak, Ahmed Hilmi’nin felsefî kimliği ve felsefe ekollerine genel yaklaşımını da belirtmeden geçmek istemiyoruz.

Ahmed Hilmi, tarafsız ve gerçek düşünürlerin, felsefeye yönelttikleri en büyük kusurun; felsefenin birbirleriyle çelişen birçok düşünce sistemini ihtivâ etmesi ve her ekolün diğer ekolleri çürütmeye çalışması ve her ekoldeki delil ve burhanların üç aşağı beş yukarı aynı kuvvet ve özellikte bulunması olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden materyalizmin tarihçisi ünlü Lange: “Felsefe târihi, birbirleriyle çelişen fikirlerin ve boş/mânâsız nazariyelerin (nazariyât-ı vâhiye) târihi demektir.” hükmünde zorunluluk hissetmiş; şüphe [bilmiyorum] ekolü erbâbının haklı hücûmları hep bu açıdan olmuştur. Kant ise bu hususta: “Hakîkatler ve mâneviyâtta bahseden kimseler, sanki gölgelerle savaşıyorlar! Bu gölgeleri mantık şeklinin havâî kılıcıyla kesip biçtikten sonra, gölgeler ‘valhâlla’ kahramanları gibi yine bir an sonra diriliyorlar. Öyle bir halde ki, filozoflar birbirlerine böyle havâî darbeler indirebilmek zevkine devam edebilirler.” Ahmed Hilmi meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, metafizik (mâ-fevka’t-tabîa) ve nihâiyyâtle uğraşan filozofların bu mücâdelelerini müşâhede eden şüphecilerin, değil yalnız mâneviyâtı, hatta aklın selâmet ve kıymetini bile inkâra kadar gittiklerini; öte yandan hukmiyyûn [dogmatik] ekolünün bağlıları ise insan aklına sınırsız bir güç verdiklerini ifade etmiştir. Ahmed Hilmi’ye göre, birbirinin tam zıddı olan bu iki yaklaşımın biri “ifrât” diğeri “tefrît” olmak üzere iki aşırılıktır.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 9.

<sup>155</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 47-48.

Ahmed Hilmi'nin mevcut felsefî ekoller karşısındaki tutum ve duruşu hakkında ise kendisi üzerine çalışma yapan araştırmacıların düşünceleri bir iki nokta dışında genel olarak aynı yöndedir. Bizim tespit edebildiğimiz bu araştırmacılardan H. Ziya Ülken dışında hemen herkes onun Türkiye'de Spiritüalist felsefenin ilk temsilcilerinden biri <sup>156</sup> hatta ilki olduğunu ve bunu genellikle vahdet-i vücûd<sup>157</sup> düşüncesi etrafında ifâde ettiğini belirtmektedir. Ancak onun sahip olduğu düşüncenin Spiritüalist felsefeye uygun düştüğünü belirtenler de bu konuda bir ayrıma gitmişler ve Ahmed Hilmi'yi, birbirine ircâ mümkün olmayan ve birbirinden müstakil olarak var olan (ruh-madde; Tanrı-âlem vb.) iki asıl yani iki varlık biçimi, iki cevher kabul eden “düalist-spiritüalizm”<sup>158</sup> akımına değil de “Mutlak” ya da “Objektif” spiritüalizm de denilen, varlığın illetinin ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izâfliliğini, hakîki varlığın illetinin ruh olup ve maddenin ise nihâî noktada ruha ircâ edebileceğini benimseyen “monist spiritüalizm”<sup>159</sup> çizgisinde görmüşlerdir. <sup>160</sup> Ancak onu monist spiritüalist olarak görenler de Ahmed Hilmi'yi bütünüyle bu felsefî ekolle örtüştürmemişler ve onun genel düşüncesi dikkatte alındığı takdirde eklektik bir şahsiyet olduğunu ifâde etmişlerdir. <sup>161</sup>

Ahmed Hilmi öncelikle, Müslüman bir düşünürdür ve müslümanlığını açıkça beyan etmiştir. <sup>162</sup> Yine O, “İslâmî vahdet-i vücûd” (vahdet-i vücûd mezheb-i İslâmîsi ) ekolüne mensûb (sâlik) olduğunu da yine aynı açıklıkla ifade etmiştir. <sup>163</sup> Ahmed Hilmi, kendi deyimiyle “Darül'l-Fünûn Efendileri” (öğrencileri) ne verdiği ve daha sonra eserleştirilen kitabının “Hangi Felsefî Doktrini Seçelim?” bölümünde, ortada pek çok felsefî ekolün var olduğunu belirtmiş ve bu ekollerden birini seçme (intihâb) konusunda; uzunca düşünmek, yüzeysel/üstünkörü bir taklitten kaçınmak veya hiç olmazsa seçilecek olan felsefî ekolün esaslarına vakıf olunması gerektiğinin altını

---

<sup>156</sup> Ahmed Hilmi'yi genel olarak “Spiritüalist felsefe” çizgisinde kabul edenler hakkında bkz.; Zekeriyya Uludağ, a.g.e. , ss. 9, 11, 12, 36, 198, 270, 272; S. Hayri Bolay, a.g.e. , ss. 190, 191, 233; Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin; a.g.e. , s. XIV.

<sup>157</sup> Ahmed Hilmi'nin “Vahdet-i vücûd” çu olduğu konusunda bkz. ; Zekeriyya Uludağ, , a.g.e. , ss. 213, 216; S. Hayri Bolay, a.g.e. , ss. 238, 242, 244; Neşet Toku, a.g.e. , ss. 84, 98; H. Ziya Ülken, a.g.e. , s. 294; Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin; a.g.e. , s. XX.

<sup>158</sup> Neşet Toku, a.g.e. , s. 17.

<sup>159</sup> Neşet Toku, a.g.e. , ss. 17-18.

<sup>160</sup> Ahmed Hilmi'yi “düalist değil de monist spiritüalist” sayan görüşler hakkında bkz. Zekeriyya Uludağ, a.g.e. , ss. 215, 263, 272; Neşet Toku; a.g.e. , ss. 82, 86, 95.

<sup>161</sup> Bkz. Zekeriyya Uludağ, a.g.e. , ss. 273; Neşet Toku, a.g.e. , s. 84; H. Ziya Ülken, a.g.e. , s. 293.

<sup>162</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 131.

<sup>163</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 146.



çizmiştir.<sup>164</sup> Kendisine göre, mevcut felsefî doktrinlerden hiç biri eksiklikten uzak değildir. Bunlardan hiç birine “toplayıcı düşünce”(meslek-i câmi’) unvanı verilemez. Her birinde bir takım hakikatler bulunduğu gibi, ispatlanmamış nazariye ve faraziler de vardır.<sup>165</sup> Bu yüzden Ahmed Hilmi özellikle memleketimizin gençlerine şu tavsiyede bulunmuştur. “...Bu mülâhazalar dikkate alınırca, hiçbir felsefî ekolün hatadan sâlim ve bütün hakikatleri toplayıcı olmadığına kanaat getirilir. Şu halde ‘sanayi, iktisâdiyât ve maîşet vs.’ gibi işlere ait hususlarda ‘bilim ve tecrübe’ nin gösterdiği kuralları kabul ve ‘felsefiyât ve ahlâkiyât’ da ise ‘her mesleğin içerdiği hakikatleri iktibâs ile husûle gelecek intihâb ve iktitâf/Eclectisme’ ekolünü seçmekten daha sağlam (eslem) yol yoktur.”<sup>166</sup>

H. Ziya Ülken, Ahmed Hilmi’nin bu görüşlerine dayanarak, Ahmed Hilmi’nin asıl kanaatinin panteizm olduğunu ancak bununla beraber gençlere eklektizmi tavsiye ettiğini belirtmektedir.<sup>167</sup> Ancak bize göre, Ülken’in bu yargısı, zannımızca kendisinin esasında derin bir tartışma konusu olan panteizm ile vahdet-i vücûd görüşlerinin aynı mı yoksa ayrı mı? Olduğu konusunda,<sup>168</sup> bu iki görüşü çoğu yerde aynı ve özdeş sayan bir anlayışa sahip olduğundan<sup>169</sup> ileri gelmektedir. Biz konuyla ilgili verdiği ve ulaşabildiğimiz tüm kaynaklarında Ahmed Hilmi’nin panteizmi savunduğuna dair herhangi bir görüşüne rastlayamadık. Bu konu (vahdet-i vücûd) ileride yeri geldiğinde ayrıca ele alacağız. Şimdi de düşünürümüzün “felsefe ve Tanrı” bağlamındaki görüşlerine geçmek istiyoruz.

## **B) AHMED HİLMİ’NİN FELSEFE AÇISINDAN TANRI’NIN VARLIĞINA BAKIŞI**

Ahmed Hilmi’ye göre felsefe, olayların ve vicdânın hallerini göz önüne alarak “niçin?” sorusunu ortaya atar. Bilim ve tecrübenin keşfettiği sebeplerin de – ki bunlar yine geçmiş olaylardan ibarettir - bir aslî ve nihâî (gâî), sebebi olduğuna “zarûrî” olarak

---

<sup>164</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârül’l-Fünûn Efendilerine Tahrirî Bir Konferans, Matbaa-i İslâmiyye-i Hikmet, Konstantiniyye, 1329, ss. 34-35.

<sup>165</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 37.

<sup>166</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 45-46.

<sup>167</sup> H. Ziya Ülken, a.g.e. , s. 293 (399. dipnot).

<sup>168</sup> Vahdet-i Vücûd ve Panteizm mukayesesi hakkında geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. , Ankara, 1990; Ferit Kam, Vahdet-i Vücûd (Sad. Ethem Cebecioğlu), Ankara, 1994; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, 277-280; Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 191-193.

<sup>169</sup> Krş. Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 99, 120.

hükmeder. Şöyle ki; herhangi bir olaya bakılsa onda “vahdet”, “zarûret” (vücûb) ve “ebedîlik” (bekâ) vs. gibi, insan idrâkinin “zarûrî” olarak varlıklarına erebildiği özellikleri/nitelikleri (evsâf) ve sıfatları (nuût) göremez. Halbuki bu olayların bütününde yani “kâinat” tasavvurunda bir “intizâm”, bir tür boyun eğmişliği gösteren (mutâvîat-ı nümâ) “vahdet” ve bir “devâm” görür. Hâdisenin hiçbirinde [ayrı ayrı] mevcut olmayan bu özelliklerin, bu bütüne (heyet-i mecmua) nereden ve nasıl geldiğini ve bu izâfetlerin kimin yaratması (ibdâ') ve eseri olduğunu araştırır. “Varlığı zorunlu (vâcib) ve zarûrî, sebebden müstağnî, zâtı ile var olan ve sebeblerin yaratıcısı (müsebbibü'l esbâb)” olan bir tasavvura ulaşır ki, bu “Zat-ı Bârî Teâlâ ve Tekaddes” olan Allah'tır.<sup>170</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi, insanın eşyânın hakîkî cihetini bilmeye fitraten odaklı ve insanda hakîkati bilme hususunda var olan ebedî endişenin ürünü olarak gördüğü felsefe faâliyeti dâhilinde bir tür akıl yürütme ile varlığı zorunlu bir tasavvura ulaşmaktadır. Ki ona göre bu da, dinin temel objesi olan Tanrı (Allah) 'dan başka bir şey değildir. Ahmed Hilmi bu ve birazdan aktaracağımız bazı görüşleriyle Tanrı'nın varlığını bilimsel olarak temellendirmenin yanında bir de felsefî ve ontolojik olarak temellendirme yoluna gitmiştir.

Ahmed Hilmi'ye göre felsefenin varlık sahasında meşgul olduğu yönün, eşyânın hakîki cihetiyle ilgili olduğuna ve bütün illetler ile sebeblerin son tahlilde bir “illet-i gâiyye”ye bir “illet-i vücûd” la son bulduğuna<sup>171</sup> daha önceden temas etmiştik. İşte ona göre bütün hakîkatlerin gâyesi, bir nihâî hakîkattir ki, lisân-ı vedüd ve edeb (sevgi ve hürmet gösterenler, yani kendisine inananlar) O'na “Vâcibu'l vücûd, Allah-u Azîmü'ş-Şân”; lisan-ı tenkît ve hikmet (yani tenkit ve felsefe taraftarları) ise “Varlığın hakîkati (hakîkat-i vücûd) adını verir.<sup>172</sup>

Düşünürümüze göre Tanrı, “Varlığın kaynağı”dır. O, bunu “hakîkat-i vücûd” ve “merci-i ve menba-ı vücûd” terkipleriyle ifâde etmiştir.<sup>173</sup> Varlığın hakîkatini ise bilim ve mantık kuvvetiyle bozma (tahrif) ya çalışmak ve son tahlilin hedefine “ulûhiyyet ve hakîkat” sıfatlarını (nuût) haiz olmayan bir “tasavvur” u “hak ve hakîkat” yerine ikame etmeye çalışmak; din hissini bile sökmeye çabalamak ve inkârı (küfr) “kasden ve ilmen” meslek edinmiş olmak demektir.<sup>174</sup> Tanrı, Ahmed Hilmi'ye göre, bilimin olduğu

<sup>170</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 9.

<sup>171</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 4, 8.

<sup>172</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 41.

<sup>173</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., ss. 1, 3, 41, 42; Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 75.

<sup>174</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 3-4.

gibi felsefenin de ruhu ve dayanağı hükmündedir. Çünkü O, felsefî bilginin (ma'rifet-i hikemiyye) son esasıdır.<sup>175</sup> Tanrı aklî olarak bir zorunluluktur ve hiçbir akıl tarafından tam anlamıyla inkâr edilemez bir gerçektir.<sup>176</sup>

Ahmed Hilmi, felsefî açıdan Tanrı'nın varlığını bir problem olarak şöyle bir soruyla ortaya koymaktadır: “Gerçekten de, Hakk'ı hiçbir sûretle bilgi (ma'rifet) ve gerçeğe (hakâyık) ulaştırmayı dile getirmek (tla') mümkün sayılmazsa din ve yüce felsefe (felsefe-i âliye) bir fikir oyunundan/oyuncağından (melabe-i fikriyye) ibâret kalmaz mı?<sup>177</sup>

Yukarıda “Ahmed Hilmi’de bilim –Tanrı” bahsinde de sözünü ettiğimiz üzere Ahmed Hilmi’ye göre Tanrı, insan bilgisinin imkânı ve meşruiyet dayanağıdır. Çünkü insan bilgisini (ulûm) birleştirebilmek ve bu sayede ona bir anlam atfedebilmek için; nihâî bir birliğe yani “sebepten müstağnî” bir “sebebe”, bir “mutlak varlık” a ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç reddedildiğinde ise ilmin ve bilimin temeli yıkılmış, insanlığın övündüğü medeniyet ve kültür birikimi (marifet) hiçe indirilmiş olmakla kalmaz; yegâne düşünce sistemi “septisizm”(meslek-i reyb), bütün irfân da “zan” ve “hezeyân” derecesine indirilmiş olur.<sup>178</sup> “Varlığın kaynağı”(menba-ı vücûd), “zorunlu varlık”(Vâcibu'l-vücûd) ve “aslî sebep” fikri her olayı îzâh için “zarûrî” bir fikirdir.<sup>179</sup> Aradan bir “vâcibu'l-vücûd” kabulü gibi “zarûrî” ve “mantıkî” bir “tasavvur” çıkarıldıktan sonra meydana gelen şüphe (reyb) ve karanlığı (zulümât) “tesâdüf” ve benzeri “vehmiyât” la îzâh mümkün olamaz.<sup>180</sup> Bu fikir dârâyâ çıkarılırsa varlık muamması çözümlenmiş veya daha basit bir şekle irca edilmiş olmayacağından başka bütün bilim ve felsefe, şüphe ve zulmet denizinde boğulup kalır.<sup>181</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre Tanrı, felsefenin uğraştığı yani aradığı nihâî hakîkattir.<sup>182</sup> Bu nihâî hakîkatten (hakikat-ı gâiyye) başka gerçek ve küllî (câmî) bir hakikat yoktur.<sup>183</sup> O gâî hakikat sonsuz bir güneştir. Ve bütün varlık şekilleri, olaylar yani genel anlamda tabiat, O'nun nuru sayesinde birbirinden ayırt edilir. O nur aradan çıksa bir

<sup>175</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. ,ss. 27, 28.

<sup>176</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 27, 28, 40.

<sup>177</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 20.

<sup>178</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 1-2.

<sup>179</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 75;

<sup>180</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. ,s. 65; Üss-i İslâm, s. 4.

<sup>181</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 75.

<sup>182</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 49-50; Üss-i İslâm, ss. 4, 12; Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s.150.

<sup>183</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 12.

zulmet denizinden başka bir tasavvur şekli kalamaz.<sup>184</sup> Çünkü her olayı îzâh için bir bir şekilde “sebeblerin sebebi”(sebebü'l-esbâb) ne kadar fikri ulaştırmak “zarûrî” dir. Hayatı ve her varlık şeklini anlayabilmek için “mutlak varlık” (mevcûd-u mutlak) fikrine ihtiyaç âşikârdır.<sup>185</sup>

Ahmed Hilmi'nin şu sözleri netice itibariyle kendisinin felsefî açıdan Tanrı'nın varlığına yaklaşımını yeterince ortaya çıkaracağını belirtmek istiyoruz: “Vâcibu'l-vücûd demek, bize en samîmî/derin tecrübe ile malûm olan kendi hüviyetimiz ve bizi kuşatan kâinatı anlamak (fehm) için muhtaç bulunduğumuz 'hakikat-i külliyye' ve 'hakikat-i-gâiyye' demektir. Eğer akıl ve muhâkememizden bu hakîkati çıkarırsak (tarh), hiçbir şeyi îzâh imkânı kalmaz”<sup>186</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi için “Tanrı'nın varlığı” meselesi bilim yanında felsefe için de bir problemdir. Ve bu problem zarûrî ve apaçık bir şekilde insanın karşısında durmakta ve tüm gerçekliğiyle kendini hissettirmektedir. Ancak düşünürümüz, bu temel gerçeğin yani sebebler sebebinin ve son sebebin Allah (Zât-ı Bârî) olduğu konusunda şüphe edilmeyeceğini ama gene de olayların sebeblerinin aranmayıp da hemen bu son sebebe atfedilmesi halinde ilim ve felsefenin mümkün olamayacağını belirtmiş<sup>187</sup> ve bu şekilde felsefî ve ilmî gayretin de kaçınılmaz önemini vurgulamaktadır.

#### IV. AHMED HİLMİ'NİN DİN ANLAYIŞI VE DİN AÇISINDAN TANRI'NIN VARLIĞINA BAKIŞI

Daha önce de kısaca temas etmeye çalıştığımız üzere, Ahmed Hilmi'nin düşünce perspektiflerinden birini de “din” oluşturmaktadır. Ahmed Hilmi, bir bilim felsefecisi, bir hikmet adamı olmanın yanında bir “din bilgini” vasfını da taşımaya fazlasıyla layık bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bir taraftan bilim ve felsefeye dînî açıdan da yaklaşırken diğer yandan dine de bilimsel ve felsefî açıdan yaklaşmayı bilmiş ve kanaatimizce bu yönüyle ülkemizdeki din felsefecilerinin ilkleri arasında yerini almıştır.

<sup>184</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 49.

<sup>185</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 65; Üss-i İslâm, s. 68.

<sup>186</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. Aynı yer; Üss-i İslâm, s. 4.

<sup>187</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 172.

Biz, öncelikle Ahmed Hilmi'nin "din" hakkındaki bazı görüşlerine geçmeden önce düşünürün insanlık için bilim ve felsefe faaliyetleri karşısında "din"e ne gibi bir yer ayırdığı ve insan düşüncesi açısından "din" in nasıl bir mevkî işgal ettiğini tespite çalışacağız. Bu sebebe binâen düşünürümüzün, "bilim-din" ve "felsefe-din" bağlamındaki görüşlerine yer vermek, hem bahsettiğimiz meselenin ortaya çıkması hem de "dinin gerekliliği" konusunu aydınlatması bakımından bizce büyük bir önem arz etmektedir.

### A) AHMED HİLMİ'NİN DİN ANLAYIŞI

Ahmed Hilmi bu meseleyi şu sözleriyle varetmiştir: "Bilim, bir olayın şekilleri ve görüntüleri konusunda kalır. Felsefe ise, özüne (bevâtın) ve sebeplerine başvurur. Birincisi, "nasıl" olduğunu, ikincisi "niçin" öyle olduğunu anlatmaya çabalar. Şu halde "din" gereksiz (zâid) olmaz mı? Dinin vazîfesi nedir? Felsefe, dinden uzak kalmayı gerektirir mi?"<sup>188</sup>

Düşünürümüzün bu soruya verdiği yanıtı öncelikli olarak kendisinin "bilim-din" ilişkisine dair ortaya koyduğu görüşleriyle ele alıp ardından "felsefe-din" münasebeti çerçevesindeki görüşlerine yer vereceğiz.

Ahmed Hilmi, "din-bilim" ilişkisine dair görüşlerini, daha çok, bu faâliyet alanlarının farklı olduğu noktasında yoğunlaştırmıştır. Ahmed Hilmi'ye göre, öncelikle bilim ve dinin; görev, saha ve yetkileri birbirinden farklıdır. Ona göre, bu noktanın anlaşılması ve gereklerinin yerine getirilmesi çok önemlidir.<sup>189</sup> Çünkü her biri kendi alanında doğru ve hâkim olan bu faâliyetler sahaları ve yetkileri dışına çıktıkları vakit çok büyük güçlükler doğurabilmektedir.<sup>190</sup> Bu güçlük târihen sâbittir ki, din-bilim ilişkisinde çeşitli defalar kendini göstermiştir.

Ahmed Hilmi'ye göre, burada yapılan yanlışlığın sorumluları hem bilim hem de din adamlarıdır. Öncelikle, bilimi kendi sınırlarından dışarı çıkarmanın her şeyden önce bilimi mahfetmek anlamına geleceğini düşünen Ahmed Hilmi,<sup>191</sup> bu anlamda her şeyi, "bilim" başlığı altında inceleyen ve bilimi her şeyin yegâne ölçüsü sayan pozitivist ve kaba bilimci materyalistleri büyük bir yanılğı içerisinde görmektedir. Çünkü onlar,

<sup>188</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 23.

<sup>189</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 12-20.

<sup>190</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 21; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 29; Üss-i İslâm, s. 16.

<sup>191</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 21.

varlık dünyasını olgularla sınırlandırarak, insanın, bilgisi dâhil, inancı, duygu ve düşüncelerini bu alana hasretmişler; pozitif bilim dışında herhangi bir bilim tanımamak suretiyle de, metafiziğin imkanını ortadan kaldırmak için her şeyin yegâne ölçüsü olarak kendi bilim anlayışlarını kabul etmişler ve bunun dışında her şeyi yok saymışlardır.<sup>192</sup> Ahmed Hilmi'ye göre ise, nasıl ki, insanın, din ve felsefe sebebiyle bilimden uzak kalması düşünülmese, aynı şekilde bilim sebebiyle felsefe ve dine muhtaç olmayacağı da düşünülemez.<sup>193</sup> Hem, yukarıda belirttiğimiz üzere, Ahmed Hilmi'ye göre pozitif bilimler, bir vicdândan “din” in içerikleri gibi yücelikleri kovucu bir şey de değildir.<sup>194</sup> Ahmed Hilmi'nin “bilim-din-akıl” ilişkileri hakkındaki şu sözleri bu konuya bakışını yeterince ortaya koyacaktır sanıyoruz: “Bazılarına göre din, akla ve bilime aykırıdır, ne tür din olursa olsun, ilerlemeye engeldir. İnsanın aptallığı (belâhet) nı devam ettirmeye yarar, hayâlî ve mevhûm şeylere hakikat ve kutsallık rengi verir; hâsılı din, akla ve bilime aykırı ve insanlığın çocukluk (tufûliyyet) çağlarına ait bir hediyedir.

Bu iddiâlarda bir hakikat var mıdır? Gerçekten de bilim ile din uzlaştırılması mümkün olmayan (gayr-ı kâbil-i terdif) şeyler midir? Asla! Öncelikle şurasını belirtelim ki, bilim ile dinin konuları ve zeminleri başka başka şeylerdir. Bilim, olayların sebepleri ve kânunlarından bahseder. Bu zeminde kaldıkça mutlak otorite (hâkim-i mutlak) dir. Ancak bu zeminden çıktığı vakit hiçbir önemi ve hâkimiyeti kalmaz. Gerçek bilim adamları burasını çok iyi bildikleri için hiçbir zaman bilimi, felsefe ve din zeminlerine tecavüze zorlamazlar. Ancak çoğu, yarım bilim adamı ve bir kısmı da bilim adamından çok, varsayımçı (faraziyatçı) filozoflar, bilimin yalnız olaylara tatbikinde bir mânâsı olan kurallarını bütün varlık mertebelerine (merâtib-i vücûd) ve nihâyet “Vâcibu'l-vücûd'a tatbîk etmek sevdasında bulunuyorlar.”<sup>195</sup>

Ahmed Hilmi'nin, bilim ile dinin konularının büyük bir hata sonucu birbirlerine karıştırılması yani “saha tecavüzü” konusunda yönelttiği ikinci itirâz ise din adamlarınadır. Ona göre bu yanlışlık, dinin bizzat kendisinden değil, din görevlileri ile din bilginlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>196</sup> Din, kendi saha ve yetkileri dışına çıkarken, kendi kesin ve kutsal hüküm ve esasları arasına bir sürü asılsız hurâfeler ve uydurma

<sup>192</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 25-29; Târîh-i İslâm, c. I, s. 21; İlm-i Ahvâlî'r-Rûh, s. 17.

<sup>193</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 11.

<sup>194</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. ,s. 8

<sup>195</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 100-101.

<sup>196</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 14-15; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 16-18.

şeyler sokmuştur.<sup>197</sup> Kendine mahsûs alanından çıkan her dinin, yabancı bir alan olan bilim sahasında zarar görmesi ise Ahmed Hilmi'ye göre, kaçınılmaz bir sonuçtur.<sup>198</sup> Ahmed Hilmi bu duruma örnek olarak, Hristiyanlığı ve özellikle de bu dinin Katolik Mezhebi'ni gösterir. Ona göre, dini kendi saha ve amacından çıkararak bu akım, böyle yapmakla, dini en büyük tehlikeye düşürmüş ve dinin, bilim karşısında zayıflaması ve itibar kaybetmesi sonucunu doğurmuştur. Onun düştüğü bu durum, Ahmed Hilmi'ye göre, din adamları için bir ibret tablosu olmalı ve onlar da aynı hataya düşmemelidir.<sup>199</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre prensip olarak “din”, aslında bilimin yardımcısı ve tamamlayıcısıdır. Din ve din ile desteklenmiş bir ideal, ilerlemeye engel değil, bilâkis sebeptir. Balkan milletlerinin son çeyrek asırdaki ilerlemeleri buna güzel bir örnektir.<sup>200</sup>

Ahmed Hilmi'de dinin bilim karşısındaki konumu kadar, bizce önemli olan diğer bir konuda onun düşüncesinde dinin felsefe karşısındaki konumu yani “din-felsefe” ilişkisidir.

Yukarıda Ahmed Hilmi'nin felsefeye dâir bakış açısına temas etmiştik. “din” hakkındaki görüşlerine de birazdan geçeceğiz. Burada ele alacağımız husus sadece düşünürümüzün bu iki faâliyet alanının birbiriyle ilişkisi olacaktır.

Ahmed Hilmi'ye göre, her şeyden önce felsefe başka din başka bir şeydir.<sup>201</sup> Ahmed Hilmi, dinin başka felsefenin yine başka bir şey olduğunu ifâde etmiş ancak aralarında bir münâsebetin olduğunu da görmezlikten gelmemiştir. Çünkü ona göre felsefe, dinin yardımcısı (muâvin) ve tamamlayıcısı (mütemmim)dir.<sup>202</sup> Daha önce de ifâdeye çalıştığımız gibi Ahmed Hilmi'ye göre bilim, felsefe ve din insanlığın üç ayrı ihtiyâcına karşılıktır ve bunlardan biriyle diğerleri zâid olmaz. Bunlar onun düşüncesine göre, bir zincirin halkaları gibidir. Nasıl ki ona göre felsefe, insanlık baz alındığında, bilimin bir sonraki halkasıdır. Din de felsefenin bir sonraki adımı olmaktadır.

Ahmed Hilmi'ye göre felsefe, hiçbir zaman “din duygusu (hiss-i dîn)” nu tatmin edemez ve felsefe hiçbir zaman insanı dinden uzaklaştıramaz.<sup>203</sup> Zaten târihen de hiçbir zaman felsefe hiçbir zaman dinin yerini tutmamıştır. Tarihî kânunlara, rûhî durumlara

---

<sup>197</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. Aynı yer; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 16-18.

<sup>198</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 15-23.

<sup>199</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 15-23.

<sup>200</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 12.

<sup>201</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 120; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 35.

<sup>202</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s. 23.

<sup>203</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. Aynı yer.

ve beşerî ihtiyaçlara dayanarak söylenebilir ki hiçbir zaman da tutamayacaktır.<sup>204</sup> Çünkü felsefe hiçbir zaman çok sınırlı bir dâire dışına çıkamamış, hiçbir zaman beşeriyetin bütününe yönlendirememiş ve hâkimi olamamıştır.<sup>205</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre din ve felsefenin ilk halleri, aslında tarihin derinliklerindedir ve bu konuda tam bir zaman belirtilemez.<sup>206</sup> Bu iki faâliyetin konuları da ayrıdır. Ancak eski zamanlarda ilimler ve fenler hele de felsefe müstakil bir varlığa sahip değildi. Özellikle de bilimlerin başlangıç halinde bulunuşu, bilim ve felsefeye ait konular için de insanların dine başvurmalarını gerektiriyordu. Rûhânî önderler, indirilmiş kitaplar ve mukaddes rivayetlerde var olmayan tafsîlâtı, kitap ve rivayetlerdeki esaslarla bir şekilde uzlaştırma şartıyla, dışarıdan topluyordu. Ancak bu dışarıdan toplanan bilgiler, rûhânî liderlerin ağzından çıkmış ve din adına söylenmiş olmaları sebebiyle, bir müddet sonra dince kutsal olan şeyler alanına dâhil oluyordu. Öyle ki artık kökeni/kaynağı aranmayan, aransa bile bulunamayan bu kabil bilgileri reddetmek ve inkâr etmek, sanki dînî esasları inkâr veya bu esasların inkâr edildiğine alâmet sayılıyordu.<sup>207</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, esasında ayrı alanlara konu olan bu bilgilerin karışmasından dinler son derece zararlı çıkmıştır. Çünkü devamlı değişme ve tekâmüle tâbi olan insanlık bilgilerini, mâhiyetleri itibâriyle dinin değişmeyen asıl bilgileri arasına katmak; bunların, zamanla değişebilir oldukları anlaşılan bilgilerle yan yana olması, dînî bilgiler hakkında da bazı tereddütlerin doğmasına neden olmuştur. Başlangıçta din tarafı güçlü olduğundan ilerleme ve yenilik taraftarları pek seslerini çıkaramamışlar fakat zamanla tarafların kuvvetlerinde bir denge meydana gelmeye başlayınca, din adına yüzyıllardan beri yürütülen zorlama ve baskıya karşı şiddet ve bir karşı koyma meydana geldi. Bu durum da başta Materyalizm olmak üzere inkârcı akımlara din aleyhine bir kapı araladı.<sup>208</sup>

Ancak Ahmed Hilmi bu görüşlerini batı düşünce tarihini esas alarak ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. Bundan dolayı Ahmed Hilmi'nin söz konusu tespitlerini İslâm fikir tarihinde bulmak güçtür. Onun da belirttiği gibi İslâm'ın kabul edemediği hususlar bilim ve felsefenin kabul edemediği hususların aynıdır.<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 65.

<sup>205</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 142.

<sup>206</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. II, s. 475.

<sup>207</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 17-18.

<sup>208</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 18-19.

<sup>209</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I., s. 66.



Düşünürümüzün, dini bağımsız bir varlık alanı olarak tespit etme sadedindeki bizce bu önemli görüşlerinden sonra onun “din” hakkındaki bazı görüşlerine yer vereceğiz. Bu sayede de Tanrı problemini onun din anlayışı perspektifinden ele almaya çalışacağız.

Ahmed Hilmi’ye göre “dinin tarifi” ni yapmak, ilk etapta öyle sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Ona göre insan olarak bizler, “din” ile o kadar ülfet etmişizdir ki, âdeta “din” ve “insan” eş anlamlı kelimeler hâline gelmiştir. Bundan dolayı, dini, tarife gerek kalmayacak samimi bir anlayışla (fehm-i samîmî) bilen bir insan, işin başında “din nedir?” sorusunu bile gereksiz bulursa da dini, “efrâdını câmi’ ve ağyârını mânî” bir sûretle târif etmeye araştırmacılar ve filozoflar hâlâ muvaffak olamamışlardır.

Düşünürümüze göre, “din” lafzından, “falan veya filan din” anlaşılmalıdır. Dinlerden herhangi birini târif etmek kolaydır. Zor olan tarafı “din” i yani “din fikrini” (fıkr-i dîn) târif etmektir. Bu itibarla, “din nedir?” sorusunun cevabını verenler, esastan daha çok kendi telakkîlerini göz önüne almışlardır.<sup>210</sup>

Öte yandan, Ahmed Hilmi’ye göre, dinler hakkında görüş ileri sürmek de, çeşitli felsefî ekollere göre farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı da dinler hakkında yazılan eserleri incelemeyen önce, yazarların bağlı oldukları felsefî düşünceyi bilmek gerekir. Böyle olmadığı takdirde, insanın elinde hakikat ve inceleme kriteri olamayacağı gibi, kişi birbirine zıt olan bu düşüncelerin oyuncağı olur ve yazılan şeyleri sebepsiz reddetmek veyahut da muhâkeme etmeksizin kabul etmek mecbûriyetinde kalır.<sup>211</sup>

Genel bir “din tanımı”<sup>212</sup> ortaya koymanın, çözümünü zor pek çok güçlüğü de beraberinde getireceğini bu şekilde ifâde eden, Ahmed Hilmi, böyle bir durumun ise gene de bizi bir târif yapma çabasından alıkoymaması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre “din”, “iki haddin cem’inden hâsıl olan bir fikir” olup, yapılacak olan bir din târifinde, bu noktanın mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir.<sup>213</sup> O, bu

<sup>210</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 24; krş M. S. Aydın, Din, a.g.e. , ss. 5-8; Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, s. 22; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, s. 220; Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , s. 14.

<sup>211</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 17; krş Mehmet S. Aydın, a. g. e. , s. 2; Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 23-30; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, ss. 13-18; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş, (Sad. Recep Kılıç), ss. 30-31.

<sup>212</sup> Çeşitli “din tanımları” hakkında bkz. Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 23-30; Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 6-7; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e. , ss. 13-18; Ahmet Gürtaş, Atatürk ve Din Eğitimi, Ankara, 1999, s. 3; Ahmet Arslan, a.g.e. , s. 221; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, ss. 1-4; A. Saim Kılavuz, Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam’a Giriş, ss. 7-8; Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, İslâm’da İnanç Esasları, ss. 15-18

<sup>213</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 24.

görüşleri doğrultusunda dinin, sonuçta aynı kapıya çıktığını söylediği u türlü trifine yer vermiştir. Bunlar:

1-) “Din iki haddin/ucun birleşmesinden meydana gelen bir fikirdir.”: Bu iki haddin biri “ictimi topluluk veya fert”; diğerisi ise insanlıktan ayrılmaz (gayr-ı mnfekk) bir sûretle ve detaya zorunlu olarak insanlığa ilham olunan (mülhem olan) “tabiatüstü bir hakîkat” tir.

Bu târif, Ahmed Hilmi’ye göre, biraz “kapalı” (muğlak) olduğundan yalın/sde bir dille ifâde edilecek olursa ortaya şu çıkar: “Din, bir insanın, kendinden üstün olan ve kendisine muhtaç olduğu bir kudreti anlaması (fehmi) ve itirâf etmesidir.”

Bu yle yüce bir hakîkattir (hakîkat-ı liye) ki, insan hangi seviyede olursa olsun, onu “sammi” ve “ilhmi” bir şekilde “hiss” eder. Duygu derecesi farklı olabilir. Ancak bu hisse sahip olma noktasında insanlar ortakdır.

2-) “Din, yle bir algılama özelliğidir ki, (hâssa-i idrâk), çeşitli isimler ve şekiller altında insan onunla “mutlak, nâmütenâhi” yi his ve fehmeder. Bu zellik olmasaydı, yani insan fitratında böyle bir yetenek (isti’dt) bulunmasaydı, din bilinmez (meçhûl) ve imkansız (gayr-ı mümkün) olurdu.

3-) “ İnsanın bilinmesi imkânsız (gayr-i mümkün) olan Mutlak Zât’ı bilmek arzu ve aşkı dindir.” Ahmed Hilmi’ye göre bu hakîkat, “Sbhneke m arefnke hakka ma’rifetike y Ma’rûf! ” (seni noksan sıfatlardan tenzih ederim. Seni hakıyla bilemedik, Ey! Ma’ruf) şeklinde Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından ifâde buyrulmuştur.<sup>214</sup>

Dinin bu şekildeki tanımlarına yer veren Ahmed Hilmi’ye göre, bu triflerin üçü de aynı mnyi ifade eder.

Dinin bu şekildeki tanımlarında bulunan ortak özellikleri de dikkate alarak Ahmed Hilmi, dinin mâhiyetine yönelik olarak, bir dini din yapan şey veya şeylerin ne olduğu sorusuna cevap arar. Ona göre bir dinin, “din düşüncesi” (fikr-i dn) kapsamına girebilmesi için şu üç esâsi bünyesinde taşması gerekir. Bu esaslar ise şunlardır:

- 1-) Bizim üstümüzde ve bize tâbi olmaktan uzak bir kudretin varlığını itirâf,
- 2-) Bu kudrete mahkm ve tâbi bulunulduğuna hiss,

---

<sup>214</sup> ř. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 24-25.

3-) Bu kudretle insan arasında münâsebet [Kulluk (ubûdiyyet)-Ma'bûdiyyet veya vahdet].<sup>215</sup>

Ahmed Hilmi, dinin târifini ve mâhiyetini belirlemeye yönelik olarak yapmış olduğu bu açıklamalarını, bazılarının yetersiz ve eksik bulacağına ve itirâz edeceklerine de işaret etmiş, ancak meselenin insaflı ve iyice tahlîl edilmesi halinde, ihtilafların ve itirâzların esastan ziyade fer'î noktalara ait olduğunun da görüleceğini ilâve etmiştir. Örneğin, Buda (mö. 560-480) Dini (Budizm) hakkında, Batıların ileri sürecekleri itirâz bu cümledendir. Buda Dini'nde ilâh ve ilâhelere verilen konumun ikinci derecede kaldığı ve hele yapılan bu tariflerde bir çok dinlerdeki detayları içermemesi, bu itirâzları meydana getiriyorsa da, Ahmed Hilmi'ye göre bu itirâzlar, müphem olan ve müspet olmayan fikirlere dayandırıldığından geçerli olmaz.<sup>216</sup>

Öncelikle Ahmed Hilmi'ye göre, Buda Dini hakkında Avrupalıların henüz sistematik ve kesin fikirleri yoktur. Ve özellikle bu dinin “Allah” sız bir din olduğu ve bir tür inkârcı ve maddeci bir ekolden ibâret olduğu hakkında Avrupalıların şu son zamanlarda ortaya çıkan fikirleri pek çok inceleme ve kritiğe muhtaçtır.<sup>217</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, Batıların Buda Dini'ni değerlendirmesi, yanlış bir anlayışın mahsûlüdür. Ona göre, Avrupalıları böyle bir yanlışlığa sevk eden şey ise, bu dinin, “nirvâna” yani “mutlak fenâ hâli” (hâlet-i fenây-ı mutlak) dir. Onlar, lafzî târiflerden bunu, “adem” (yok olma) mânâsında alıyorlar. Hâlbuki bir mutasavvıf bunu çok kolaylıkla “ıtlak” fikriyle birleştirebilir (tevhîd edebilir).<sup>218</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre de, gerçekten de Buda Dini'nde “Allah” fikrini bulmak zordur.<sup>219</sup> Ancak yeri geldiğinde de ifâde edeceğimiz gibi Ahmed Hilmi'ye göre, Allah'sız bir din olamaz. Zaten Buda Dini de, Ahmed Hilmi'ye göre, kuruluş aşamasında “Allah'sız ve mânâsız” bir dindi. Kardeşlik, ferâgat ve mürüvvet üzerine kurulmuş -ve bununla beraber o dinin esasıyla uzlaşması kâbil olmayan- bir ahlâkî manzûmeyi şâmil olmakla birlikte, Brahma Dini'nin zulüm ve istibdadına karşı mücâdele edildiğinden dolayı çok süratli bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Ancak insan fitratı, “Allah” sız bir dini kabûlde devâm gücüne sahip olmadığından, pek kısa bir süre sonra, bu dinde de, başta “Buda”nın kendisi olmak üzere bir sürü “Ma'bûd” ortaya

<sup>215</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 25.

<sup>216</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 22-26.

<sup>217</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 26; Krş. Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, c. II, s. 472.

<sup>218</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. Aynı yer.

<sup>219</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 76.

çıkıştır.<sup>220</sup> Ahmed Hilmi'ye göre Buda Dini, mutlak fenâ (fenâ-yı mutlak) fikri üzerine kurulmuştur ve mutlak birliği (tevhîd-i mutlak) bildirmektedir.<sup>221</sup>

Görüldüğü gibi, Ahmed Hilmi'de Tanrı, “din” in merkezî konumunda yer almaktadır. Tanrı, onun düşüncesinde, dinin de temel taşıdır. Bu durum ileride yeri geldikçe vurgulanacaktır.

Ahmed Hilmi yer verdiği ve kritiğini yaptığı bu tanımlardan sonra “din” i kendi açısından netice ve öz olarak şu şekilde tanımlamıştır: “Din, ma'bûdu hissetmek ve anlamaktan ibârettir.”<sup>222</sup>

Ahmed Hilmi'de “din” düşüncesi” (fikir-i dîn) yanında, önemli bir kavram daha vardır. O da “din duygusu/hissi”(hiss-i dîn) dur. Ona göre din, din duygusu ile ayakta kalabilir. Bu duygu ölürse, bir müddet göreneği devam ettirme kabilinden, şekilsel ibadetle meşgul makineler devam etse bile, az zamanda onun da yıkılıp çökeceği târihî hakikatlerin şâhitliğiyle sâbittir.<sup>223</sup>

Ahmed Hilmi, “din duygusu” terkîbi ile ifâde etmek istediği amacını “vicdânî zevk, dinin samîmiyet zevki” cümleleri ile açıklamıştır. Ona göre din, umûmî bir keyfiyettir. Ancak yüce din duygusu (hiss-i kerîm-i dîn), hiçbir zaman genelleşmemiştir.

Güzel sanatlar zevki ve yeteneği, estetik duygu (hiss-i bedîî) nasıl herkese verilen ihsanlardan (mevhibe) değilse, hepsinden daha ince/hassas (rakîk) olan din hissi de aynı şekilde herkese verilen genel yetenek (hassa-i umûmî) değildir.

Din aşkı (aşk-ı dîn), din uğrunda fedakarlık ve hizmet gibi özellikler de, Ahmed Hilmi'ye göre, ancak din duygusuna sahip olanlarda bulunur. Bu duygudan mahrum olanların dindarlığı ise, ancak egolarını (enâniyet) tatmîn etmekten ibâret kalır. Böyle kimseler, din aşkından, fedakârlıktan nasîb alamamışlardır.<sup>224</sup>

Dinin târihine de daha doğrusu kaynağına da temas eden Ahmed Hilmi'ye göre din, târihin kaydedemediği çok eski zamanlardan beri insanlık âleminde hep var olmuştur. Yapılan târihî araştırma, kazı ve incelemeler; antropolojik, etnolojik ve arkeolojik veriler de bunu destekler niteliktedir. Tarih öncesi, yani birkaç yüz bin yıl önce yaşayan insanların bugün ortaya çıkarılan kalıntı ve eserlerinden, onların din

<sup>220</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 38; Üss-i İslâm, s. Aynı yer.

<sup>221</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s. 54.

<sup>222</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., c. I, s. 26.

<sup>223</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., c. II, s. 668.

<sup>224</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., c. I, s. 28.

hakkında bir fikre sahip oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. Hatta dinin târihine ilişkin olarak denebilir ki, insanlık düşünmeye, tefekkür ve muhâkemeye başladığı andan bu yana bir dine sahip olagelmiştir. Esasen din, Ahmed Hilmi'ye göre, “insan”la beraber ortaya çıkmıştır. Bu itibarla “din” ve “insan” kelimeleri adeta eşanlamlı kelimeler olmuştur. Çünkü bunların birbirlerinden ayrılması mümkün değildir.<sup>225</sup>

Ahmed Hilmi, dinin târihiyle ilgili olarak bunları söylerken, diğer taraftan pozitivist felsefe mensupları ve özellikle de A. Comte (1798-1857)'un, dinin târihine ilişkin olarak ortaya koydukları “dinin insanlığın çocukluk devrinin bir ürünü” olması iddiâsını<sup>226</sup> ve dini, Tanrı yapımı değil de bir insanlık bilgisi olduğuna dair ortaya konan<sup>227</sup> iddiâlara da karşı çıkmaktadır.

Ahmed Hilmi, ateistlerin ve özellikle de pozitivistlerin, dinin asıl kaynağını reddederek daha doğrusu dini, kaynağı ile ilişkisinden kopararak temelsiz ve uydurma bilgiler manzûmesi haline getirmek ve böylece de dini, gereksiz ve ilkel bir düşünce tarzı olarak gösterme çabası olarak gördüğü bu çabaları, A. Comte'un insanlık fikir tarihini üç aşamada incelediği “düşünce devreleri” açıklaması özelinde eleştirmiştir.<sup>228</sup> Ahmed Hilmi'ye göre din, söz konusu kişilerin iddiâ ettikleri gibi bir gelişim ve târihî bir seyir izlememiştir. A. Comte'un “tefekkür devreleri” tasnifinde Ahmed Hilmi'ye göre tekâmül ve fikrî olgunluk bakımından ve târih açısından bir dereceye kadar doğruluk vardır. Ancak olgu ve olaylar sahasında yani bilim alanında kısmen bir doğruluğa sahip olan bu tasnifin felsefî açıdan ve gerçekte bir geçerliliği yoktur.<sup>229</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre din, insanlık bilgisi olarak görülemez.<sup>230</sup> Dinin kaynağı Tanrı'dır. Çünkü ona göre din, insanlara “vahiy” ve “keşf” sûretiyle nezih insanların(peygamberler) yüce kâbiliyetleri vasıtasıyla ilâhî âlemden gönderilmiştir. Bunun hikmeti de, insanlık târihinin incelemesiyle ortaya çıkar. Dinin, tarihte görüldüğü şekilde insanlığa ulaştırılması bir hikmet ve lütuf (inâyet) tur. Dinin tebliği de bir rahmet ve ilâhî bir destektir.<sup>231</sup>

<sup>225</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 28; Üss-i İslâm, ss. 4-5; Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 183, 188, 197-200,

<sup>226</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 6-8, 11-14.

<sup>227</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 101; Üss-i İslâm, ss. 6-7.

<sup>228</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 33-40; Üss-i İslâm, ss. 6-8, 11-14.

<sup>229</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 35; Üss-i İslâm, ss. 13-14.

<sup>230</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 101.

<sup>231</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 5.

Ahmed Hilmi'ye göre "dinin konusu" ise, bilim ve felsefeden farklı olarak, "mutlak", "gâiyyat"<sup>232</sup> ve "İlâhî Zât" (Zât-ı Bârî) tır.<sup>233</sup> Bunlar, ona göre, "apaçık" (bedîhî) ve "aklı" gerçeklerden (hakâyık) olup; "maddî" ve "pozitif" (müsbet) denilen tecrübe ve duyum (mahsûsât) mahsûlü değıllerdir. Bir din, zaten, "din" adını kaybetmedikçe bu sahasından çıkmaz ve konularından vazgeçmez. Bundan dolayı da maddî hakikatleri ihtivâ etmek sûretiyle bilim şekline girmez.<sup>234</sup> Yine dinde, felsefede olmayan sembol (remz) ve işâretler; kutsallık ve sevgi (meveddet) gibi Yaratıcı'nın kutsallığını beşeriyete anlatacak (tefhîm) ve yayacak (ta'mîm) yüce şeyler (âlî mevâd) vardır.<sup>235</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi'de Tanrı, din açısından aynı zamanda dinin merkezî konusu olması bakımından en önemli kavram olmaktadır. Ancak Ahmed Hilmi'ye göre, her ne kadar Tanrı (Allah) dinin esas konusu ise de, daha doğrusu din ona göre, "Vâcibu'l-Vücûd" olarak nitelediği Tanrı'ya iman esâsından ibâret ise de, bu esastan ayrılması mümkün olmayan bir takım fikirleri de içermektedir.<sup>236</sup> Ayrıca ona göre din, sadece Vâcibu'l-Vücûd'u bilmekten ibâret de değildir. Çünkü bu şekilde din duygusu<sup>237</sup> tatmîn edilmiş olmaz. O'nu bilmekle (ma'rifet) beraber, O'na sevgi (meveddet) ve muhabbet göstermek; ayrıca ilâhî irâdesine boyun eğmek (mutâvîat) de gereklidir.<sup>238</sup>

Ahmed Hilmi'nin din anlayışı bağlamında, bize göre, üzerinde en fazla durulması gereken konuların en önemlilerinden biri de "dinin gereği ve önemi", diğer bir dille genel anlamda "dinin lüzûmu"<sup>239</sup> konusudur. Çünkü onun din hakkında en fazla ağırlık verdiği konulardan biri de bu konudur.

<sup>232</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 139.

<sup>233</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 10.

<sup>234</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 139.

<sup>235</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 10.

<sup>236</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 4.

<sup>237</sup> "Din duygusu" ve "din duygusunun kaynakları" hakkında geniş bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük, İslâm Akaidi, Konya, 1992, ss. 31-42; A. Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş, ss. 8-12; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş, (Sad. Recep Kılıç), ss. 47, 53-55; Ahmet Gürtaş, Atatürk ve Din Eğitimi, s. 3.

<sup>238</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 4.

<sup>239</sup> "Dinin lüzûmu" hakkında geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , s. 9; Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, ss. 13, 22, 30, 35; Ahmet Gürtaş, Atatürk ve Din Eğitimi, ss. 7-8; Ferit Kam, Dîni-Felsefi Sohbetler (Sad. S. Hayri Bolay), ss. 38, 39, 46-52, 62, 67-69, 71-72, 74-75; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, a.g.e. , ss. 26, 28-29, 47-49; Şerafeddin Gölcük, a.g.e. , s. 30; A. Saim Kılavuz, a.g.e. , ss. 8-10; Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, İslâm'da İnanç Esasları, ss. 18-21.

Ahmed Hilmi'nin dinin lüzûmu konusunu teorik yönden iki ana başlıkta ele aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunlardan biri insan idrâki yönünden dinin lüzûmu ve diğeri de insanî ve ahlâkî-toplumsal açıdan dinin lüzûmudur.

Ahmed Hilmi'ye göre din, insan tabiatında/fitratında yerleşmiş (merkûz) ve vazgeçilmez, kaçınılmaz (mübrem) bir ihtiyacın karşılığıdır. Her insanda, bir takım esas duygular vardır ki, din duygusu bunların nihâisi ve en yücesidir. Her ne kadar insan tabiatında güzelliğe karşı bir iştah (incizâb), doğruluğa karşı bir teslimiyet, iyiliğe karşı bir saygı/ululama (tebcîl) özelliği var ise de; eğer bunlar din hissi ile desteklenmezse, özellikle “iyi, hayır” denilen şeyler, en kuvvetli yardımcılarından mahrûm bırakılmış ve zayıf düşürülmüş olur.<sup>240</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, milyarlarca insanın, binlerce seneden beri bir din ile mütedeyyin olma lüzûmunu hissetmiş olmaları ve bugün bile yeryüzü sâkinlerini oluşturan milyarlarca insanın farklı din şekillerinden birine dâhil olması, dinin lüzûmu hakkında ispat ve kanıtların boş ve anlamsız bir külfet olduğu düşüncesini uyandırır. İşin esasında bu düşünce doğru olsa da bu babda ileri sürülecek deliller, zihinleri aydınlatmaya yardım edeceğinden gereksiz değildir.<sup>241</sup>

Ahmed Hilmi, dinin gerekliliğini inkâr eden şahısların her devirde olduğu gibi günümüzde de bu görüşe kâil olanların bulunduğunu ve bunların, dinin hiçbir vicdânî, siyasî ve sosyal gerekliliği bulunmadığını ileri sürdüklerini bir realite olarak peşinen kabul etmektedir.<sup>242</sup> Örneğin Auguste Comte ve benzeri pozitivist düşünürler ve Allah'ın varlığını inkâr eden (ateistler) ya da inkâr veya îmândan hiçbirini kabul etmeyerek tarafsızlığı seçen (agnostikler) bir takım düşünürlerin, din için, “insanlığın çocukluk devrinin bir ürünüdür” şeklindeki biraz da dini küçük görme (istihkâr) içeren iddiâları,<sup>243</sup> C. Nuri ve benzeri materyalistlerin dini “lüzumlu bir yalan” olarak görmeleri<sup>244</sup>, R. Dozzy (1820-1883) ve benzeri oryantalistlerin dini “bir tür insanlık bilgisi” saymaları<sup>245</sup> bu yöndeki çabalara örnek olarak gösterilebilir. Hatta materyalistlere göre dinin lüzûmu bir yana kendinin bile yaşamaya hakkı yoktur.<sup>246</sup>

<sup>240</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 3.

<sup>241</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c.I, s. 28.

<sup>242</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., c. I, s. Aynı yer.

<sup>243</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 6; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 37-38.

<sup>244</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 107.

<sup>245</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 101.

<sup>246</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., c. I, s. Aynı yer.

Ahmed Hilmi bu yöndeki iddilara, yeri geldikçe işaret etmeye alıacağımız gibi tek tek cevap vermiştir. Ahmed Hilmi, dinin gerekliliğini, öncelikle insan idrâkine ve insanın yaratılıındaki gerçeği bulma noktasında ortaya çıkan ebedî endişeye dayandırmıştır.<sup>247</sup> Ona göre din düşüncesi (fıkr-i dn), insan idrâkinin doğuştan getirdiği bir zorunluluktur. Çünkü tarihin t ilk dönemlerinden itibaren insanlık bu düşünceye hep bir Şekilde sâhip olagelmitir. Tarihten nceki dönemlerde yaamı insanlarda bile din fikrinin varlığı, inkâr edilemez bir biçimde anlaşılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi trh veriler de bu iddiy doğrulamaya yeterlidir.<sup>248</sup> İfâde edildiği gibi din, Ahmed Hilmi'ye göre, insanla e zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. İlâhî tebliğ açısından böyle olan durumun tebliğin ulaşmadığı yerler ve zamanlarda da geçerli olması din düşüncesinin insanın fıtr zorunlulukları arasında yer aldığı gerçeğini güçlendirmektedir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, ilâhî tebliğin ulaşmadığı yerler ve zamanlarda, insanların kendilerinde tabî olarak mevcut olan "kef" ve araştırma özelliği ile bir nevi din meydana getirdikleri tarihte görülmektedir. Gerçekte fitratında saklı olan idrâk/algılama kuralları gereğince insan, eynn hakîkatini aramak ve her Şeyin ortaya çıkış ve varoluş hikmetini araştırmak mecbriyetindedir. Demek ki, idrâk tabî bir seyir ve gelişme/tekâmül devresi içinde, sonuçta dinin konusu olan hedeflere ulaşır ve bu sûretle bir din ortaya çıkar.<sup>249</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, doğal olamayan bir karışıklığı uğramamış bir zihnin, bir idrâkin bazı konuları zorunlu olarak düşünmeye ve muhâkeme etmeye doğal bir eğilimi ve samîmî bir ihtiyaı vardır. Her insan hatta ilkel sayılanları bile, Şu sorulara bir cevap arama ve bulmaya bir zorunluluk hissedir: "Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Beni çevreleyen bu ey (varlık âlemi) nedir? Nereden meydana gelmiştir?" Her insanın bu sorulara bulabileeği cevap, târif ve içerik bakımından farklı olsa bile esas ve öz itibariyle (mhiyeten) aynı Şeylerdir. Bu soru silsilesi neticesinde soru sahibi, kendi varlığı ve çevresi üstünde bir varlık keşfeder ve bu Şekilde yaratıcısını bulur ve bilir.<sup>250</sup> Ahmed Hilmi'nin iddiâsına göre, yeni doğmuş bir çocuğa hiçbir din düşüncesi telkin edilmese bile doğal bir tekâmül sonucunda onun ilk arayacağı Şeyler arasında din bulunacaktır.<sup>251</sup>

<sup>247</sup> Ő. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 22-23.

<sup>248</sup> Ő. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 28-29.

<sup>249</sup> Ő. F. A. Hilmi, Őss-i İslâm, ss. 3-4.

<sup>250</sup> Ő. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c.I, ss. 29-30.

<sup>251</sup> Ő. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 31.



Ahmed Hilmi dinin lüzûmu noktasında, idrâk açısından “İnsanlığın idrâkinden din düşüncesi çıkarılabilir mi?” sorusunu sormuş ve buna tereddütsüz olarak “hayır” cevabının verilebileceğini öne sürmüştür. Ona göre insan idrâki, hangi seviyede olursa olsun, dînî düşünceden uzaklaşabilecek bir güce sahip değildir. Bu açıdan, ne tarihte ve ne de günümüzde aslında dînî düşünceden yoksun bir fert görülemez. Dînî şekillerden birinin ve din düşüncesini şekil (sûret) biçiminde düşünerek kabul etmenin ise esasa hiçbir etkisi yoktur. Bu itibarla dini inkâr etmek, dinin gerekliliğini inkâr anlamına gelmemesinden öte inkâr ile meşgul olmak bile dinin lüzûmunu tasdîk demektir. Beden için hava, su ve gıdaların apaçık gerekliliğini kimse inkâr edemez. Ruh için de bir takım mânevî gıdalar vardır ki, bunların da gerekliliği aynı derecede apaçıktır. Beden için hava ne ise ruh için de din odur. Böyle bir teze, havasız bir beden yaşayamadığı halde dinsiz bir ruhun yaşabildiği anti tezi öne sürülebilirse de Ahmed Hilmi’ye göre böyle bir eleştiri, konuyu iyice tahlîl etmemekten ileri gelir. Çünkü ona göre, teorik olarak dinsiz insan yoktur ve olamaz. Yalnızca din fikriyle “olumsuz” (menfî) bir tarzda ilgilenen kişiler vardır. Evet, Allah’ın varlığını ve dini inkâr edenler görülmektedir. Ancak dikkat edilirse, bu inkâr, din düşüncesinden mahrûmiyet ve dini tanımamak demek değildir. Bu şahısların din düşüncesi ile meşguliyetleri inananlar derecesindedir. İşte bu bakımdan dînî düşüncüyü “inkâr ve red (nefy)” sûretiyle kabûl bile dinin gerekliliği için bir delildir. Zaten insanın anlama yeteneği olan idrâki, bilim adamına yakışır bir şekilde analiz edenler, dînî düşüncenin zorunlu düşünceler (efkâr-ı zarûriyye) arasında olduğunu açık bir biçimde ve hatta matematiksel bir kesinlik derecesinde ispât etmişlerdir.<sup>252</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, idrâk açısından bakıldığında sonuç olarak inancın fitrî olduğunu belirtmek gerekir.<sup>253</sup> Ona göre, dinin temel duygusu olan inanç duygusu insan fitratında inkârı mümkün olmayan esaslardandır. Daha açık bir dille inanç insanda fitrîdir.<sup>254</sup>

Ahmed Hilmi’de inanç ve din fitrî olmakla birlikte aynı zamanda manevî ve vicdânî bir ihtiyaçtır. Şiddet ve mertebeye maddî ve maîşetle ilgili ihtiyaca uygunluk göstermediği ve bunlara önceliği olmadığı; hayvan denecek kadar basit bir varlık olan

<sup>252</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 30-31.

<sup>253</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 2-4.

<sup>254</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 2-4, 62; Üss-i İslâm, s.5; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 37-38, 75; Târih-i İslâm, c. I, ss. 22, 26-27.

insanın, kendini Yaratanı düşünmezden evvel yiyeceğini, giyeceğini, rahatını sağlayacak şeyleri düşünmesi gayet doğaldır zannedilir. Ancak şu an mevcut örneklerden anlaşılmaktadır ki, rûhî ihtiyaçlar ve özellikle bu ihtiyacın Yaratacı'ya ait kısmı maddî ihtiyaçlara karşı bir önceliğe sahiptir. Bu sebebe mebnî insanların düşünmeye başladığı günden yani hayvan durumunda olmadıkları zamandan beri bir dine sahip oldukları ve bir yaratıcı tanıdıklarına rahatlıkla hükmedilebilir.<sup>255</sup>

Dinin ve inancın insan düşüncesinin bu şekilde bir zorunluluğu olması ve insanın en esaslı ihtiyaçlarından birisi olması sebebiyledir ki, Ahmed Hilmi'ye göre pozitivist felsefenin kurucusu Augustue Comte, hayatının ilk devrinde, öğrencilerinin tabiriyle “objektif devre” sinde, kendisinin tasnifi olan üç aşamalı insanlık devresinin pozitif devresinde, dini ve dinin lüzûmunu inkâr ettikten ve düşünceden bu fikirleri kovduktan sonra; sonraları, öğrencilerinin tâbiriyle “subjektif devre” sinde, önceki fikirleri ile taban tabana zıt bir hayata başladı. İlk devresinde bütün gücünü, insanlık meydanından, din, itikat, Allah fikrini ortadan kaldırmaya vakfetmiş ve bu mânevî fikirlerin pozitif düşünce, bilim ve medeniyetle uyuşamayacağını iddiâ etmişken ikinci devrede birdenbire bu fikirlerini çürütecek düşünceler ileri sürmeye başlamıştır. Evvelce küfre yakın ve sırf maddî ve tabîî bir fikir sahasında kalmış iken, bu defa da, bu sahanın tam zıddı olan mistisizm [esrâriyyûn] fikirleri hatıra getirecek fikirler ortaya koydu ve “insanlık dini” (dîn-i insâniyet) adıyla yeni bir din îcâd etme gereğini duydu. Önceleri din düşüncesini, düşünce devrelerinin ilk safhası gibi kabul etmiş ve pozitif bilim devresi olan bu devre (günümüzden) den onu uzaklaştırmışken, şimdi de “bir dinin lüzûmuna inanmaya başlamıştır. Hem de çok garip bir şekilde, yine kendi kendini yalanlamak üzere, dinin bu asra en uzak olan şeklini; basit bir putperestliği özlü ve kısa (muhtasar) bir Yunan esâtir (mitos) i şeklini kabûl ediyordu.<sup>256</sup>

Bu dini îcâd ettiği zamanda, söz konusu şahsın aklî dengesinin bozuk olduğu ve bu yüzden bir mecnûnun sözlerine itibar edilemeyeceği, öğrencileri tarafından, felsefî ekollerini savunma amacıyla, öne sürülmüşse de, Ahmed Hilmi'ye göre, Comte'un en akıllıca yaptığı iş, Matmazel Claude de Vaux' yı severek aşk ve şiiri ulvîleştirmek ve bir

---

<sup>255</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları, (Haz. Ahmet Koçak), s.188; Üss-i İslâm, s. 5; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 29-31.

<sup>256</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 38; Üss-i İslâm, ss. 7-8.

din îcâd etmek sûretiyle, insan tabiatının derinliklerinde gizli ve saklı bulunan yüce duyguyu ifşâ etmek ve yüceltmek olmuştur.<sup>257</sup>

Ahmed Hilmi, ibrete değer bir biyografi olarak nitelediği<sup>258</sup> Comte biyografisinden iki sonucun ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunlardan biri, insanların bilim şeklinde aklî sapıklıkla bile, bir takım samîmî ihtiyaçlarından müstağnî kalamayacağıdır. Bu kabil ihtiyaçların tümü ise Ulûhiyet fikri (fıkr-i İlâhî) ve din fikridir. Diğeri ise, hiçbir aklın, hiçbir şekilde ve hatta inkâr ve olumsuzlama (nefy) sûretiyle bile, “tam manasıyla” Allah’ı inkâra güç yetiremeyeceğidir. Hiç kimse kendi benliğini, kendi varlığın inkâr etmedikçe –ki edemez-, diğer varlıkları da inkâra güç yetiremez. Güç yetiremediği takdirde ise bu geçici varlıklara, bu sınırlı benliklere değişmez ve sonsuz bir “esâs” bir “sebeb” aramaktan kurtulamaz. En gâfiller, en kayıtsızlar, en inatçılar bile hayatının anlarından bir anda, kendisine kalbinin ve vicdânının derinliklerinden feryat gelebildiği dakikada, aşkın ve varlığın feyz kaynağı olan Tanrı’yı bilir ve ona saygı ve pişmanlıkla boyun eğer. Bazen ise o Yüce Zât’a baş eğmemek davasında olan mağrurlar, bir kadına, bir puta boyun eğmek zilletini göstererek, anlayış sahiplerine, Vücûd-u Bârî’yi ispat eden delillerden bir ibret delili gösterir.<sup>259</sup>

Ahmed Hilmi’nin, dinin gerekliliğini temellendirmesinin ikinci basamağının ise ahlâkî, siyâsî ve sosyal kaynaklı sebeplerden kaynaklı ve daha çok pratik bir gayeye yönelik olduğunu kısaca belirtmiştik. Aslında Ahmed Hilmi bu konuda da oldukça fazla bir yekûn teşkîl eden gerekçeler ileri sürmüştür. Ancak biz burada bunların hepsine teker teker yer verecek durumda olmadığımızdan bu gerekçelerin de en az birinciler yani idrâkî gerekçeler kadar önemli olduğunu ve başlı başına başka araştırmalara esas olması gerektiğini belirtmek istiyoruz.<sup>260</sup>

Ahmed Hilmi’nin din anlayışı çerçevesinde karşımıza çıkan önemli bir nokta da ele alıp incelediği “din tasnifi” meselesidir. Konu, kendisini din telakkisini aydınlatmasının yanında esas konumuz olan “Tanrı” konusuyla da yakından ilgili olması bakımından önemli görülmektedir.

<sup>257</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 8, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 38-39.

<sup>258</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 30, 40.

<sup>259</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., s. 40.

<sup>260</sup> Bu konularda geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 31-33, 35-36, 37, 38, 39, 42, 43, 44; c. II, s. 669; Allah’ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 87.

Ahmed Hilmi'ye göre, dinlerin muhteviyâtının analizine, bilimsel bir metot ile başlanıp, Dinler Tarihi'nin konusu, geniş bir ilim dalı haline girdiği günden beri insanlık tarihinde görülen dinler ile hâlâ insan neslinin vicdânına rehberlik eden mevcut dinlerin tasnifine pek çok çaba sarf edilmiştir.

Bu anlamda dinlerin tasnifi için ilk usulleri koyan kişi Ahmed Hilmi'ye göre, ünlü Alman filozof “Hegel” (1770-1831) dir. Bununla beraber bu zâtın tasnifleri, maksadı tamamıyla temin etmediğinden yarım asırdan beri pek çok tasnifler yapılmış fakat hiçbirisi genelin kabulüne mazhar olamamıştır.<sup>261</sup>

Ahmed Hilmi bu bilgiler ışığında, dinin, târihî ve mevcut şekillerine göre, çok çeşitli şekillerde tasnif edildiğini belirterek, bu tasniflerden belli başlı bazıları hakkında<sup>262</sup> bazı önemli bilgiler vermiş ve bunları bir kritiğe tabi tutmuşsa da, biz bu sınırlı araştırmamızda bunların hepsinin üzerinde ayrıntılarıyla duracak durumda olmadığımızdan, sadece Ahmed Hilmi'nin benimsemiş olduğu din tasnifini ele alıp, onun din konusundaki yaklaşımına bir de bu açıdan da bakmak istiyoruz.

Düşünürümüze göre din, gayet doğal bir biçimde iki esas şekle ayrılır: “Hak Din” ve “Bâtıl Din”. Gerçi ona göre bu sınıflamanın, geçmiş uzak devirler için bilimsel olarak uygulanması mümkün değildir. Burasını itiraf etmekle beraber, Ahmed Hilmi'ye göre, bugün insanlık için “ahlâk ve felsefe” açılarından en faydalı olan taksim budur. Çünkü insanlığın genelinin alakadar olduğu nokta burasıdır. Yoksa eski devirlerde dinlerin şekilleri ve durumları yalnızca işin uzmanlarına has bir keyfiyettir.<sup>263</sup>

Ahmed Hilmi, dinlerin bu şekilde yani, “hak” ve “bâtıl” gibi birbirine zıt olan iki kısma ayrılmasının, basit akıl sahiplerine göre son derece kolay gelebileceğini ve meselinin bazı yanlış noktalara çekilebileceğine işâret etmiştir. Çünkü her insan kendi inandığı ve benimsediği dini “hak” ve doğru ve diğerlerini ise az çok hakkâniyetten uzak veyahut da tamâmen “bâtıl” görebilmektedir. Ancak, Ahmed Hilmi'ye göre, delillerden mahrum olduğu takdirde böyle bir değerlendirmenin, kendinden başkası için ne bir bilimsel ve ne de felsefî bir değeri yoktur.

Dînî inanç noktasında “Biz babalarımızı (böyle) bulduk”<sup>264</sup> demek, haklı olmak için yeterli bir gerekçe olamaz. Bundan dolayı “hak din” in ne gibi şartları taşıması

<sup>261</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 47.

<sup>262</sup> Bu tasnifler hakkında bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 47-73; Üss-i İslâm, ss. 20-21.

<sup>263</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 63.

<sup>264</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Zuhruf Sûresi, 43/22.

gerektiğinin “felsefî ve bilimsel gerçekler” ölçüt kabul edilerek tayin edilmesi lazımdır.<sup>265</sup>

Ahmed Hilmi manevî değerleri bakımından bazı din algılarına<sup>266</sup> temas etmişse de biz bunlardan onun itibar ettiğî ve iki ana din algısı olarak gördüğû “hak din” ile “bâtıl din” üzerinde duracağız.

Ahmed Hilmi, “bâtıl din”i, “ ‘din’ lafzının ihtivâ ettiğî fikirler topluluğundan yoksun; akıl ve hikmete aykırı apaçık hezeyânlarla/saçmalıklarla dolu olan dinler ”, şeklinde târif etmektedir. Beşeriyetin şereflerinden biri de ona göre, “asıl fikir” den başka olan bu dinlere îtibâr etmemesidir. Bundan dolayı bâtıl din hakkında uzun uzadıya fikir yürütmeye gerek yoktur. “ Veseniyye/ Fetîşizm/ Putperestlik”, “Seneviyye/ Dûalizm/İkicilik”, “İnsanperestlik/Antropomorfizm”, “Hayvanperestlik”, “Devperestlik” bu bâtıl din şeklinin bazılarıdır. Bunların bâtıllığı apaçık olup, günümüzde ancak ilkel halde bulunan câhil, bedevî veya vahşî topluluklarda görülebilir. Ancak, Ahmed Hilmi’ye göre bâtıl din, deyince; bâtıl dinler ile doğru ve bâtıl düşüncelerden oluşan karma dinleri (dîn-i muhtelit) birbirine karıştırmamak gerekir.<sup>267</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, genel olarak “hak din” ise; nebîler ve rasûllerden alınıp istifâde olunan “ilâhî hükümler” dir. Ona göre, bu târife, İslâm Dini ile birlikte diğêr semâvî dinler de girmektedir.<sup>268</sup> Bu nedenle Ahmed Hilmi, “hak din” tabirini “semâvî din” tabiri ile yanyana kullanmıştır.<sup>269</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, bir dinin, gerçek/hak anlamda bir din vasfını kazanabilmesi için bünyesinde taşıması gerekli üç şart vardır.<sup>270</sup> Tâbiri câizse bu şartlar, Ahmed Hilmi’nin hak din için getirdiğî olmazsa olmazlardır.

Ahmed Hilmi, yukarıda bahsetmiş olduğumuz yöntem ile medenileşmiş insanların dini olarak gördüğû üç büyük dindeki “esas noktalar” ele alınınca,<sup>271</sup> bir dine hak din dedirtecek “aslî şartlar”dan ilki ve en önemlisinin;

“Allah-u Teâlâ’yı bir kabul etmek, yani Vâhid ve Kayyûm bir ma’bûd olarak tanımak” olduğunu ifâde etmiştir.<sup>272</sup>

<sup>265</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 63-64.

<sup>266</sup> Geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 59-73.

<sup>267</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 59, 64.

<sup>268</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 268.

<sup>269</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 63-70.

<sup>270</sup> Krş. Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , ss. 14-15.

<sup>271</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 65.

<sup>272</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 67.

Bir dine hak din dedirtecek ikinci “esas”(şart) ise “Peygamberlerden birine bağlı bulunması”dır.<sup>273</sup>

Üçüncü şart ise: “Öldükten sonra dirilme” fikrini içermiş olmaktadır.<sup>274</sup>

Düşürümüne göre bu üç şart, bir dine “hak din” demek için, “esas olarak” yeterlidir. Ancak “tamâmen” hak sıfatını kazanabilmesi için o dinin bütün detaylarında ve uygulamasında değilse bile akâidinde bu üç temele aykırı ve bu üç esas yalanlayan şeylerin bulunmaması gereklidir. Bu gibi durumlarda dinin tatbikatına bakmak doğru olmaz ve bizi yanlış anlamalara sürükleyebilir. Çünkü bazen, dinin esasında olmadığı halde o dinin mensupları tarafından dine ilâve edilmiş olabilmektedir. Bundan dolayı bu eklentiler sebebiyle o dinin esasına hak değildir, demek doğru olamaz. Mesela İslâmiyet’e göre, İsevîliğe Kadıköy ve İznik Konsilleri tarafından ilâve edilen “teslîs” ve benzeri akîdeler hakka aykırıdır. Ancak bu sebepten dolayı İsa Dini’ne “esasen” hak değildir, diyemeyiz. Aksi takdirde böyle bir dine “hak ile bâtil” in karışmasından veya birleşmesinden meydana gelmiş bir “karışık din” (din-i muhtelit) nazarıyla bakmaya mecbur oluruz.

Demek ki, bir dinin “hak” sıfatını tamamen hâiz olabilmesi için yukarıda geçen bütün şartları “esâsında” ve “akâidinde” taşımış olması ve hiçbir noktasında bu fikirleri bozucu veya akıl ve hikmetin açıkça reddedeceği fikirlere sahip olmaması şarttır. Bundan dolayı Ahmed Hilmi, hak din için gerekli görülen şartların, ancak peygamberlere mensûb olan dinlerde bulunduğunu ifâde etmektedir. Bundan dolayı ona göre “hak din” ve “semâvî din” terkipleri, aynı anlamdadır.<sup>275</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi, din kavramını tüm yönleriyle ayrıntılı bir şekilde analiz etmiş ve ele aldığı konuları bilim ve felsefe açısından bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu bağlamda o, dinin ve özellikle gerçek anlamda dinin mâhiyetini yakalamaya ve bunları ortaya koymaya çalışmıştır. Konumuz açısından yani “Tanrı” açısından meseleye baktığımızda “Tanrı”nın, onun din anlayışında olduğu gibi hak din anlayışında da temel kavram olarak ele alındığını ve onun düşüncesine göre Tanrı ve ulûhiyyet konusunun, dinin ilk ve temel iddiâsı olduğunu görmekteyiz.

Ahmed Hilmi’nin dinin doğasına yönelik yaptığı açıklamalardan önemli bulduğumuz bir diğer nokta da, onun, dini Tanrı’ya has kılmasıdır. Daha önce de ifade

<sup>273</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 68.

<sup>274</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 69.

<sup>275</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 69-70.

edildiği gibi ona göre din, insanlık bilgisi olarak görülemez.<sup>276</sup> Din, Tanrı kaynaklıdır ve temelinde vahiy vardır.<sup>277</sup> Öte yandan, Tanrı, dinin temel inanç objesidir ve dinin gerçek anlamda olmazsa olmaz birinci ve en önemli şartıdır. Ahmed Hilmi'ye göre, tabii görünümünden (tezâhûrat-ı kevnîyye) birine “varlıklarını aslı veya hakîkî varlık” diye inanmak din değil bizzat dini inkâr demektir.<sup>278</sup> Zira din, ilahi kutsiyete bağlılığını kaybettiğinde, ortaya konulan fikirler sistemi, her noktada değişime (tebdîl) ve dönüşüme (tehavvül) uğramış olur. Bu kutsiyete ise boyun eğilemez. Çünkü bu düşünceler, kendisine zarûrî olarak boyun eğilen Hakk adına değil, kendisi (kendi icthatları) adına konulmuştur.<sup>279</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, bu anlamda, “kutsiyet”, “nübüvvet”, “vahiy” ve “ilham” fikirlerinden soyutlanmış düşünceler, ne kadar yüce olursa olsun, insanların vicdânının rehberi ve işlerinin düzenleyicisi olamaz.<sup>280</sup> Din, en yüce ve en büyük fikirleri içinde barındıran Vâcibu'l-Vücûd'a ait bir bilgidir ve bunun için o da en yüce insanlık bilgisi olarak görülebilir.<sup>281</sup>

Ahmed Hilmi'nin anlayışına göre “din”, genel olmalıdır ve bu özelliği itibariyle herkese yöneliktir. Allah da herkesin Allah'ıdır.<sup>282</sup> Beşeriyetin geneline has bir keyfiyet olmasındandır ki; din, ne yalnız sıradan halkın (avâm), ne yalnız orta sınıfın (mütevassıfîn) ve ne de yalnız seçkinlerin (havâs) ihtiyaçlarını doyumakla değil, hepsinin vicdânının gıdası olmakla mükelleftir.<sup>283</sup> Böyle bir vasfı taşıyan dinin görevi ise “esasen” Yaratıcı'nın birliğini (tevhid-i Bârî) ve ahlâkî esasları insanlara ulaştırmaktır. Her dinin hikmet ve şeriatı işte bu tebliğ edilecek şeylerin toplamıdır.<sup>284</sup>

Her noktada olduğu gibi Tanrı meselesi; Ahmed Hilmi'nin, dinin neliği ve görevine ait düşüncelerinde de temel kavram ve nihâî amaç olarak kendini böyle göstermektedir. Çünkü onun, dini herkese yönelik bir keyfiyet olarak görmesinin altında yatan sebep, kendisinin, dini ve dînî tebliği insanlara yönelik Allah'ın bir rahmeti ve ilâhî bir desteği<sup>285</sup> olarak görmesidir. Tanrı inancı görüldüğü üzere, Ahmed Hilmi'ye göre, dinin görevi konusunda da temel gâye olmaktadır. Diyebiliriz ki, Tanrı düşüncesi,

<sup>276</sup>Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 101.

<sup>277</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 5.

<sup>278</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 4.

<sup>279</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 71.

<sup>280</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 64-65.

<sup>281</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 107.

<sup>282</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 30-31; Târîh-i İslâm, c. I, s. 153.

<sup>283</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 153.

<sup>284</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 17.

<sup>285</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 5.

Ahmed Hilmi'nin düşünce pergelinin bir ucunu bağladığı bir istinat noktasıdır ve her düşüncesine yön veren ve âdeta sinen temel kavramdır.

Ahmed Hilmi'nin din hakkında genel görüşlerini belirtmeye çalıştığımız bu bölümde, son olarak onun, bütün bu düşünceleri çerçevesinde “ideal” olarak gördüğü dine değinmek, konumuzu yani onun Tanrı telakkisini anlamaya son derece yararlı olacağından şimdi de kendisinin bu yöndeki görüşlerine yer verip sonra da onun genel din düşüncesi karşısında “Tanrı'nın varlığı” problemine verdiği yeri tespitte çalışacağız.

Ahmed Hilmi'ye göre, bu âlemde meydana gelen ve bin türlü isimlerle anılan olaylar mantıkî bir teselsüle bağlıdır. Bu da âlemde varlığını ve hükmünü sürdüren ve sihirli bir kelime olan “tekâmül” kânunudur.<sup>286</sup> Ona göre, düşünceler (efkâr) de, durumlar (ahvâl) gibi, bu tekâmül ve değişim kânunun zebûnudur.<sup>287</sup> Bütün hâdiselerde geçerli olan bu kânunun gereklerinden dinlerin de uzak kalması düşünülemez. Şöyle ki; dinlerin oluşum zamanı dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde görülür ki, ortaya çıktığı ilk devirlerde her din, “hikmet” ten ibâret “asıllarla” başlamıştır. Fakat tekâmül kânununa bağlı olarak her din, uzun bir tekâmül devresi geçirmiştir.<sup>288</sup>

İşte, her din için ayrı ayrı geçerli olan bu kânun, Ahmed Hilmi'ye göre, genel olarak “din” mefhûmu için de geçerlidir. Ona göre son din olan İslâm Dini de, bu sürecin “din” bazında son noktasıdır. Ona göre İslâm, yegâne din değildir ve zaten kendisinin de böyle bir iddiâsı yoktur. Bilakis, İslâm, Hz. Âdem'den beri birçok nebîlerin telkinleri vasıtasıyla süregelen, semâvî dinin sonuncu tebliği olduğu iddiâsındadır. Bundan dolayı kendisinde bulunan esas/asıl fikirlerin, doğal olarak diğer dinlerde de bulunması zarûret hâlini alır. Buna göre, Ahmed Hilmi'ye göre İslâm Dini, son din olması itibariyle, bir îcâd ve yeni bir buluş (ihtira') değil bir gelişim (tekâmül) ve olgunlaşma (tekemmül) dür.<sup>289</sup>

İslâm'ın ortaya çıkışından önce dünyanın inanç, ahlâk ve medeniyet açısından içinde bulunduğu durumu<sup>290</sup> analiz eden Ahmed Hilmi'ye göre, tâbiri caizse dünyanın durumu ve gelinen nokta içler acısıydı. Bu devrede insanlığı olduğu yerde saymaktan veya geriye doğru gidişten kurtaracak, insanlığa yeni bir inkişâf ve yücelme/yükselme

<sup>286</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 143.

<sup>287</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 2.

<sup>288</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 75.

<sup>289</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 280.

<sup>290</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 138-145.



kuvveti verecek bir fikir ortada yoktu. Böyle bir fikri doğuracak bir vicdân da ortada görülüyordu.

Ahmed Hilmi'ye göre, insanlığı içine düştüğü bu cehâlet ve kötülük çukurundan kurtaracak fikir, sıradan ve lokal (mahallî); sınırlı ve millî bir fikir olamazdı. Ona göre, öyle bir fikir gerekliydi ki, onun yüceliğinin parlaklığı gözleri kamaştırırsın, onun ı ışık huzmeleri her yere ve her kalbe nüfûz edebilsin. Öyle bir fikir lâzımdı ki, kapsamı alanı dışında insanlık ihtiyaçlarının hiç birisi kalmasın. Bu fikir yalnız felsefî bir fikir olamazdı. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, Ahmed Hilmi'ye göre felsefe, hiçbir zaman çok sınırlı bir dâire dışına çıkamamış, hiçbir zaman insanlığın bütününe yönlendirememiş ve hâkimi olamamıştır. Öte yandan böyle bir fikir, yalnızca dînî de olamazdı. Çünkü yalnız dînî bir düşünce, beşeriyeti yönlendiremediği gibi, zıttına olarak onu hareketinden alıkoyar. Ahmed Hilmi'ye göre yalnız dînî bir düşünce, bir millet değil, bir münzevî ve meczup sürüsü meydana getirebilir.

Ahmed Hilmi'ye göre, insanlığı kurtaracak olan bu düşüncenin, toplayıcı bir düşünce (fıkr-i câmi') olması gerekirdi. İşte insanlık, kişilere mahsus özel fikirler sâikiyle yapabileceği tekâmülleri yapmış ve yine tekâmül yoluna girmesi için özel fikirlerin hepsini kendinde toplayacak bir "fıkr-i câmi' " e muhtaç bulunmaktaydı.<sup>291</sup>

Ahmed Hilmi'nin anlayışına göre, insanlık tekâmül devrelerinde, kişilere ait özel düşüncelerin (efkâr-ı mahsûsa) hepsini artık eskitmişti. İnsanlığı bu defa atâlet durumundan kurtarmak için bir Zerdüş (mö. VII-VI. yy.), bir Aristoteles, bir Hz. İsa (a.s.) yeterli olamazdı. Ona göre, bu toplayıcı düşünceyi insanlığa hediye edecek zât, hem bir nebî, hem bir velî, hem bir siyâsetçi, hem iktisatçı, hem bir filozof/hakîm, hem de bir hâkim olmalıydı. İşte insanlığı, içinde bulunduğu karanlıklardan nûra çıkararak o fıkr-i câmi', "İslâm"; o nurun yüce doğuş yeri ise "İslâm'ın peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)" olmuştur.<sup>292</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi'nin ideal medeniyet düzeni için ve insanlığın değişmez yasası olarak gördüğü tekâmül kânunun kaçınılmaz sonucu olarak gördüğü düşünce (dîn) son ilâhî din olan İslâm olmaktadır. Bu, ona göre, yalnızca kendi için ideal din olmanın da ötesinde insanlığın tümü için ideal kabul ettiği bir dindir. Hatta İslâm yüklendiği misyon itibarıyla diğer dinler gibi sıradan bir "din" bile değil, "din" in

<sup>291</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 142.

<sup>292</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 143.

ifâde ettiği gerçeklerle beraber hikmetin de tüm içeriklerini bünyesinde barındıran genel, toplayıcı ve derleyici bir “düşünce” dir.

Aslında konumuz sadece Ahmed Hilmi'nin din anlayışı olmuş olsaydı, bu bağlamda çok şey söylenebilirdi. Ancak biz bu noktada konuyu fazlaca dallandırmadan Ahmed Hilmi'nin ideal din olarak gördüğü İslâm hakkındaki görüşlerine ana hatlarıyla temas etmek istiyoruz.

Her şeyden önce demin de belirttiğimiz gibi, Ahmed Hilmi'ye göre İslâm, insanların bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek genel bir düşünce sistemidir. Öte yandan İslâm taşıdığı esaslar itibariyle hurâfe ve efsânelerden, aklın reddedeceği ve hoşlanmayacağı hayallerden uzak ve insan vicdânını tatmin edebilecek tabii/doğal bir dindir.<sup>293</sup> İslâm'ın diğer dinlere üstünlüğü de kendini bu noktada yani doğal bir din olması, hurâfeler ile efsânelerden arınmış bir din olmasında yatar.<sup>294</sup>

İslâm, yukarıda din-akıl münasebetinde de açıklandığı üzere Ahmed Hilmi'ye göre, akıl ve bilime en uygun dindir. O bu özelliğinin yanı sıra Ahmed Hilmi'ye göre, son<sup>295</sup> ve “müsbet” bir din (dîn-i müsbet) dir. Onun müsbet olması ise “esaslar” itibariyle son sözü söylemiş bir din olması yönüyledir. Ancak her din gibi İslâm da teferruatta tekâmül kânuna tâbidir.<sup>296</sup>

Öte yandan İslâm, Allah tarafından gönderilmiş olması itibâriyle “hak bir din” dir.<sup>297</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, ileride Allah'ın sıfatları bahsinde ele alınacak bir konu olan ve hak bir dinin taşınması gereken belki de en önemli prensibi olan “Allah'ın birliği” (tevhîd) ilkesine kâmil mânâda sahip olan tarihteki yegâne din de yine İslâm Dini'dir.<sup>298</sup>

İslâm demek, Ahmed Hilmi'ye göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) demek<sup>299</sup> olduğundan düşünürümüzün Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkındaki bazı görüşlerine temas etmek yerinde olacaktır.

Ahmed Hilmi'ye göre, târihî şahsiyeti kimse tarafından inkâr edilemeyen<sup>300</sup>, Hz. Muhammed (s.a.v.)<sup>301</sup> öncelikle bir insandır ve bu nedenle o, nihâyetinde bir insan

<sup>293</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 5, 91, 107, 143, 173, 202, 230, 273; c. II, 610, 626.

<sup>294</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 107.

<sup>295</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 273; Üss-i İslâm, s. 41.

<sup>296</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 113, 134.

<sup>297</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s. 228.

<sup>298</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 55,132.

<sup>299</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 129.

<sup>300</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 67, 173.

olması itibâriyle insanlıkta bulunan olumlu-olumsuz bütün özellikleri kendinde taşımaktadır. Ancak O (s.a.v.), İslâm inancına göre aynı zamanda beşer türünün en mükemmel insanı olma özelliğini de taşır.<sup>302</sup> Ahmed Hilmi'ye göre de, tamamıyla tarafsız bir gözle meseleye bakılırsa görülür ki, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarihte eşi görülmemiş bir zâttır. O'nun yaptığını kimse yapamamıştır. O'nun yaptıklarının büyüklüğünün yanında, diğer peygamberlerin yaptığı pek küçük kalır. Çünkü tarihte hiçbir kimse, O'nun gibi, bu kadar çok sayıda görevi üstüne alamamıştı. Her yerde bir teşebbüsün birkaç âmili ve birçok yardımcısı bulunmakta iken, İslâmî keyfiyette esas müteşebbis şahıs Hz. Peygamber'in bizzat kendisi olmasından başka, daha işin başlangıcında gerektiği kadar yardımcıdan da mahrum idi. Hz. Resûl (s.a.v.), öğretmen (müderres), hukukçu (fakîh), din adamı (rûhânî), müşâvir, âmir, hâkim, kumandan hep kendisi idi. Bir dakikasını bile boşa geçirmiyordu. Namazları bizzat kıldırıyor, vaaz ve nasihatle, eğitim ve öğretim (irşâd ve tadrîs) le ümmetinin fikirlerini aydınlatmak ve umûma ait işleri yoluna koymakla meşgul oluyordu. Hâsılı herkes, karşılaştığı problemlerin çözülmesini hep O'ndan bekliyordu.<sup>303</sup>

Ahmed Hilmi bu noktada, oryantalist Dozzy'nin iddiâlarının tersine olarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) devrimci kişiliğine ilişkin olarak "Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in hayatının, kendi çevresini yarattığını fakat O'nu çevrenin yaratmadığı" hakkındaki teori (nazariye) sinin haklılığını vurgulamaktadır.<sup>304</sup> Çünkü Arap kavminde gerçek anlamda fazîleti yaratan ve ahlâkı îcâd eden İslâm Dini, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yüce zâtıdır.<sup>305</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve İslâm Dini'nden önce Araplarda şiir ve edebiyat dışında medeniyet ve gelişmişlik ve ahlâk göstergeleri bulunmadığı gibi, bunları ortaya çıkaracak etkenler de mevcut değildi. Düşünürümüze göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) gelmeseydi, büyük bir ihtimalle, Araplar hiçbir târihî varlık gösteremeyecek, mahsur kaldıkları yarımada dışında çıkamayacak ve bedevîlikten ileri geçemeyeceklerdi. Oysa Peygamber (s.a.v.)' le beraber Araplar, on

---

<sup>301</sup> Ş. F. A. Hilmi'de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hayatının çeşitli safhaları ve kişilik özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 109-137, 143-257.

<sup>302</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 235, 272.

<sup>303</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 239-240.

<sup>304</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 221.

<sup>305</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 128.

sene içinde bütün cihânın fazîlet rehberi, ahlâk öğreticisi, irfân ve yönetim meşalesi oldular.<sup>306</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre Hz. Muhammed (s.a.v.), son peygamberdir ve bu sebeple temiz şeriatleri kıyamete kadar kalıcı ve devâm edicidir.<sup>307</sup> O (s.a.v.), getirdiği din ile dünyanın en büyük inkılâbını meydana getirmiştir.<sup>308</sup> İnsanlık bugüne kadar çok büyük insanlar yetiştirmiştir ancak her biri, ilim ve bilimin bir veya birkaç dalı ile ilgili çok yararlı araştırmalar ortaya koymuşlardır. Ancak insanlık tarihinde bir ikinci “Muhammed” görülemiyor.<sup>309</sup> Akılları hayrette bırakan dehâsıyla <sup>310</sup> O (s.a.v.), en büyük dâhîdir. O (s.a.v.), insanlığın övücü/iftihârı, üstünlük ve olgunluklar (kematât) ın kaynağıdır.<sup>311</sup> Bu bakımdan, Ahmed Hilmi'ye göre Hz. Muhammed (s.a.v.), bütün insanların en mükemmel düşünürü, en akıllısı, en zekisi, en ahlâklısı, en aydını ve her açıdan en mükemmelidir.<sup>312</sup> O şemâil bakımından da gayet güzeldi. Buna bir de yüce ve güzel ahlâklığı, güvenilirliği ve herkesçe itiraf ve teslim edilmiş olan ahlâkî fazîleti ve mutlak doğruluğu eklenmişti.<sup>313</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.), yukarıda değindiğimiz fikr-i câmi'nin kendisinde tezahür ettiği kişidir.<sup>314</sup> İşte bütün bu sebeplerden dolayı, Hz. Muhammed (s.a.v.), bütün insanlık tarihinde görülen en büyük mucizedir.<sup>315</sup>

Ahmed Hilmi'nin ideal dini olan İslâm Dini bağlamında kısaca temas etmek istediğimiz bir diğer konu da söz konusu bu dinin kutsal kitabıdır. Ahmed Hilmi'ye göre İslâm'ın ana esası (üss-i esâsi-i İslâm), Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, Ahmed Hilmi'ye göre, orijinal bir kitap olup<sup>316</sup> sırf vahiy mahsûlüdür.<sup>317</sup> Kur'ân, benzersiz bir kitaptır. Eğer benzerini meydana getirmek ve bir âyete benzer söz söylemek mümkün olsaydı, elbette Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, düşmanları Kureyşliler, İslâm'ı mahfetmenin en basit çaresi olduğu için Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeye teşebbüs ederlerdi. Ancak onların, böyle bir şeye güçleri yetmedi, sadece Kur'ân'a

<sup>306</sup> Geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 127-137.

<sup>307</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 272, Üss-i İslâm, s. 41.

<sup>308</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 175.

<sup>309</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 266-267.

<sup>310</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 313.

<sup>311</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 267.

<sup>312</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 88 (1.Dipnot), 147.

<sup>313</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 150-151.

<sup>314</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 143.

<sup>315</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 144.

<sup>316</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 83.

<sup>317</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 166; Üss-i İslâm, ss. 38-39.

“sahir” demek gibi sözlerle inkârda direndiler. Ancak, Kur’ân’ın yücelik ve belâğatını tasdîk etmeye de mecbur kaldılar.<sup>318</sup> Nazım ile nesir arasında kendine özgü bir üslûba sahip olan<sup>319</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, en büyük, hakîkî ve cidden insânî ve ilâhî (lâhûtî) mucizesidir.<sup>320</sup>

## **B ) AHMED HİLMİ’NİN GENEL DİN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE TANRI’NIN VARLIĞINA BAKIŞI**

Çalışmamızın bu kısmında çeşitli açılardan Ahmed Hilmi’nin “din” anlayışına genel olarak ve konuyu dağıtmamak amacıyla mümkün olduğunca özet bir halde temas etmeye çalıştık. Ve yeri geldikçe meseleleri, konumuz “Tanrı’nın varlığı” ile ilişkileri ile ele aldık ve Tanrı meselesinin bu görüşler karşısındaki yerine işaret ettik. Ulaştığımız sonuçları derli toplu olarak ifâde etmemiz gerekirse;

Ahmed Hilmi’ye göre “Tanrı”, genel olarak “din” in - netice itibariyle Ahmed Hilmi’ye göre farklı şekillerine rağmen din, bir dindir. Ve bu birlik tüm semâvî/ilâhî dinler ile ortaktır-<sup>321</sup> hem kaynağı, hem dayanağı, hem amacı, hem konusu ve hem de görevinin ifâ objesidir.

Ahmed Hilmi’ye göre, Allah’sız bir din olmaz<sup>322</sup> Ulûhiyyet fikri, belirtildiği üzere, bir dinin olmazsa olmaz en önemli şartı ve temel iddiâsı olduğundan, beşer fıtratı, Allah’sız bir dini kabulde –Buda Dini örneğinde olduğu gibi- devam gücüne sahip değildir.<sup>323</sup> Tanrı inancı ve din algısı her ne kadar farklı zamanlar da ve farklı toplumlarda, peygamberler ve ümmetleri ölçü alındığında, tekâmül ilkesi gereğince farklılık arz etse de<sup>324</sup> bu durum, onların Allah’ın bilgisi (ma’rifetullah) ve inancı (akîde) konusunda bir denkliliğe ve eşitliğe sahip olmadıkları şeklinde yorumlanamaz.<sup>325</sup> Çünkü semâvî dinlerin hepsi “Allah’ın varlığı ve birliği” düşüncesini kapsamaktadırlar. Ancak bu temel düşünceyi anlama biçimi noktasında her Peygamberin kendine ait tecellîleri/yansımaları görülmektedir.<sup>326</sup>

<sup>318</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 188.

<sup>319</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 165; krş. , c. I, ss. 84-85.

<sup>320</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 188.

<sup>321</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 273.

<sup>322</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 70.

<sup>323</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 38.

<sup>324</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 55-56, 130-133 ,296-307.

<sup>325</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 56.

<sup>326</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 297.

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında Ahmed Hilmi'nin fikrî yapısının temellerini oluşturan bilim, felsefe ve din alanlarını, yine Ahmed Hilmi'nin bu varlık alanlarına bakışı açısından, genel olarak ele almaya çalıştık ve ardından bu varlık alanları karşısında, düşünürümüzün “Tanrı'nın varlığı” konusuna ne gibi ve nasıl bir yer verdiğini ortaya koymaya çalıştık. Ve gördük ki Ahmed Hilmi'ye göre, bu konuda sonuç olarak ifâde etmek gerekirse: “Bilim, felsefe ve din, insanlığın muhtaç olduğu üç çeşit ihtiyaçtır ki, bunlardan birincisiyle geçim ve merakını, ikincisiyle aklını ve üçüncüsüyle de ruh ve kalbini besler. Bunlardan birini inkâr, insan fitratının ihtiyacını anlamamaktan doğan bir sapıklık (dalâlet) ve bir hastalık (maraz) tır.<sup>327</sup>

Yine her biri yerlerinde belirtildiği üzere, Ahmed Hilmi'ye göre “Tanrı'nın varlığı”, bu varlık alanları açısından bakıldığında apaçık hatta yegâne hakikat olma özelliği taşımaktadır. Ahmed Hilmi'de Tanrı yine kendi ifadesiyle “Üss-ü'l-Esâs”<sup>328</sup> olması itibariyle bu varlık alanlarının temel kâidesi/dayanağı olmaktadır.

Ahmed Hilmi, görüldüğü üzere, genel düşüncesi içerisinde, Tanrı'nın varlığı problemine oldukça geniş bir şekilde yer vermiş ve Tanrı inancının zorunluluğunu yoğun bir biçimde gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bize göre bu nokta, çok önemlidir. Çünkü genel Tanrı problemi çerçevesinde felsefî ve teorik anlamda en önemli nokta da bize göre, “Tanrı'nın varlığı” problemidir. Çünkü Tanrı konusuyla şu veya bu şekilde ilintili olan (deliller, sıfatlar, Tanrı-âlem-insan münâsebeti vs.) diğer konular hep, ancak bu varlığın gerçekte var olmasına bağlı ve bu konuya nazaran ikinci sırada ve tâlî konular olmaktadır. Öyle ya, olmayan bir şey için fikir yürütmek ve ona bir takım atflar yapmak fikir jimnastiği yapmanın ötesinde insanlık için nasıl bir anlam taşıyabilir. Zaten inanç bakımından Tanrı inancını bir şekilde savunan (Teizm, Deizm, Panteizm, Pan-enteizm vb.) sistemlerle, bu inancın reel bir gerçeğe dayanmadığı gerekçesiyle imkansızlığını iddiâ eden (ateizm) sistemler arasında en büyük fırtına da bu noktada kopmaktadır.

İşte biz de bu sebebe bağlı olarak, felsefî bakımdan genel Tanrı problemi bağlamında en önemli olarak gördüğümüz “Tanrı'nın varlığı” meselesini, düşünürümüzün bu noktada ortaya koyduğu ve tespit edebildiğiniz tüm düşüncelerini geniş bir biçimde ele almak suretiyle ortaya koymaya ve bu şekilde çalışmamızın kalan kısmı için kendimiz açısından bir veri tabanı oluşturmaya çalıştık. Artık bu noktanın,

<sup>327</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 10.

<sup>328</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, s. 75.

düşünürümüz açısından, aydınlanmasıyla birlikte Tanrı problemi ile ilgili diğer görüşlerine rahatlıkla geçebiliriz. Ahmed Hilmi'nin de haklı olarak belirttiği gibi önemli olan yolu çizmek ve belirlemektir. "Yola girdikten sonra yürümek kolaydır."<sup>329</sup>

Ancak bu noktada bir hususu belirtmekte yarar görüyoruz. Aslında Ahmed Hilmi Tanrı'nın varlığı yanında, Tanrı'nın yokluğu (ateizm) meselesini de genişçe ele almış ve bu konuda da önemli görüşler ortaya koymuştur. Belki karşılaştırmalı olarak o konunun da, burada ele alınması uygun olabilirdi. Ancak bahsi geçen konunun onun fikir sistematığı açısından, ikinci bölümde Tanrı'yı algılama biçimleri konusunda ele almak daha uygun görülmüştür. Bu husus ileride tekrar ele alınacak ve sebebi ayrıca belirtilecektir.

Tanrı'nın varlığı, problemi ortaya konduktan sonra akla ilk gelecek soru belki de bu Varlığın, varlığına dair ortaya atılan deliller meselesi olmaktadır. Acaba Ahmed Hilmi'nin genel olarak "deliller" meselesine bakışı ne şekildedir? Eserlerinde Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillere yer vermiş midir? Eğer yer vermişse hangi delillere ve ne şekilde yer vermiştir? O bunlardan hangisine itibar etmekte ve bunlara ne gibi bir önem vermektedir? Tanrı hakkında konuşmak (din dili), başka bir deyişle, Tanrı'nın algılanma biçimleri konusu hakkındaki görüşleri nelerdir?

---

<sup>329</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Önsöz (s. ۷)

## I. BÖLÜM

### ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN VARLIĞIYLA İLGİLİ DELİLLER MESELESİ VE TANRI'NIN VARLIĞINI ALGILAMA ŞEKİLLERİ (TANRI HAKKINDA KONUŞMAK: DİN DİLİ)

Çalışmamızın bu bölümünde, düşünürümüzün öncelikle Tanrı'nın varlığının bilinme imkânı (Tanrı'nın bilinebilirliği) ve bu hususta ortaya atılan deliller meselesini ele alıp ardından, Ahmed Hilmi'nin esâsen din dili kapsamında yer alan Tanrı'nın varlığının algılanma şekilleri hakkındaki görüşlerine geçeceğiz. Bu iki mesele genel Tanrı problemi içerisinde, Tanrı'nın varlığı meselesinin bize göre, tabîi iki uzantısıdır. Bir kere Tanrı'nın varlığı kabul edildikten sonra belki de akla gelecek ilk soru bu varlığın bilginin objesi/konusu olup olamayacağı ve O'nun varlığının ispat edilip edilemeyeceği sorunudur. İkinci olarak ise dile getirilen bu varlığın kaç türlü ve ne şekilde ele alındığı yani nasıl algılandığıdır.

#### I. TANRI'NIN VARLIĞIYLA İLGİLİ DELİLLER MESELESİ (İSBÂT-I VÂCİB)

Tanrı'nın varlığı meselesi söz konusu olunca akla ilk gelen önemli hususlardan biri, hiç kuşkusuz, Tanrı'nın varlığını ispat gayesi ile ileri sürülen “deliller” meselesidir. Konuyla ilgili olarak M. S. Aydın'ın da belirttiği üzere Tanrı'nın varlığını “ispatlamak” veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak, felsefe ve ilâhiyâtın en merkezî problemi olagelmıştır. Hatta felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddî filozof yoktur ki, bu târihî ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Konu dün olduğu gibi bugün de canlılığını hep korumuş ve düşünürleri hep meşgul etmiştir.<sup>1</sup>

Yine B. Dalkılıç'ın da belirttiği üzere eski ve yeni felsefe çalışmalarında Allah'ın varlığı veya yokluğu ile uğraşmayan ve O'nu bir problem olarak ele almayan hemen hiçbir felsefe sistemi olmamıştır. Öte yandan tarih boyunca insanların Allah'ın

---

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, s. 19; Ayrıca bkz. ve krş. Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul, 2000, ss. 15-17; İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, 1994, ss. 48, 92; Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya, 1999, ss. 74-75.



varlığının delillerini arama; sistemli bir şekilde ortaya koyma ve bu çeşitli delilleri had safhaya kadar geliştirerek savunmaları da bir gerçektir.<sup>2</sup>

Genellikle “İsbât-ı Vâcib” olarak isimlendirilen konu<sup>3</sup> ile ilgilenen ilâhiyâtçı ve düşünürler öncelikle konunun özelliği üzerinde durarak Allah’ın varlığını ispat etmenin mümkün olup olmadığı tartışmışlardır.<sup>4</sup>

Çeşitli motifleri esas alan delil getirme çabaları çerçevesinde<sup>5</sup> kelamcılarının ve felsefecilerin farklı delilleri kullandıkları görülmektedir. Bu nedenle deliller genellikle dayandırıldığı nokta itibarıyla kelâmî (dînî/itikâdî) ve felsefî (aklî) olmak üzere gâyet tabîî olarak iki kısma ayrılmaktadır.<sup>6</sup>

Din Felsefesi’nin önemli sorunlarından birini oluşturan bu mesele, düşünürümüz Ahmed Hilmi’yi de önemli ölçüde meşgul etmiştir. O da konuyu diğer düşünürlerde olduğu gibi çeşitli boyutlarıyla ele almıştır. Biz de bu sebebe binâen onun bu mesele bağlamındaki görüşlerini diğer kaynaklardan da esinlenerek kendimiz açısından mantıkî bir sıra gözeterek ele almak istiyoruz.

Bu amaçla, öncelikle işe Ahmed Hilmi’nin deliller meselesine genel yaklaşımını belirlemeye çalışmakla başlamak yerinde olacaktır. Ardından onun Tanrı’nın varlığının kanıtlanma imkânı konusuna farklı açılardan (bilim, idrâk vb.) bakışı konunun temellendirilmesi açısından yerinde olacaktır. Deliller meselesi ile ilgili son olarak ise

<sup>2</sup> Bayram Dalkılıç, Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Konya, 2004, ss. 60-61; Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Konya, 2000, s. 52.

<sup>3</sup> Bkz. Hüsameddin Erdem, a.g.e. , s. 174; Bekir Topaloğlu, İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Ankara, 1992, s. 17 vd. ; “Allah”, DİA, c. II, s. 474; Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, ss. 48, 92, 116, 190, 247; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, Konya, 1998, s. 148.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, c. II, s. 474; Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 19.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 19-25; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 19-20; Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 74-77; Bayram Dalkılıç, Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, ss. 61-62.

<sup>6</sup> Felsefî ve kelâmî nitelikli Tanrı kanıtları (deliller) hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 19-113; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 15-152; İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, ss. 48-49, 92-97, 116-119, 190-197, 247-251; Bekir Topaloğlu, a.g.e. , ss. 15-176; a.g.m. , c. II; ss. 474-477; Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 74-82; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, ss. 56-99; Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, ss. 59-81; Naim Şahin, Hegel’in Tanrısı, Konya, 2001, ss. 95-102; Cafer Sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi-Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu, Samsun, 1997, ss. 53-108, 187-192; Süleyman Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, Ankara, 2004, ss. 275-277; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, İstanbul, 2001, ss. 232-239; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 148-191; Şerafeddin Gölcük, İslâm Akaidi, İstanbul, 1994, ss. 61-69; Emrullah Yüksel, Sistematik Kelam, İstanbul, 2005, ss. 33-40; Komisyon, İslam Üzerine Düşünceler, TDVY. , Ankara, 1986 (Mustafa Çağrırcı, İslam’da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması), ss. 8-14; Bekir Topaloğlu-Y.Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, İslam’da İnanç Esasları, İstanbul, 2002, ss. 64-73; M. Kazım Arıcan, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı, İstanbul, 2004, ss. 97-102; A.Saim Kılavuz, Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam’a Giriş, İstanbul, 1993, ss. 51-70.

düşünürümüzün bu yolda ortaya koyduğu ve düşüncesinde yer verdiği bazı delillere yer verip bu konuyu noktalamak istiyoruz.

### A) AHMED HİLMİ'DE DELİLLER MESELESİNE GİRİŞ: TANRI'NIN BİLİNME İMKÂNI (BİLİNEBİLİRLİĞİ) MESELESİ

Ahmed Hilmi'ye göre, Tanrı vardır ve bu Tanrı bir/tektir.<sup>7</sup> Yukarıda ifâde etmiş olduğumuz gibi, düşünürümüze göre din duygusu ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığına iman, insan için fitrî ve zarûrî bir özellik arz eder. Ona göre, varlığın kaynağı, mutlak varlık ve aslî sebep fikri, her olayı îzâh etmek için zarûrî bir fikirdir. Her olayı açıklamak için bir şekilde “sebeblerin sebebi”ne kadar düşünceyi ulaştırmak zorunludur. Hayatı ve her türlü varlığı anlayabilmek için “Mutlak Varlık” fikrine mutlaka ihtiyaç vardır.<sup>8</sup>

Tanrı'nın varlığını, böylece bir aksiyom gibi ele alan<sup>9</sup> Ahmed Hilmi, deliller meselesinin bizce felsefî açıdan önemli ilk adımı olan “Tanrı'nın bilinme imkânı (bilinebilirliği)” problemini<sup>10</sup> şöyle bir soruyla tartışmaya açar: “Acaba idrâkimiz mutlak ve sonsuzu bilmeye güç yetirebilir mi?”<sup>11</sup> Ahmed Hilmi bu soru/sorun karşısında fikir dünyasının genel olarak ikiye ayrıldığını, bu bağlamda çoğu kimsenin bu soruya olumsuz yönde cevap verdiklerini belirtir. Bu kimselerin iddiâsına göre, Tanrı “mutlak” olma vasfını taşıdığından dolayı bilinemez. Zira “bilinme” bir tür sınırlandırılma anlamına gelir. Böyle bir durum ise “sınırsız” ve “mutlak” Tanrı fikri ile bağdaşmaz. Ahmed Hilmi'ye göre bu iddiâ, bir aşırılık olup hakikat değildir. Öte yandan bunun karşılığı olarak ileri sürülen “Tanrı tamâmen bilinir” iddiâsı da Ahmed Hilmi'ye göre, bir diğer aşırılıktır ki, bu her iki iddiâ da yanlış ve bâtıldır.<sup>12</sup>

Biz, düşünürümüz Ahmed Hilmi'de, insanın Tanrı karşısındaki tavır ve tutumunu, biri insan açısından Tanrı'nın bilgi objesi olup olmaması, diğeri de insan için Tanrı'nın bir inanç objesi olup olmaması açılarından olmak üzere iki ayrı düzlemde ele almanın daha yerinde olacağını düşünüyoruz. Çünkü takdir edileceği üzere bir şeyin

<sup>7</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 22.

<sup>8</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 68.

<sup>9</sup> Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) –İlk Temsilciler- , İstanbul, 1996, s. 96.

<sup>10</sup> Bu konu hakkında bkz. Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 138-152.

<sup>11</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 24.

<sup>12</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

insan açısından bilgi ve inanç objesi olması farklı şeylerdir. Beşerî tecrübe de göstermektedir ki insan için bir şeyin inanç figürü olması için o şeyin her zaman bilgi temeline dayanmasını gerektirmemiştir. İnsanlar tâ ilk devirlerden itibaren pekâla bilmedikleri ve hakkında kesin bilgilere sahip olamadıkları şey veya şeylere inana gelmişlerdir. Öte yandan bilme ve inanma edimlerinin karşılıklı ilişkileri bir tarafa, nitelik açısından ayrı olmaları da bizi böyle bir zorunlulukla karşı karşıya getirmektedir.

Tanrı'nın insan için bir bilgi objesi olması sorununda, Ahmed Hilmi'nin fikirlerini biraz detaylandırmadan önce, bir konunun peşinen belirtilmesinde yarar görüyoruz. O da Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı'nın varlığını, bilimsel bilgiye has bir şekilde daha net bir ifade ile empirik bir yolla bilmenin söz konusu olamayacağıdır.<sup>13</sup> Ahmed Hilmi de düşünce tarihindeki pek çok filozof gibi bu durumu peşinen itiraf etmiştir. Yukarıda bilim-Tanrı münâsebeti konusunda da belirtildiği üzere Ahmed Hilmi'ye göre nihâî hakikat olan Tanrı, his ve tecrübeye sığmaz. Zaten Ahmed Hilmi, Allah Teâla'nın mukaddes zâtının künhünün/özünün bu âlemde asla idrâk edilmediği konusunda bütün din âlimlerinin de görüş birliği içerisinde olduklarını ifâde etmiştir. Ona göre, gerçi, idrâk etmenin imkansız olduğu kesin bir şekilde iddiâ edilmemiştir. Ancak bu dünyada hiçbir ferdin yalnız aklıyla ve aklını kullanarak Allah'ı gerçek anlamda tanıma bilgisi (ma'rifet-i hakîkiyye) ne ulaşamadığı hususu yüce peygamberlerin ve büyük velîlerin de bu hususta acizliklerini ve eksikliklerini itirâf etmeleriyle sâbittir.<sup>14</sup>

Ahmed Hilmi, insanın kendi potansiyeli itibariyle Yaratıcısını bilmesi hususunda ünlü İslâm düşünürü Yunus'un (1240-1320) şu dizelerine: "Bu akl ü fikr ile Mevlâ bulunmaz" yaptığı şu şerhi ile bu konudaki kanaatini ortaya koymuş görünmektedir: "Evet, akıl ve fikir ile ihtimal her şey bilinir, her şey bulunur, fakat mümkün değil Mevlâ bilinmez, bulunmaz. Çünkü O, her şeyden âlîdir. Eğer akıl ve fikir O'nu bulsa O'nun da her şey gibi bir şey olması lâzım gelir. Bir de gerek akıl ve gerek fikir mahdûttur. Onlar ancak kendileri gibi bir mahdûdu idrâk ve ihâta edebilirler."<sup>15</sup>

Ahmed Hilmi'nin, Tanrı'nın bilinebilirliği meselesinde ortaya koyduğu bu görüşleri, insanlığın bu yoldaki çabalarını boşa sayması ve gereksiz bir külfet olarak görmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Onun bu görüşleri, insanın Tanrı bilgisi konusunda

<sup>13</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 163.

<sup>14</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 270.

<sup>15</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 96.

ulaşabileceği doğal sınırları göstermesi şeklinde anlaşılabilir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre “Mutlak”, tam olarak (tamâmen) bilinemez ancak “bir sûretle” bilinebilir. Hatta O'na bir isim verilmesi ve öteden beri mevcûdiyetinin kabul (îtirâf) veya inkâr sûretiyle tasavvur edilişi, O'nun bir şekilde bilinebilecek (kâbil-i ma'rifet) olduğuna delildir.<sup>16</sup> Öte yandan Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı'yı bilmek, insan için bir ödev (mükellefiyet)<sup>17</sup> ve Tanrı da varlığı “bilinmesi şart olan” bir hareket ettiricidir.<sup>18</sup>

Ahmed Hilmi'nin, konuyla ilgili olarak eserlerinde kimi zaman Tanrı'nın “bilinbilirliğinden”<sup>19</sup> kimi zaman da Tanrı'dan “bilinmesi imkânsız olan Mutlak Zât”<sup>20</sup> şeklinde söz etmesi, paradoksal ve birbiriyle çelişik ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak mesele yüzeyden derinliğe inildikçe belirginlik ve açıklık kazanmaktadır.

Çünkü yukarıda, Ahmed Hilmi'ye göre, Tanrı'nın gerek “tam olarak” bilinebileceğini ve gerekse bunun zıttı olarak Tanrı'nın “hiç” bilinemeyeceğini iddiâ etmenin, iki aşırı görüş olarak kabûle şâyân olamayacağını belirtmiştik. Düşünürümüz bu noktada orta yol diyebileceğimiz “Tanrı tamâmen olmasa da bir şekil (sûret) de bilinir” yaklaşımını benimsemiştir. Evet, Tanrı, ona göre de tam olarak bilinemez. Ve düşünürümüze göre, bu durumun, biri Tanrı diğeri insandan kaynaklanan iki yönü vardır. Öncelikle Tanrı, “Mutlak Varlık” demektir.<sup>21</sup> “Mutlak” ise “her türlü taayyünden münezze<sup>22</sup>, her tayîn ve tahdîdin üzerinde, ötesinde olan, şartlara tâbî olmayan”dır.<sup>23</sup> Bundan dolayı Mutlak Varlık olan Tanrı'ya, meselâ “ruh” vb. taayyün ifâde eden bir isim ve özellik atfolunamaz.<sup>24</sup> Mutlak Zât'ı hiçbir idrâk hakkıyla ihtivâ edemez. Çünkü böyle bir ihtivâ etme mümkün olsa, O'nun mutlak zât değil, mukayyed (sınırlı) ve muayyen (belirlenmiş) zât olması gerekir.<sup>25</sup> İkinci olarak; Tanrı bilgisinin tamamen elde edilemeyişinin önündeki ikinci engel, Ahmed Hilmi'ye göre, insanî boyutta ve insandan kaynaklanan nedenler dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Çünkü düşünüre göre insan, eksikliği ve sınırlılığı meydanda olan bir varlıktır. Hele onun bu özelliği ilâhî kudreti

<sup>16</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 24-25.

<sup>17</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 270.

<sup>18</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 69.

<sup>19</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 4, 24-25; Târîh-i İslâm, c. I, s. 270.

<sup>20</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 25.

<sup>21</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 23; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 252.

<sup>22</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 252.

<sup>23</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (Sad. Necip Taylan – Eyüp Onart), s. 101.

<sup>24</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., s. 180.

<sup>25</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e., s. 80.

idrâk ve ihâtâ hususunda hemen hiç derecesine iner.<sup>26</sup> Hem, insanın akıl ve fikri sınırlıdır. Akıl ve fikir ise ancak kendileri gibi bir mahdudu (sınırlı) idrâk ve ihâtâ edebilir.<sup>27</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, insanın, Tanrı'nın tam bilgisine ulaşabilmesinin önündeki engellerin Tanrı ve insan kaynaklı sebeplerine böylece temas etmiş olduk. Ancak belirtmekte yarar var ki, düşünürümüzde, insanın Tanrı'yı "tam anlamıyla" idrâk ve ihâtâ edemeyişinin bir anlamda bilemeyişinin insandan daha doğrusu insanın donanımsal özelliklerinden kaynaklanan sebebin; Tanrı'dan yani Tanrı'nın her türlü belirleme (taayyün), sınırlama (tahdîd) ve ihâtadan uzak olma özelliğini ifade eden "Mutlak" olmasına göre/oranla daha ikinci planda kalmaktadır. Daha açıkça söylemek gerekirse, Tanrı'nın tam bilgisine engel yine Tanrı daha doğrusu Tanrı'nın taşıdığı özellik olmaktadır. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre mutlağın bilinmesi, mümkün değildir. Ona göre bilmek, bir sûretle tayîn demek olduğundan her ne ki bilindir, mutlak olamaz. Bu nedenle mutlağın bilinmeyişi, Ahmed Hilmi'ye göre, "ârifin noksân-ı ma'rifetinden değildir. Mutlak olanın bilinmek imkânına mâlik olmamasındandır."<sup>28</sup>

Şimdiye kadar ki şu açıklamalarımızda Ahmed Hilmi'nin, Tanrı'nın "tam anlamıyla" veya "tamamen" bilinemeyeceğinden söz ettik. Ancak onun bu ihtirazı kayıtlardan kastının ne olduğundan söz etmedik. Şimdi ise bu konuyu biraz açmak istiyoruz.

Ahmed Hilmi'ye göre Allah'ın bilinemeyen yönü, zâtı ve özü itibariyledir. Bu anlamda Allah'ın varlığını, hakikat bakımından tahlîl etmek mümkün değildir. Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi, Ahmed Hilmi'ye göre, "marifet" anlamında bir bilgi için ikilik ve zıtlık şarttır. Çünkü insan bir şeyi zıttıyla mukayese etmek sûretiyle bilebilmektedir. Oysa "ehadiyyet" makamında olan Allah hususunda karşılaştırmak, mukayese ve muhâkeme etmek mümkün olamaz. Ancak manasını belirtme açısından tahlîl etmek mümkündür. Hatta îmân ve irfân da Ahmed Hilmi'ye göre, bu tahlilden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Allah hakkında ortaya konulan değerlendirmeler, hep Allah'ı tanımak amacıyla olup O'nun hakikatiyle ilgili değildir. Çünkü "zât" a ait hakikat dedikodunun kapsamı dışındadır. Zira zâta ait hakikat "ıtlak" (mutlaklık) tır; her türlü belirleme ve sınırlamadan münezzehtir. Vasıflar ve sıfatlar bu durumda yok

<sup>26</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 129.

<sup>27</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 96.

<sup>28</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 252.

olmuş olup açıkça meydana çıkmış ve belirli hâle gelmiş değildir. Zâtın itlakını ne düşünmek, ne tasavvur etmek, ne görmek ve ne de gerçek anlamda bilmek mümkün değildir.<sup>29</sup> Bundan dolayıdır ki, insanların mükellef bulunduğu marifet (Allah'ı bilme) ödevi, İlâhî hakîkatin ve Subhânî hüviyetin idrâki ve ihâtası anlamına gelmez. Belki, ilâhî sıfat ve isimleriyle beraber Cenab-ı Hakk'ın varlığını tasdîk ve itirâftan ibâret kalır. Bu nedenden dolayıdır ki, Ahmed Hilmi'ye göre, İslâm'da ilâhî hakîkatin sınırlarının belirlenmesinden ve târif edilmesinden utanılıp çekinilerek, bu gerçek, ilâhî sıfat ve isimleriyle bilinmiş ve bu şekilde tenzîh ve takdîs edilmiştir.<sup>30</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, bütün bunların yanı sıra, zâtî hüviyetine akıl, his ve tecrübe ulaşamayan<sup>31</sup> Tanrı'nın, sırf zât olmak itibariyle belirleme ve sınırlama yoluyla düşünülmesi mümkün değilse de; O'ndan başka bir esasa bağlanması imkansız olan evrende, hüviyetinin örnekleri işlenmiş olması itibariyle ve idrâkimiz yettiği mertebede O'nun tecellî ve sıfatlarını anlamak mümkündür.<sup>32</sup>

Ahmed Hilmi'nin, "Tanrı tamâmen bilinemez" iddiâsına zıt olarak ileri sürülen "Tanrı tamâmen bilinebilir" iddiasını da gerçekçi ve doğru bulmadığını ancak onun, Tanrı'nın "bir şekilde" bilineceğini öne sürdüğünü zikretmiştik. O, bu konuda bazı kavramların tahlillerinden yola çıkarak bir îzâh tarzı ortaya koymaya çalışmış ve düşüncelerini bu çerçevede öne sürmüştür. Buna göre, Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı, "ma'lûm" değil "ma'rûf"tur.<sup>33</sup>

Ahmed Hilmi, "Esâtirden çıkan ibretlerin en önemlisi, insanın bir meçhul önünde kalmaya razı olamadığı ve fitrat açısından her şeyi bilmek arzusunda olduğudur. İnsan bir 'şey' için 'bilmiyorum' demeyi sevmiyor. O 'şey'i bilmeye çalışıyor. Bu amacı gerçekleştirecek tecrübelerden, yani ilimlerden yoksun olduğu zamanlar, uçsuz bir ummân olan hayâl ve îcâd etme gücüne müracaat etmiş ve (böylece) esâtiri meydana getirmiştir."<sup>34</sup> demekle, bizce ilke olarak, genel "şey" lerin yanında yine bir "şey" olarak Tanrı'yı bilmenin de insanın önünde ve yine insan için epistemolojik bir gereksinim olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak getirdiği açıklamalarla insanın bu yöndeki bilgisini tek bir bilgi çatısı altında ele almamış ve bu yöndeki bilgiyi nitelik

<sup>29</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 199.

<sup>30</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 270.

<sup>31</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 22.

<sup>32</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 24.

<sup>33</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 23.

<sup>34</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 13.

olarak birbirinden ayırmıştır. Bu bağlamda O, bilgiyi “ilim” ve “marifet” anlamında ikiye ayırmaktadır. Ona göre “ilim”, bir şeyi “ale’l-ıtlak (genel ve mutlak olarak) bilmek” demektir. “Ma’rifet” ise daha mahsûr (sınırlı) ve mukayyed bir mânâyâ gelir.<sup>35</sup> Ahmed Hilmi Hz. Peygamber (s.a.v.)’den hadîs olarak zikrettiği daha önce sözü geçen “Subhâneke mâ arafanâke hakka ma’rifetike Ya ma’rûf! (Seni noksan/eksik sıfatlardan tenzih ederim. Seni hakkıyla bilemedik, Ey Ma’rûf!)” sözünü de bu konuda kendini destekler bir örnek olarak zikretmiştir.<sup>36</sup>

Konuyla ilgili olarak özet bir biçimde söyleyebiliriz ki, Ahmed Hilmi’ye göre, Tanrı’yı bilmek/tanımak insan için bir gereksinim hatta bir ödevdir. Buna bağlı olarak da insanın Tanrı’yı bilmesi bir dereceye kadar mümkündür. Ancak insan, yukarıda belirtilen bazı nedenlerden dolayı Allah’ı hakkıyla bilmeye muktedir olamaz. İnsan bu konuda sınırlı ve kayıtlı bir bilgiye sahip olabilecektir. Ayrıca Ahmed Hilmi’ye göre, Tanrı’yı bilmeye yönelik insânî çabalar takdirle karşılanmalıdır. Çünkü düşünürümüze göre, ilke olarak bir şeyi tam olarak bilemememiz o şey hakkında fikir yürütmeye engel değildir.<sup>37</sup>

Buraya kadarki açıklamalarımızda Ahmed Hilmi’ye göre Tanrı’nın insan için bir bilgi objesi olma özelliği ve problemi üzerinde durmaya çalıştık. Ancak, bilindiği üzere insanların tarih boyunca Tanrı açısından meşgul olduğu cihet, genellikle ve daha çok Tanrı’nın insan için bir bilgi objesi olup olmaması değil bir îmân/inanç objesi olması durumu olmuştur.

Ahmed Hilmi, bu noktada bilgi ve îmân edimlerinin niteliksel ayrılıklarına, “neticede birleşseler bile, îmân ile bilim arasında elbette bir fark vardır.”<sup>38</sup> Sözüyle işaret etmiştir. Öte yandan düşünürümüze göre, bilgi eksikliği inanmaya mânî bir durum olamaz. Ona göre, bilmiyoruz diye bir şeyi inkâra kalkışmak kadar akla ve bilime aykırı bir şey olamaz.<sup>39</sup> Zira bilgi açısından tam anlamda bir sübût hangi şey için vâkî olabilir.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 248.

<sup>36</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 25.

<sup>37</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 290-291; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür, s. 64.

<sup>38</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 146.

<sup>39</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 279.

<sup>40</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 199.

Ahmed Hilmi'ye göre insanlık, Tanrı karşısında, Tanrı'nın varlığını "ikrâr" veya "inkâr" gibi iki ana tercihle karşı karşıyadır.<sup>41</sup> Ancak iş sadece bu iki seçenektan birini basit bir tercih işi değildir. Çünkü düşünürümüze göre, bir şeyi "kabûl" bir muhâkeme sonucu olduğu gibi "red" de bir muhâkeme sonucudur. Her iki fikrî ameliye (îmân-inkâr) için de, sâbit ve dâimî bir esâsa, bir gerçeğe dayanmak, kabûl ve inkârı meşrû kılacak bir ölçüye sahip olmak gerekir. Bu anlamda tasdîk ve inkâr mâhiyet olarak aynı kudret ve meziyete sahip iki fikrî ameliye olmaktadır.<sup>42</sup>

Düşünürümüze göre, insanlık tarihinde Allah'ı tasdîk edenlerin de inkâr edenlerin de görülmesi tasdîk ve inkâr eylemlerinin birer olmuş iş (vâkıa/realite) olduğunun bir göstergesidir. Bu iki ana tercihten birine sahip olanların da, vicdânı aydınlatmak amacıyla kendilerince ve kendi fikirleri doğrultusunda bazı delil ve burhanlar bulmaya çalışmaları çok doğal bir durumdur ve bazılarının iddiâ ettikleri gibi bu yöndeki çabalar "ahmaklık" olarak nitelenemez.<sup>43</sup> Ancak delilden yoksun olduğu zaman, herkesin kendi fikrini destekler nitelikteki indî yorumları, kendinden başkası için ne ilmî ve ne de felsefî bir değeri vardır.<sup>44</sup> Bu durum da bizi ister istemez düşünce tarihi boyunca Tanrı'nın varlığını ispat gayesiyle ortaya konulmuş çabalar olarak niteleyebileceğimiz "deliller" meselesine getirmektedir. Şimdi de düşünürümüz Ahmed Hilmi'nin bu konuya bakışını genel hatlarıyla belirtmeye çalışacağız.

## B) AHMED HİLMİ'DE DELİLLER MESELESİ

Ahmed Hilmi'nin, Din Felsefesi'nin önemli problem alanlarından biri olan "deliller" meselesine büyük ölçüde önem verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta O, "Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzur u Fende Mesâlik-i Küfr" adlı eserinin yazılış amacıyla ilgili olarak, "Eser esas itibariyle 'Vâcibu'l-vücûd'u, 'Nâmütenâhî'yi isbât gâyesiyle yazılmıştır." diyerek<sup>45</sup> "deliller" konusu ile ilgili müstakil bir eser kaleme alma gayretini dile getirmiştir. Ancak eser maalesef tamamlanamamıştır.

İnsanın gerçekte tabiatında saklı olan algılama kuralları gereğince, şeylerin hakîkatini aramak ve her şeyin ortaya çıkış ve var oluş hikmetini araştırma

<sup>41</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 66.

<sup>42</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 61-62.

<sup>43</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 150.

<sup>44</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 64.

<sup>45</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. Önsöz ( ط ).



mecburiyetinde olduğunu belirten<sup>46</sup> Ahmed Hilmi, aslında gelişmiş idrâkler baz alındığında “Hak” ve “Hakikat” olan Tanrı’nın varlığının, zâtı ile sâbit olduğunu ve bu nedenle varlığının delile muhtaç olmaktan uzak olduğunu altını çizmiştir. Ona göre, hakîkate akıl, îmân ve bütün eşyânın varlığının delili Yaratıcı Zât’tır. Bu delil (Tanrı) sâyesindedir ki, idrâk ve olayların bir mânâsı ve bir hakîkati sâbit olur. Ne var ki, Ahmed Hilmi’ye göre din, bütün insanlığın malı ve Tanrı da her şahsın Tanrı’sıdır. Diğer taraftan bütün insanlığa bugün bile tam anlamıyla yetkin anlayış sâhibi denilemez. Ayrıca insan tabiatında mevcut “fitrî îmân” ın zıddı da “şüphe” şeklinde vardır. Buna bağlı olarak da aklî uygunlukların yanlış ölçüleri de vardır ki, “ilmî şüphe ve inkâr” ortaya çıkarır. İşte bu sebeplerden dolayıdır ki, öteden beri bir “aklî akâid ilmi” meydana getirilmiş ve Yaratıcı’nın ispatı maksadıyla deliller bulunmuştur.<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi’ye göre, Tanrı’ya duyulan inancın öncelikle fitrî bir temeli vardır. Zaten daha önce de kısaca belirtildiği üzere, din ve Allah fikirleri düşünürümüze göre, fitrî olup birer ihtiyaç türündendir. İnanıcı, böylece insanın fitrî özelliğine dayandırır<sup>48</sup> Ahmed Hilmi, bir bilgi kaynağı olarak insanın “fitrî icâbât” ının büyük önemine değinmiş<sup>49</sup> ve insan fitratının/tabiatının değiştirilmesinin mümkün olmadığını da ileri sürerek<sup>50</sup>, bize göre, Tanrı’ya iman için aradığı değişmez esâsı tesis etmeye çalışmıştır.

Ahmed Hilmi’nin düşüncesinde deliller açısından, bu bireysel fitratın yanı sıra bir de toplumsal fitrattan da söz etmek mümkündür. Şöyle ki: Ona göre, milyonlarca insanın binlerce seneden beri bir dinle mütedeyyin olması ve bir dine bağlanmak gereğini hissetmiş olması ve bugün bile yeryüzünün sâkinlerini oluşturan milyarlarca insanın farklı dinlerden birine girmesi durumu bile tek başına, dinin ve bu arada Tanrı’nın varlığı ve gerekliliği hakkında kanıt ve delillerin anlamsız bir külfet olduğu düşüncesini uyandırır. Aslında bu düşünce, Ahmed Hilmi’ye göre, bir dereceye kadar doğru sayılabilirse de, bu konuda ileri sürülecek deliller, zihinleri aydınlatmaya yardım edeceğinden gereksiz değildir.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 5.

<sup>47</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 30-31.

<sup>48</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 37; Üss-i İslâm, ss. 3, 11, 13.

<sup>49</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 199.

<sup>50</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü’l-Fünûn Efendilerine Tahrîf Bir Konferans, s. 24.

<sup>51</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 28.

Bu uğraş adına eskilerin buldukları delillerin çoğuna çeşitli açılardan itirazlar yapıldığını ifade eden Ahmed Hilmi'ye göre, bu deliller arasında insan idrâkini bozmaya kadar yürünmedikçe hiçbir zaman haklı olarak itiraz edilemeyecek gibileri de vardır.<sup>52</sup>

Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde, bu “deliller” in gerekliliği meselesinin yanında önemli bir husus daha vardır. O da ileri sürülen delillerin niteliği sorunudur. Ve bu anlamda düşünürümüzün, delilleri, nitelikleri açısından biri dînî/itikâdî, diğeri de aklî/felsefî olmak üzere iki ana kısımda ele aldığını görmekteyiz. Buna göre, bir dine bağlı olanların kendi kutsal metinlerine referansla ortaya koydukları deliller “dînî/itikâdî”; insanlığın geneline hitap edecek tarzda, akıl ve mantığa dayalı olarak ortaya konan deliller ise” aklî/felsefî” deliller olmaktadır.

Ahmed Hilmi bahsi geçen bu delillerden, günümüz için geçerli olan delil çeşidini ikinci tip deliller olarak görmektedir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, nübüvvet çağı artık kesilmiş ve geride kalmıştır. Ona göre, şu anda içinde yaşadığımız devre akıl ve keşf devresidir.<sup>53</sup> Düşünürümüze göre, kafasına bugünün bilim ve tekniği dolayısıyla bazı sorular takılmış olan mütereddit bir kişi, ortaçağın mantığı, bilgisi ve metoduyla iknâ ve tatmîn edilemez. Ona göre, bunun aksini zannetmek gelişme (tekâmül) den ve tekniğin anlamından habersiz olmaktır. Zira her devrin kendine has ihtiyaçları, her dönemin insanların kendilerine has bir zihniyeti vardır. Bu durum asla unutulmamalıdır. Örneğin bugün materyalistçe düşünen bir genç ile din hizmeti gören bir görevli arasında bir tartışma meydana gelse, bu gence ne ile ve neye göre cevap verilebileceğini soran Ahmed Hilmi, bu soruya “tabi ki âyet ve hadîsle değil, zira bunların tesiri îmâna bağlıdır” cevabını vermiştir. Ona göre, bu inkârcıya veya şüpheciye bu silahla karşı konulamaz. Bu nedenle böyle bir tartışmaya mantıkî ve felsefî bir yön vererek mesela kelâma başvurmak gerekir. Felsefenin bu konudaki delilleri öne sürülebilir.<sup>54</sup> Ahmed Hilmi'ye göre, “ İsbât-ı Vâcibu'l-vücûd” bahsinde eskilerin kullandığı deliller ise genellikle bilim ve ispat dairesinden çıkıp îtikâd veya mutlak hüküm veyahut da zan derecesinde kalmıştır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 31.

<sup>53</sup> Ş. F. A. Hilmi, a. g. e. , s. 44.

<sup>54</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. Önsöz ( ض -ص ).

<sup>55</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 201.

Ahmed Hilmi'ye göre, "deliller" hususunda, sırf îtikâdî bir değer ifade eden ve Kur'ân'ın da eleştirdiği bir yaklaşım olan "Biz babalarımızı böyle bulduk"<sup>56</sup> demek ilke ve metot olarak haklı olmak için yeterli ve doğru bir yaklaşım tarzı olmadığı gibi;<sup>57</sup> "Ben böyle inandım, bundan dolayı bu gerçektir" in de geçerli bir düşünce olması mantık dışıdır.<sup>58</sup> Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, düşünceler konusunda hisler (sevk-i tabîî) ile hareket edilmemeli, tercihlerimiz ilmi sebeplere dayanmalıdır.<sup>59</sup> Ayrıca yukarıda gördük ki, prensip olarak Ahmed Hilmi'ye göre, bir düşünce veya fikir (tasdik, inkâr vb.) bir muhâkeme sonucu olmalıdır. Aksi durum düşünürümüzün eleştirdiği "bir şeyi kanıtlamak için yine kendisini delil gösterme" tarzı, "kerameti kendinden menkûl" darbı meseline uygun ve kendinden başkası için ilmî ve felsefî bir değeri olmayan bir yaklaşım tarzı olmaktadır.

Ahmed Hilmi'nin deliller meselesi hakkındaki bu genel yaklaşımını ana hatlarıyla belirtmeye çalıştıktan sonra konumuzu, kendisinin, düşüncesinde yer verdiği bazı deliller ile sürdürmek istiyoruz.

### **C) AHMED HİLMİ'NİN KULLANDIĞI BAZI DELİLLER**

Ahmed Hilmi, deliller meselesi hakkında yaptığı bu genel açıklamaların yanı sıra eserlerinde mânâ ve muhtevâ olarak bazı Tanrı kanıtlarına da yer vermiştir. Ancak bunlar, belirttiğimiz gibi daha çok mânâ ve muhtevâ olarak var olduklarından teknik anlamda formüle edilmiş ve sistematik bir tarzda olmaktan uzaktır. Bu sebepten dolayı biz de, disipline edilmekten uzak olan bu mânâ içeriklerini elimizden geldiğince, bu konudaki yardımcı genel kaynakların da ışık tutmasıyla, mantıkî bir sıra gözeterek ele almaya çalışacağız. Ayrıca bu konuda zorlama yol ve yorumlara girmemeye özen göstererek, içeriklerin doğallıklarına elden geldiğince sâdık kalmaya ve düşünürümüzün bizzat kendi tasarruflarına yine elden geldiğince yer vermeye çalışacağız.

Ahmed Hilmi'nin, düşüncesinde yer verdiği bazı delillere geçmeden önce konumuza bir giriş olması açısından, kendisinin, eserlerinde çeşitli vesilelerle temas ettiği ve "marifetullah" a ulaşma yolları olarak nitelediği iki metot (usûl) tan söz etmek istiyoruz.

---

<sup>56</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Zuhurif sûresi, 43/22.

<sup>57</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 64.

<sup>58</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 98.

<sup>59</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Bir Konferans, ss. 3-4.

Ahmed Hilmi'ye göre, bir tespit olarak, Allah'ın bilgisini (marifetullah) elde etmede ve varlığın hakikatini açıklamada başlıca iki yoldan söz edilebilir. Bunlardan ilki, "ilk adımda Hakk'ın müşâhedesi" yani "müessirden esere intikâl" metodudur. Ona göre bu usûl, özellikle İslâm tasavvufunun büyükleri olan Şâziliyye tarîkatının kurucusu Seyyid Hasan eş-Şâzilî (1195-1258) ile Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin (1162-1240) başını çektiği usûldür. Diğerisi ise "ilk adımda nefsin marifeti ile ondan sonra Hakk'ın müşâhedesi" yani "eserden müessire intikâl" usûlüdür ki, bu metodun başlıca temsilcisi Gazzâlî'dir (v. 1111). Ahmed Hilmi'ye göre "tabiatüstü/metafizik" ve "bedîhî fikirleri" esas alan birinci usûl, daha çekici ve süratlidir. Zira bu konuda varlığın hakikati ve onun sebebi (Tanrı) bilindikten sonra, O'nun birer teferruatı olan yaratıklar ve bu arada insan da öğrenilmiş olur. Ancak düşünürümüze göre, ilk bakışta doğru gibi gelen bu iddiânın, din ve felsefe tarihi göz önünde bulundurulduğunda, aslında doğru olmadığı anlaşılır. Diğer yandan bu birinci usûl, "rûhî haller, tecrübe ve tetebbu/inceleme-araştırma" yı esas alan ikinci usûl kadar sağlam ve yararlı değildir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, nefisini/benliğini bilmeden önce hiç kimsenin hâricî hakikatler hakkında sağlam bir bilgi kazanması mümkün değildir. Zira insan ne bilirse yine kendi idrâk ve anlayışı nispetinde bilmektedir.<sup>60</sup>

Ahmed Hilmi, Batı felsefe geleneğinde "metafizik metot" (methode metaphysique) ve "psikolojik metot" (methode psychologique) adlarının verilebileceğini ifâde ettiği<sup>61</sup> bu iki metottan ilkinde "apriori" ikincisine de "aposteriori" adlarının da verilebileceğini belirtmiştir.<sup>62</sup>

Dikkat edilirse, düşünürümüzün deliller konusunda verdiği bu ikili tasnifin gerek muhtevâ ve gerekse isim olarak, günümüzde delillerin yapısı itibariyle yapılan "a priorik" ve "a posteriorik" kanıtlar şeklindeki temel ikili tasnife<sup>63</sup> denk düştüğü görülür. Bu durum da bizi, Ahmed Hilmi'nin bir son devir Türk-İslâm düşünürü olarak, ilgilendiği konular hakkında gerek doğu ve gerekse batı felsefelerine ne kadar çok yakından vâkıf olduğu sonucuna götürmektedir.

Delillerle ilgili olarak verilen bu genel çerçeveden sonra şimdi Ahmed Hilmi'nin, düşüncesinde yer verdiği bazı delillere geçebiliriz.

<sup>60</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, ss. 477-481; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 204-205; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 42-43.

<sup>61</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 204.

<sup>62</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, s. 479.

<sup>63</sup> Bkz. Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s. 26; krş. Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, s. 21.

## 1. ONTOLOJİK DELİL

Tanrı'nın varlığını, yine Tanrı kavramının içinde barındırdığı “mükemmel varlık” kavramından hareketle çıkararak ve “mükemmel varlık” kavramını varış noktası olarak değil de, çıkış noktası olarak almakla, yapısı itibariyle diğer bütün Tanrı kanıtlarından farklılık gösteren ontolojik delil<sup>64</sup> in sistematik anlamda ve birebir olarak Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde bulunduğunu söylemek güçtür. Ancak düşünürümüzün, bu delili yukarıda bahsi geçen “müessirden esere intikâl” metodu çerçevesinde kısaca ele aldığını söylemek mümkündür.

Ontolojik delilde anahtar kavram rolünü üstlenen “mükemmel varlık” kavramı Ahmed Hilmi'nin de önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. Ona göre de Tanrı mükemmel varlıktır. Cenab-ı Hakk olan Allah bütün kemâl sıfatlarla vasıflanmış olup, bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. Bir müessirin tesiriyle var olmuş olmayan Allah'ın varlığı, zâtının gereğidir.<sup>65</sup> Tanrı'nın mükemmel varlık olması, kendisinin “Vâcibu'l-Vücûd” olmasından dolayıdır. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, Vâcibu'l-Vücûd'u noksan olarak tasavvur etmek imkansız (muhal) dır.<sup>66</sup> Düşünürümüze göre, tanım olarak “ ‘Vâcibu'l-Vücûd’ demek, bize en derin bir tecrübe ile malûm olan kendi kimliğimizi ve bizi kuşatan evreni anlamak ve îzâh etmek için muhtaç bulunduğumuz bir küllî ve nihâî hakikat demektir.”<sup>67</sup> Bütün bu özellikleri itibariyle Tanrı'nın zâtî yetkinliği (kemâlât-ı zâtiyye), tam anlamıyla yetkinlik olduğundan, insanın tasavvur edebileceği yetkinlik tasavvurlarına benzemez.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı, tam yetkinlik sâhibi mükemmel bir varlıktır. Ancak onun, Tanrı'ya yüklediği bu “mükemmel varlık” fikrini, klasik ontolojik delilde olduğu gibi, Tanrı'nın varlığına ulaşmada çıkış noktası olarak ele aldığını söylemek zordur. Bize göre, bu “mükemmellik” özelliği, Ahmed Hilmi'nin, insan, âlem ve Tanrı hakkında yürüttüğü muhakemeleri sonucunda, Tanrı'ya yüklediği

---

<sup>64</sup> Ontolojik delil hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 29-41; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, ss. 18-46; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 232-234; S. Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, ss. 276-278; Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, ss. 343-344; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, s. 61; Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, ss. 99-102; Bayram Dalkılıç, *Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür*, ss. 58-65; Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , ss. 51-55; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, ss. 163-166

<sup>65</sup> Ş. F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, c. I, s. 271.

<sup>66</sup> Ş. F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 49.

<sup>67</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 4.

<sup>68</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 22.

bir sonuç kavramı olması yanı ağır basan bir özelliktir. Bizi böyle bir kanaate sürükleyen etkenler düşünürümüzün birazdan yer vereceğimiz diğer düşünceleriyle daha belirginleşecektir sanıyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ahmed Hilmi için, her ne kadar klasik ontolojik delile benzer bir argümandan söz edilemezse de, kendisinin, Descartes'in yine "mükemmel varlık" fikrini esas alan ve M. S. Aydın'ın "psikolojik nitelikli" bir delil olarak niteleyip klasik ontolojik delil ile karıştırılmaması gerektiğini belirttiği delil<sup>69</sup> e benzer bir delilden bahsettiğini söyleyebiliriz. Nedensellik ilkesine dayanan söz konusu delilde Descartes'e göre, "ekmel varlık" fikri, sonlu olan biz insanlardan ve çevreden gelemez. Bir sanatkâr, nasıl ki, yaptığı bir şeye mührünü basarsa, Tanrı da "mükemmel varlık" fikrini öylece bizim ruhlarımıza âdeta bir damga gibi basmıştır. Sonuç olarak, sonlu olan bizde böyle bir varlık kavramının var olması, Tanrı'nın varlığını gösterir.

Ahmed Hilmi de "her düşünebilen insan, kendini akıllı, gören, duyan, gücü yeten vs. olduğunu biliyor. Yalnız, kendisinin başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, kendi kendisine var olmadığını, aksine hayatı kuşatan âmillerden başlayarak nihâî bir esasa kadar formel bir kavrama (suver-i mefhûme) muhtaç bulunduğunu yani kendisinin en mükemmel (ekmel) bulunmadığını bilir. Kendisine bu vasıfların yokluk (adem) tan gelemeyeceğini çünkü yokluktan varlık çıkabilmesini düşünmenin bir hezeyân olduğunu düşünür. Ve neticede 'madem ki, canlıyım ve aynı zamanda hayatım şartlara bağlıdır, elbette benim ve bu hayatımın kaynak (menba') ve çıkış yeri (menşe'); illet ve esası olan şey de canlıdır ve mevcuttur' der. Acaba yapılan bu iş meşrû ve makûl bir bilgi edinme midir? Yoksa bir antropomorfizm mi? Acaba böyle düşünen bir adam, kendisindeki sınırlı vasıfları Allah'a atfetmiş mi oluyor? Yoksa atfa muhtaç olan bu vasıflara sonsuz ve mükemmel bir kaynak (menba') mı aramış oluyor?"<sup>70</sup> Demek suretiyle Descartes'in kullandığı psikolojik nitelikli delile benzer bir akıl yürütme sergilendiğini söyleyebiliriz.

Ontolojik delille ilgisine kısaca değindiğimiz Ahmed Hilmi için bu konuyla ilgili olarak sonuçta diyebiliriz ki; Ahmed Hilmi söz konusu delilden haberdar olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik anlamda bir delil olarak ontolojik delile düşüncesinde yer vermemiştir. Bunun, bize göre başlıca sebebi ise, kendisinin prensip olarak ontolojik delilde olduğu gibi "müessirden esere intikâl" metodunu değil de;

<sup>69</sup> Bu delil için bkz. Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s. 33.

<sup>70</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 142-143.

kozmojik delillerde olduğu gibi “eserden müessire intikâl” metodunu daha sağlam ve yararlı görmesidir.

## 2. KOZMOLOJİK DELİLLER

Genel olarak âlemden ve bu arada insandan hareketle Tanrı’ya ulaşmayı hedefleyen, bu nedenle “âlem” delili olarak da isimlendirilen ve içinde farklı figürleri esas alan pek çok delili barındırdığından dolayı sanki bir çatı kavram olma özelliğini taşıyan kozmojik delil<sup>71</sup> in, Ahmed Hilmi’nin bahsettiği “eserden müessire intikâl” metoduna denk düşüğünü ve düşünürümüzün söz konusu delille bu bağlam ve anlamda ilgilendiğini söylemek mümkündür.

Ahmed Hilmi’nin, a priori nitelikli olarak tanımladığı “müessirden esere intikâl” metoduna nazaran, a posteriori nitelikli olarak tanımladığı “eserden müessire intikâl” metoduna daha fazla itibar ettiğini ve ona göre bu delil metodunun “delil” mantığına daha uygun ve yararlı olduğuna yukarıda temas etmiştik.

Ahmed Hilmi bu noktada, “eserden müessire intikâl” metodunun birinci kavramı olan “eser” i, birebir olarak, “Tanrı’dan başka bir esasa bağlanması imkansız olan evren”<sup>72</sup> olarak nitelendirdiği “âlem”le, bu âlemi tek bir varlıkmiş gibi düşünmemek<sup>73</sup> sûretiyle özdeşleştirmemiş ve insana bu âlemde müstesna bir özellik ve anlam katarak ayrı bir kategoride ele alma yoluna gitmiştir. Buna göre, “evren” ve “insan vicdânı” Ahmed Hilmi’ye göre, birer ilâhî delillerdir ki, onların her noktasında Allah’ın sanat ve kudreti görülür. Onlara bu şekilde bakış açısı ise düşünürümüze göre, Allah’ı bilmedir.<sup>74</sup>

Yukarıdaki açıklamalarımızda, Ahmed Hilmi’ye göre, deliller konusunda eski düşünürlerin buldukları delillerin çoğuna itiraz edilebileceğini fakat insan idrâkine bozmaya kadar yürünmedikçe hiçbir vakit haklı olarak itiraz edilemeyecek gibilerinin de bulunduğunu belirtmiştik. İşte Ahmed Hilmi bu son sözüne örnek olarak Kur’ân-ı

<sup>71</sup> Kozmojik delil hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 41-62; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 47-137; Süleyman Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, ss. 277-278; Ahmet Arslan, a.g.e. , ss. 234-235; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, ss. 65 vd. ; Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , ss. 59-74; Nâim Şahin, a.g.e. , ss. 95-97; Komisyon, İslam Üzerine Düşünceler, TDVY. , (Mustafa Çağrıncı, İslam’da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması), s. 10; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 166-168; M. Kazım Arıcan, a.g.e. , ss. 100-102;

<sup>72</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 24.

<sup>73</sup> “Âlem”i tek bir varlık olarak görme konusunda bkz. Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s. 41.

<sup>74</sup> Ş. F. A. Hilmi, a. g. e. , s. 28.

Kerîm'in Fussilet Sûresi'nin 53. âyetinden<sup>75</sup> mülhem olarak “enfüs” ve “âfâk”taki ilâhi mucizeleri göstermektedir. Ahmed Hilmi'ye göre bu “ilâhî âyetler”, Tanrı'nın tabîi ve açık delilleridir.<sup>76</sup>

Biz de bu sebebe binâen kozmolojik delili, Ahmed Hilmi'nin ele aldığı usule uygun olarak iki alt başlıkta ele almanın konunun doğasına daha uygun olacağını düşünüyoruz. Ancak buna geçmeden önce düşünürümüzün genel olarak kozmolojik delilin mantığına dair ortaya koyduğu ve bizce felsefî açıdan kayda değer olan bir iki tespitine yer vermek istiyoruz.

Bilindiği gibi kozmolojik deliller, genel mantıkları itibariyle, var olan ve bu anlamda bir realite olan âlemden, bu âlemin/realitenin var edicisine giden, bu yüzden de nedensellik ilkesine dayanan bir delildir ki, Ahmed Hilmi söz konusu ilkeyi “sebebiyet” (sebeplilik) adıyla “ her ne ki mevcûd olmaya başlar yani hâdis olur. Bir sebebi vardır” şeklinde açıklamıştır.<sup>77</sup> “Her şeyin bir sebebi vardır” ilkesi de düşünürümüze göre, aklın zarûrî ilkelerinden olduğundan, biz hiçbir zaman bunun aksini düşünemeyiz.<sup>78</sup> Ahmed Hilmi böyle bir açıklama yapmakla bize göre kozmolojik delilin temeli konumunda olan bu nedensellik ilkesine ne kadar çok büyük bir önem verdiğini göstermenin de ötesinde bu delilin temelini aslında ne kadar sağlam olduğuna da işaret etmiştir. Öbür yandan Ahmed Hilmi “sebeplilik” ilkesi bağlamında “eşyânın illeti, hâdisâtın ne suretle ve ne gibi âmillerin sevkiyle vukua geldiğini taharrî neticesinde elde edilen müessirler demektir. Bütün illetler ve sebepler ise bir ‘illet-i gâiyye’ ye bir ‘illet-i vücûd’ a müntehî olur”<sup>79</sup> demektedir ki, onun bu nihâî illetten kastının Tanrı olduğu açıktır.

Ahmed Hilmi, kısaca belirtmeye çalıştığımız gibi, nedensellik ilkesini aklın zarûrî hükümlerinden biri saymakla bize göre, kozmolojik delilin öyle çalاکalem çürütülebilecek bir delil olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca düşünürümüz bu ilkenin zorunluluğunu birkaç örnekle de açıklamaya çalışmıştır. Mesela O, bir kimsenin, “Ben kimyayı iyi biliyorum ve böyle bir ilmin varlığını kabul ediyorum. Madde ve enerjinin korunumu kânununun da doğru olduğunu biliyorum ve tarihte görüyorum ki, bu kânunu kimyager Lavoisier keşfetmiş. Bununla beraber Lavoisier'in kimyagerliğini

<sup>75</sup> “Âyetlerimizi (varlığımızın delillerini) onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz.” Kur’ân-ı Kerîm, Fussilet Sûresi, 41/53.

<sup>76</sup> Ş. F. A. Hilmi, a. g. e. , s. 31.

<sup>77</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, ss. 159-160.

<sup>78</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 75.

<sup>79</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, ss. 3-4.



ve söz konusu kânunu keşfettiğini kabul etmiyorum” demesini anlamlı bir iddiâ olarak bulmamış ve doğruya uygun bir söz söylemediğinin de altını çizmiştir. Ahmed Hilmi’ye göre böyle bir iddiâ, ancak söz konusu kişinin, kimyayı ve korunum kanunu inkârı halinde, yine bir gerçeğin karşısında durmuş olmakla beraber mantıklı olabilir.<sup>80</sup> Bu durumda konumuza ilişkin olarak, Ahmed Hilmi’ye göre, bir kimsenin, âlemin ve bu arada insanın var edicisi Tanrı’yı inkâr etmede mantıklı ve tutarlı olabilmesi için öncelikle kendini ve içinde yaşadığı evreni inkâr etmesi gerekir ki bu, birazdan sözü geleceği üzere Ahmed Hilmi’ye göre mümkün olmayan bir durumdur.

Diğer bir örnek olarak; Ahmed Hilmi’nin, “Huzûr-u Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti” adlı eserinde, materyalistlerin Tanrı’yı dışlamak suretiyle ve madde ve kuvveti esas alarak yaptıkları varlık açıklamalarına reddiye olarak ortaya koyduğu şu akıl yürütmeyi de “eserden müessire intikâl” metodunun geçerliliğini göstermesi bakımından nakletmek istiyoruz: “Bir saati gören adam aynı zamanda onun bir yapıcısı ve bu yapıcısının bir amacı olduğunu görür. Maddeyi taş ve toprak halinde gören bir adam, onu saat gibi maksat ve zekâyı îmâ eden bir terkipte de gördüğü zaman, selîm aklını kaçırmış olmadıkça, saatin terkipteki maksat ve zekâyı görme zarureti hisseder. Ancak fikrî düşüncelerden; deney ve araştırma usûlünden mahrum bir vahşî olabilir ki bu maksat ve zekâyı kadar ulaşamayarak ‘kendi kendine olmuş, şu çelik parçaları kendi kendine bir araya toplanmış’ diyebilir.”<sup>81</sup> Ahmed Hilmi, yine eserinde, materyalist felsefenin öncü isimlerinden Ludwig Büchner’in kendi materyalist varlık açıklamasını desteklemek amacıyla Descartes’ten naklettiği “Bana madde ve hareket veriniz, ben size tekrar kâinatı teşkil edeyim” sözünü mantıksız bulmanın da ötesinde pek mânidar ve büyük bir hak söyletmesi olarak görmektedir. Çünkü Ahmed Hilmi’ye göre işin dramatik yönü materyalist Büchner, öncelikle savını desteklemek amacıyla ne gariptir ki, ruhçuların önde gelen ismi Descartes’i öne sürüyor. Ancak Büchner buna rağmen yine de amacını gerçekleştirmede başarılı olamıyor. Çünkü Ahmed Hilmi’ye göre, fikri sapıklığa düşmeyen her düşünür, Descartes’in sözünü daha geniş ve gerçek bir şekilde kabul ederek, madde ve kuvvete esas ve kaynak olan sonsuz bir Yaratıcı Zât’ı kabul etmişler ve bu zâtın kâinatı bu iki unsur ile meydana getirdiğini iddiâ

---

<sup>80</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. I, ss. 67-68.

<sup>81</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 58-59.

etmişlerdir. Ancak Ahmed Hilmi'ye göre, bu konuda asıl sorulması gereken soru şudur: “Ya aradan Descartes çıkarsa?!”<sup>82</sup>

Ahmed Hilmi'nin kozmolojik delilin mantığına yönelik olarak yaptığı bu önemli açıklamalarından sonra, kendisinin bu delil kapsamında ele aldığını belirttiğimiz iki delil çeşidine geçmek istiyoruz.

### a) ENFÜS DELİLİ

Ahmed Hilmi'ye göre, Tanrı'nın varlığının tabii delillerinden biri, insanın bizzat kendisidir.<sup>83</sup> O, insan vicdânından hareketle Tanrı'ya varma yolundaki bu delili “enfüs” delili olarak isimlendirmiştir.

Düşünürümüze göre, bilginin ilk mertebesi “ben” e ait olan (ma'rifeti'n-nefs) dir.<sup>84</sup> Ona göre, her bireyin en açık ve samîmî, ânî bir tecrübe ile bildiği şey, kendi nefsinin varlığıdır. Yine her bireyin, her an ve her münasebetle yaptığı tecrübe de kendi nefsinin varlığının tecrübesidir. Ahmed Hilmi, bu tecrübeyi tüm varlığın bilgisinin elde edilmesi bakımından esasların esası (üssü'l-esâs) olarak nitelemektedir.<sup>85</sup> İnsanın sadece rasyonel olarak; tecrübeye ve diğer birinin irşâd ve delâletine, dış âlemin tesirlerine muhtaç olmaksızın, birden bire, doğrudan ve tamamen kendi varlığını, vicdânıyla bildiğini belirten Ahmed Hilmi'ye göre, bu bilgi türü, bilginin ilk mertebesi olmasının yanı sıra aynı zamanda bütün bilişlerin en bedîhîsi, en kat'îsi ve en zarûrîsidir. Düşünürümüze göre insan, her şey hakkında tereddüt ve şüphe; red ve inkâr etme yoluna gidebilir. Ancak ve yalnızca kendi varlığını yani bu varlığın bilgisi inkâr edemez. Meğer ki meczup ve mecnûn ola.<sup>86</sup> Zaten Ahmed Hilmi'ye göre, bu bilginin karşı konulamaz apaçıklığından ve kesinliğinden dolayı, düşünce tarihinde kendi nefsinin inkâra kalkışan hiçbir ciddî düşünür görülmemiştir.<sup>87</sup>

Ahmed Hilmi, tespit sadedindeki bu görüşlerinden sonra insan gerçeğinin önemini vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.v)'den hadîs olarak naklettiği “Nefsini bilen Rabbini bilir”<sup>88</sup> sözü ile Hz. Ali'nin (r.a.), “ben”in önemine dair ortaya koyduğu

<sup>82</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 110, 112.

<sup>83</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 28.

<sup>84</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 279, 292-293.

<sup>85</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 33.

<sup>86</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 18,21; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 61-62.

<sup>87</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 33; Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 41-42.

<sup>88</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 42; İlm-i Ahvâli'r-Rûh, s. 20; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 269; Târîh-i İslâm, c. II, s. 479.

veciz sözlerini<sup>89</sup>, kendi görüşleri için esas aldığını vurgulamak amacıyla sık sık kullanır. Ahmed Hilmi'ye göre, kendisinin esas aldığı bu kaynaklar aynı zamanda “niçin insandan başlıyoruz?” sorusunun da cevabını teşkil eder.<sup>90</sup> Çünkü belirtilmeye çalışıldığı gibi, kendini bilmezden önce hiçbir kimsenin hâricî hakikatler hakkında sağlam bir bilgi kazanmasını imkan dâhilinde görmeyen Ahmed Hilmi, bunun yanı sıra her insanın ne bilirse yine kendi idrâk ve anlayışı sayesinde bilebildiğini ifade etmiştir.<sup>91</sup> Bu yüzden Ahmed Hilmi'ye göre, işe önce insandan başlamak gerekir.

“Ben”in, insanın kendisini, içinde yaşadığı âlemi anlamada ve nihâyetinde Tanrı'ya ulaşmadaki kilit rolüne böylece dikkatleri çeken ve “ben” i her türlü bilgi için bir ölçüt/kriter olarak kabul eden Ahmed Hilmi, bu ilk adımdan sonra insan zihninin ve vicdânının işleyiş mekanizmasına geçer. Ona göre, tabîi olmayan bir karışıklığa uğramamış bir zihnin, bir algının bazı noktaları zorunlu olarak düşünmeye ve değerlendirmeye fitraten bir eğilimi ve samîmî bir ihtiyacı vardır. Bu bağlamda her insan –ilkel insanlar dâhil- düşünürümüze göre, şu sorulara bir cevap bulma zorunluluğu hisseder: “Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Beni çevreleyen bu eşyâ (varlıklar) nedir? Nereden meydana gelmiştir?” Ahmed Hilmi'ye göre, her insanın bu sorulara bulabileceği cevap, tarif ve içerik açısından farklı olsa da esas ve öz itibarıyla aynı şeyler olacaktır. Bu soru silsilesi neticesinde soru sâhibi, kendi şahsı ve çevresi üstünde bir varlık keşfeder ve bu şekilde Yaratıcısı'nı bulur ve bilir.<sup>92</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre insan, psikolojik açıdan, fitratındaki inanma özelliğinden dolayı din ve Tanrı fikirlerini idrâkenden söküp atamaz. Ona göre insan idrâki, hangi seviyede olursa olsun bu düşüncelerden uzaklaşabilecek bir güce bir kere fitraten sahip değildir. Hatta düşünürümüze göre, yeni doğmuş bir çocuğa hiçbir din düşüncesi telkin edilmese, doğal bir gelişim sonunda o çocuğun ilk arayacağı şeyler arasında yine din düşüncesi ve bu arada Tanrı inancı bulunacaktır.<sup>93</sup>

Ahmed Hilmi, insanların din ve Tanrı düşüncelerinden yoksun kalamayacaklarına en iyi örneklerden birinin, Pozitivist felsefenin kurucusu A. Comte'un yaşantısı olduğu kanısındadır. Ahmed Hilmi “ibrete değer biyografi” olarak

---

<sup>89</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 42; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 280; Târîh-i İslâm, c. II, s. 481.

<sup>90</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 42.

<sup>91</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 41, 43.

<sup>92</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 29-30.

<sup>93</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 29-31.

nitelediği Comte'un yaşam öyküsünden iki sonuç çıkarmaktadır. İlk olarak, Comte'un ömrü boyunca bir taraftan din ve Tanrı fikirlerini tahribe çalışırken diğer taraftan kendinde bulunan fitrî din duygusundan dolayı bir çeşit insanlık dini kurmaya çalışması, Ahmed Hilmi'ye göre, insanların bilim şeklinde aklın yol göstermesiyle bile bir takım samimi ihtiyaçlarından uzak kalamayacaklarını gösterir. Diğer ise, hiçbir aklın Allah'ı tamamen inkâr edemeyeceğidir. Çünkü hiç kimse kendi varlığını inkâr etmeden diğer varlıkları inkâr edemez. Edemediği takdirde ise geçici varlıklara ve sınırlı benliklere değişmez ve esas bir “sebeb” aramaktan kurtulamaz. En gâfiller, en kayıtsızlar, en inatçılar bile kendilerine kalplerinin ve vicdânlarının derinliklerinden feryat geldiği dakikada boş yere inkâra uğraştığı Vâcibu'l-Vücûd'u bilir ve O'na saygı duyar. Bazen ise o Yüce Allah'a baş eğmemek davasında olanlar, Comte örneğinde olduğu gibi bir kadına, bir puta baş eğmek aşağılığını göstererek anlayış sahiplerine Yaratıcı'nın varlığını ispat eden delillerden bir “ibret delili” gösterirler.<sup>94</sup>

Sonuçta bütün bu hususlar göz önüne alındığında, Ahmed Hilmi'ye göre, insan rûhu üzerinde ciddî bir araştırma, hakîkî bir tahlil, Vâcibu'l-Vücûd'a ulaşmak için en tecrübî metottur. Çünkü bir insan öncelikle kendi nefesine tetkik nazarıyla bir baksa, kendisinin, hayrete düşürücü bir sanat ve yetkinlik (kemâlât) hârikası olduğunu görmekte güçlük çekmez. Beden organlarının, idrâki durduracak kadar büyük bir âhenk ile görevlerini yerine getirişi; “vicdân” denilen ilâhî sanatlar evi (dârü's-sınâ-i lâhûtî) nin mekanik ve dinamik tesirlerini hissetme, anlama ve akletme şekline koyuşu; fitratta gizli cezbe (incizâb), nefret, irâdeler, iç güdü (sevk-i tabî) ve hassasiyet gibi vasıtalarla, mükevvenâtta açık ve yetkin olmayan şekillere sahip olmakla beraber, bunlar sayesinde tabîi gidişatı bile arttırma (tezyîd) ve hafifletme (tehvîn) hatta bazen durdurması (ta'tîl), insanın bir “yüce mazhar” (mazhar-ı celîl) olduğuna delildir. Şimdi, acaba bu kadar güzellik (bedâyi') ve acayıplığı neye atfetmeli? Ahmed Hilmi'ye göre, bu soruya iki türlü cevap bulunup verilebilir: Ya, “insan, bir mükemmel ve sonsuz zâtın fiil (şe'n) i, kudretinin eşsiz eseri (bedâ), bu sahada varlığının bir yansıma (mirât-ı mevcûdiyet) sı ve O'nun bir eseridir.” Veya “kendi kendine ya da tabîi kanunların vicdânsız ve maksatsız gidişatı altında, bir diğer deyişle tesâdüfen böyle olmuştur.” Bu iki hükümden birincisi insaf ve araştırmadan, akl-ı selfinden ortaya çıkan zorunlu bir sonuçtur. Bilim ve felsefeye, insanın fitrî temâyüllerine de uygundur. İkincisi ise, bilgisizlik eseri, küfür

<sup>94</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 40; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 27-28; Üss-i İslâm, ss. 7-8.

ve inat neticesi olmasından da öte bilim ve felsefeye de aykırıdır. Çünkü bir şey için “kendi kendine öyle olmuş” demek bilimin en büyük nefretle ele alacağı bir iddiâdır. Eğer bilemediğimiz şeylerin sebepleri aranmasa ve “kendi kendine böyle olmuş” denilseydi, her şeyden önce bilim meydana gelmez ve bugünkü buluşlar ortaya çıkmazdı. Bir olayı tesâdüfe hamletmek ise en açık bir şekilde aptallık ve bilgisizliğin ilânıdır. Çünkü bu durum, sâdece Allah’ı inkâr olmayıp, aynı zamanda aklın düsturlarını ve tabîî kanunları da inkâr demektir.<sup>95</sup>

### b) ÂFÂK DELİLİ

Ahmed Hilmi’nin, Tanrı’nın tabîî delillerinden biri olarak gördüğü<sup>96</sup> bir diğer delil de, âlemin varlığını esas aldığı için esasen kozmolojik nitelikli bir delil olan, kendi adlandırmasıyla “âfâk” delilidir.

Ahmed Hilmi’ye göre kâinat, kendi kendini açıklamaya yeterli değildir. Son tahlilde “bir şey”e ihtiyaç görülüyor. Bu durum, ona göre, algı ve araştırmanın zorunlu bir neticesidir. Halden hale giren ve değişken olan bütün yaratıklarda sabit bir şey var. İşler ve olayların sonsuz çokluğu bile, mutlak bir birliğe işaret ediyor. Peki bunca varlık âlemini ne ile açıklamalı?<sup>97</sup> Ahmed Hilmi, böyle bir soruya âlemden hareketle bir cevap verilemeyeceğini çünkü duygusuz, vicdânsız, maksatsız ve anlayışsız olan âlemin ve onun tabîî kanunlarının âlemi ve insanı var edebileceğini zannetmenin, akıl hastalığı ve bir tür delilikten başka bir şeye hamledilemeyeceğini öne sürmektedir.<sup>98</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, bu varlık âleminin varlık sebebi; ne varlığı zorunlu olmayan insana<sup>99</sup> ne de âlemin bizzat kendisine<sup>100</sup> bağlanabilir. Ona göre kâinat denilen kudret ve hârika şeyler manzûmesi, Yüce Allah’ın varlığını ilan eden bir ilâhî mucizedir.<sup>101</sup> Ve bizler son tahlilde var olan tüm şeyleri bu Yaratıcı Zât’a bağlamak zorundayız.

Ahmed Hilmi’nin âlemden hareketle Tanrı’ya ulaşma yolundaki mütâlalarını, âlemin bizzat varlığından hareket eden bu “âfâk” delilinden ziyade âlemin ontolojik niteliğini değil de daha çok bu âlemden hüküm süren kozmik yapıyı ve âhengi esas alan

<sup>95</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 34-35.

<sup>96</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 31.

<sup>97</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 32.

<sup>98</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 35.

<sup>99</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 32.

<sup>100</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 38.

<sup>101</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 28, 39.

diğer bir delilde yoğunlaştığından biz gereksiz tekrar endişesiyle sözü burada noktalamak istiyor ve konunun devamı niteliğinde olan açıklamalarını bir diğer delil çeşidi olan Teleolojik delil alt başlığında ele alacağımızı belirtmek istiyoruz. Ancak bu konuyla ilgili olarak şunu belirtmek istiyoruz ki, Ahmed Hilmi'ye göre, her olayı açıklayabilmek için “Mutlak Varlık” fikrine şüphesiz ihtiyaç vardır.<sup>102</sup>

Şimdiye kadar Ahmed Hilmi'nin kozmolojik nitelikli delille ilgili olarak ortaya koyduğu iki delil türünü gördük ki, düşünürümüze göre, Tanrı'dan başkasına atfedilemeyecek olan bu “enfüs” ve “âfâk”ı yani benliğini ve kâinatı inceleyen bir insan son tahlilde ister istemez Allah'ı tasdik etmeye mecbur olur.<sup>103</sup>

### 3. TELEOLOJİK DELİL (NİZÂM VE GÂYE DELİLİ)

Âlemin bizzat ontolojik yapısından değil de âlemde hüküm süren kozmos fikrinden yani düzenden yola çıkarak, bu kozmosun yaratıcısı olarak Tanrı'ya ulaşma çabasını ifâde eden teleolojik delil,<sup>104</sup> düşünürümüz Ahmed Hilmi'nin önemli ölçüde itibâr ettiği bir delil çeşididir. Her ne kadar O, şu veya bu herhangi bir isim altında bu delilden bahsetmemişse de söz konusu delilin muhtevâsı hakkında önemli açıklamalarda bulunmuştur.

Pratik yönü ağır bastığından herkes tarafından kolayca anlaşılabilme özelliğine sahip olduğu için,<sup>105</sup> deliller arasında belki en popüler delil olma özelliği de taşıyan<sup>106</sup> bu delilin genel kurgusunda en önemli anahtar kavram “düzen”dir. Bu yüzden işe öncelikle bu kavramdan başlamak gerekir.

Ahmed Hilmi'ye göre, bu âlemde meydana gelen ve bin türlü isimle anılan olaylar, mantîkî bir teselsüle tâbidir. Gelişme/tekâmül denilen sihirli kelimenin ifâde ettiği gerçek de budur. Târihî olaylar geniş bir vicdân ufkunda, oluş sırasına göre sıralansa; başlangıçlarla ortalar, geçitlerle hedefler kapsamlı bir bakış açısıyla

---

<sup>102</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 68.

<sup>103</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 35.

<sup>104</sup> Teleolojik delil hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 62-84; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 72-95; Süleyman Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, s. 278; Ahmet Arslan, a.g.e. , ss. 232-234; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, ss. 75-83 ; Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , ss. 77-100; Naim Şahin, a.g.e. , ss. 97-99; Komisyon, İslam Üzerine Düşünceler, TDVY. , (Mustafa Çağrıci, İslam'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması), s. 10; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 168-169; Bekir Topaloğlu-Y.Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, İslam'da İnanç Esasları, ss. 68-73.

<sup>105</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s. 62; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, s. 75.

<sup>106</sup> Bayram Dalkılıç, a. g. e. , s. 75.

değerlendirmeye alınsa, birbirleriyle hiçbir bağlantısı yok sanılan târihî olayların birbirine garip ve hayret verici bir yakınlıkla bağlı oldukları; mantıkî bir teselsül/ardışıklık ile birbirine bağlanmış buldukları görülür. Ve yine görülür ki, bu teselsülde tesâdüfe, körlüğe, ihtimâle ve keyfe hiç yer yoktur. İntizâm, görev ve gâye: İşte bilimsel bir bakışın varlık sahasında görebileceği şey.<sup>107</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre bu “târihî olaylar” sâdece insana ait olaylar olarak anlaşılmalıdır. Çünkü “düzen”, ona göre, hem târih sayfalarını hem de tabiat sayfalarını inceleyenlerin dikkatine çarpar. Ve bu düzen o derece hüküm sürmektedir ki, en küçük bir düşünce ve değerlendirme, onun varlığının zarûfî olduğunu kabul için yeterlidir.<sup>108</sup>

Ahmed Hilmi bir tespit olarak “düzen” kavramını bu şekilde ele aldıktan sonra ikinci bir adım olarak şöyle bir akıl yürütme ortaya koyar: Şekiller ve hareketlerin çokluk ve çeşitliliğine rağmen âlemde hüküm süren “âhenk”, bir düzen vericiye (nâzım) ihtiyaç gösteriyor. Tabiî kânunlar, olayları bir dereceye kadar ve peş peşe gelen düzeltmelerle açıklıyor. Fakat tabiî kânunları ne ile açıklamalı? Ahmed Hilmi'ye göre, yukarıda belirtildiği üzere, tabiat kânunları, bir ilişkiler manzûmesi olup mücerret fikirlerden ibarettir. Bu kânunlar olayları açıklasa da kendi kendilerini açıklayamazlar. Şurası da var ki, bu kânunlar son tahlilde Ahmed Hilmi'ye göre, insan idrâkinin kendi kânunları olup, insan, onları, algılaması ve onlardan haberdar olması sebebiyle dış dünyaya uygulamaktadır. Diğer yandan, bu düzen karşısında insanın durumuna gelince; Ahmed Hilmi'ye göre, bu “âhenk” kavramının insanla da açıklanamayacağı ortadadır. Çünkü insan, varlığı zorunlu olmadığından dolayı kendi varlığını bile kendiyile açıklayamaz ki, nasıl tabiî kânunlara dayanak ve son hakikat olabilsin.<sup>109</sup>

Ahmed Hilmi, böylece, ilk adımda “düzen” kavramını, ikinci adımda bu düzeni tanzîm eden bir “sebeb” olması gerektiği vurgulamıştır. Düşünürümüz son olarak ise, bu sebebin ne olabileceği sorununa eğilmiştir. O bu noktada, olayların bütününde, yani evren tasavvurunda bir tür boyun eğmişliği gösteren bir birlik ve bir süreklilik görüldüğü gerçeğinden hareketle; insanın, olayların hiçbirinde ayrı ayrı mevcut olmayan bu özelliklerin bu bütüne nereden ve nasıl geldiğini ve bu izâfî şeylerin kimin yaratması ve eseri olduğunu araştırmaya koyulacağını belirtmiş ve böyle bir ilerleme ve

<sup>107</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 143; Üss-i İslâm, s. 27.

<sup>108</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, s. 356; Üss-i İslâm, s. Aynı yer.

<sup>109</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 31-32.

yükselme ile “varlığı vâcib ve zarûfî, sebepten münezzehtir ve müstağnî, zâtı ile mevcûd ve sebeplerin yaratıcısı” olan bir tasavvura ulaşacağını iddia etmiştir. Ona göre bu yüce zât ise Allah’tır.<sup>110</sup>

Bu tezine alternatif olarak, sadece “tesâdüf” ve “mekanik zarûret” gibi cevaplar verilebileceğini ifade eden<sup>111</sup> düşünürümüze göre, tabiat sahasında keyf ve tesâdüfe yer bulunmaz. Zaten bulunmadığı içindir ki, âlemde şu dikkate değer intizâm hüküm sürüyor.<sup>112</sup> Ayrıca “tesâdüf”ü “meçhûl bir keyfiyet” olarak gören<sup>113</sup> Ahmed Hilmi, Tanrı inancının yanında tesâdüfün bir kuruntudan ibâret olduğunu öne sürmekle,<sup>114</sup> tabiattaki düzeni açıklama da “tesâdüf”ün “Tanrı” fikrine bir alternatif olamayacağını göstermeye çalışmıştır.

Konuyla ilgili olarak sonuçta diyebiliriz ki, Ahmed Hilmi’ye göre, tabiat sahasında ve genel olarak âlemde hiç kimsenin yadsıyamayacağı bir “âhenk” vardır. Bu durum ise kaçınılmaz olarak bizi, “sebeblilik” ilkesi gereğince “bir âhenk verici” fikrine götürür. Bu düzen verici güç ise, son tahlilde Tanrı’dan başkası olamaz. Ahmed Hilmi bu Tanrı’yı “sanatındaki incelikler sebebiyle bütün akılları hayrete düşüren ‘Allah’ ” olarak bütün noksân sıfatlardan tenzîh ettiğini belirtmiştir.<sup>115</sup>

#### 4. AHLÂK DELİLİ

İnsanın ahlâki tecrübesinden ve bu tecrübe ile ilgili her çeşit veriden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını ispat etmeye çalışan “Ahlâk delili”<sup>116</sup> nin temel kavramı olan “ahlâk”, düşünürümüz Ahmed Hilmi’yi önemli ölçüde meşgul etmiştir. Ancak biz burada, Ahmed Hilmi’nin genel olarak ahlâka dair görüşlerini ele alacak durumda olmadığımızdan; Ahmed Hilmi’nin “ahlâk”ın Tanrı’ya ulaşmada üstlendiği rolünü yani “ahlâk”ın bir Tanrı kanıtı figürü olması yönünü ele almakla yetineceğiz. Ancak bu noktada belirtmek isteriz ki, Ahmed Hilmi, diğer bazı delillerde olduğu gibi ahlâk

<sup>110</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 7; Târîh-i İslâm, c. I, s. 356.

<sup>111</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, s. Aynı yer; Üss-i İslâm, ss. 34-35.

<sup>112</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 143; Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Darü’l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Bir Konferans, s. 12.

<sup>113</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan – Eyüp Onart), s. 128.

<sup>114</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 65.

<sup>115</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 173.

<sup>116</sup> Bu delil hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 96-113; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 112-137; Bayram Dalkılıç, a.g.e. , ss. 87-93; Cafer Sadık Yaran, a.g.e. , ss. 100-108; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 169-170; Komisyon, İslam Üzerine Düşünceler, TDVY. , (Mustafa Çağrırcı, İslam’da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması), ss. 12-14; Emrullah Yüksel, a.g.e. , ss. 39-40.



delilini de işlerken, bu delili herhangi bir isim altında ele almamış, sadece bu delile mana ve içerik olarak temas etmiştir.

Ahmed Hilmi, insan için bir dinin ve bu arada Tanrı'nın gerekliliğini temellendirmeye çalışırken sözü bir de ahlâka getirmiş ve bu konuda ahlâkı baz alarak dine bakmanın “dine daha samimi ve insânî açıdan bakma” olduğunu belirtmiştir.<sup>117</sup>

Bu noktada O, işe ilk önce “hiçbir kimsenin inkâr etmeye cesaret edemediği” önerme olarak nitelediği şu önerme ile başlamıştır:

“Ahlâk, yani ‘ahlâkî faziletler’ insanlık için çok gereklidir.”

Düşünürümüze göre, gerçekten de ahlâk o kadar önemli bir olgudur ki, insanlık ahlâk ile diğer varlıklardan ayrılmış ve seçkinleşmiştir. Ona göre, genel adıyla “insanlık” diye tarif edilen sistem ancak ahlâk ile ayakta kalabilir. Eğer ahlâk olmazsa, görevler de olmaz; görevler olmazsa da insanların hayvandan farkı kalmaz. Bu nedenle her türlü insan toplumu, ancak ahlâk ile mümkün olabilir. Çünkü ictimâî topluluklar ve hükümetler hep hukuka, hukuk ise ahlâka dayanır. Bu âlemde insanlara kismet olan görelî saadetin yegâne koruyucusu ve garantörü ahlâktır. Bundan dolayıdır ki, yüce kurallarını tahrîf ederek ahlâkı yıkanlar bile “prensip olarak” ahlâkın gerekliliğini kabul etmişlerdir.<sup>118</sup>

Ahlâkın gerekliliğine bu şekilde vurgu yaptıktan sonra ahlâkın özünü yakalamaya çalışan düşünürümüze göre ahlâkın asıl konusu, “görev” (vazîfe) den meydana gelmektedir.<sup>119</sup> Bu görevin yerine getirilmesi ise kutsal ve zorunludur. Zira böyle olmazsa “isim” açısından görev olarak kalsa bile gerçekte görev kabul edilemez. Öyleyse, görevin yerine getirilmesi ve kutsal olabilmesi için kutsal bir esasa dayanması gerekir. Bu kutsal ise, kısaca “ulûhiyyet“ düşüncesinde ibâret olup bu da “ölümden sonra dirilme” ve “yaptıklarının mükafatını ve cezasını görme” düşünceleriyle anlatılmış olur. Bu fikirler sisteminin bütünü ise bir “din”i oluşturur. Bu esaslar aradan çıkarılırsa ahlâkın bir mânâsı kalmaz. Görev denilen ağır borcun yerine getirilmesi için bir sebep de kalmaz.

<sup>117</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 31.

<sup>118</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 31, 38.

<sup>119</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 33, 42; Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 87.

Ahmed Hilmi, “görev” den kastının<sup>120</sup> ne olduğunu tam olarak açıklamamış olsa da yaptığı açıklamalardan ve bu amaçla verdiği örneklerden bu görevin “iyilik” i gerçekleştirmek ve fazîletli olmak olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürümüze göre, ahlâkın diğer ana konularından birini de “iyi/fazîlet” kavramı oluşturmaktadır. Ona göre, üç-dört bin senedir uygulanan tecrübeler de göstermektedir ki, “kutsiyet” fikri esas alınmadıkça bir ahlâk sisteminin kurulması mümkün değildir. Kutsiyet ise ancak Allah-u Teâla’ya inanmak ve O’nu sevmekle yani bir dine bağlanmakla meydana gelebilir.<sup>121</sup>

Netice itibariyle Ahmed Hilmi’ye göre “iyilik” fikrine meyiletme, fazîleti menfaate tercih etme gibi, ahlâk sisteminin ana esasları mutlaka Allah’a inanıp, O’nu sevmeye ihtiyaç duyar. Yine ahlâk sisteminin bir bütün olarak üzerine tesis edilebilecek olan yegâne kavram olan “görev” fikri de aynı şekilde Allah’a inanç ve sevgiden başka bir esasa dayandırılmaz.<sup>122</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi, ahlâk delili bağlamında önce ahlâkın genel olarak tüm insanlık için taşıdığı hayâtî öneme dikkat çekmiş ardından da “mânevî bir sistem” olarak nitelediği<sup>123</sup> ahlâk için bir temel arama yoluna gitmiş ve bu esası, tıpkı çoğu ahlâkçılarla Kant’ta olduğu gibi,<sup>124</sup> “görev” fikrinde bulmuştur. Bu “görev” in yerine getirilmesine yine meşrû bir zemin olarak “kutsallık” kavramını kabul etmiştir. Yani ahlâkı görev; görevi de kutsallık kavramıyla ilişkilendirmiş en son olarak da “kutsal” ın Tanrı’ya inanıp O’nu sevmek olduğunu belirtmiştir.

Diğer bir açıdan düşünürümüz, yine ahlâkın dinden ayrı olmasının düşünülemeyeceğine değinmiş ve “din” ile “ahlâk” ın ayrı şeylermiş gibi sunulmasına karşı çıkmıştır.<sup>125</sup> Ahmed Hilmi’ye göre “ahlâk”, diğer din dışı ahlâk teorilerinin iddiâ ettiği gibi “menfaat ve bencillik” veya “korku” temellerine dayandırılmaz.<sup>126</sup> Kısacası dinden ayrı bir “ahlâk” ın varlığından bahsedilemez. Bu durumdan dolayıdır ki, Ahmed Hilmi’ye göre, bir ateistin ahlâksız olması doğal ve mantıklı; olmaması ise doğal dışı ve

---

<sup>120</sup> Vazife anlayışı, vazifelin özellikleri, çeşitleri vb. hakkında geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, trs. , ss. 84-88; Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk (Tanzimattan Cumhuriyete Kadar), Konya, 1996, ss. 113-117.

<sup>121</sup> Ş. F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, c. I, ss. 38-39.

<sup>122</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 39-41.

<sup>123</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 39.

<sup>124</sup> Bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, 1996, ss. 11-14; Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 83; Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk (Tanzimattan Cumhuriyete Kadar), s. 111.

<sup>125</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 31.

<sup>126</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 33, 39-41.

müstesnâ bir durumdur.<sup>127</sup> Ahmed Hilmi bu noktada bir realite olarak ahlâklı dinsizlerin var olduklarını kabul etmiştir. Ancak ona göre bu kimseler, ahlâklı olmalarını sahip oldukları inkârcı düşünceye değil dindar çevre ve toplumların kendilerinde yaptıkları olumlu-yapıcı etkiye borçludurlar.<sup>128</sup>

## 5. KABUL-İ ÂMME DELİLİ

Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde yer vereceğimiz son delil olan kabul-i âmme delili, “beşer tarihinin şehâdeti” ve “şehâdet-i âmme delili” vb. adlarla, insanlık tarihinin tetkiki ve insandaki din ve Allah fikirlerinin doğuştan geldiği esasına dayanan<sup>129</sup> ve öteden beri özellikle müslüman kelamcılarının kullanageldikleri<sup>130</sup> bir delildir.

Bu delile göre, tarih boyunca dilleri, ırkları, bölgeleri ve devirleri farklı olmakla birlikte insan topluluklarında hep bir şekilde din ve Tanrı fikirleri ve inancı bulunmaktadır. İşte devirleri, memleketleri ve kültürleri birbirinden farklı olan milletlerde görülen bu ilâh fikri ve duygusu, Allah'ın varlığına delâlet etmektedir.<sup>131</sup> Düşünürümüz de eserlerinde bu delil kapsamına giren bazı açıklamalarda bulunmuştur.

Her şeyden önce belirtmekte yarar var ki, Ahmed Hilmi'ye göre, bir şey hakkında bilgi edinmek ve fikir sahibi olmada “hiss-i müşterek-i beşer” (Senscommun) in büyük bir önemi vardır. “Hiss-i müşterek-i beşer”i, “bütün insanlarda ortak bulunan his” olarak tanımlayan Ahmed Hilmi<sup>132</sup> 'ye göre bu duygu/his, düşünürlerin de dâima önemli telakkî ettikleri bir ölçüdür.<sup>133</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, bir durum tespiti olarak insan yaratılışında “itidâl” galip gelmekle beraber “aşırılık” (ifrâd) da gizlenmiştir. Bu aşırılığı taşıyanlar (müfritler) da îmân aşkı görüldüğü gibi, küfür aşkı da görülmüştür. Ancak şu kadar ki, Vacibu'l-vücûd'u inkâr ve ahlâki güzellikleri red fikirleri insanlığın ekserisinin vicdânına hoş gelmemiştir. Bu sebebe mebnî, yedi-sekiz bin yıllık devresi yaklaşık olarak bilinen

<sup>127</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 39-41, c. II, ss. 669-670.

<sup>128</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, ss. 39-40

<sup>129</sup> Bu delil hakkında bkz. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 158-159; Bekir Topaloğlu, İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), s. 107; Komisyon, İslam Üzerine Düşünceler, TDVY. , (Mustafa Çağrıncı, İslam'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması), ss. 11-12; A. Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, s. 60.

<sup>130</sup> Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, s. 75.

<sup>131</sup> A. Saim Kılavuz, a.g.e. , s. 60; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, ss. 158-159; Bekir Topaloğlu, a.g.e. , s. 107.

<sup>132</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 100-101.

<sup>133</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 64.

insanlık tarihinin hemen her devrinde inkâr ekoller (mesâlik-i inkâr) i mevcut bulunmuş ise de bu, hiçbir zaman çoğunluğun benimsediği görüş olmamıştır. Durum şimdiki zaman itibariyle de böyledir.<sup>134</sup>

Düşünürümüze göre, milyonlarca insanın binlerce seneden beri bir dine bağlanmak gereğini hissetmiş olması ve bugün bile yeryüzü sakinlerini oluşturan milyonlarca insanın farklı dinlerden birine girmesi durumu bile tek başına dinin insanlık için gerekliliği hakkında diğer kanıt ve delillerin anlamsız bir külfet olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi böyle bir düşünce Ahmed Hilmi'ye göre, aslında doğru ise de, bu konuda ileri sürülecek deliller, zihinleri aydınlatmaya yardım edeceğinden gereksiz değildir.

Yine daha önce değinildiği gibi Ahmed Hilmi'ye göre din fikri, bütün insanlarda ortaktır. Tarihin en eski devirlerinde yaşamış insanlarda bile din fikrinin varlığı, inkâr edilemez bir şekilde gerçektir. Hatta ilkel dinlerin taraftarlarında olsun, yanlış düşüncelere kapılmışlarda olsun bu din hissi tamamıyla mevcuttur. Düşünürümüze göre din fikri konusunda görülen bu yalan ve yanlışlar ise, din hissini açıklanmasında ve pratik hayata uygulanmasına ilişkin olup esasla bir ilgileri yoktur.<sup>135</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kadar uzun zamandan beri milyarlarca insanın âdetâ doğal bir zorunluluk olarak hissettiği bir fikrin gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>136</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, Tanrı inancına ulaşmada ve “ikrâr” ve “inkâr” şıklarından birincisinin kabulü konusunda sağduyunun galip gelmesi olarak niteleyebileceğimiz “hiss-i müsterek”, kendini sadece din ve Tanrı fikirlerinin gerekliliğinde göstermekle kalmaz. Aynı zamanda hak-bâtil tüm dinler arasında da insanların doğruya yönelmelerinde ve doğru dini seçmelerinde de kendini gösterir. Ona göre, bu konuda insanlık medeniyetinin şereflerinden biri de “asıl fikir” den başka “din” kelimesinin kapsamış olduğu fikirler topluluğundan yoksun; akıl ve hikmete aykırı ve apaçık saçmalıklarla dolu olan dinlere çoktan beri değer vermiyor olmasıdır.<sup>137</sup> Bugün dahî insanlığın kâhir ekseriyeti, bâtil olduğu açıkça belli olan dinlere değil de, her birinin esası birer mukaddes kitaba ait olan üç büyük ilâhî dine bağlı bulunmaktadır. Bu

<sup>134</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 37-38.

<sup>135</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, s. 3; Târîh-i İslâm, c. I, s. 28.

<sup>136</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 30.

<sup>137</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 59.

noktada da düşünürümüze göre, ilke olarak bir dinin târihi hayatı, o dinin esasının sağlamlığı hakkında en büyük vesfîkadır.<sup>138</sup>

Çalışmamızın bu ikinci bölümünde şu ana kadar ki açıklamalarımızda, Din Felsefesi'nin önemli problemlerinden olan ve Tanrı probleminin esas konularından birisini teşkil eden “deliller” meselesi hakkında düşünürümüz Ahmed Hilmi'nin fikrî mesâisine bir göz atmaya ve bunları mantıkî bir sıra gözeterek ele almaya çalıştık. Bu konuyla ilgili olarak özet halinde şunları söylemek mümkündür:

Ahmed Hilmi'ye göre, her şeyden önce Tanrı bilgisi (marifetullah) en yüce bilgidir ve bu bilgiyi elde etmek insan için bir ödevdir. Tanrı'nın bilinmesi konusunda bu meyanda ortaya atılan “Tanrı tamamen bilinir” ile “Tanrı mutlak olduğu için bilinemez” iddîaları iki aşırı görüş olup kabul edilemez. Bu konuda söylenebilecek söz, insanın sınırlı potansiyeli sebebiyle Tanrı bilgisine tamamen değil de bir dereceye kadar sahip olabilmesidir.

Deliller konusuna gelince; Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı, zorunlu varlık olması ve varlığının da zâtının gereği olması sebebiyle apaçık bir gerçekliğe sahiptir. O, her varlığın dayanağı, ilk ve son hakîkattir. Bu yönüyle O, her ne kadar varlığı delile muhtaç olmaktan uzak olsa da, insanların bu uğurda verdiği çabalar küçümsenemeyecek bir öneme sahiptir. Hatta bu uğurda Tanrı'ya inanmayanların ortaya koydukları açıklamalar bile belli bir değere sahiptir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, Yaratıcıyı görmezden gelerek varlık açıklaması ortaya koymaya çabalayanların bu çabaları bile üstü kapalı bir şekilde Yaratıcı Zât fikrine vurgu yapar.<sup>139</sup>

Deliller meselesinde Ahmed Hilmi'nin bu görüşleri bizce Tanrı probleminin aydınlanması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Çünkü kendisinin de dediği gibi “oturduğu zemini bilmeden göklerden bahsetmek”<sup>140</sup> çok geçerli bir düşünce tarzı olamayacağından; Tanrı konusunda temel bir fikre ulaşmada önemli bir yere sahip olan “deliller” meselesinin felsefî açıdan taşıdığı değer ortadadır.

---

<sup>138</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 64.

<sup>139</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 30; Üss-i İslâm, ss. 32-33.

<sup>140</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târih-i İslâm, c. II, s. 494.

## II. AHMED HİLMİ'DE TANRI'YI ALGILAMA ŞEKİLLERİ (TANRI HAKKINDA KONUŞMAK: DİN DİLİ)

Çalışmamızın bundan önceki kısmında Ahmed Hilmi'de Tanrı problemini daha çok “Tanrı'nın varlığı” problemi ekseninde ve bu perspektiften ele almaya çalıştık. Tanrı'nın varlığı bir şekilde kabul edildikten sonra akla gelebilecek ilk soru belki de bu var olan Tanrı'nın “nasıl?” bir varlık olduğu sorusudur ki, Tanrı açısından bu sorunun muktezası “Tanrı'nın sıfatları” konusuna açılır. Ancak insan açısından olaya yaklaşılmca bu varlığın insanlarca ne şekilde anlaşıldığı ve algılandığı sorunuyla karşılaşırız. Bu da bizi yine Din Felsefesi'nin önemli bir problemi olan “Tanrı hakkında konuşma”nın niteliği meselesine götürür.

“Tanrı hakkında konuşma” konusu, esasen “din dilinin mantıkî statüsünün belirlenmesi” hakkında yapılan tartışmaların odak noktasını oluşturur. Çünkü dînî söylemdeki her ifade şu veya bu şekilde bir tür “Tanrı hakkında konuşma”dır.<sup>141</sup>

Bilindiği gibi bir konu etrafında tartışmak, fikir yürütmek esasen o konu hakkındaki önermeler üzerinde konuşmak demektir. Çünkü dil düşüncenin aynası olduğundan; her fikir, her düşünce ancak dil kalıbına döküldüğü yani dil ile ifade edildiği zaman bir anlam, bir hayatiyet ve bir geçerlilik kazanır. Bu sebepten dolayı, kanaatimizce, Ahmed Hilmi'nin “Tanrı” meselesi üzerindeki görüşleri hakkında da bir fikir sahibi olabilmek için, her şeyden önce, ona göre “Tanrı hakkında konuşma”nın, ne tür bir konuşma olduğu konusunun aydınlatılması gerekir.

Ahmed Hilmi'ye göre insan zihni, “Ulûhiyyet”i ancak dört farklı şekilde idrâk edebilir. Diğer bir deyişle, ona göre, uluhiyyetle meşgul olma şekilleri dört grupta toplanabilir. Bunların yanında beşinci bir anlayış/tasavvur şekli olması mümkün değildir.<sup>142</sup>

Üçü müsbet biri de menfî olan bu yaklaşımlar/algılamalar şunlardır:

### A) FİKR-İ TEŞBÎHÎ (ANTROPOMORFİZM)

Ahmed Hilmi'ye göre, insanların, “ulûhiyyet” fikrini anlamada buldukları ilk fikir, “fikir-i teşbîhî”dir.<sup>143</sup> Teşbih düşüncesini, “Sâni-i Teâlâ'yı, mahsûsât ve maddiyâtan bir şeyle teşbih etmek; O'na, ‘mahsûs’ ve ‘maddî’ bir mevcudiyet, bir

<sup>141</sup> Turan Koç, Din Dili, İstanbul, 1998, s. 23.

<sup>142</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, ss. 466-475; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 196.

<sup>143</sup> F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 196.

cisim atfeylemek” şeklinde târif eden<sup>144</sup> düşünürümüze göre bu fikir, iki büyük sınıfa ayrılabilir:

- a-) Âdem-perestî
- b-) Eşyâ-perestî

Tabiat varlıklarına tapınmayı ifâde eden ve onlara bir tür tanrılık vasfı yükleyen eşyâ-perestilik anlayışı, Ahmed Hilmi’ye göre, putperestlik demektir. Daha çok ilkel ve vahşî kavimlere mahsus olan bu tasavvurda hiçbir ulviyet ve hiçbir hikmet eseri yoktur. Böyle bir anlayışa sahip olmanın başlıca etkenleri ise tabiat karşısında duyulan korku ve menfaattir.

Tanrı’yı insan şeklinde kabul ve tasavvur eden veya Tanrı’ya insânî vasıflar yükleyen anlayış demek olan ikinci teşbîhi fikir ise âdem-perestî (antropomorfizm) şeklinde ortaya çıkar ve farklı milletlerde ve devirlerde farklı biçimleri vardır.<sup>145</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre insan, idrâki henüz tekâmül devresinin başında iken kendisini ve içinde yaşadığı evreni yaratanı düşünmüş ancak henüz tekemmül etmemiş olan müdrikesi ile Tanrı’yı hakikatıyla bilememiş ve O’na bir takım maddî ve insânî vasıflar yüklemiştir.

Teşbîhi anlayışın ilk aşamasında insanoğlu öncelikle açıklayamadığı tabîî olayları ve varlıkları Tanrılaştırarak eşyâ-perestî bir anlayışa sahip olmuştur. Genel karakteristiği puta tapıcılık olan bu devreden sonra insanoğlunda sanat, şiir ve hikmetin de yaygınlaşmasıyla teşbîhî anlayışın ikinci devresi olan insan-peresti/antropomorfizm devresine geçilmiştir. Ahmed Hilmi’ye göre fikr-i teşbîhî’nin bu derecesi, sanatın da etkisiyle çok çeşitli haller almıştır. Putperestliğin bu zarîf şekilleri şiir ve sanatın tekâmülüyle öyle uygun ve paralel bir gelişime sahiptir ve tarihi süreç içerisinde bazen fikr-i tenzîhîden aldığı istiârelerle o kadar rikkat ve zarâfet kazanır ki, âdetâ fikr-i tenzîhîden farkı imkansız gibi görünür. Öyle bir halde ki, putperestliğin bu derecesinde olan bir adam kendini gerçek Tanrı’ya tapıyor sanır. Oysa bu zavallı kimse puta tapıcı bir kimsedir de kendisinin bu durumda olduğunu bile fark etmez.

Başlangıçtan, insan idrâkinin Tanrı’yı algılama şekli olan bu anlayış Ahmed Hilmi’ye göre, Kur’ân’da Hz. İbrahim (a.s.) kıssasıyla çok güzel bir şekilde anlatılmıştır. Bilindiği üzere Hz. İbrâhim (a.s.) evrenden yola çıkarak salt bir rasyonel etkinlikle kendine ve tüm varlığa esas bir “sebeb”, dolayısıyla Tanrı’yı aramıştı. Ancak,

<sup>144</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 230.

<sup>145</sup> Geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 196-200, 230-234.

Ahmed Hilmi'ye göre, Hz. İbrahim (a.s.)'in ömrünün kısa bir diliminde görülen bu fikrî tekâmülü, insanlık, fikrî gelişmesinin binlerce senesinde ancak kat' ve ikmâl edebilmiştir.<sup>146</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, “fikir-i teşbîhî”nin her şekli putperestliktir ve bu yüzden kabul edilemez.<sup>147</sup> Çünkü düşünürümüze göre, tabîî görünümler (tezâhürât-ı kevnîyye) den bir şeye “varlıkların aslı ve hakîkî varlık” diye inanmak din değil bizzat dini inkâr olduğu gibi<sup>148</sup>; Tanrı'yı madde ve hele de bir şahıs gibi tasavvur ediş de bâtıldır. Diğer yandan, Cenab-ı Hakk'ı ve sıfatlarını tasdik etmekle beraber, O'nu bir insan şeklinde, insana kıyas ile veya insana benzetmekle (antropomorfizm) tasavvur da bâtıldır.<sup>149</sup>

Ancak şurasını da belirtme yarar var ki, Ahmed Hilmi'ye göre, bu devir düşüncesinde insanlar her ne kadar Tanrı'yı hakkıyla bilememişlerse de, kayda değer bir vâkıa olarak böyle bir varlık karşısında “vardır” diyebilmişlerdir. Zaten düşünürümüze göre, bu devrin, gerçek adına elde ettiği tek fikrî kazanım da, onların Yüce Varlık' ı asgari düzeyde de olsa “var” olarak kabul etmesidir.<sup>150</sup>

## B) FİKR-İ TENZİHÎ

Ahmed Hilmi, insanların ulûhiyyetle meşgul olma şekillerinden bir diğeri<sup>151</sup> ve fikir-i teşbîhî anlayışının tam zıttı olarak gördüğü<sup>152</sup> “fikir-i tenzîhî” yi şu şekilde târif etmektedir: “ ‘Fikir-i tenzîhî’, Cenâb-ı Hakk'ı her türlü teşbihât ve mahsûsâtın zıddı ve hârici görmek; O'nu fikir-i beşerdeki teşbihâtın hepsinden münezzehten tutmaktan ibârettir.”<sup>153</sup> Bir diğer târifinde ise Ahmed Hilmi'ye göre “fikir-i tenzihi”: “Hâkiyyet-i Zâtiyye'nin hiçbir mahdûd ve mukayyed; hiçbir hâdis ve mütehavvil ile kâbil-i fehm ü teşbih olmadığı demektir ki, haktır ve hakîkattır.”<sup>154</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre teşbîhî fikir, tamamıyla mahsûsat ve maddiyât derecesine has iken, tenzîhî fikir ise özellikle sırf ma'kûlât vâdisinde kalır.<sup>155</sup>

<sup>146</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 198-199.

<sup>147</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 198; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 303-304.

<sup>148</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 4.

<sup>149</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 25.

<sup>150</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 197.

<sup>151</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 196, 230; Târîh-i İslâm, c. II, s. 466.

<sup>152</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 200.

<sup>153</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 236.

<sup>154</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 274.

<sup>155</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 200.



Ahmed Hilmi'nin ulûhiyyetle meşgul olma şekillerinden ikincisi olarak gördüğü “fıkr-i tenzîhi” anlayışını, yukarıda belirtilen ikinci tarifte “hak ve hakikat” olarak nitelendirmesi; fıkr-i teşbîhî anlayışının beraberinde getirdiği, Tanrı'ya âlemî ve insânî vasıflar yüklemesini yanlışlaması sebebiyledir. Bu yüzden düşünürün, tenzîhî anlayışı “hak ve hakikat” olarak görmesini, bu anlayışın hakikatın tümünü değil, bir parçasını temsil ettiği anlamında anlamak gerekir. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, fıkr-i teşbîhî anlayışının beraberinde getirdiği yanlış algıyı ortadan kaldırması bakımından bir dereceye kadar “hak” olarak nitelendirilebilecek olan bu anlayış ile Cenâb-ı Hakk'ı marifet mümkün olamaz. Zira fıkr-i tenzîhî hiçbir şeyi ispat edemediği gibi aksine her şeyi nefyeder. Bu fikir, “Cenab-ı Hakk nasıl bir varlıktır?” şeklindeki soruya “öyle de değildir, böyle de değildir” dediği için, geriye yalnızca cevap olarak “vardır” cümlesinden başka bir şey söylemediği görülür.<sup>156</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, teşbîhî anlayışın beraberinde getirdiği sakıncaların yanında tenzîhî anlayışın da bazı sıkıntılara yol açtığı ortadadır. Çünkü sırf akıl sahasında yani rasyonel bir düzlemde kalan tenzîhî anlayışın kendine uğraş edindiği aklî hükümler bir misâl ile bir teşbîh ile desteklenmezse, netice de incelenmesi ve araştırılması mümkün olmayan bir sonuç elde edilir ki, bu da bir bakıma “yokluk” (adem) demektir. Örneğin bir şeyi tarif etmek ve anlamak için her türlü teşbihten uzak kalsak ve “öyle de değildir, böyle de değildir. Hiçbir türlü değildir.” desek, o “şey” hakkında aklen mevcut olan ve mahsûsât ve mevcudât ile teyit edilmiş/desteklenmiş bütün varlık şekillerini nefyetmiş oluruz. Böyle bir yaklaşımdan sonra ise “o şey” hakkında mutlak sûrette yalnızca bir aklî hüküm kalır ki, böyle bir hüküm doğru mudur? Değil midir? Burası tartışılır. Zaten felsefî ekolleri meydana getiren fikirlerin belli başlılarından biri de bu sorundur.<sup>157</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; Ahmed Hilmi'ye göre, Tanrı'yı olumsuzlama (selbî) yoluyla tavsîf eden “fıkr-i tenzîhî” den tam bir marifetullah elde edildiği söylenemez. Fakat hiçbir şekilde bilgi elde edilemez iddiâsı da doğru değildir.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 236.

<sup>157</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 200.

<sup>158</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 201; Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, ss. 145-146.

### C ) FİKR-İ TEVHÎDÎ

Ahmed Hilmi'ye göre, Mutlak Varlığı idrâk etmenin bir başka şekli olan “fıkr-i tevhîdî”,<sup>159</sup> ne yalnız tenzîh ve ne de yalnız teşbîh düşüncesidir. Bu fikir, hakîkî varlık olan Tanrı'yı tenzîh ile teşbîhin birleşmesi (cem') nde arar.<sup>160</sup>

Ahmed Hilmi “fıkr-i tevhîdî” yi “tenzîhî teşbîh, teşbîhî tenzîh ile doğruyu bulma”<sup>161</sup> ve “Hakikiyet-i zâtiyyenin, hâric-i mefhûmu bir şekl-i mevcûdiyet, bir gûnâ vücûd (herhangi bir varlık olarak) tasavvur edilemeyeceği demektir ki bu da hak ve hakîkatın kendisidir.”<sup>162</sup> Şekillerinde tarif etmiştir.

Düşünürümüzün Tanrı'ya yaklaşım itibariyle benimsediği ve doğru, hak olarak kabul ettiği görüş de, kendisine göre İslâm'ın hakîkatini toplayıcı olan ve teşbîh ile tenzîh fikrinin ılımlı bir sentezi demek olan bu tevhîdî fikirdir.<sup>163</sup>

İnsanların Allah'ı ya “teşbîhen” ya “tenzîhen” ya da “tevhîden” tefekkür ve tasavvur edebileceğini ifade eden<sup>164</sup> düşünürümüze göre tevhîdî fikir, dinlerin tekâmülünün son safhası olan İslâm Dini'nin hakîkatteki bakış açısı olup, İslâm'da esasların esasıdır.<sup>165</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre fıkr-i tevhîdî, İslâm'da “Lâ ilâhe illallah” sözüyle tamamen ifâde olunmakla birlikte; bu fikrin İslâm'daki en güzel örneği ise Kur'ân-ı Kerîm'deki: “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”<sup>166</sup> Âyetidir.<sup>167</sup> Şöyle ki; bu ayet “Leyse kemislihî şey'ün” demekle Mutlak Varlığın tenzîhîni ifâde eder. Ancak ilâhî vasıf bu kadarla sınırlı bırakılsa idi, insan idrâkine hitap edilmemiş olurdu. Zira “Allah hiçbir şeye benzemez” demek insan idrâkindeki anlayış şekillerinin hepsini iptal etmek olurdu. Böyle bir tavsifle bir şey bildirilmiş sayılamayacağı gibi bilinmek imkanı da selb edilmiş olurdu. O halde ise “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etmeleri için yarattım”<sup>168</sup> âyeti –haşa- mânâsız kalırdı. Öte yandan âyetin ikinci kısmını oluşturan “es-semîu'l-alîm” ise mücerred mânâda teşbîhî ifâde eder. Ve eğer Cenab-ı Hakk tenzîh olmaksızın bu sıfatlarla tarif edilseydi, âdem-perestî konumuna

<sup>159</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 196, 230; Târîh-i İslâm, c. II, s. 396.

<sup>160</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, s. 467.

<sup>161</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 24 (3. Dipnot).

<sup>162</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 274.

<sup>163</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. I, s. 274, c. II, s. 467; Üss-i İslâm, s. 22; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 219, 237.

<sup>164</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 196.

<sup>165</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 203, 237, 326; Üss-i İslâm, s. 24; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 303-304.

<sup>166</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Şûrâ Süresi, 42/11.

<sup>167</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 203, 219, 237; Târîh-i İslâm, c. I, s. 303.

<sup>168</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Zâriyât Suresi , 51/56.

düşülürdü. Âyetin bu şekilde ifâdesi ise iki sakıncayı da birden ortadan kaldırmaktadır. Çünkü yalnız birincisi Cenab-ı Hakk'ı sıfatsız sırf zât şeklinde bırakırken yalnız ikincisi ise teşbîh mertebesinde ve dolayısıyla sıfat mertebesinde bırakırdı. İkinin bu şekilde cem'i ise hakikatte Allah'ı îlân eder ve tevhîdî fikrin özünü oluşturur.<sup>169</sup>

Düşünürümüze göre, Tanrı hakkında oluşmuş bu anlayışların felsefî ekollere olan izdüşümleri de farklıdır. Ona göre, teşbîh fikrinde tabîî ve mantıkî sınır materyalizm ve sensüalizm; tenzih fikrinde aşırı idealizm veya nihilizm ekolüdür. Ancak tenzîh fikri taraftarları bu huduttan kaçınarak spiritüalizm ekolüne daha fazla meyil göstermişlerdir. Tevhîd fikri ise varlığın hakikatini tenzîh ile teşbîhin birleşiminde arar ki bu, tasavvufun özünü ve İslâm'ın hakikatini teşkil eder. “Vahdet-i vücûd” ekolu bu fikrin mantıkî neticesidir.<sup>170</sup>

#### D) FİKR-İ İNKÂRÎ: TANRI'NIN YOKLUĞU (ATEİZM) MESELESİ

Ahmed Hilmi, düşüncesinde “Tanrı'nın varlığı” meselesi yanında “Tanrı'nın yokluğu” (Ateizm) meselesine de yer vermiş ve bu itibarla “Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yâhut Huzûr-u Fende Mesâlik-i Küfür” adlı eserinde ateizmin imkânı meselesini incelemiştir.<sup>171</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ahmed Hilmi'ye göre fikr-i inkârî (ateizm)<sup>172</sup>, ulûhiyetle meşgul olma şekillerinden menfî yönde olanıdır. Ahmed Hilmi, ateizmin karşılığı olarak “inkâr” ve “küfür” kelimelerini kullanmış<sup>173</sup> ve bu konudaki düşüncelerini de, daha çok ateizmin bilimsel ve felsefî olarak imkânı, daha doğrusu imkânsızlığı noktasında yoğunlaştırmıştır.<sup>174</sup>

“İnkâr”ı en genel anlamda, “Tanrı'yı tanımamak” şeklinde tanımlayan Ahmed Hilmi, her şeyden önce inkârcılığı (ateizm) bir vâkıa (realite) olarak ele alır. Nitekim düşünce tarihinde pek çok inkârcı (ateist) görülmüştür.<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 203, 237-238.

<sup>170</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 203; Târîh-i İslâm, c. I, ss. 306, 467

<sup>171</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, ss. 21 vd.

<sup>172</sup> Ateizm hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, ss. 207-234 ; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, ss. 155-201; Süleyman Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, ss. 281-284; Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, ss. 154-155; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, ss. 239-241; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, ss. 115-130.

<sup>173</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 1.

<sup>174</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Önsöz ( ظ-ع ).

<sup>175</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 1-2.

Ateizmin dinlere ve felsefeye göre çok farklı anlamlara geldiğini belirten<sup>176</sup> düşünürümüz, felsefî açıdan “ateizm”i şu şekilde târif eder: “Felsefe açısından inkâr, takdîs etmeğe değer yüce bir varlığı kasden inkâra çalışmak, bu inkârı ilmî delillerle isbâta kalkışmak ve Mutlak Varlık yerine, O’nun özelliklerini taşımayan ve taşımadığı ilim ve vicdân ile belli olan bir şeyi ikâme etmektir<sup>177</sup>. Dinlere göre ise “inkârcılık” “bir dinin usullerine aykırı fikirler beslemek” şeklinde anlaşılmakta olup her dine göre alabildiğine farklılık gösterir.<sup>178</sup>

Ateizmin tarihi köklerine de inen Ahmed Hilmi, buradan hareketle bu görüşün insanlığın düşünce tarihinde çok eski bir görüş olduğu ve felsefe tarihinde ilk defa “ateist” (kâfir) namıyla anılan kişinin Diyojen (Diogenes) (mö. 412-323) olduğunun anlaşıldığı sonucuna varır.<sup>179</sup> Ayrıca O, düşünce tarihi boyunca inkârcı olarak gördüğü düşünür, ekol ve fikirlerin de uzunca bir listesini verir.<sup>180</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, “inkâr” ı doğuran pek çok neden vardır. Ona göre, kimi insanlar bilgisizlik ve cahilliklerinden, kimileri özgürlük adına ve çoğu kimse de yaşam şekilleri ve içinde yaşadıkları sosyal çevreleri sebebiyle inkârcı olurlar.<sup>181</sup> Ahmed Hilmi’ye göre “inkârcı” olmak, cidden müşkül ve çok zor bir iştir. Binlerce senedir, insanlığın idrâk ve vicdânının nice güçlüklerle kurabildiği gerçekler örgüsünü yıkmağa kalkışmak ve hele kendi vicdânını bu gerçeğin feyizli ışıklarından mahrum edebilmek, hayrete şâyan bir cesaret ve gayrete delalet eder.<sup>182</sup>

Meseleye bilimsel ve felsefî açıdan bakıldığında ateizmin mümkün olmadığını anlaşılacağı düşüncesinde olan Ahmed Hilmi, bu düşüncesini “ilmen ve felsefî olarak ‘İnkâr’ ın mümkün olmadığını kabul etmek gerekir”<sup>183</sup> sözleriyle ortaya koymaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ahmed Hilmi’ye göre bilim, kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisidir. Ancak böyle bir birliği mümkün ve meşrû sayabilmek için, nihâî bir birliğe, kânunları dahî götürebilecek” sebepten müstağni bir sebebe” bir “vücûd-u mutlak” a ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç red ve inkâr edildiğinde, bilimin temeli

<sup>176</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 2-8.

<sup>177</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 8.

<sup>178</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 10 vd.

<sup>179</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 9-12.

<sup>180</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 9-23.

<sup>181</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 2-8.

<sup>182</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 3.

<sup>183</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 2.

yıkılmış olur. İşte bu bakımdan Tanrı her şeyin olduğu gibi bilimin de temeli ve garantisidir. Bundan dolayı, Ahmed Hilmi'ye göre, bu esastan yola çıkılırsa inkâr (küfür) ün gerçekte mümkün olmadığı görülür.<sup>184</sup> Peki, ilmen ve felsefî olarak imkânsızlığına rağmen inkârcılığın, geçmişte ve günümüzde pek çok düşünür tarafından kabul edilmesine ne demeli? Acaba bu kimseler ilmin gerçeklerini göremeyecek kadar cahil miydiler ki, bilimsel olarak imkânsızlığına rağmen inkârcı oldular ve inkârı felsefî bir ekol derecesine çıkardılar? Ahmed Hilmi tezine karşı bir anti-tez olarak ileri sürülebilecek bu sorulara “Hayır!” cevabını vermektedir. Ona göre, bu düşünürler imkânsızlığı çok güzel görebildikleri için “nihâî sebep”i, “vücûd-u mutlak” ı inkâr sûretiyle değil; bu gerçekleri tahrif ve amaçlarından saptırmak suretiyle, ilmen inkârı mümkünmüş gibi göstermişlerdir. İşte bu itibarla “inkâr” aslında gerçeğin tahrif edilmesidir.<sup>185</sup> Kanaatimizce, düşünürümüzün bu görüşlerinden yola çıkarak, kendisinin “mutlak ateizm” e inanmadığı sonucuna varmak mümkündür.

Sonuç olarak Ahmed Hilmi'ye göre, her ne kadar Allah'ı bilime mahsus kesin bir tecrübe metodu ile ispat mümkün olmasa bile O'nun kabul edilmeyip inkâr edilmesi daha büyük bir imkânsızlıkla mümkün değildir. Kaldı ki, insan aklı, gerek kendi prensiplerine ve gerekse ilme dayanan birçok ispat ve delillerle Allah'ı kabul etmektedir. İnsan idrâkinin tahlilinden ortaya çıkan en sağlam neticelerden anlaşılmış ve tartışmalı olmaktan kurtulmuştur ki, Allah'ı inkâr ve –materyalistlerin yaptıkları gibi- ilmin son hedefine madde ve kuvveti koymak; sonra da bunları bir takım metafizik vasıflarla süsleyerek yeni bir put gibi insanlığın önüne koymak, bilime aykırı çürük bir dâvâdır.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 1.

<sup>185</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 2.

<sup>186</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 75.

## II. BÖLÜM

### ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN SIFATLARI PROBLEMİ VE TANRI-ÂLEM MÜNÂSEBETİ

Tanrı söz konusu olunca akla ilk gelen mesele şüphesiz ki, çeşitli vesilelerle belirtmeye çalıştığımız gibi, “Tanrı’nın varlığı” meselesidir. Çünkü Tanrı’yla ilgili diğer meseleler, mantıkî olarak, en temelde bu meseleye bağlı olmaktadır. Ancak meselenin insânî boyutuna gelindiğinde ve insanın kaderi söz konusu olduğunda belki de üzerinde en çok durulan ve tartışılan konu, bu Tanrı’nın âlem ve dolayısıyla insanla ilişkisinin nasılığında düğümlenmektedir. Çünkü insanı fazlasıyla ilgilendiren ve merakları celbeden konu bu yönde olmuştur. Bu da bizi teknik anlamda Tanrı-âlem münâsebeti problemiyle karşı karşıya getirmektedir.

İnsan için taşıdığı dînî, felsefî vb. önemden dolayı Tanrı-âlem münâsebeti kelâm ve tasavvufun yanında felsefenin ve özellikle de Din Felsefesi’nin en önemli metafizik meselelerinden birini oluşturmuştur.<sup>1</sup> Aslında bu varlıkların birbirleriyle olan münasebetleri bir yana; Tanrı, âlem ve insana ait konular başlı başına tarih boyunca hemen hemen bütün düşünce sistemlerinin ana konularını teşkil ede gelmiştir. Aynı zamanda, pek azı müstesna dinlerin ve özellikle de kutsal sayılan dinlerin, bu varlıkların birbirleriyle ilişkileriyle şu veya bu şekilde ilgilenmiş oldukları görülmektedir.<sup>2</sup>

Düşünce tarihine bakıldığında değişik yönlerden ele alınan problem, temel olarak iki varlıkla (Tanrı-âlem) ilgili olmasına karşın; mâhiyeti gereği kendine yüklenen anlamlardan dolayı bu ilişkinin mihverini daha çok Tanrı kavramı oluşturmuştur.<sup>3</sup> Âlem ise bu münasebette Tanrı’ya nispetle ikinci dereceden ve edilgen bir varlık olma konumunda ele alınmıştır.

Bu münâsebetin kurulmasında en etkin rolü üstlenen Tanrı’nın “nasıl?” bir varlık olduğu sorusu bu noktada karşımıza çıkan en önemli sorun olmakla birlikte, neticede, “sıfatlar” problemini meydana getirmektedir. Zaten “ilâhî sıfatlar”, Tanrı-âlem ilişkisinin merkezinde bir mevkie sahiptir.<sup>4</sup> Çünkü sıfatlar konusu, bizi doğrudan

<sup>1</sup> Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Ankara, 1990, s. 1; Bayram Dalkılıç, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Konya, 2000, s. 105; Halife Keskin, İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi, İstanbul, 1996, s. 11

<sup>2</sup> Bayram Dalkılıç, a.g.e. , s. 105

<sup>3</sup> Hüsameddin Erdem, a.g.e. , s. 1; Bayram Dalkılıç, a.g.e., s. 105; Halife Keskin, a.g.e. , ss. 11, 17

<sup>4</sup> Halife Keskin, a.g.e. , s. 17

doğruya Tanrı-âlem ilişkisi problemine götürmektedir.<sup>5</sup> Bu yüzden Tanrı'nın sıfatları denince aklımıza ilk gelen şey Tanrı-âlem münasebeti olmaktadır.<sup>6</sup>

Tanrı-âlem münâsebeti bağlamında felsefe tarihinde farklı Tanrı tasavvurları, sözgelimi Teizm, Deizm, Panteizm, Panenteizm, Ateizm vb. gibi farklı düşünce sistemleri karşımıza çıkmaktadır.<sup>7</sup> Söz konusu sistemler<sup>8</sup> Tanrı veya âleme yükledikleri anlamlara bağlı olarak kendi sistemleri dâhilinde Tanrı ve âlem tasavvurları yani varlık açıklamaları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu varlık açıklamalarından da Tanrı'ya atfedilen sıfatlar birinci dereceden belirleyici rol üstlenmişlerdir. Bu nedenle Tanrı-âlem ilişkisi probleminin anlaşılması büyük ölçüde sıfatlar konusuna bağlı olmaktadır.

Acaba Ahmed Hilmi, düşüncesinde, Tanrı'nın hangi sıfatlarına yer vermektedir? Bu sıfatların Tanrı'nın zâtıyla ilişkisi nedir? O Tanrı-âlem münasebetinde bu ilişkinin ilk yüz gösterdiği konu olan, âlemin oluşumunu/yaratılmasını nasıl açıklamaktadır ve buna bağlı olarak Tanrı-âlem münasebetini nasıl tesis etmektedir? Acaba düşünürümüz, Tanrı-âlem münasebetinde hangi sıfatlara daha fazla önem vermektedir? vb. sorular, bu son bölümde yanıtını arayacağımız belli başlı soruları oluşturmaktadır.

Düşünürümüzün Tanrı hakkında kabul ettiği bazı sıfatlara geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Ahmed Hilmi'nin, sıfatların zâtla olan ilişkisi yani “zât-sıfat” ilişkisi problemine yaklaşımını ele alacağız.

## I. AHMED HİLMİ'NİN TANRI ANLAYIŞI

### A) AHMED HİLMİ'DE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Özellikle kelâm tarihinde sonu gelmez tartışmalara neden olan “zât-sıfat” ilişkisi konusunda, Ahmed Hilmi, Allah hakkında söylenen özellikler ve sıfatlar bütünü, zâtının birer tecellîleri ve aynı olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, s. 116.

<sup>6</sup> Naim Şahin, Hegel'in Tanrısı, Konya, 2001, s. 102.

<sup>7</sup> Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 1-6; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul, 2000, s. 260; Naim Şahin, a.g.e. , s. 102.

<sup>8</sup> Bu sistemler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e. , ss. 177-234; Hüsameddin Erdem, a.g.e. , ss. 1-6; Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya, 1999, s. 71; Bazı Felsefe Meseleleri, Konya, 1999, ss. 150-155; S. Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, Ankara, 2004, ss. 276-282; Felsefî Doktrinler Sözlüğü, 1999, ss. 148-150, 211-212, 433-435, 455, 481-486; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, İstanbul, 2001, ss. 226-232; Necip Taylan, a.g.e. , ss. 164-201, 259-289; Bayram Dalkılıç, a.g.e. , ss. 105-130.

<sup>9</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 25.

Ona göre, İslâm düşünce tarihinde Mûtezile'yle baş gösteren “zât-sıfat” ilişkisi tartışması, aslında tâ temelde yani işin başında yanlış bir anlayışa dayanmıştı. Yunan Felsefesi ve özellikle Aristoteles'in fikirlerinden beslenen Mûtezile hareketi, Allah'ın sıfatlarını, O'nun zâtıyla aynı kabul etmeyi ve bu aynılığa bağlı olarak sıfatların zâtle beraber ezeliğini kabul etmeyi, tevhid inancı demek olan Allah'ın birliğine aykırı sayıyor ve şirk olarak görüyordu. Ahmed Hilmi'ye göre, Mûtezile'yi böyle bir düşünceye sevk eden etmen, onların sıfata yükledikleri anlamda yatıyordu. Çünkü onlara göre sıfat, zâttan ayrı ve müstakil bir “varlık” sahibi idi. Ahmed Hilmi'ye göre, bir kere sıfata böyle bir mana verdikten sonra, ona da zâta özgü olan “ezelilik” vb. sıfatların yüklenmesi, gerçekten zorlaşır ve bu şekildeki sıfatlar zâta atfedilirse zâta çokluk meydana gelir. Ancak düşünürümüze göre, sıfatın bu şekilde anlaşılması ve târif edilmesi, işin aslına uygun değildir. Ve bu konuda Mûtezile büyük bir yanılğı içine düşmüştür. Ne var ki, Mûtezile, bu itirazını, ilk fıkıhçılar tarafından ileri sürülen “zât ve sıfat birbirinin aynı değildir” teorisi üzerine kurmuştu. Öte yandan Ehl-i Sünnet'in de korktuğu nokta “sıfat, zâtın aynıdır” demek sûretiyle ilâhın çoğalması gibi bir anlayışa kaçmaktı. Zira onlar da sıfatı, müstakil bir varlık gibi düşünüyorlardı.

Ahmed Hilmi'ye göre, böyle bir atmosferde meydana gelen ilk fikrî çarpışmada, Mûtezile'nin rakiplerine olan hücumu çok kuvvetli ve kendisi açısından verimli oldu. Çünkü arkasına felsefe ve mantığın gücünü alan Mûtezile'nin karşısında, o sırada henüz mantık, usûl ve kelâm ilminin gereklerini bilmeyen Ehl-i Sünnet vardı. Bunlar bütün çıkarımlara, aklî bilgilere; eleştiri ve analizlere, yalnızca nakil ile ve ashâbın sözlerini delil getirerek veya hadîs ve âyetlerle karşılık vermeye çalışıyorlardı. Mantık ve akıl zemininde Mutezile'ye üstünlük sağlayamayan Ehl-i Sünnet, çareyi “Allah'ın zâtı, sıfatının ne aynıdır ve ne de gayrıdır” gibi bir formülle çözmede aramıştır.

Ahmed Hilmi'ye göre, mutasavvıfların konuya bakışı ise daha farklı olmuştur. Zira onlara göre sıfat, zâtın aynıdır. Çünkü onlara göre sıfat, zâtın bir anlayış ve tanıyış şeklinden (sûret-i telakkî ve ma'rifetinden) ibaret olup ayrı bir varlığa sahip değildir.<sup>10</sup>

Düşünürümüzün benimsediği ve savunduğu görüş ise, yukarıda belirttiğimiz gibi bu üç yaklaşımdan sonuncusu yani mutasavvıfların benimsedikleri görüştür.<sup>11</sup>

Ahmed Hilmi, “zât”ı (mâhiyet/substance), “Eşkâl-i mevcûdiyât olan sıfatların râci' olduğu esastır, demek ki zât, sıfatların fâili ve merci-i müştereki ve lâ-

<sup>10</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, ss. 448-453; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 243.

<sup>11</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 25; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. Aynı yer.



yeteyayyeridir” şeklinde tarif etmektedir.<sup>12</sup> Ahmed Hilmi bir başka tarifinde ise “zât” ı, “bir şeyin zâtı, mayası; o şeyin bütün âsâr ve nüütunun masdar ve râci’ olduğu esastır” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>13</sup> Ahmed Hilmi’ye göre, “zât” ile “cevher” ayrı şeyler olduğundan birbirleriyle karıştırılmaması gerekir. Zira bir şeyin cevheri demek, “o şeyin esas özelliklerinin özetlenmiş manasını”; zât ise “ o şeyin mâhiyetini meydana getiren şey” anlamına gelmektedir.<sup>14</sup>

Ahmed Hilmi yazılarında “zât” konusu hakkında bazı düşünürlerin görüşlerine yer vermiş<sup>15</sup> ve görüşlerini bu bağlamda ortaya koymuştur. Ancak biz burada bu konunun detayına girecek durumda olmadığımızdan, düşünürümüzün konu hakkındaki görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp ardından sıfatlar konusuna geçeceğiz.

Ahmed Hilmi, zâtın bir mevcudiyeti olmaksızın bir tür fiiller ve özellikler (sıfatlar) toplamı olması görüşünü mümkün bulmamaktadır. Çünkü, insan aklı, zât ve varlık fikirlerini aradan çıkarırsa, fiil ve olaylara bir sebep bulmaktan âciz kalır. Ona göre, bir fiil, bir hâdise bir zâtı yani bir varlığı işaret eder ve ortaya koyar. Fiiller ve hareketler, zât tarafından meydana getirilen şeylerdir.

İnsan, zâtın bizzat özüne temastan ve idrâkten âcizdir. Bizim anlayıp gözlemlediğimiz şeyler, zâtın sıfatı durumunda olan özelliklerdir.<sup>16</sup> Zât fikri aradan çıkarsa, fiillerin yanında, sıfatı ve sıfatın varlığını da anlamak mümkün değildir. Bu yüzden sıfatın varlığı da bir zâtın varlığını gerektirir.<sup>17</sup>

Düşünürümüz yukarıda kısaca değinildiği gibi zât-sıfat ilişkisi konusunda İslâm Tasavvufu’nun görüşlerinin haklılığını savunmaktadır. Buna göre zât, sıfatın aynıdır. Bu durum, sıfat ve fiillerin zâta mündemiç olması yönüyledir. Ancak sıfatın varlığı, kayyûmiyet-i zâtiyye demek olup, zâtı sıfat meydana getiriyor manasına değildir. Esas olan da “zât” fikri olup, “sıfat” fikri değildir. Ancak zât ve sıfatın esasen bir ve aynı şeyler olduğu gözlerden kaçırılmamalıdır. Şu farkla ki, “bir zâtın sıfatlarından bir sıfat” diyebildiğimiz halde “bir sıfatın zâtlarından bir zât” diyemeyiz. Şayet dersek bu hezeyân olur. Şu halde bilgi açısından ve anlayış mertebesi itibarıyla olaya bakmak

<sup>12</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli’r-Rûh, s. 54.

<sup>13</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 240.

<sup>14</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 240; Zekeriyya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, Ankara, 1996, s. 211.

<sup>15</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , ss. 240-246.

<sup>16</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 241.

<sup>17</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 243.

lazım gelse zâtın “metbû”, sıfatın “tâbi”; zâtın “esâs”, sıfatın ise o esasın “ teşe’unâtı” olduğunu zarûfî olarak ve muhâkeme yoluyla kabul ederiz.<sup>18</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, düşünce tarihinde bu konuda birçok dâhinin hataya düşmesinin sebebi, iyi bir terbiye ve zorlama görmedikçe, insan idrâkinin maddesiz kuvvet, bedensiz ruh tasvirine muktedir olamamasında yatmaktadır. Böyle olunca da zâta tenzîh, sıfata teşbîh vererek; zâtı salt bir zihnî mânâ, sıfatı da maddî veya hissedilir bir şey olarak görmek îcâb eder. Ve bunun sonucunda da sıfatsız bir zâtı “adem” (yokluk) mertebesinde görmek zorunda kalırız. Yokluktan varlık çıkmasının imkânsızlığından dolayı da zarûfî olarak sıfatı esas ve zâtı da sıfatın bir mevcûdiyet-i îtibâriyesi görürüz. Oysa Ahmed Hilmi’ye göre, böyle bir akıl yürütme doğru değildir. Onun düşüncesine göre, böyle bir yanlış algıya neden olan fikir, spiritüalist felsefenin savunduğu düalist varlık telakkîsidir. Çünkü bu felsefe taraftarları, varlık telakkileri nedeniyle, zât ve sıfatın ayrı ayrı varlığına hükmetme ve meseleyi bu şekilde halletme yoluna gitmişlerdir.<sup>19</sup> Ahmed Hilmi ise aşağıda bahsedeceğimiz gibi varlığa bakışı itibariyle Vahdet-i vücûd ekolüne mensup olduğunu ifade etmiştir. Ve bu ekol gereğince O varlıkta düaliteyi kabul etmediğinden spirütialistlerin yorumlarına katılmamaktadır.

Bir şeyin zâtının, o şeyin hakîkati olduğunu ifade eden Ahmed Hilmi, bu noktada da tasavvufî öğretinin yorumlarına katıldığını belirtmektedir. Tasavvufçulara göre zât düşüncesi, mutlak olan bütünü ihâta eden bir fikirdir. O’nu bir hal, bir şekil, bir tasavvur ile tasavvur etmek doğru değildir. Zât, “vücûd-ı tâm”dır. Şu halde bir şeyin zâtı, o şeyin varlığının manası demek olup; itibârî ve zihnî varlığı demek olmaz. Belki şeyin özü ve hakîkati demek olur.<sup>20</sup>

“Zât” hakkında bu açıklamaları ortaya koyan Ahmed Hilmi, sıfatın zâtle ilişkisini de örneklerle anlatmaya çalışır. O bu konudaki görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi için, somut birer gerçekliğe sahip olmalarından dolayı varlıklar (eşyâ) ve insanı incelemeye işe başlamanın daha uygun olacağını belirtir. Buna göre, her şey bir takım şekil ve renklere sahiptir. Biz bir “şey” in ne olduğunu tarif etmek istesek, bu özelliklerini birer birer sayar dökeriz. Falan şey uzun, yeşil, tatlı vs. deriz. Bunlar o “şey” in sıfatıdır. Bu sıfatlar değişebilir (tehavvül) ve başka bir hâle dönüşebilir

<sup>18</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>19</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 244.

<sup>20</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 245.

(tebeddül); kimisi azalır, kuvvetlenir, çoğalır veya sönüp gider (üfûl). Kimisi de şekil değiştirir. Ancak bunca değişime rağmen sâbit kalan bir husus vardır ki “asıl şey” dediğimiz odur. İşte bu sâbit kalan ve bu vasıflara “mevsûf” olan şey “zât”tır.

“Zât” ın birçok sıfatı itibâriyle değişime uğrama faaliyeti ise “fiiller” (efâl) dir. Yani sıfatların faâliyet şekli fiillerdir. Sıfat, îzâh hasebiyle, “zâtiye, subûtiye, selbiye” vs. gibi türlere ayrıldığı gibi ef’âl de “irâdî, zarûrî” vs. gibi kısımlara taksim edilir. Düşünürümüze göre, bu konuda felsefeyi ilgilendiren ve esas önemli olan nokta ise, sıfatlar (evsâf) ve fiillerin (ef’âl) bir zâtiyetin tahavvülât ve safahât; şuûn ve tezâhürâtı olmasıdır. Sıfatlar ile fiillerin zâtın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu sorusu ise asırlardır büyük felsefî ekollerinin en önemli meşgalelerinden birini oluşturmuştur. Ahmed Hilmi bu noktada çoğu bilim adamlarının sıfat ve fiillerin, zâtın aynı olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir ki daha önce ifâdeye çalıştığımız gibi kendisinin de görüşü bu istikâmettedir. Ona göre sıfat ve ef’âl denilen şeyler, zâtiyetin tâyînâtından başka bir şey değildir. Ahmed Hilmi konuyla ilgili olarak son tahlilde şu îzâh tarzını getirmiştir: “Bir şeyi bilâ-tahlîl, olduğu gibi nazara alırsak ‘zât’tır. Tahlil eder, eczâ-yı müşkilesini ayrı ayrı telakkî edersek ‘sıfat’tır.”<sup>21</sup> Görüldüğü gibi düşünürümüzün bu son îzâhı zât ve sıfatın esâsen aynı şey olduğunu vurgulamaktadır. Aralarındaki fark ise anlayış mertebesiyle ilgili bir durum olmaktadır.

Düşünürümüzün “zât-sıfat” ilişkisi çerçevesindeki, tüm varlıkları kapsayan bu genel ontolojik açıklamalarından sonra, onun özelde Tanrı’nın zâtı hakkında ne düşündüğünü ele alıp ardından kendisinin Tanrı hakkında kabul ettiği bazı sıfatlara geçeceğiz.

Ahmed Hilmi’ye göre, İlâhî Zât söz konusu olduğunda, zât-sıfat ilişkisi şu üç şekilde ele alınarak düşünülmelidir.

1-) Zât her hâlde “bir” (vâhid) olup sıfat ise “çok” (kesîr) hatta sayısızdır.

2-) “Kayyûmiyet” yalnız zâta has olup, sıfatın her birine has değildir.

3-) “Zât” kavramı, sayısız ve sonsuz sıfatı ihtivâ ettiği halde, sıfatın hiçbirini, diğer sıfatı yok etmek şartıyla, zâtın hakîkatinin tamamını ifâde edemez. Meselâ, Allah “basîrdir” demekle, zâtının hakîkati tamâmen ifâde edilmiş olmaz. Belki bu hakîkatin bir tezâhürü, bir durumu, bir safhası söylenmiş olur.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 262.

<sup>22</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 245.

Ahmed Hilmi'ye göre, "zât" a ait hakikat "ıtlak" (mutlaklık) tır. Her türlü belirleme ve sınırlamadan münezzehtir. Bundan dolayı, Allah'ın varlığını hakikat bakımından yani sırf zât olması bakımından tahlil etmek mümkün değildir. Çünkü ehâdiyette karşılaştırmak, mukayese ve muhakeme etmek mümkün olamaz. Ancak manasını belirtme açısından tahlil etmek mümkündür. Hatta îmân ve irfân bu tahlilden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Allah hakkında yapılan tüm açıklamalar hep, Allah'ı tanımak amacıyla olup, O'nun hakîkatiyle ilgili değildir. Çünkü zâta ait hakikat dedikodunun kapsamına girmez. Vasıflar ve sıfatlar ise bu durumda yani salt zât durumunda yok olmuş olup, açıkça meydana çıkmış ve belirli bir hale gelmiş değildir. Zâtın ıtlâkını, ne düşünmek, ne tasavvur etmek, ne görmek ne de bilmek mümkündür.<sup>23</sup>

## **B) AHMED HİLMİ'DE TANRI'NIN SIFATLARI**

Yukarıda genel olarak, Tanrı-âlem münasebetinde, Tanrı'nın sıfatlarına bağlı olarak şekillenen çeşitli Tanrı tasavvurlarının belirleyici ve birinci dereceden rolüne temas etmiştik. Aslında Tanrı'nın sıfatları meselesi, sadece söz konusu münasebette değil tüm dînî ve teolojik görüşlerin ayırım noktası olarak görünmektedir. Çünkü "Tanrı'nın varlığı" ortak paydasında birleşen dinler ve hatta aynı dinin içinde yer alan yorumlar/mezhepler, Tanrı'ya atfettikleri nitelikler yani sıfatlar noktasında ayrılaşmaya ve farklılaşmaya başlamaktadır.<sup>24</sup> Dinler baz alındığında rahatlıkla söyleyebiliriz ki, tartışmanın asıl koptuğu ve başkalaşmanın başladığı noktada tam da burada yani sıfatlar konusunda kendini göstermektedir.

Acaba düşünürümüz Ahmed Hilmi, Tanrı için hangi ve ne tür sıfatlardan bahsetmektedir? Başka bir soru ile ifâde edecek olursak acaba onun düşüncesindeki Tanrı nasıl bir varlıktır?

Ahmed Hilmi, din ve felsefe taraftarlarının, Tanrı hakkında farklı sıfatlardan bahsettiklerini belirtmiş<sup>25</sup> kendisi de eserlerinin pek çok yerinde Tanrı için kimi dînî/kelâmî ve kimi de felsefî nitelikli olan pek çok sıfat kullanmıştır. Şimdi bu sıfatların her birinin ayrıntısına girmeden bu sıfatlardan bazılarını aktarmak istiyoruz.

Ahmed Hilmi, yazılarında, Tanrı'dan isim olarak genellikle "Allah, Zât-ı Bârî, Hakk Teâlâ, Cenâb-ı Hakk vb." olarak bahsetmektedir. Ona göre, "bütün hakikatlerin

<sup>23</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 199.

<sup>24</sup> Krş. Necip Taylan, a.g.e. , ss. 259-260.

<sup>25</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 41.

gâyesi”, “nihâî hakikat”, ve “varlığın hakikatı (hakikat-ı vücûd)” olan Tanrı<sup>26</sup> her şeyden önce bir “vücûd” yani bir varlıktır. Ve bu varlık mutlak anlamda bir/tek (vâhid ve ehad) tir.<sup>27</sup>

Düşünürümüze göre bu nokta, yani Allah’ın bir olması, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Çünkü daha önce de vurguladığımız gibi, Ahmed Hilmi’ye göre Tanrı’nın bir olması hususu, bir dine “hak” dedirten aslî şartların birincisi ve en önemlisidir. Zaten ona göre, târîhen sâbittir ki bütün ilâhî dinler de hep bu noktada ısrar etmişler ve tevhid inancını savunmuşlardır.<sup>28</sup> Düşünürümüze göre de, Allah “vâhid” tir ve bu vahdet benzerlerinden (emsâl) farklılaşma mânâsına gelmez. “Ferd” dir, fakat bu teklik sayı dizisindeki çifte karşılık gelen ferdiyet (teklik) değildir. “Ehad” dır, zira birliği mutlak anlamda basitlik (besâdet-i kat’iye) demek olup; parçaların toplamından hâsıl olan “birlik” değildir.<sup>29</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre, şüphe ve inkârı esas alan felsefe ekollerinin dışında kalan diğer felsefe ekollerini, yani insanlığın çok büyük çoğunluğunun geçmişte ve şu anda kabul ettikleri fikirleri incelersek; iki aslın, iki merciin, iki mabudun mümkün olmasının tasavvur bile edilemeyeceğini ve Cenâb-Hakk’ı inkâr etmenin, iki mabud tasavvurundan daha kolay ve mantıkî olduğunu görürüz. Bundan dolayı Platon (m.ö.427-347) ve Aristoteles gibi dâhilerin fikirlerinde gözlenen “felsefî ikicilik” (isneyniyet-i felsefiye) denilen şirk şekli, eserlerinin tamamında görülen gönül aldatici yücelikle (ulviyet-i dil-firîb) bile, felsefe önünde ayakta kalamamış ve tam anlamda bir oybirliği ile ilim meydanından atılmıştır. Öyle bir halde ki, Yaratıcı (Sâni’) hakkında cereyan eden tartışmalar, “vahdâniyetle varlığını ikrâr” ve “inkâr” gibi iki noktayla sınırlı kalmıştır.<sup>30</sup>

Ahmed Hilmi’ye göre Tanrı (Allah); “mutlak” ve “sonsuz” (nâ-mütenâhî) dur. O “sebeblerin sebebi ve müsebbibi”, “son sebep” (sebeb-i gâî ve illet-i nihâî) ve “bütün varlığın kaynağıdır” (menba-ı vücûd). O varlıklar ve tasavvurlardan hiçbir şeye benzemez. Hiçbir fikir, hiçbir düşünce O’nun hakikatini kuşatamaz ve ifâde edemez. Zâtî varlığı şartlı veya hiçbir düşünce ile sınırlı değildir. O, “Kayyûm” dur, sonradan olmuş ve mümkün bütün varlıkların sebepleri ve imkâmı bu “kayyûmiyyet”

<sup>26</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>27</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 22-23.

<sup>28</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 65-67, 297.

<sup>29</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 23.

<sup>30</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 66.

sâyesindedir. O, “Vâcibu’l- Vücûd” dur. Bu yüzden, varlığı zâtının gereği olup, varlığı vâcib ve zorunludur. O, “Dâim” ve “Bâki” olup yokluğu imkansızdır. Varlığı zâtının gereği olduğundan bir müessirin tesiriyle var olmuş değildir. Allah’ın zâtının varlıkta, kıdemde, hüviyette ortağı ve benzeri yoktur. Zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birdir. Sonradan olmuş ve varlığı mümkün olan şeylerin hüküm ve tesirlerinden, herhangi bir ihtiyaçtan uzaktır. Çok açıktır ki, varlığı vâcib olmanın gerektirdiği şey, hiçbir şeye muhtaç olmamaktır. “Kâim binefsihî” dir; Herhangi bir mekanda yerleşmekle (temekkün) nitelenmiş değildir. Aynı şekilde, şekil, form (hey’et), renk ve keyfiyet ile vasıflanması aklen imkânsızdır. “Ezelî” dir ki; zaman ile sınırlandırılmış olmaktan münezzehtir. Subhânî varlığının kesinlikle bir başlangıcı olmadığı gibi, hâşâ üzerinden yokluk (adem) da geçmemiştir. Varlığı vâcib olmanın apaçık gerektirdiği şey de budur. “Ebedî” dir ki; Rabbânî varlığı, ilelebed her türlü bozulmadan (halel) mukaddes ve yücedir. Bu da ezeli olmanın aklen gerektirdiği bir şeydir. Zira “kadîm” olanın yok olması imkansızdır. “İlim sâhibidir” (Âlim) ve ilmi bütün varlığı kuşatıcıdır (muhîd). “Dilediğini irâde eden” (Mürîd-i muhtar) ve “Mutlak kudret sâhibi” (Kâdir-i mutlak) dir. Yüce zâtına has “işitme” (semi’), “görme” (basar) ve “konuşma” (kelâm) sıfatları ile vasıflanmıştır.

Ahmed Hilmi’ye göre Cenâb-ı Hakk, bütün kemâl sıfatlarla vasıflı ve bütün noksân sıfatlardan münezzehtir. Zâtî yetkinliği (kemâlât-ı zâtiyye), yetkinliğin son noktasında olduğundan insan idrâkinin tasavvur edebileceği yetkinlik tasavvurlarına benzemez. “Mutlak” tır; selb ve isbât ile, nefy ve inkâr ile kayıtlanamaz. “Nâmütenâhî” dir; varlığına şekil, başlangıç ve son tasavvur olunamaz. Zât-ı Bârî, bir çok idealist filozofun iddiâ ettiği gibi, mücerred bir fikir (fıkr-i mücerred) veya Ernest Renan’ın ifâdesiyle “bir kategori-yüksek bir cins (cins-i âlî) olmadığı gibi, sonradan olma (hudûs) ve bölünebilirlik (cüz’iyyet) ifâde eden hiçbir tasavvurla ifâdesi mümkün olan bir şey de değildir. Zât-ı Bârî’yi madde, özellik (hâssa) ve hele şahıs gibi tasavvur ediş de bâtıldır. Çünkü “şahsiyet”, “benzerlerinden farklı ve zorunlu olarak sınırlı (mahdûd) ve belirli (muayyen) bir şey” demektir. Cenâb-ı Hakk ise hudûd ve tâ’yinden yücedir. Öbür yandan “hakîkî vahdet” ile “şahıs” fikri bir araya gelmez. Cenâb-ı Hakk’ın sıfatlarını tasdik etmekle beraber bunu bir “insan şeklinde, insandan kıyas ile, insana benzetmekle (antropomorfizm)” tasavvur ve telakkî de bâtıldır. İlâhî Hakikat hakkında vârid olan özellikler ve sıfatların ( nuût ve evsâf) cümlesi, O’nun zâtının

texcellileri ve zâtının aynı olduğundan, onlar da “şekil ve şartlarla, âlet ve ta’yîn ile” sınırlı değildir. İnsan idrâkinin O’na atfetme cesâretinde bulunduğu sıfatlar, ancak şekil ve sınırlamadan; nicelik (kemiyyet) ve kayıtlamadan (takyîd) uzak olmak şartıyla birer bilgi sembolü (remz-i ma’rifet) dür. İsimleri de birer hakikat işâreti (remz-i hakikat) dir.

Ahmed Hilmi’ye göre, bizler, var olan şeyleri (eşkâl-i mevcûdiye), Yaratıcı Zât’a irca’ etmek mecburiyetinde olduğumuzdan dolayı O’na “görücü, bilici, hissedici, işitici vs.” gibi isimler veririz. Durum (şuûn) ve olayların (hâdisât) menbaı ve sebebi olan Zât-ı Bârî’nin “görmez, işitmez vs.” olması imkansız olduğu gibi, “gözle görür, kulakla işitir; şartlarla görür, şartlarla işitir” olması da imkansızdır. “Hiddet, gazab, infîâl, tat alma, ferah, yayılma/genişleme (inbisâd) vb.” özellikler bizim anladığımız mânâda Zât-ı Bârî’ye atf ve izâfe olunamaz. Bu gibi sıfatlar, ilâhî işlerinin, mükevvenât sahasındaki mükellef varlıkların fiillerine karşılık olan ve adâlet ve hikmetinin gereği olan “karşılık (cezâ) ve netice” yi işâret eder. Yoksa, meselâ: “Cenâb-ı Hakk intikâm alıcısıdır” demek; “bir şey yapmak istiyor da yapamıyor, çünkü O’na bir takım insanlar engel oluyor, [hâşâ] Cenâb-ı Hakk da buna kızıyor ve bundan dolayı fırsat gözleyerek, imkan zamanı bulduğu anda intikâm alıyor.” demek değildir.

Ahmed Hilmi’ye göre, bu kemâl sıfatları kendinde toplayan Allah’ın mukaddes zâtı “ölümsüz bir hayat sâhibidir.”<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi, benimsemiş olduğu tevhîdî görüş çerçevesinde Allah için hem “tenzîhi” hem de “teşbîhi” sıfatları kabul etmiştir. Ancak ona göre, “teşbîhi” sıfatlar konusunda dikkatli olmak gerekir. Çünkü Allah’ın sıfatlarına “insan üzerinden” alınmış anlamlar vermek, Hak Din olan İslâm’ın hakikatini inkârla eş anlamlıdır.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 270-271; Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?, ss. 1, 28, 40-41; Üss-i İslâm, ss. 4, 9, 12, 22-31, c. I, ss. 225-226.

<sup>32</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 26.

## II. AHMED HİLMİ’NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI

### A) AHMED HİLMİ’NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI (ÂLEMİN OLUŞUMU/YARATILMASI)

Ahmed Hilmi, genel olarak “varlık” a bakış itibariyle, kendi deyimiyle “İslâm’ın Vahdet-i vücûd Mezhebi ( Vahdet-i vücûd Mezheb-i İslâmîsi)’ne mensûb (sâlik) olduğunu açıkça ifade etmiştir<sup>33</sup>. Vahdet-i vücûd anlayışının Ahmed Hilmi düşüncesindeki yeri büyüktür. Çünkü O, eserlerinde bu düşünceye geniş yer vermiş ve meseleleri bir de bu bakış açısından değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Düşünürümüzün “varlık” problemine yaklaşımının yanında, kurmaya çalıştığı “Tanrı-âlem münâsebeti” nin de yine bu düşünce eksenli olduğunu söylememiz mümkündür. Düşünürümüzün, Vahdet-i vücûd ekolü hakkında hangi görüşleri benimsediğine geçmeden önce onun, “varlık” ve buna bağlı olarak tesis etmeye çalıştığı “Tanrı-âlem münâsebeti” hakkındaki görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Ahmed Hilmi’ye göre, “varlık” (vücûd) kavramı, hangi itibarla olursa olsun, insanlık geleneğine göre, iki hadden, iki telakkî sûretinden ibârettir. Dinlere ve çeşitli felsefî ekollere göre, bunlara “hakk-halk, basit-mürekkeb, mer’î olmayan asıl-mahsûsât ve maddiyât âlemi, bilinmesi mümkün olmayan-bilinmesi mümkün olan, Zât-şuûnât vb.” gibi bir çok isimler verilir. Bu iki hadde yaklaşımları itibariyle de felsefî sistemler farklı ekollere ayrılırlar. Mesela, Spiritüalistler (Rûhâniyyûn) bu iki hadden her ikisini de yani hem “Hakk” kî hem de “halk”ı kabul ederler. İdealistler (Fikriyyûn/Hayâliyyûn/Zihniyyûn), iki hadden biri olarak “halk (yaratılan/âlem) ı inkâr ederler. Onlara göre, âlemin hiçbir hâricî hakîkati olmayıp, varlığı insan tarafından vehmedilmekten ibârettir. Materyalistler (Maddiyyûn) da, bu iki hadden birini yani “hâlık” (yatan) ı inkâr edip sadece maddeden müteşekkil âlemi kabul eder. Panteistler (Vücûdiyyûn) ise varlığın birliğini savunur ve her iki haddi de kabul eder<sup>34</sup>.

Düşünürümüzün “varlık”ın bu iki haddinden birini oluşturan “Tanrı/Hak” hakkındaki görüşlerine daha önce temas etmiştik. Varlığın ikinci kanadını oluşturan

<sup>33</sup> Bkz. Ş. F. A. Hilmi, Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, s. 146; krş. Neşet Toku, Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm)-İlk Temsilciler, İstanbul, 1996, s. 84.

<sup>34</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dâru’l-Fünûn Efendilerine Tahrîfî Bir Konferans, ss. 39-44; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 217.



“âlem” konusunda ise düşünürümüz, yukarıda da işaret etmiş olduğumuz gibi esasen vahdet-i vücûd’çu bir açıklama tarzını benimser. Bu cümleden olarak O, âlemin menşei konusunda, âlemin yoktan yaratılması (ex nihilo) fikrini kabul etmediğini ve bu konuda kelamcılara katılmadığını açıkça ifade eder<sup>35</sup>.

Ahmed Hilmi’ye göre, geçmiş milletlerin “âlem” (kâinât) hakkındaki görüşleri hemen hemen birbirinin aynı gibidir. Ancak bunlar şekil, ifâde ve örnekler bakımından birbirinden ayrılırlar.<sup>36</sup> Ve “âlem” hakkında insanlığın şimdiye kadar vermiş olduğu cevapları üç grupta toplamak mümkündür:

1) Ezelî ve ebedî olan “Bir varlık”ın varlığı: Bu varlığın, anlamı ve değişmez zâtîyeti, “Cenâb-ı Hakk”; görünüşleri ise sonsuz “kâinat” (âlem) tır.

2) Kâinat, bizâtihi mevcûd ve ezelî bir maddî manzûmeden ibâret olup; türlü şekillerde temsîl ve teccîm edilen kuvvet ve kudret ise bu maddî manzûmenin bir sıfatı bir özelliğidir.

3) Yalnız Cenâb-ı Hakk var idi ve vardır. Kâinat ise onun tarafından yoktan var edilmiştir. Olaylar da fânidir<sup>37</sup>.

Ahmed Hilmi saymış olduğu bu üç fikrin, dinler ve devirlerdeki değişme ve gelişmelerini gözden geçireceğini ifade etmişse de maalesef eser burada son bulmuş ve düşünürümüz bu konudaki görüşlerini tamamlayamamıştır. Dikkat edilirse, düşünürümüzün bu tasnifinin, sırasıyla panteizm ve vahdet-i vücûd, materyalizm ile dualist spiritüalizm doktrinlerine karşılık olduğu görülecektir.<sup>38</sup> Bizim görüşümüze göre, yaptığı diğer açıklamalar da göz önünde bulundurulduğunda Ahmed Hilmi’nin bu konudaki benimsemiş olduğu fikri birinci grupta mütâlaa etmek mümkündür.<sup>39</sup> Sanıyoruz ki, bizim bu kanaatimizi düşünürümüzün aşağıda ifâde edeceğimiz görüşleri de yeterince destekleyecek türdendir.

Ahmed Hilmi yukarıdaki tasnifinden başka, “âlem” ve “âlemin menşei” meselelerine bir de İslâmî düşünce perspektifinden bakmıştır. O, İslâm dünyasında

<sup>35</sup> Ş. F. A. Hilmi, Maddiyûn Meslek-i Dalâleti, s. 146.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bkz. Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 200-207.

<sup>37</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah’ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 207-208.

<sup>38</sup> Neşet Toku, a.g.e. , s. 85.

<sup>39</sup> Krş. Neşet Toku, a.g.e. , s. Aynı yer.

“âlemin yaratılması” (hilkat-i âlem)<sup>40</sup> konusunda birbirinden farklı iki esas görüşün olduğunu belirtir. Düşünürümüze göre, bu iki görüşün farklılığındaki temel etmen de “halk” (yaratma), “adem” (yokluk), ve “vücûd” gibi kavramlara getirilen farklı yorum ve bu kelimelere yüklenen farklı mânâlardır. Bunlardan birinci görüşü temsil edenlerin ekserisini, “tenzîh” anlayışına sahip ve şeriat mertebesi âlimleri olan çeşitli düşünürler oluşturmaktadır. Bunların kabulüne göre, “halk”, bir şeyi yokluk (adem) tan varlığa (vücûda) getirmek; yoktan var etmek” demektir. Bu görüşe göre “adem”, “vücûd” un tam zıddı olarak görülmüş ve Tanrı'nın âlemi bu sûretle “halk” ettiği (yarattığı) sonucuna varılmıştır. İkinci görüş ise “Tevhîd” anlayışına bağlı düşünürlerin savunmuş oldukları görüştür. Bunlara göre ise “halk”, “İlm-i Zâtî”de, âmâ durumunda ‘esasen’ ve ‘mâye’ (öz) itibariyle mevcûd olan bir şeyin, ilâhî murâd ve takdîr gereğince butûndan zuhûru demektir. Şu halde adem (yokluk) vücûd (varlık) un muhtevasına dâhil olmuş olur. Bu ikinci manadaki “hilkat” i, “teşe’ün” ve “tecellî”<sup>41</sup> kelimeleri daha açık bir şekilde ifade eder. Bu görüşe göre âlem, “özü ve hakikati” itibariyle hâdis değildir. Âlemin hakîkati de, zâtî kayyûmiyetin tecelliyâtından başka bir şey olmayıp “ilâhî şuûn” dan ibarettir.<sup>42</sup>

Belirtmiş olduğu bu görüşlerden ikincisini benimseyen Ahmed Hilmi, bu iki farklı görüşün temelde bir yorum ve anlayış farklılığından kaynaklandığını ve asıl maksatta bir ihtilafın söz konusu olmadığını ifâde etmiş<sup>43</sup> ve bu şekilde bu konuda kelamî ve tasavvufî düşüncüyü uzlaştırma yoluna gitmiştir.

İnsanlığın “varlık” konusu hakkındaki farklı bakış açılarını ve telakkîlerini bu şekilde analiz eden Ahmed Hilmi, çeşitli ekollerin bu konuda ifrât ve tefrîte düştüklerini ve esas noktayı gözden kaçırdıklarını ifâde eder. Ona göre, varlığın iki boyutundan biri olan halk (âlem) a gereken önem verilmez ve eşyânın bir zâtî gerçeği olmadığı hakkındaki görüş üstün gelirse aşırı bir “Hayalcilik-Zihincilik” meydana gelir. Bu görüşün aşırı derecede mantıkî sınırı kısmen Hakk’ı inkârdır. Yani Hakk’ı ispat

<sup>40</sup> “Âlem” ve “âlemin oluşumu” hakkında geniş bilgi ve bu konuda düşünürlerin görüşleri için bkz. Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya, 1999, ss. 83-100.

<sup>41</sup> “Halk, İcâd, İbda’, Teşe’ün ve Tezâhür” kavramları hakkında Ahmed Hilmi’nin açıklamaları için bkz. Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 254.

Not: Allah hakkında kullanılan ve hepsi bir şekilde “yaratma” yı ifâde eden bu kelimelerden hiç birisi, Ahmed Hilmi’ye göre “yoktan var etme” anlamına gelmemektedir.

<sup>42</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, ss. 275-277; Ayrıca bkz. Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 184-186, 217-222.

<sup>43</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. I, s. 277.

sevdasıyla ve Hakk'tan başka vücûd olmadığını tesis davasıyla, vücûd sâhibi olan eşyânın bu mazhariyeti unutulur. Gerçekte ise Allah'ın varlığı (vücûdullah) inkâr edilmiş olur. Öte yandan; eğer Hakk'ın zâtına nazar üstün gelirse, aşırı bir “Vücûdiyye” (Panteizm) ekolü hâsıl olur. Bu halde de Hakk, eşyâlar bütününden ibâret sanılıp, tevhîd ve vahdet davasıyla yine Allah'ın varlığı inkâr edilmiş olur.<sup>44</sup>

## B) AHMED HİLMİ'DE TANRI-ÂLEM MÜNÂSEBETİ VE VAHDET-İ VÜCÛD

Ahmed Hilmi, yaratıcı (Sâni') ile yaratılan (masnu') ve müessir ile eser arasında bir ilgi, bir bağ kurmamanın, eseri sebepsiz bırakmak ve müessiri de inkâr etmek olduğu düşüncesindedir.<sup>45</sup> Bu itibarla O, Tanrı'yla âlem arasında bir münasebet kurmanın gerekliliğine inanmaktadır.

Ahmed Hilmi bağlı bulunduğunu ifâde ettiği Vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde, varlık konusunda ortaya atılan düaliteyi kabul etmez<sup>46</sup>. Ona göre, yaratılan (masnu') şeyin hakîkati ve varlığı, Yaratıcı (Sani')nın “emir” ve “irâde” si olmasıdır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'de: “O'nun işi, bir şeyin olmasını istedi mi, ona sâdece ‘ol!’ demektir. O da hemen oluverir.”<sup>47</sup> buyrulmuştur. İşte olay son tahlilde, kudrete ircâ (müncer) oluyor. Kudret ise bir “Kâdir” e muhtaçtır. Aksi takdirde soyut bir fikir (fikir-i mücerred) olur. İşte bu itibarla, “Hakk” ile “Halk” [‘halk’a zillî (gölge olarak) bir husûsî varlık atf ve tasavvur ederek bir düalite (seneviye) meydana getirildiği halde] arasında “vahdet-i vücûd” vardır. Fakat hakîkatte “varlık”, ancak Yaratıcı'nın Zâtı'na hastır. Fiiller (şuûn) ve varlıklar (eşyâ), İlâhî Zât'ın kayyûmiyetine muhtaç birer “emr” olduklarından, hakîkî ve zâtî birer varlığa sahip değillerdir.<sup>48</sup>

Varlığın hakîkatinin “Hakk” olduğunu ifade eden Ahmed Hilmi, mutlak zâtı “varlığın kaynağı” olarak görür<sup>49</sup>. Kâinat (evren) ise Tanrı olmaksızın tek başına ele alınamaz. Çünkü kâinat, kendi kendini açıklamaya yeterli değildir<sup>50</sup>. Düşünürümüze

<sup>44</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 154, 161-162, 207.

<sup>45</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 28.

<sup>46</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 154, 177, 196.

<sup>47</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn Sûresi, 36/82.

<sup>48</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 28.

<sup>49</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), ss. 25, 163.

<sup>50</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 31.

göre, Yaratıcı'ya nispetle zâtî ve hakîkî bir varlığa sahip olmayan eşyâda da bir hakikat payı vardır. Fakat bu âlem bir tür vehim ve hayâl âlemidir<sup>51</sup>.

Ahmed Hilmi'ye göre evren, Allah'ın “emir” ve “işleri”; kudretler kudretinin tecelliyâtı ve esîri (zebûn), sonsuz olan ilâhî faâliyetin tecellî sahasıdır<sup>52</sup>. Yaratıcı ise bu evrenle sınırlı değildir. Cenab-ı Hakk için, “kâinatır” veya “kâinatın aynıdır ve içindedir” iddiâsı ne kadar bâtilsa, O (Tanrı), “kâinatın dışındadır” demek de o kadar bâtildir. Çünkü zaman ve mekanla sınırlanması mümkün olmayan Zât-ı Bârî, “iç ve dışta olmak” gibi, kayıt ve sınırlarla sınırlanamaz. O her yerde “hâzır” ve “nâzır” dır. Fakat bu var/hazır oluş; bir yerde oturan sınırlı bir varlığa sâhip bir şahsın, kendi hâricindeki sahada olan başka varlıklara ilminin ulaşması ve onlara bakması şeklinde bir hazır oluş (huzûr) ve bakış (nazar) değildir. “Vücûdî bir hazır oluş ve bakış” tır.<sup>53</sup>

Tanrı ve âlemin birbirlerine olan konumları hakkındaki düşünürümüzün ifâde etmiş olduğu bu paradoksal ifadeler, kanaatimizce, kendisinin de mensûbu bulunduğunu ifâde ettiği ve Tanrı'nın âleme göre, hem içkinliğini hem de aşkınlığını savunan bir sistem olan Vahdet-i vücûd<sup>54</sup> ekolünün görüşlerini benimsemesinden ileri gelmektedir.

Görüldüğü gibi Ahmed Hilmi'de Tanrı-âlem münâsebeti “Tanrı” merkezli bir münâsebettir. Kanaatimize göre, bunun da en büyük sebebi, düşünürümüzün varlık konusunda benimsemiş olduğu Vahdet-i vücûd'çu telakkîdir. Çünkü O, bu anlayışa bağlı kalarak gerçek varlığı Yaratıcı'ya has kılmış, bunun yanında âleme de –her ne kadar ona bir hakikat payı tanımışsa da – bir gölge varlık statüsü vererek Tanrı'nın yanında ona aslî ve zâtî bir gerçeklik tanımamıştır. Bu noktada Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde göze çarpan bir diğer husus, onun Tanrı-âlem münâsebeti çerçevesinde,

<sup>51</sup> Ş. F. A. Hilmi, İlm-i Ahvâli'r-Rûh, ss. 8-10.

<sup>52</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 22, 27; Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 218-222.

<sup>53</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 29.

<sup>54</sup> Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Ankara, 1990, ss. 1, 34. Vahdet-i Vücûd düşüncesi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Ferit Kam, Vahdet-i Vücûd, (Sad. Ethem Cebecioğlu), Ankara, 1994; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul, 2000, ss. 277-280; Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul, 1994, ss. 47-54, 58-62, Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları (en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-mahsûs), (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2004; Hayreddin Karaman, İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu, İstanbul, 2003, ss. 254-270; S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 1999, ss. 481-483; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, ss. 191-192; Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf-İslâm'da Manevî Hayat, (Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul, 2004, ss. 165-179; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul, 1999, ss. 339-346; Hayrani Altuntaş, Tasavvuf Tarihi, Ankara, trs. , ss. 123-130; Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul, 1998, ss. 247-270; H. Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul, 2000, ss. 281-297.

Tanrı'nın "kayyûmluk" sıfatını ön plana çıkarmasıdır. Diyebiliriz ki, bu sıfat (kayyûmiyet) düşünürümüzün, Tanrı-âlem münâsebetini kurmasında anahtar bir rol oynamaktadır. Şöyle ki; Ahmed Hilmi'ye göre Allah, "Kayyûm"dur.<sup>55</sup> Ona göre "Kayyûm"; "kendisi mevcûd olmak için diğer bir mevcûdun vücûduna müftekir olmadığı halde mevcûdât ve mükevvenâtın sebep ve devam mevcûdiyeti olan zât" demektir.<sup>56</sup> Ve bu anlamıyla sâdece Allah'a verilebilecek olan bu isim, düşünürümüze göre, "zâtîyeti" ifâde ettiğinden Allah için kullanılabilecek olan lafızların en uygunu (enseb-i elfâz) ve en mükemmelli (ekmel-i elfâz) dir. Lafza-i Celâl<sup>57</sup> ismi müstesna tutulursa -ki bu, 'ism-i hâss-ı ilâhî' dir.- "alîm, raûf, hayy, semi' " gibi bütün sıfatî isimler (esmâ-i sıfatiyye) nisbî olarak insana da verilebilir. Ancak "kayyûm" lafzı, hiçbir sûretle Allah'tan başkasına ıtlak olunamaz. Şu halde lafza-i celâl, sıfat ve fiillerin toplandığı "ism-i zât"; lafza-i kayyûm ise "ism-i zât" tır. Hatta bazılarının göre, ism-i zât olmasının yanında "ism-i âzam" dır.<sup>58</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, sonradan olmuş ve mümkün olan bütün varlıkların sebepleri ve imkanları bu kayyûmiyet sayesinde olup, her sonradan yaratılan (hâdis) varlıkta onun zâtî kayyûmiyeti görülmektedir. Bütün varlıklar manzûmesi, O'nun bu zâtî kayyûmiyetine muhtaçtır. Bütün evren Tanrı'nın zâtî ve küllî kapsamında gark olmuş ve yok olmuştur. Bu da O'nun kayyûm oluşunun delilidir.<sup>59</sup>

Son olarak, Ahmed Hilmi'nin Vahdet-i vücûd anlayışı hakkındaki fikirlerine ana hatlarıyla temas edip konumuzu noktalamak istiyoruz.

S. Hayri Bolay, Ahmed Hilmi hakkında; kendisinin aslında Vahdet-i vücûd mesleğini benimsediğini ancak muasır İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946)'un aksine

<sup>55</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 22.

<sup>56</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 254; krş. Şerafeddin Gölcük, Kur'an ve İnsan, Konya, 1996, ss. 133-134; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, Konya, 1998, s. 193; Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi; İslâm'da İnanç Esasları, İstanbul, 2002, s. 119; A. Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, İstanbul, 1993, s. 73

<sup>57</sup> "Allah" ismi/lafzı. "Allah" kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA. , c. II. , s. 471; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 1999, ss. 16-19; Şerafeddin Gölcük, a.g.e. , ss. 128-129; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, a.g.e. , s. Aynı yer; Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, a.g.e. , s. 116; Halife Keskin, İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi, İstanbul, 1996, ss. 27-68; Bayram Dalkılıç, Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Konya, 2004, ss. 57-58; A. Saim Kılavuz, a.g.e. , s. 70.

<sup>58</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), ss. 254-255; Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 161; krş. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, a.g.e. , s. Aynı yer; A. Saim Kılavuz, a.g.e. , s. Aynı yer.

<sup>59</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, ss. 22-23.

eserlerinde bu konuda tarafsız davrandığını ve bu düşünceyi yaymak isteyen bir tavır takınmayıp temkinli davrandığını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Gerçekten de S. H. Bolay'ın düşünürümüz hakkında yaptığı bu tespite katılmak mümkündür. Gerçi Vahdet-i vücûd anlayışının Ahmed Hilmi düşüncesindeki yeri büyüktür. Bunu, düşünürümüzün, eserlerinde bu ekole yaptığı atıflardan ve birazdan aşağıda yer vereceğimiz görüşlerinden rahatlıkla çıkarmak mümkündür. Hatta O, bu konuda daha da ileri gitmiş ve İslâm Dini'nin hakikatinin, kendi deyimiyle “Vahdet-i vücûd fikr-i celîli” nden ibâret olduğunu ileri sürmüştü<sup>61</sup> ve bu bağlamda İslâm mutasavvıflarını “İslâmî hakîkatların tercümanı” olarak nitelemiştir.<sup>62</sup> Ancak buna karşılık, kendisinin bu düşünceyi okur kitlesine benimsetme konusunda ısrar ettiğini söylemek, S. H. Bolay'ın da belirttiği gibi biraz zordur. Bize göre, düşünürümüzün bu konuda “temkinli” davranmasının anlaşılır bir yanı ve bir takım sebepleri vardır. Çünkü Ahmed Hilmi'ye göre, vâkıa olarak, Vahdet-i vücûd'un âmiyâne bir sûrette kötü anlaşılması ve kötüye kullanılması, “Ulûhiyet” düşüncesini büsbütün mahfedebileceği gibi âdî putperestliğe bile sebep olabilir.<sup>63</sup> Diğer yandan bu düşünceye ait fikirlerin halk arasında basit bir şekilde yayılması da, Ahmed Hilmi'ye göre, küfrü değilse bile küfür kadar ahlâksızlığı doğurduğu târîhen sâbittir. Hatta yüce fikirleri anlayıp kavrayamayan halk (avâm), “Vahdet-i vücûd” u dar bir mânâda ve basit bir şekilde telakkî zarûretinde kaldığından; bu telakkî ile küfür arasında büyük bir fark bulmak mümkün olamaz.<sup>64</sup>

Ahmed Hilmi'ye göre, “Vahdet-i vücûd” demek: “Yaratıcı Zât (Zât-ı Bârî) ’ı, insan, taş, semâ, toprak, melek vs. şeklinde anlamak olmayıp, ‘Vâcibu'l-vücûd’un birliği ve varlıkların son tahlilde birer emir ve irâde oluşu’ demektir.”<sup>65</sup> Her ne şekil ve tecellî ile tasavvur edilirse edilsin, varlığın (vücûd) mâhiyet itibariyle tek bir şeyden (şey-i vâhid) ibâret olduğu; renkler, şekiller vs'nin, o tek şeyin tecellîleri, tezâhürleri ve safhalarından başka bir şey olmadığı demektir.<sup>66</sup>

Düşünürümüze göre Vahdet-i vücûd, varlığın hakikatini “tenzîh” ile “teşbîh” görüşlerinin cem'inde arayan “fikr-i tevhdî” nin mantıkî neticesi olup, tasavvuf

<sup>60</sup> S. Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, 1995, ss. 240-241.

<sup>61</sup> Ş. F. A. Hilmi, Hikmet Yazıları (Haz. Ahmet Koçak), s. 218.

<sup>62</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 243.

<sup>63</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , s. 218.

<sup>64</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 8.

<sup>65</sup> Ş. F. A. Hilmi, Üss-i İslâm, s. 29.

<sup>66</sup> Ş. F. A. Hilmi, Târîh-i İslâm, c. II, s. 476.

yoludur.<sup>67</sup> Bu yol yani Vahdet-i vücûd düşüncesi, İslâm'ın diğer makbûl mezheplerinden ise esasta değil de şekil ve ifade yönüyle bir farklılık gösterir.<sup>68</sup>

Vahdet-i vücûd'u insanlığın fitrî dini olarak gören Ahmed Hilmi<sup>69</sup>, “A'mâk-ı Hayâl” (Hayalin Derinlikleri) adlı felsefî-tasavvufî romanında geniş ölçüde, varlığa bakış açısı olan Vahdet-i vücûd düşüncesini işlediğini söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Düşünürümüzün, özellikle roman kahramanı Râcî'nin manevî rehberi konumunda olan Aynalı Baba'nın dilinden aktardığı şiirlerinde, tasavvufî vahdet-i vücûd anlayışının izlerini görmek zor değildir.<sup>71</sup> Bizim de kendisine katıldığımız bir görüşünde, S. H. Bolay, bu eser hakkında “Ahmed Hilmi'nin bütün fikirleri bu romanda özetlenmiş gibidir” demektedir.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. II, s. 467.

<sup>68</sup> Ş. F. A. Hilmi, a.g.e. , c. II, s. 466.

<sup>69</sup> Ş. F. A. Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü? (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), s. 207.

<sup>70</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1999, s. 292; S. Hayri Bolay, a.g.e. , ss. 241-244; Necat Birinci, “A'mâk-ı Hayâl”, DİA, c. I, ss. 555-556.

<sup>71</sup> Bu konuda bir fikir edinebilmek için Ahmed Hilmi'nin “A'mâk-ı Hayâl” adlı eserine müracaat edilmelidir.

<sup>72</sup> S. Hayri Bolay, a.g.e. , s. 242.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış bir düşünür olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi pek çok bilim dalının yanı sıra, felsefeyle de yakından ilgilenmiş renkli simalarımızdan biridir. Ardında farklı bilim dallarına ait olmak üzere pek çok araştırma yapılabilecek konu bırakan düşünürümüzün ilgilendiği meseleler arasında din ve felsefeye dair olanlar büyük yer kaplar.

Çalışma alanımız olan Din Felsefesi'nin en önemli konusunu teşkil eden Tanrı probleminin, Eski Dâru'l-fünûn Felsefe Müderrisi olan düşünürümüzü en çok meşgul eden mesele olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, Tanrı'yla ilgili hemen tüm konularda fikir yürütmüş, eserler vermiş bir düşünürdür.

Ahmed Hilmi'nin Tanrı problemiyle ilgili olarak üzerinde en fazla durduğu nokta da Tanrı'nın varlığı meselesidir. O, bu yöndeki çalışma ve gayretlerini daha çok, bizce felsefî ve teorik açıdan en önemli konu olan, Tanrı'nın varlığı noktasında yoğunlaştırmıştır. Bunda, yaşadığı zamanda altın çağını yaşayan ve ülkemizde de tüm gücüyle etkisini hissettiren pozitivist ve materyalist akımlarla, bu akımlara bağlı olarak yaygınlaşan inkârcı akımların büyük etkisi olmuştur. O, müslüman bir düşünür olarak, devrinde hüküm süren ruhçu ve maddeci görüşlerin mücadelesinde ruhçu kanatta yer almış ve eserlerinden bazılarını, bu fikrî gerginlik ortamında materyalist ve oryantalistlerle polemige girmek suretiyle kaleme almıştır. Hatta eserlerinden bazılarını müstakil olarak, materyalistlerin ve oryantalistlerin iddialarına bir reddiye olarak yazmıştır.

Ahmed Hilmi, Tanrı'nın varlığına çeşitli açılardan bakmıştır. Bu bakış açılarının genel olarak bilim, felsefe ve din olduğunu söyleyebiliriz. Bu ana varlık alanlarının, onun düşüncesindeki yeri büyüktür. Bilim, felsefe ve din, Onun düşüncesinin oluşmasında adeta bir sacayağı vazifesi görmüştür. Eserlerinde referans noktası olarak bu alanlara yaptığı atıflardan bu sonucu çıkarmak güç değildir.

Ahmed Hilmi'nin fikrî dayanaklarından birini bilim oluşturmaktadır. Ona göre, bilimin temeli olan bilimsel bilginin (ma'rifet-i fenniye), insanlık için büyük bir anlamı vardır. Düşünürümüze göre bilimsel bilgi, "kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisi" dir. Bu yönüyle gündelik/âmiyâne bilgiden ayrılır.



Bilimin, insandaki merak etme ve anlama ihtiyacından doğduğunu ifade eden Ahmed Hilmi, bilimin kendine has bir alanı –ki bu olgu ve olaylar dünyasıdır- olduğunun altını çizmiştir. Bilimin amacı ise varlık ve olaylar arasındaki ilişkiyi araştırmak ve ortaya koymaktır. Kendine özgü bazı metotlarla faaliyetini icra eden bilim, eşyâdaki “nasıl?” sorusunun müktezasıyla ilgilenir. Düşünürümüze göre kendine has alanda kaldıkça sözüne mutlaka itibar edilmesi gereken bilimin, insanlık için büyük bir kıymeti vardır. Ancak bu kıymet ne kadar büyük olursa olsun nisbî/göreceli bir kıymettir. Çünkü bilim, bize, mâhiyeti gereği varlığın tüm boyutlarıyla ilgili bilgi veremez. Vermeye kalkışırsa artık bilim olmaktan çıkar ve değerini kaybeder.

Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde, bilim açısından bakıldığında İlk Sebeb olan Tanrı'ya mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü bilim, amacı gereği olaylar arasındaki ilgiyi ve bu olayların bağlı bulunduğu kânunları arar. Bu faaliyette, tekil olaylar, birtakım birleştirmeler ve soyutlamalar neticesinde genel kânunlara bağlanır. Ancak gelinen bu noktada bilimin acziyete düştüğü görülür. Zira bu kânunlar, sebeplilik ilkesi gereği son tahlilde neye atfedilebilir? Düşünürümüze göre bu soruya iki şekilde cevap verilebilir. Bu kânunlar ya bir tesâdüf sonucunda oluşmuştur. Ya da bu kânunlar Sonsuz bilgi ve güç sahibi Yaratıcı Yüce bir Zât'ın kudret eseridir. Ahmed Hilmi'ye göre bu alternatiflerden ilki olan tesadüfe hamletme işi, açık bir şekilde bilgisizlik eseridir. Bu, bilimin de en nefretle reddettiği bir sonuçtur. Çünkü tesâdüf denilen meçhul keyfiyet kabul edilecek olursa, her şeyden önce bilim denilen faaliyet gerçekleşmezdi. Bu yüzden insanlığın önünde bu noktada tek bir makul cevap kalmaktadır. O da bilim ve tabiat kânunlarına dayanak olarak Tanrı'nın varlığını kabuldür.

Ahmed Hilmi, varlığı anlamada, insanlığın sahip olduğu yegâne bilginin, bilimsel bilgi olmadığı kanısındadır. Ona göre bilimin, olgu ve olaylarla ilgili olarak her şeye cevap veremediğini belirtmiştik. Düşünürümüze göre bilim, sadece eşyâdaki “nasıl?” boyutuyla ilgilenir. Ancak “niçin?” boyutuyla ilgilenmez.

Felsefî bilgiyi, “tamamen birleştirilmiş ve düzene sokulmuş bilgi” olarak tarif eden düşünürümüz, bu yolla meydana gelen felsefenin eşyânın “niçin?”i ile ilgilendiğini belirtmektedir. Bu bakımdan felsefe, insanlığın, varlığı anlama yolundaki bayrak koşusunda, bilimin bıraktığı yerden yola devam etmektedir. O, bu noktada, insanî faaliyeti sadece bilime hasreden ve felsefenin -özellikle metafizik felsefenin-

gereksizliğini iddia eden anlayışlara şiddetle karşı çıkar. Ona göre bilim ve felsefe, ayrı saha, metot ve amaçları olan birer insânî faaliyet alanlarıdır ve biri için diğeri feda edilemez.

Felsefe açısından bakıldığında da Ahmed Hilmi'ye göre, Mutlak ve Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-vücûd) olan Tanrı'nın varlığını mutlaka kabul etmek gerekir. Çünkü Tanrı, felsefenin aradığı "Varlığın Kaynağı, İlk ve Son Sebeb" tir. Bütün varlık ve olaylar, varlığın hakikati olması sebebiyle O'nun varlığına dayanır. Şayet bu Tanrı düşüncesi aradan çıkarılacak olursa bilimin yanında felsefe de hakiki dayanağını kaybederek karanlık (zulüm) ve şüphe denizinde boğulup kalır.

Ahmed Hilmi'nin düşüncesinde, insanların ruhi ihtiyaçlarına karşılık gelen unsur da dindir. Ona göre din, bazılarının iddia ettiği gibi, insanlığın çocukluk devirlerinden kalan bir düşünce ürünü değildir. Ayrıca din, aslı ve özü gereği bir tür insanlık bilgisi de değildir. Din, ona göre, tarihi şekilleri bir yana, kaynağı Tanrı olan, ilâhî bilgiler manzûmesidir. Bu bakımdan din, düşünürümüze göre sırf hak ve hakikattir. Ahmed Hilmi'ye göre, amacı insanların mutluluğunu sağlamak, ruhi ve kalbi duygularını tatmin etmek olan dinin, peygamberler vasıtasıyla insanlara tebliği, merhamet sıfatına sahip olan Tanrı'nın insanlara bir lütfudur. Bunun hikmeti de insanlık tarihinin incelenmesiyle ortaya çıkar.

Ahmed Hilmi'ye göre din, mâhiyet, konu, saha, yetki ve amaç yönünden, bilim ve felsefeden farklılık gösterir. Düşünürümüze göre, bu noktanın çok iyi anlaşılması ve bunun gereklerinin yerine getirilmesi gerekir. Çünkü saha ve amacı bakımından kendine mahsus alandan çıkan dinin, bir şekilde zarar görmemesi mümkün değildir. Hristiyanlığın geçirdiği tarihçe bunun en güzel örneğidir. Ancak düşünürümüze göre, dinin, kendine ait olmayan alana müdahale etmesinde sorumlu, bizzat dinin kendisi değil -Hristiyanlık örneğinde olduğu gibi- din adamlarıdır. Buna mukabil, Ahmed Hilmi'ye göre, dini kendi saha ve yetkisinde tutmaya, son İlâhî Din olan İslâm ve bu dinin peygamberi olan Hz. Muhammed (s.a.v.) ideal bir örnektir.

Ahmed Hilmi baz alındığında rahatlıkla söyleyebiliriz ki; Tanrı, dinin hem kaynağı, hem konusu, hem de amacıdır. Bu bakımdan Tanrı, dinin temel ögesi durumundadır. Ahmed Hilmi, bu noktada, insanların doğuştan gelen fitrî inanma

duygularına karşılık gelen dini, sadece Tanrı'ya has kılmakta ve Tanrı'sız bir dinin olamayacağını öne sürmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak, sonuçta şunları söyleyebiliriz: Ahmed Hilmi'nin düşünce sisteminin oluşmasında üç temel faktör olan bilim, felsefe ve din, insanın, kendileriyle varlığa baktığı üç insani faaliyet alanıdır. Bunlar birbirlerine zıt olmak şöyle dursun, birbirlerinin tamamlayıcısı ve yardımcısı durumundadırlar. Her birinin konu, alan, yetki, metot ve gayesinin farklı olması ise bu duruma ters bir görüş olarak ileri sürülemez. Aksine bunlar, sözü geçen savı destekler niteliktedir. Bu faaliyet alanları, birer düşünce sistemi olmaları itibarıyla, Zorunlu Varlık olan ve her şeyin son tahlilde kendisine dayandığı Tanrı'dan bağımsız olarak düşünülemez.

Ahmed Hilmi'nin Tanrı'yla ilgili olarak ilgilendiği bir diğer mesele de, yine Din Felsefesi'nin önemli problemleri arasında yer alan, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen deliller ile Tanrı'nın varlığını algılama şekilleridir.

Delillerle ilgili olarak öncelikle belirtmek gerekir ki, Ahmed Hilmi'ye göre Tanrı'yı bilmek (marifetullah), insan için bir ödev/mükellefiyettir. Düşünürümüze göre insanoğlu, her ne kadar, Tanrı'yı bilimsel bilgiye dayalı olarak bilemezse de, kendi varlığı ile Tanrı'nın eseri olan evrenden hareketle ve idrâki elverdiği ölçüde Tanrı'yı bilebilir. Zaten düşünürümüze göre insanlığın mükellef olduğu Tanrı bilgisi, bu Yüce Varlığın tam bilgisine ulaşmak değildir. Çünkü mâhiyeti gereği Mutlak olan Tanrı'yı, özü/kühü itibarıyla bilmek mümkün değildir. İnsanlık bu noktada, düşünürümüze göre tam bir acziyet içerisindedir.

Ahmed Hilmi, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen delil getirme çabalarını takdirle karşılamaktadır. Her ne kadar ona göre Tanrı, varlığı delile dayanmaktan uzak olacak kadar apaçık bir gerçekliğe sahip olsa da, bu konuda öne sürülen deliller zihinleri aydınlatması ve inancın rasyonelliğini göstermesi açısından belli bir değere sahiptir.

Ahmed Hilmi'ye göre, deliller konusunda eskilerin buldukları çeşitli delillere farklı açılardan itiraz edilebilir. Ancak ona göre, insan idrâkini bozmaya kadar yürünmedikçe, hiçbir zaman haklı olarak itiraz edilemeyecek olanları da vardır. Ahmed Hilmi, buna örnek olarak insan (enfüs) ve evren (âfâk) deki ilâhî delilleri gösterir.

Ahmed Hilmi, delillerle ilgili olarak iki usulden söz etmektedir. Bunlardan ilki ilk etapta Tanrı'nın varlığından hareket eden, bundan sonra diğer varlık tabakalarına geçen "müessirden esere intikal" metodudur. İkincisi ise ilk adımda evrenden hareket ederek ondan sonra Tanrı'nın varlığını hedef alan "eserden müessire intikal" metodudur. Delillerle ilgili olarak günümüzde kullanılan temel ikili tasniften, sırasıyla "ontolojik" ve "kozmojik" karakterli delillere uygun düşen bu usullerden ilki, düşünürümüze göre daha cazip ve maksadı temin etmede daha süratlidir. Ancak ikinci usul kadar sağlam ve yararlı değildir. Düşünürümüzün daha çok itibar ettiği usul de, ikinci usul olan "eserden müessire intikal" usulüdür.

Bu bağlamda O, düşüncesinde bazı delillere yer vermiştir. Düşünürümüz, eserlerinde ontolojik, kozmojik, teleolojik (nizam ve gâye), ahlâk ve kabul-i âmme delillerine ilişkin önemli açıklamalarda bulunmuştur.

Ahmed Hilmi'de Tanrı'yla ilgili olan bir diğer önemli mesele de, bu varlığın insanlar tarafından nasıl ve hangi şekillerde algılandığıdır. Düşünürümüze göre, insanların ulûhiyetle meşgul olma şekli dört maddede toplanmaktadır. Üçü müspet biri de menfî olan bu anlayışların dışında beşinci bir anlayış tarzını bulmak mümkün değildir. Bunlar da "Fikr-i teşbîhî, Fikr-i tenzîhî, Fikr-i tevhîdî ve Fikr-i inkârî" dir.

Ahmed Hilmi'ye göre, bunlardan en doğru olanı, hakikati, tenzih ve teşbih düşüncelerinin cem'inde arayan ve bu düşüncelerin ılımlı bir sentezi olan fikr-i tevhîdîdir. Ona göre bu düşünce, İslâm'ın hakikatteki bakış açısıdır. Tasavvuf ve Vahdet-i vücûd da bu düşüncenin mantıki neticesidir.

Ahmed Hilmi, düşüncesinde, Tanrı'nın varlığının yanında Tanrı'nın yokluğuna (ateizm) da yer vermiştir. O, bu konudaki düşüncelerini daha çok, bilimsel ve felsefî olarak ateizmin imkansızlığı noktasında yoğunlaştırmıştır. Belirtildiği gibi, Ahmed Hilmi'nin düşüncesinin merkezinde Tanrı bulunmaktadır. Ona göre Tanrı zorunlu olarak Var ve Bir'dir. O (Tanrı) her şeyin, bütün varlığın kaynağı ve teminatı durumundadır. Her şey anlamını Tanrı'da bulur. İnsan düşüncesinden Tanrı'yı çıkarma teşebbüsü (ateizm) ise her şeyin temelini yıkmak anlamına gelir. Böyle bir çaba ise sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Çünkü böyle bir düşünce, insanın fitratında olan en esaslı bir fikri (Tanrı) ortadan kaldırma anlamına gelir ki, bu mümkün değildir.

Ahmed Hilmi, Tanrı hakkında, sahip olduğu tevhîdî fikir çerçevesinde, hem tenzîhî hem de teşbîhî nitelikli sıfatlara yer vermiştir. Tanrı için kabul ettiği bu sıfatların, onun kurmaya çalıştığı Tanrı-âlem münasebetinde de etkisi büyüktür. Düşünürümüz, tesis etmeye çalıştığı Tanrı-âlem münasebetinde en fazla öne çıkardığı sıfat ise “kayyûmluk” tur.

Ahmed Hilmi, Tanrı ile âlem -dolayısıyla insan- münasebeti konusunda ise tasavvufî Vahdet-i vücûd yolunu tutmuştur. Onun kurmuş olduğu Tanrı-âlem münasebeti, Tanrı merkezli ve Tanrı’ya göre bir münasebettir. Bu anlamda onun Tanrı’sı, âleme nispetle hem aşkın (transandantal) hem de içkin (immanent) dir.

Çünkü Ahmed Hilmi’ye göre varlık tektir. O da gerçek anlamda Tanrı’ya mahsustur. Vahdet-i vücud anlayışının gereği olarak aslî gerçek ve hakiki varlık (cevher) yalnızca Tanrı olup, âlemin – bu arada âlemin kapsamına dahil olan insanın – Tanrı’nın yanında hakiki ve asli birer gerçekliği yoktur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ahmed Hilmi Genel Felsefe’ye ait konuların yanında özelde Din Felsefesi’nin en önemli konusu olan Tanrı’yla felsefî anlamda ilgilenmiş ve yazılar yazmış bir düşünürümüzdür. Bize göre O, bu yönüyle, kurumsallaşması ve disiplinleşmesi yönünden, ülkemizin yanı sıra dünyada da çok uzun bir geçmişe sahip olmayan Din Felsefesi’nin ülkemizdeki ilk temsilcilerinden biri olma vasfını taşır. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki, bizim, ortaya koyduğumuz bu kanaat, bu gibi mütevazı çalışmalarla değil de, bu alanda daha kapsamlı ve derinlemesine yapılacak olan araştırma ve çalışmalarla gün yüzüne çıkabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

### A) AHMED HİLMİ'NİN KENDİ ESERLERİ

- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Târih-i İslâm, c.I-II, Hikmet Matbaası, 1. Baskı, Konstantiniyye, 1326.

- ———, “İslâm Tarihi”, (Latin Harflerine aktaran: Doğan Güneş Yay.,nşr. Mümin Çevik), Doğan Güneş Yay., İstanbul, 1971.

- ———, “İslâm Tarihi”, (Sad. ve Haz. Cem Zorlu), Anka Yay., 1. Basım, İstanbul, 2005.

- ———, Târîh-i İslâm’ın Birinci Zeyli: Allah’ı İnkâr Mümkün müdür? Yâhut Huzur-u Fende Mesâlik-i Küfür [Felsefe-i Mâ-fevka’t-tabîa Mebâhisi], Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1327,

- ———, “Allah’ı İnkâr Mümkün mü?”, (Sad. Necip Taylan-Eyüp Onart), Çağrı Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1982.

- ———, Huzûr-u Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti -Târih-i İstikbâl’in Birinci Cildini Teşkil Eden “Mesâil-i Fikriyye”nin Tenkîdi, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1.Baskı, Dârü’l-Hilâfe, H. 1332,

- ———, “İlim Karşısında Maddecilik”, (Sad. Sadık Albayrak), Tercüman 1001 Temel Eser, No: 71, Kervan Kitapçılık, İstanbul, trs.

- ———, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? “Dâru’l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Bir Konferans”, Matbaa-i İslâmiyye-i Hikmet, Konstantiniyye, 1329.

- ———, “Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma: Milletimizi ve Vatanımızı Yükseltmek İçin Hangi Yolu Seçelim?”, (Sad. Bedir Yayınevi), Bedir Yay., İstanbul, 1963.

- ———, Felsefeden Birinci Kitap: İlm-i Ahvâli’r-Rûh, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1327,

- ———, Hakâyık-ı İslâmiyye’ye Müstenid ve Zihniyet-i Fenniye İhtiyâcını İşbâa Hâdim “Yeni Akâid”(Üss-i İslâm), Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Dârü’l-Hilâfe, H. 1332,

- ———, “İslâm’ın Esası (Üss-i İslâm)”, (Sad. Adnan Bülent Baloğlu – Halife Keskin), T.D.V. Yay. No: 227, Ankara, 1997.
- ———, A’ mâk-ı Hayâl, Râci’nin Hatırâları, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1341(1924).
- ———, “A’ mâk-ı Hayâl” (Sad. İslâm’ın İlk Emri Oku Yay.), No:3, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1971.
- ———, “A’ mâk-ı Hayâl-Hayalin Derinlikleri”, (Sad. Sadık Albayrak), Tercüman 1001 Temel Eser, No: 35, Kervan Kitapçılık, trs.
- ———, “A’ mâk-ı Hayal”, (Haz. ve Sad. Osman Gündüz), Akçağ Yay., Ankara, 2005.
- ———, “A’ mâk-ı Hayâl- Hayalin Derinlikleri”, (Haz.ve Sad. Muharrem Tan- Mustafa Kemal Everest), Yeditepe Yay., İstanbul, 2003.
- ———, Senûsîler ve On üçüncü Asrın En Büyük Mütefekki-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî. Abdu’l-Hamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî. Ve Asr-ı Hamîdî’de Âlem-i İslâm ve Senûsîler, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1325.
- ———, “Senûsîler ve Sultan Abdülhamid”, (Sad. ve Haz. İsmail Cömert), Ses Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1992.
- ———, Muhâlefetin İflâsı, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, Konstantiniyye, 1331.
- ———, “Muhalefetin İflası – İtilaf ve Hürriyet Fırkası”, (Sad. Ahmet Eryüksel), Nehir Yay., İstanbul, 1991.
- ———, “Müslümanlar Uyanın!”, (Nşr. M. Şevket Eygi), Bedir Yay., İstanbul, 1966.
- ———, Öksüz Turgut -Millî ve Târîhî Bir Eserdir-, Hikmet Matbaası, Konstantiniyye, 1326.
- ———, “Yiğit Osmanlı Akıncısı Öksüz Turgut”, (Haz. Ubeydullah Küçük), Bedir Yay., İstanbul, 1974.
- Filibeli Ahmed Hilmi, “Zorlu Süvari”, ( Haz. ve Sad. Serkan Özburun), Kaknüs Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2001.

- —————, “Hikmet Yazıları”, (Haz. ve Latinize eden: Ahmet Koçak), İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2005.

## **B) HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR**

- Bolay, S. Hayri, Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Akçağ Yay., 4. Baskı, Ankara, 1995.

- Kara, İsmail, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi – I, Kitabevi Yay., 3.Baskı, İstanbul, 1997.

- Koçak, Ahmet, Hikmet Yazıları, İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2005.

- Komisyon, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslam Düşüncesinde Arayışlar, Rağbet Yay., İstanbul, 1999.

- Mutlu, Şükrü, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Kelâmî Görüşleri, İstanbul, 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

-Toku, Neşet, Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm)-İlk Temsilciler-, Beyan Yay., İstanbul, 1996.

- Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., 7. Baskı, İstanbul, 1999.

- Uludağ, Zekeriyya, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, Akçağ Yay., Ankara, 1996.

## **C) DİĞER KAYNAKLAR**

- Kur’ân-ı Kerîm

- Kitabı Mukaddes

- Afîfî, Ebu’l-Alâ, Tasavvuf-İslâm’da Manevî Hayat, (Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2004.



- Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları, İnkılap Yay., 4.Baskı, İstanbul, 1998.
- Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Akçağ Yay., Ankara, trs.
- Arıcan, M. Kazım, Panteizm, Ateizm ve Pan-enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, İz Yay., İstanbul, 2004.
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., 5.Baskı, İstanbul, 2001.
- Aydın, Mehmet, Dinler Tarihine Giriş, Din Bilimleri Yay., Konya, 2000.
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İ.İ.F.V. Yay., No:11, 9.Baskı, İzmir, 2001.
- Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yay., Ankara, 1997.
- Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., 8. Baskı, 1999.
- ———, Felsefeye Giriş, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
- Boutroux, Emile, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, (Çev. H.Ziya Ülken), M.E.B.Y., İstanbul, 1998.
- ———, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (Çev. Hasan Kâtipoğlu), M.E.B.Y., İstanbul, 1997.
- Dalkılıç, Bayram, Bertrand Russell-Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü Yay., Konya, 2000.
- ———, Din Felsefesine Giriş, Kendözü Yay., Konya, trs.
- ———, Türkiye'de Din Felsefesine Doğru, Kendözü Yay., Konya, 2000.
- ———, Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Kendözü Yay., Konya, 2004.
- Demir, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yay., 2.Baskı, Ankara, 2000.
- Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, 18. Baskı, Ankara, 2001.
- Erdem, Hüsameddin, Ahlâk Felsefesi, Hü-Er Yay., Konya, trs.
- ———, Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-Er Yay., Konya, 1999.

- ———, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- ———, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-Er Yay., 4. Baskı, Konya, 2000.
- ———, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Hü-Er Yay., 2. Baskı, Konya, 1999.
- ———, Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk (Tanzimattan Cumhuriyete Kadar), Sebat Matbaacılık, Konya, 1996.
- Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), Birleşik Yay., 5. Basım, İstanbul, 2000.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul, 1999.
- Gölcük, Şerafeddin, İslâm Akaidi, Esra Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2004.
- ———, Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri, T.D.V.Y., Ankara, 1997.
- ———, Kur'an ve İnsan, Esra Yay., Konya, 1996.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998.
- Gürtaş, Ahmet, Atatürk ve Din Eğitimi, D.İ.B.Y., 6. Baskı, Ankara, 1999.
- İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti/Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1998.
- Kam, Ferit, Vahdet-i Vücûd, (Sad. Ethem Cebecioğlu), D.İ.B.Y., Ankara, 1994.
- ———, Dinî Felsefî Sohbetler, (Sad. S. Hayri Bolay), D.İ.B.Y., Ankara, trs.
- Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1999.
- Karadaş, Çağfer, İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri, Beyan Yay., İstanbul, 1997.
- Kılavuz, A. Saim, Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993.

- Kılıç, Recep, Ahlâkın Dinî Temeli, T.D.V.Y. , 2. Basım, Ankara, 1996.
- Keskin, Halife, İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- ———, İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza, Beyan Yay., İstanbul, 1997.
- Koç, Turan, Din Dili, İz Yay., 2.Baskı, İstanbul, 1998.
- Konevî, Sadreddin, Vahdet-i Vücûd ve Esasları/en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs, (Ter. Ekrem Demirli), İz Yay., 2.Baskı, İstanbul, 2004.
- Konuk, Ahmed Avni, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), M.Ü.İ.F.V.Y., 2.Basım, İstanbul, 2004.
- Özdemir, Metin, Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, İz Yay., İstanbul, 2003.
- Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.
- Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yay., 2.Baskı, İstanbul, 2000.
- ———, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1994.
- Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi Giriş, Damla Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1996.
- ———, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), D.İ.B.Y., 6. Baskı, Ankara, 1992.
- Topaloğlu, Bekir,-Yavuz, Y. Şevki,-Çelebi, İlyas, İslam'da İnanç Esasları, Çamlıca Yay., 3.Baskı, İstanbul, 2002.
- Tümer, Günay,-Küçük, Abdurahman, Dinler Tarihi, Ocak Yay., Ankara,1988.
- Türer, Osman, Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., 5.Basım, İstanbul, 1998.
- Werner, Charles, Kötülük Problemi, (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

- Yaran, Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi/Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu, Etüt Yay., Samsun, 1997.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş, (Sad. Recep Kılıç), T.D.V.Y., Ankara, 1996.

- Yıldırım, Cemal, Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1985.

- Yılmaz, H. Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

- Yüksel, Emrullah, Sistemik Kelâm, İz Yay., İstanbul, 2005.

#### **D) MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ**

- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, c. II.

- Birinci, Necat, “A’ mâk-ı Hayâl”, DİA, c. III.

- Kâmil, Fuâd, “Din Felsefesine Giriş”, Din Felsefesine Giriş, ( Haz. ve Çev. Bayram Dalkılıç), Kendözü Yay., Konya, 2004.