

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



**Yayın Komisyonu:**

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)

Prof. Muhammed TANCİ

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

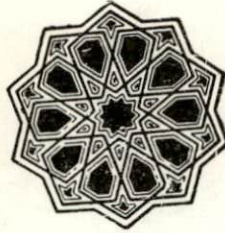
Doç. Dr. Esat COŞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ.ANKARA-1975

## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Ord. Prof, Hilmi Ziya Ülken</i>	V
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Mehmet Karasan</i> .....	XXIII
Muhsin BALAKBABALAR, <i>İki Dost</i> .....	XXVI
<i>Prof. Muhammed B. Muhammed Tavit Et-Tancı</i> .....	XXVIII
<i>Dr. Ragıp İmamoğlu</i> .....	XXXI
<i>Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY, Arkadaşım Muhammet Tancî</i> ..	XXXIII
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İnkârcılıktan Doğan</i> <i>Bunalımlar</i> .....	1
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İslam'da Ahlâk Mese-</i> <i>lesi</i> .....	13
<i>Prof. Dr. Cavit SUNAR, Madde ve Ruh Hakkında Birkaç</i> <i>Söz</i> .....	21
<i>Prof. Dr. Şakir BERKİ, İslâm Hukukunun Ana Hatları .</i>	53
<i>Prof. Dr. Mubahat Türker KÜYEL, Değer ve Fârâbî ....</i>	71
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Kur'anda İnsanın Yaratılış</i> <i>Sahnesinin Düşündürdükleri</i> .....	85
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler .</i>	97
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim</i> <i>Teorisi</i> .....	127
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, İmamiyye Şiasının Tefsir An-</i> <i>layışı</i> .....	147
<i>Dr. Mustafa FAYDA, El-Huzâ'î'nin Tahric'inin Neşredilme-</i> <i>yen Son Bölümü</i> .....	173

	Sayfa
Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslâm Ülkelerinin Yakın Tarihi</i> . . .	199
Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, <i>Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler</i> . . . . .	219
Hüseyin AYDIN, <i>Niçin İslâm Felsefesi Vardır?</i> . . . . .	249
Mustafa SABRÎ-Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Vahdet'ül-Vucud</i> . . . . .	257
Prof. Dr. M. Yusuf MUSA, <i>Tâbî'ilerin Fıkıh Anlayışları</i> (Çeviren: Dr. Abdulkadir ŞENER). . . . .	275
Fauzi M. NAJJAR, <i>Fârâbi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik</i> (Çeviren: Mehmet DAÇ) . . . . .	293
Abdu'l-Fettâh Ebû GUDDE, <i>Halk'ı Kur'an Meselesi</i> (Çeviren Mücteba UĞUR). . . . .	307
Jean DELAY-Pierre PİCHOT, <i>Psikolojinin Tanımları. Metodları ve Komşu Disiplinlerle İlgileri</i> (Çeviren Erdoğan FIRAT). . . . .	323

## NIÇİN İSLÂM FELSEFESİ VARDIR?

HÜSEYİN AYDIN

Felsefenin ne olduğu ya da ne olmadığı oldum olası tartışılabilir. Bu tartışma felsefe için genel-geçer bir tanımın imkansızlığından doğmaktadır. Bu genel-geçer tanımın bulunamayışı da felsefenin mahiyetinden gelmektedir; çünkü “felsefe bir araştırmadır. Araştırma, sorularını sık sık yenileyen bir çalışma biçimidir. Her araştırma gibi felsefe de yeni sorulara açıktır. Nerede sorular hep aynı kalmışsa orada felsefe araştırma olmaktan çıkmıştır demektir”.<sup>1</sup> Ancak araştırmasını tamamlamış kanunlarını koymuş bir ilmin ya da felsefî disiplinin tanımı yapılabilir. Henüz araştırmalar içinde olan bir bilim veya disiplinin tanımı yapılamaz. Sadece neler yaptığı ve neler yapacağı tasvir edilir. Buna tanım denecek olursa ancak ‘tasvirî bir tanım’ denir. Bunu bir örnekle kanıtlamamız gerekirse, Londra psikologlar kongresinde psikolojinin tanımı yapılmaya çalışılır. Ve üzerinde anlaşılacak bir tanıma varılamaz. Sonunda “psikoloji, psikologların yaptığı şeydir” denir. Çaresiz söylenen bu söz, araştırma halinde olan bir bilimin tanımının yapılamayacağı çok güzel bir örneğidir.

Felsefenin genel-geçer bir tanımının olmamasına rağmen en eski insandan günümüze kadar-şu ya da bu ölçüde-felsefe hep olagelmıştır. Çünkü insan, oldum olası ve daima var-olan şeyler üzerinde düşünmüş, daima onlara bir anlam ve yorum yüklemiştir. İnsan zihni, idrak sahasına girmiş var-olan şeylerden gelen duyuları katiyen parça parça duyular, bağlantısız yaşantılar olarak bırakmaz. Onları manâlı bir yapı haline getirir. Zihin bunu fonksiyonel olarak yapar. “Bu manâlar son derece basit ve hatta yanlış olabilir. Fakat bir manâ mevcuttur”.<sup>2</sup>

1 Nermi Uygur, Felsefenin Çağırısı, s. 3, İstanbul 1962.

2 David Krech-Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, Çev.: Dr. Erol Güngör, s. 94, İstanbul 1965.

En genel anlamda kullandığımız “var-olan” kavramı, beş duyardan biri ya da birkaçının konusu olan maddî şeyler, etik bir varlık olan değerler, ruh, aşkın bir varlık olan Tanrı . . . v.d. yı içermektedir. Bu heterogen (tek cinsten olmayan) var-olan şeyler örgüsünden bir insanın idrak sahasına girenler tek tek anlamlandırıldığı gibi bütün bu anlamlar da kendi aralarında organik bir birlik meydana getirirler ve genel bir anlama ulaşırlar; aynı zamanda bir değerlendirme de yine fonksiyonel olarak yapılır; bir değerler yapısı ortaya çıkar. İşte bu anlam-değer yapısına ferdin dünya-görüşü, ya da hayat anlayışı deriz. Böyle genel bir varlık tasavvuruna sahip olmak—bazı hastalıklı durumlar hariç—her ferde müşterektir. Fark ise basitlik ve mükemmellik derecesinde görülür. Bu söylediğimizi yeni baştan adlandırırsak, yani insanın idrakî-kognitiv yapısının bir anatomisini çıkaracak olursak, bu yapı, inanç ve attitüdlere meydana gelmiştir. İnançların da üç ayrı vechesi vardır: Bilgi, kanaat ve iman.

Felsefenin tanımı konusuna tekrar döner ve yeni baştan ele alırsak, meseleye iki ayrı açıdan bakmamız gerekir: Felsefeyi bir idrakî-kognitiv yapı, yani inançlar sistemi olarak ve bir de bir araştırma olarak ele alırız. İnsanın idrakî-kognitiv yapısının en genel bir görünümü olarak felsefenin tanımı: İnsanın dünya, kâinat, insan, ruh ve Tanrı . . . hakkındaki inançlarının (bilgi, kanaat, iman) kaynaşıp meydana getirdiği organik bir bütündür. İşte bu, kişinin “dünya-görüşüm”, “hayat anlayışım”, ya da “felsefem” dediği şeydir.

Felsefe, bir de araştırma olarak ele alınınca tanımı yapılamaz. Çünkü her araştırma bir problemin çözümünü aramaktır. Ve problemin varlığını sorularla ortaya koyar. Ve araştırma, belirli bir dönemde sorularını belirli bir şekilde koyar; tanım da bu sorulara göre yapılır. Ama araştırmanın daha sonraki gelişmelerinde soruların yanlış ve dolaşısıyla de problemin ortaya konuş şeklinin yanlış olduğu anlaşılırsa zorunlu olarak tanım da değişir. Ve sık sık değişen tanım anlamsız ve son derece de yanıltıcı olur.

Böylece iki vecheli gördüğümüz felsefe, bir idrakî-kognitiv yapı olarak yani bir inançlar manzumesi olarak son derece naiv'dir. Fakat bir araştırma olarak gördüğümüz felsefe ise spekülasyonlar, paradokslar ve atılımlarla doludur. Bu nedenle de onun karşısında insanlar hep aynı tavrı almamışlardır. Felsefe çoğu kez yüceltilir ve mutlaklaştırılırken, bazen de reddedilmiştir. Ve bu red de “iman” adma, vahiy yolu ile ger-



çekleşmiş bir dinin belirlediği bir iman adına yapılagelmiştir. Felsefe daima imanın yani dinin karşısına konmuş, onun karşıtı kabul edilmiştir. Böylece de felsefenin olduğu yerde imandan, imanının olduğu yerde de felsefeden söz edilmemeye çalışılmıştır.

Oysa Tanrı'nın insana bir lutfu olarak vahy ile belirlenmiş olan din ve düşünen bir varlık olan insanın başarısı olan felsefe, varlıkla hesaplaşmak üzere yeryüzüne gelmiş olan insanın varlığa yaklaşma, varlığa nüfûz etme, varlıkla kendisi arasında bir dialog kurma ve varlığa hâkim olma imkanlarıdır.

Eğer inançlar sistemi olarak tanımladığımız ve naiv dünya-görüşü, hayat anlayışı, hayat felsefesi olarak gördüğümüz, yalın ve kendiliğinden müşahedeler, mitoloji ve mukaddes kitaplar tarafından belirlenen felsefe, bir araştırma olarak gördüğümüz felsefe tarafından beslenmez ve yenilenmez, yeni nesil düşünürler tarafından yoklanmaz, içinde taşıdığı imkânlar geliştirilmezse, statik, donuk ve cansız kalmaya mahkûmdur. Artık bu anlayışın yarattığı ortam içinde yeni düşünür ve araştırmacılar yoktur. Dondurulmuş görüşün sözcü ve savunucuları vardır. Onlar da söylenen söylenmiş, yazılan yazılmıştır, derler. Böylece de şerhçilik, yorumculuk başlamış olur. Bu ise bir faydasız tekrarlamalardır.

Bu statik görüşü oluşturan faktörler ya hâlis bir dinin nasslarına getirilen yorumlardan, ya da ta özünden bozulmuş dinlerden gelir. Ve böylece ortaya bir Din-FELSEFE çatışması çıkar. Bu çatışmada-tabir caizse-her ikisini de sanık sandalyasına oturtabiliriz. Dinden gelen suçluluk, hâlis bir dinin nasslarının, korrelatı olan varlık vechelerine tam uygun olmayışından değil, bu nasslara yüklenmiş olan yorumlardan veyahud da özünden bozulmuş olan dinlerin nasslarından gelir. Hâlis bir dinin nasslarına getirilmiş olan tefsirler, bu hükümlerin tefsirleri olduğu için ve onlardan pay almışcasına mutlaklaştırılır, dokunulmazlıkları ilân edilirse, artık statik durum yaratılmış demektir. Felsefeden gelen suçluluk ise: Bir insan başarısı olan felsefe insanın bilme imkan ve kabiliyetlerinin meyvesidir. İnsanın bu imkân ve kabiliyetlerinin tükendiği yerin çok daha ötesine varlık uzanır. Bu uzanan varlık alanında insanın dışında bir bilme imkânı, bir bilgi kaynağı olarak "VAHY" söz konusudur. Felsefenin bu sahada da iddia sahibi olması, onun suçluluğunu teşkil eder. Felsefenin bu iddiası ya positiv olmuştur ya da negatif. Positiv olduğu zaman bu sahanın bilgisini devşirme yetkisi ve yeteneğini kendisinde bulmuş: METAFİZİK. Negativ olduğu zaman

da bu varlık alanını inkâr etmiştir: Materyalizm, pozitivizm, nominalizm ve benzerleri. Bu her iki halde de felsefenin fenomenlerden kalkmaması, fenomenlere dayanmaması demektir.

Yazımın başlığının İslâm Felsefesi nedir ya da ne değildir şeklinde olmayıp da “Niçin İslâm Felsefesi Vardır?” şeklinde olması yadırganabilir. Fakat İslâm düşünce tarihinin çok uzak bir devrinden beri olageldiği gibi günümüzde de “İslâm Felsefesi” ya da “İslâm’da Felsefe” deyimleri kullanılınca hemen İslâm’ın Felsefesi ya da İslâm’da Felsefe var mıdır şeklinde soru formu içinde bir itirazla karşılaşılıyor. Ve bu itirazın taraftarları oldukça da yaygındır.

İslâm’da Felsefe’yi ya da İslâm Felsefesi’ni red, kaynağını din-felsefe ilişkisinde bulmaktadır. Düşünce tarihi boyunca bu ilişki kurulur ya da çözüldürken, biri diğerine irca ya da birini bertaraf diğerini yüceltme yoluna gidilmiştir. Bu ise düşünceyi büyük ölçüde alternatiflerinden soymak, varlık alanlarının bazılarını ön plana bazılarını da parantez içine almak ve peşin yargılardan kalkmak demektir. Bu düşünme hayatının canlılığını öldürmek, düşünmeyi varlığı kavrayacak şekilde çok yönlü olmaktan mahrum etmektir. Çünkü “felsefe ve din arasında birini diğerine irca etmeye karşı bir mukavemet olduğu müddetçe fikir hayatı canlılığını muhafaza etmiştir... Aksi takdirde meseleye halledilmiş gözüyle bakılacağından fikir hayatındaki canlılık kaybedilmiş olur. Artık kapalı ve statik bir fikir binası karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir sistemden yaratıcılık beklenemez. O haliyle tekrarlayıcı kalmaya mahkumdur”<sup>3</sup>.

İslâm’da felsefenin olmadığını savunanlar, İslâm’da felsefe yoktur, tefsir vardır, tevîl vardır, yorum vardır, bunların da olmadığı yerde susmak vardır, diyorlar. Ve bir ayet-i kerime’ye “. . . Kur’anda yaş ve kuru her şey vardır . . .”<sup>4</sup> şeklinde yanlış bir anlam vererek Kur’an’da her şeyin bilgisinin Allah tarafından hazır olarak verildiğini öne sürerler. Oysa ayet, her şeyin Allah’ın bilgisi dahilinde olup bittiğini ve bunun da bir kitapta yazılı imiş gibi açık olduğunu bildirir. Bu yanlış anlayıştan zorunlu olarak Kur’an-ı Kerim ve hadislerde, var-olan şeyler hakkında ya da aynı anlama gelmek şartıyla varlık hakkında tüketici olarak her şeyin söylenmiş olduğu, felsefe ya da başka bir ad altında yeni

3 Mübahat Türker (Küyel), Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. X, Ankara 1956.

4 Enâm suresi, ayet: 59.

araştırmalara girişmenin gereksizliğine inanmaktadır. Halbuki Kur'an-ı Kerim her şeyin bilgisini tüketici olarak vermemiş, insanın kendi imkanları ile ulaşamayacağı şeylerin bilgisi yanında bir görüş getirmiştir. Bu da var-olan şeylere ve araştırmaya açık olmaktır. Bunun anlamı şudur: Allah insanı bilgi aktarı ve kabiliyetleri ile donatmıştır, var-olan şeyleri de karşısına koymuş, bilgi elde etmeyi vazife olarak ona yüklemiş ve mutluluğunu ve hayattaki başarısını en geniş anlamı ile bilgisine bağlamıştır. Çünkü Kur'an'da bilmenin, bilgi elde etmenin bir vazife olduğu emredilmiş, fakat bilme denince neyi bilme, neyin bilgisini elde etme olduğu belirtilmemiştir. Ve bu tutum ve görüş en açık bir şekilde Allah'ın Resulü'ne ilk hitabı olan "OKU!" emrinde görülür. Allah oku derken okumaya kendi adıyla başlamasını belirtmiş fakat neyin okunacağını belirtmemiştir. Bunun anlamı senin için bilgi kaynağı olabilecek her şeyi oku, demektir.

İnsanı yer yüzünde kendisine halife yaratmış olan Tanrı, bilmeyi, bilgi ile eylemeyi ve bilgi yolu ile hakim olmayı onun varlık şartı yapmıştır. Çünkü hayvanda bilme ve öğrenme yok bilginin verilmişliği, sadece ona yeteceği kadar verilmişliği vardır.

İşte böyle bir tutum ve görüşü getirmiş olan Kur'an ve dolayısıyla İslâm, ilme, araştırmaya, ilim ve araştırma demek olan felsefeye asla karşı olmamış, üstelik bunu emretmiş, bunu insanın vazifesi ve mevcudiyet şartı olarak görmüştür. Müslümanlar da İslâm'ı anlayıp özümседikten sonra, evvelâ ilâhî, siyasî ve pratik konularda başlattıkları tartışmaları daha sonra real varlığın fenomenlerine yöneltmişler ve böylece gerçek anlamında bir araştırma ve dolayısıyla de felsefe başlamış oldu. Felsefenin bu başlayışında Yunan Felsefesi'nin yol göstericiliği değil, iticiliği asla inkâr edilemez; şunu da ilâve etmek gerekir ki, o zaman aralığında grek felsefesi, değil tam kadrosu ile, yeni platoncu kılığa girmiş olan helen felsefesinin ancak bir kısmı ile müslümanlara ulaşmıştı.

Kur'an-ı Kerim'in bilmeyi emretmesi, araştırma idesine açık olması, hicri ikinci yüzyıldan itibaren Yunan felsefesinden gelen itici unsurlar, çağın şartları ölçüsünde bir devlet otoritesinin varlığı, sosyo-ekonomik güvenliğin yine belirli bir ölçüde gerçekleşmiş olması ve paradokslara karşı bir hoşgörünün mevcudiyeti, yani bilimsel araştırmanın bu asgarî şartlarına kavuşmuş olan İslâm Felsefesi milâdî 8. asrın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş hazırlanmaya başlamış, 9.ncu asırda ise bu hazırlanma vetiresini tamamlamış ve büyük atılımlarını da yapmağa başlamış-

tır. İslâm düşüncesi 9., 10., 11., 12. yüzyıllarda varlıkla yorulma bilmez bir hesaplaşma, varlığın bilgisinin kadrosunu kurma çabası içindedir. 12. yüzyılın sonlarında batının ancak 17. yüzyılın başlarında ulaştığı noktaya varmıştır. Ama onun 13. yüzyılı batının 17. yüzyılı olamamıştır. Çünkü 1) kendi bünyesinde okullaşma, okul haline gelme başlamıştır, 2) doğudan bir Moğol belası gelmiştir, ve bu da 3) sallantıda olan merkezî devlet otoritesini yok etmiş ve beylikler devri anarşisini yaratmıştır. Bu anarşik ortam içinde İslâm toplumu can kaygusu ve ekmek kavgası içindedir. Bu kayguları aşan kişiler ise yine bu ortamın etkisiyle duygusallaşmışlar, tarikat hiyerarşisi içinde bilimsel araştırma anlamında kullandığımız felsefe adına heba olmuşlardır.

Felsefî gelişmenin bu duraklama ve dönüm devresine girmesinin nedenlerinden okullaşma yani medreseleşme-konuya bakış açımız gereği-üzerinde duracağımız bir fenomendir. De Boer'in naklettiğine göre "ilk medresenin kuruluşu haberini aldıkları zaman, ilim haysiyeti adına yas tutan Maverâünnehir alimleri kendilerinin bu konuda hata etmemiş olduklarını söyleyerek şükretmişlerdir"<sup>5</sup>. Bir okul haline, bir organizasyon haline gelme elbette ki iyi bir şeydir; ama bu iyi olan şey felsefeyi araştırılan bir felsefe olmaktan çıkarıp okunan ve okutulan bir felsefe haline sokuyor. Artık burada söz konusu yeniyi arama, yeni bir telif değil, mevcut yazılanların şerhi sözkonusudur. İşte bu skolastisizm'dir.

Söylenen söylendi, yazılan yazıldı denildikten sonra-daha başta söylediklerimiz de hatırlanırsa-bu, mevcut bilgilerin, objesine tam uygunluğu düşünülmeden dinin doğmalarıyla aynileştirilirler. Bir inançlar sistemi teşekkül etmiş, bir efkâr-ı umumiye de oluşturulmuştur. Her yeni araştırma, her yeni atılım bu teşekkül etmiş ve dondurulmuş olan felsefeye göre bir paradokstur, bir karşı oluşturmaktır. Yani görünürde dinin doğmalarına, devletin resmî felsefesine ve toplumun inançlarına ters düşmez. Düşünür ya da başka türlü dendiğinde araştırmacı, hoşgörünün olmadığı bir dönemde bu paradoksal tutumunu ya camî ile öder ya da ömrünü hapiste doldurur. Düşünce tarihinde buna örnek çoktur. Tekrar etmemiz gerekirse İslâm Felsefesi de varlığını Abbasi halifelerinin hoşgörüsüne, çağın şartları ölçüsündeki devlet güvenliğine, sosyo-ekonomik güvenin var oluşuna borçludur. Çünkü araştırma hürriyete, hoşgörüye ve desteğe muhtaçtır.

<sup>5</sup> Prof. Dr. T.J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, çev. : Dr. Yaşar Kutluay, s. 8, Ankara 1960. (Bu medrese nizamiye medresesidir).

Sonuç olarak deriz ki, eğer İslâm Felsefesi'ne itiraz edenler İslâm Felsefesi ya da İslâm'da Felsefe terimleriyle Kur'an'da felsefenin var olduğu iddiasını anlıyorsa tamamen onlarla beraberiz. Ve Kur'an bu tür şaibeden tam bir kesinlikle uzaktır. Çünkü biz felsefeyi bir insan başarısı, bir insan ürünü olarak görüyoruz. Kur'an ise hiç şüphesiz vahiy mahsulüdür, tahrife uğramamıştır. Ve böyle bir tehlikeye maruz kalmıyacağı da ilahî teminat altındadır.

Biz İslâm Felsefesi terimi ile İslam'ın her türlü araştırmaya, bilmeye yani felsefeye açık olduğunu ve hatta lafzı ile rüknü ile ve ruhu ile bunu emrettiğini anlıyoruz. Ve tarihin belirli bir döneminde bu ide'yi gerçekleştirdiğini görüyoruz.