

FELSEFİ VE DİNİ AÇIDAN FELSEFE EĞİTİMİNİN GEREKLİLİĞİ

Salih AYDIN*

Özet

Bu makale, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan bütün ana-akım ve onların ortaya koydukları yöntemlerin hepsinin, bu arada felsefenin dilinin ve metodunun da gerekli olduğunu, tek tip yöntemin ve okuma şeklin tutarlı olmadığını, bunların birbirini tamamlamak suretiyle bir anlam kazandıklarını anlatıyor. Selefilik nasların muhafazasında, kalam onların özellikle içe yönelik savunmasında, tasavvuf deruni zevkinin tadılarak yaşanmasında, felsefenin ise bu nasların ve onların ortaya koydukları inanç esaslarının, evrensel düzeyde dillendirilmesinde ve tartışılmasında önemli görevler ifa edeceklerdir. Bunların hepsi iç-ihtiyaçların ortaya koyduğu bir sıradüzeniyle ortaya çıkmış olup, hiç biri diğerinden daha asıl değildir. Asıl olan bunların hepsinin beraberce bir medeniyetin kurulmasında biri birine bağlı olarak görev görüyor olmalarıdır.

Anahtar Kelimeler

Hikmet, felsefe, felsefe tarihi, İslam düşüncesi, yöntem,

NECESSITY OF EDUCATION OF PHILOSOPHY IN TERMS OF PHILOSOPHY AND RELIGION

Abstract

This article claims that all mainstream schools emerging in history of Islamic thought and all methods are put forward by them along with language and method of philosophy are necessary. In the same way, this article asserts that a uniform method and reading version are not logical and these become meaningful by complementing each other. Salafism has the important mission in preserving of nass (Qur'an and the Sunnah), kalam particularly has the important mission in their inward the defense and Sufism. Philosophy will perform important tasks in adduced as evidence and discussion at the universal level of this nass and principles of faith which are put forward by them. All of these were come out by a rank order the put forward inner-needs; none of them is more original than another one. What really matters is that, all of them serve for establishment of a civilization.

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Key Words

Wisdom, philosophy, history of philosophy, Islamic thought, method.

GİRİŞ

Biz bu yazımızda, mesleği ‘‘hikmetinden sual sormak’’, olan felsefeyi şerif ve felsefi açıdan değerlendiren, İbn Rüşd’ün *Faslu’l-Makal*’da yaptığı gibi, temel İslam bilimlerinin dilini kullanmaya çalışacağız. Tarihten günümüze büyük temel İslam bilimcilerinin hemen hepsi, çok köklü mantık ve felsefe eğitimi almış kişilerdir. Kur’an’sız, daha genel ifadeyle nübüvetsiz felsefe olmayacağı gibi, felsefesiz de müfessirlik, fakihlik olmaz. Büyük fakihlerin usûl-ü fıkha dair eserlerindeki felsefi zevk ve derinlik, birçok filozofun eserinde ulaşamadığı bir seviyededir. İbn Haldun’u İbn Haldun yapan, yaşanmış sosyal olayların hikâyeciliği değil, bir tarih felsefesi ortaya koymuş olması, sosyal ve kültürel hayata hâkim yasaları ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. İbn Sina’yı büyük doktor yapan tabipliği değil, tebâbeti, bilgelikle yani insanın *neliğini*, mebde ve meâdını, duygu ve düşüncelerini, inanç ve bağlılıklarını bir bütün halinde kavrayan bir bilgelikle mezcetmesindedir.

İLÂHÎ ve İNSANÎ BİLGİNİN MUKAYESESİ

İslam’ın mucizesi, aklî ve ilmî mucizedir.¹ O, ilimle konuşmayı,² kesin kanıt getirmeyi³ talep etmiş, zanna tabi olmayı yerip⁴ taklidi yasaklamıştır.⁵ İmam Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*’e taklidi iptalle başlamıştır⁶, ki bu çok önemlidir. Taklit, Allah’a ve Kur’an’a bağlılık iddiasını taşıyan bir taklit (*ikrâr*) dahi olsa, beraberinde aklî bir özümsemeyi (*tasdik*) getirmediği için/sürece, yerilmiştir. Zira dinî bilginin iki aslından biri ‘‘sem’’ diğeri ise ‘‘akıl’’dır.⁷ Birincisi başta vahiy olmak üzere kayda değer her sözü (*el-kavl*) dinlemeyi ifade eder. İkinci kısım ise sözlerin en güzelini tespit edip ona tabi olmayı (*ittiba*) ifade eder. Bunlar ayetin

¹ Medkûr, Abdulhamit Abdulmünim, *Fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye Mukaddimât ve Gadâyâ*, Dâru’s-Sakâfeti’l-Arabiyye, Kahire 2000, s. 25. Bu konuyla ilgili ayetler için bkz. Ankebut, 20,50,51; Târik, 5 ve devamı; Abese, 24 ve devamı; Zâriyât 21; Ğâşiye, 17-20; Arâf, 18; Enam, 14,148,149; Enfâl, 42; Sâffât, 156,157.

² Enam, 14; Necm, 24; Zuhruf, 20,61; Câsiye, 24.

³ Bakara, 111; Enbiya, 24; Neml, 64; Kasas, 75.

⁴ Necm, 28; Enam, 116; Yunus, 36.

⁵ Bakara, 170; Mâide, 104; Tevbe, 31; Enbiya, 52,53; Ahzâb, 67; Zuhruf, 22-34.

⁶ Bkz. Besmele hamdeleden sonraki ilk başlık, ‘‘İbtâlu’t-taklîd ve vucûbu ma’rifeti’d-dîn bi’d-delîl’’, Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, İskenderiye, s. 1.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 4; Kadı Abdulcebbâr, *Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, c. 12, s. 123.

ifadesiyle *istimâu'l-kavl* ve *ittibâu'l-ahsen* şeklindedir.⁸ Birinci kısım *semiyyât* tarafını verirken, ikinci kısım *akliyyât* tarafına işaret etmektedir. Birincide kişi, dinleyici, alıcı ve pasif ikincide ise kavrayıcı, seçici ve aktiftir.

Hiç şüphesiz verilen kısıtlı imkân ve aletleriyle, karşısında duran eşyayı dinlemeye ve anlamaya çalışanla, o şeyleri bir hiçten yaratanın bilgisi bir olmaz.⁹ Bu nedenle tabii ki ilahî bilgi ile insanî bilgi kıyaslanamaz. İnsanî bilme çabasına hep bir ilahî açma, içe doğma yani hatıra gelme eşlik etmektedir. Bu ilahî destek kesildiği an insan için bilme mümkün olmayacaktır. “*Ve andolsun ki Biz eğer dilersek, sana vahyettiğimizi izale etmeye de muktediriz. Sonra Bize karşı kendine bir vekil de bulamazsın*”,¹⁰ buyrulmaktadır. Yani gerek vahye gerekse ilhama dayalı içe doğma olmaksızın insanın bilme eylemi gerçekleşmeyecektir.¹¹

Yalnız vahiy yoluyla gelmiş, ilahî bilgilendirme olan *kitab*, insan zihni aktif olarak yönelmediği sürece, pasif ve edilgen durumdadır ve insan istediği an yukarıyla görüşüp (*ittisal*) ilahî/melekî akıldan ilham ve esinlenme elde edememektedir. Fakat insan için bilmenin söz konusu edildiği her durumda, insanî akıl aktif ve etkin durumdadır.¹² Hz. Ali'nin, “insanların değil Allah'ın hakem olması gerektiği”, söylendiğinde dile getirdiği, “*Kur'an iki kapak arasında yazılmış bir yazıdır, o durduğu yerde konuşmaz, onunla ancak insanlar konuşurlar, Kur'an ancak kullar aracılığıyla konuşur*”,¹³ sözü; Kur'an'ın bir yönüyle beşer anlayışı ve yorumuna bırakılmış bir kitap yani pasif bir bilgi kaynağı olduğu işaretlerini vermektedir.¹⁴ İnsan aklının hakikat arayışı zinde ve devrede olduğu oranda, kitap, ışık olur, etkinleşir ve hidayet eder. Onun hidayet rehberi (*hüdâ*), hakla batılı ayırıcı (*fürkân*), açıklama (*beyân*) ve hatırlatma (*zikr*) vs. oluşunun temel şartı, insanın sakınıyor, inanıyor, aklediyor ve hidayeti arıyor olmasıdır.¹⁵

⁸ Zümer, 18. Bu ayette ki “*el-kavl*” ifadesi, “her sözü” anlamına gelebileceği gibi “söz demeye değer her sözü” anlamına da gelir. Bu dinler tarihini, felsefe tarihini okumayı içereceği gibi, bütün münzel şeriatlara kulak vermeyi de içerir.

⁹ “Kendinize gelin, âgâh olun! Yaratan hiç bilmez mi?” Mülk, 14.

¹⁰ Nahl, 86.

¹¹ Özemre, Ahmet Yüksel, *Vahye Göre Akıl-İslam'da Aklın Önemi ve Sınırları*, Şule yay., İstanbul 2006, s. 114.

¹² Özemre, *age.*, s. 112.

¹³ Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (der. Şerif er-Redî, nşr. Subhi Sâlih), Beyrut 1982, s. 182.

¹⁴ Bu konuyla alakalı olarak bkz. Kamil, Güneş, *Akıl ve Nas*, İnsan yay., İstanbul 2003, s. 357. Ayrıca bkz. Taberî, *Tarih*, V. 679, Muhammed Rıza, Ali b. Ebi Talip, s. 230.

¹⁵ Bakara, 2,38,98; Âli İmrân, 138; Mâide, 46; Arâf, 52,193,198,203; Yusuf, 111.

Bu nedenle kitap ve sünnet fazilet sıralamasında önce, aslî, bütün zaman ve mekânlarda geçerli¹⁶ bir kaynak olmakla birlikte, pasif kaynaktır; icma ve kıyas ise belirli zaman ve mekânda problem çözme ve yasama aracı olarak¹⁷ tâlî kaynaktır fakat aktiftir.¹⁸ Bir başka ifadeyle ilk ikisi ilahî referans, diğer ikisi ise insanî performanslardır. İlahî bilgi için özünde –ilahî bilgi ve irade sıfatını kastediyorum-, evrensel düzeyde değiştirici, dönüştürücü ve etkileyiciliğe sahip olmak anlamında aktif olmakla birlikte, Mushaf olarak elde bulunan bu bilgi insan için pasif durumdadır.

İnsan, hem vahyin getirdiği bilgiye (*kitâb*) muhatap olduğunda, hem de kendi dışındaki kevnî gerçekler (*ümmü'l-kitâb*) ile yüz yüze geldiğinde, algılarının devrede olması gerekmektedir. Bir şey kendisine ne kadar sağlıklı bir şekilde verilirse, o, o kadar bilme imkânını elde edecektir. İnsan buraya kadar alıcıdır. Daha sonra akıl, verilen bu malzeme üzerinde seçme, bağlantı kurma, işleme gibi bir öz aktiviteye sahiptir. Yani felsefî ifadesiyle, duyarlılığın (*müdrîke*) pasif-alıcı, anlığın (*müfekkîre*) ise aktif-işleyici, kavrayıcı ve kavramlaştırıcı özelliği vardır.¹⁹

Öyleyse akıl, “verilenin ötesine geçebilme” (*hüküm*) gibi bir öz aktiviteye sahip olsa da, “verilmeyene de erme” gibi sınırsız bir imkânı söz konusu değildir. Yani hatırlamayı garanti edemeyen ve unutmaya özürlü bir varlık için bilfiil sonsuz bilme imkânından bahsetmek saçmadır. Bu nedenle insan için işitme, görme ve *fuâd* (kalb) gibi, iç ve dış algı hasselerini, vahye ve evrene yöneltme gibi bir sorumluluk bulunmaktadır.²⁰ İnsana duyu organları verildiği gibi, iç ve dış dünyası apaçık ayetlerle de kuşatılmıştır. Bütün bunlar verilmeseydi belki de insan bilinci, kendine çakılı kalacaktı.²¹ Bu demektir ki akıl, işlerliğini kazandıracak ilahî destekten

¹⁶ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet yay., İstanbul 1999, s. 70.

¹⁷ Ahmet Hasan, *age.*, s. 70.

¹⁸ Hakçalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüt, İstanbul 2004, s. 125-132. Necmuddîn et-Tûfî'nin maslahatı nassa takdim ettiği söyleniyor. Nas ve maslahat tearuz ettiğinde, Sünnet beyan yoluyla Kurana takdim edildiği gibi, iptal ve ilga yoluyla değil, beyan ve tahsis yoluyla maslahat da nas ve icmaya takdim edilir. (Bkz. Hakçalı, *age.*, s. 127,131) et-Tûfî'nin maslahat prensibini diğer kaynakların önüne takdim etmesiyle alakalı olarak ayrıca bkz. Muhammed Halid Mesûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İz, İstanbul 1997, s. 154; Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2009, s. 158.

¹⁹ Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yay., İstanbul 1997, s. 74,78.

²⁰ İsrâ, 36.

²¹ Dış âlemlerle irtibat kurmaksızın bizzat kendi düşüncesi kendisinin var olduğunu ve düşündüğüünü ilham edecek olan bu mecaz, ruhun bir cevher olduğunu, bir araz olmadığını, ölümsüz ve manevi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu mecaz (allegorie) Ortaçağ'ın birçok filozofu tarafından ele alınmıştır. Goichon, *Ibn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki*

mahrum olması durumunda, asla öz aktivitesini gerçekleştiremeyecektir. Aklın bu iç ve dış donanımı olmadan, bilme eylemini gerçekleştirmesi imkânsız olmakla birlikte, aklın öz aktivitesi olmadan da insan için bütün her şey pasif ve anlamsız kalacaktır. Öyleyse ilahî bildirme eylemi, insanî bilme çabasıyla anlamını kazanmaktadır. Bu nedenle bunlar aynı kaynaktan gelmek suretiyle biri birini tamamlayan şeyler olarak düşünmek gerekir.

FELSEFENİN ANLAMI ve ÖNEMİ

Felsefenin kök anlamı ve bu düşünme şekline isim olması da çok manidardır. Felsefe, sevgi anlamına gelen “philo” ve hikmet anlamına gelen “sophia” sözcüklerinden meydana gelmektedir. Ünlü lâtin edîbi ve devlet adamı Marcus Tullius Cicero’nun (M.Ö. 106-43) *Tusculanes* başlıklı eserinde naklettiği bir rivayete göre, felsefe kelimesinin türetildiği **filo-sofos** kelimesini M.Ö. V. yy. da ilk önce ünlü matematikçi Pythagoras (Pisagor) ortaya atmıştır.²² Kendisine **sofos** yani **hakîm** bir zât olup olmadığı sorulduğunda Pythagoras: “Ben sofos (bilge/hakîm) değilim. Yalnızca **filo-sofos**’um; yâni bilgeliğin bir dostu (**filos**) yum; asla ona mâlik ve onun sâhibiyim diyemem” dediği rivayet olunmaktadır.²³ Ona göre insan hikmetin değil, daha az iddialı ve daha mütevazı olan hikmet sevgisinin sahibidir.²⁴ Bu teolojik nedenden ötürü o, insan için *sofist* kavramının kullanımını yanlış bulmuştur.

Etkileri, s. 117; Ortaçağ’da uçan adam bibliyografyası için bkz. Gilson, *Les Sources greco-arabes de l’Agustinisme avicennisant*, (Arch. D’Hist. Litter. Et Doctr du M.A. içerisinde bir makale) c. III, s. 41.

²² Mittelstraß, Jürgen, (nşr.), „Philosophie“, (*Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*), c. 3, s. 133.

²³ Özemre, *İslam Felsefeyi Rddeder mi?* Ocak 2005, bir konuşma metni. Milattan önce 3. yy da yaşayan fikir tarihçisi Diogenes Leartius’a göre de bu isimlendirme Pisagor’la alakalıdır. Bkz. Keklik Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 5-7.

²⁴ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 12. Eflatun, hocası Sokrates’i bilgi ve hikmeti seven anlamında philosophes olarak tanıtmıştır. (Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I, s. 306; Hume, *Felsefe Tarihi*, I, s. 20, Şahrîstânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, II, s. 231.) Sokrates’ten önce kendilerini sofist yani bilgin adıyla adlandıran bir grup ortaya çıkmış, insan idrakini gerçekliğin ölçüsü olarak kabul etmiş, dolayısıyla kendilerini hakikatin ölçüsü olarak lanse etmek suretiyle, uslamlamada yanıltmacı metotları kullanmışlardır. Eflatun, *Sophistes* adlı diyalogunda, bu kelimeyi, “ilmini yüksek kazançlarla satan, kendi çıkarını düşünen kişiler” olarak tanımlayıp bunlardan nefret ettiğini beyan etmiştir. Böylece sofist deyimini kendi gerçek anlamını ve özsel içeriğini kaybetmiş, safsata yapan anlamında kullanılmaya başlamış, bu arada bunun gerçek ve ilk saf anlamı filozof bileşik kelimesine yüklenmiştir. (Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I, s. 306.)

*Hikmetin dilimizdeki karşılığı bilgililik, bilgiçlik değil, bilgelikdir.*²⁵ Kur'an'da, (Allah) hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir, bunu ancak yüce akıl sahipleri anlar,²⁶ buyurur. Kur'an müfessirleri hikmet kavramına; sözde ve fiilde doğruyu tutturma, varlıkların özündeki manaları anlama, **varlık düzeninde ki her şeyi yerli yerine koyma**, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma, Allah'ın emrini bilme ve ona uyma gibi anlamlar verirler.²⁷ Hikmet Kur'an'da birçok yerde kitapla beraber zikredilmektedir²⁸ ve bu yerlerde hikmetin, insanî bilgi ve birikimleri seferber ederek, Kitâb'ın anlamını kavramak ve mesajına en uygun tarzda Kitâp'tan hüküm çıkarmak anlamına gelmekte olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Hikmette en önemli özellik, her şeyi kendi yerine koymak (*hukm*), olay ve olguları bütün boyutlarıyla yani bütün nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte görebilmektir. Bütün olay ve olguların geriye doğru giden ve biri birine temel teşkil eden sebeplerini görmek olduğu gibi, biri birini doğuran ve doğuracak olan sonuçları da beraberce görebilmektir. Hikmet bir olayı ve olguyu evrensel olarak, yani hem zamansal ve mekânsal, (*bilim*) hem de zaman ve mekân üstü boyutlarıyla (*din*) beraberce görebilme özelliği ve melekesidir. Yağmurun, sıcaklık, buharlaşma, yoğunlaşma, hacim, ağırlık gibi yakın sebeplerini görüp, bu olayın daha bir geri planı olan (ilahî) yapıyı ve melekeyi (*meleklik*), dahası onun da geri planındaki *malikiyyet* ve kudreti, hatta onun da dayandığı mutlak Zâtı gör(e)memek, "bilgi" olsa da bilgelik (*hikmet*) değildir. Yağmurun, (ilahî) *kudretin* bir eseri olduğunu görememek gibi (ilahî) *rahmetin* bir eseri olduğunu görememek de hikmete terstir. Hikmet, yağmurun sebebi olan rahmeti (ilâhîyi) ve sonucu olan bereketi beraberce görmek olduğu gibi, bütün bunların bir imtihan olduğunu, dahası bu imtihanın sonucunda cennet ve cehennem gibi daha uzak sonuçların varlığını görmek demektir, yani işin nereye döneceğini (*meâd*) görebilmek demektir. Dolayısıyla hikmet, bir şeyin *mebde*inin ve *meâd*ının beraberce bilgisidir. Bir şeyin sadece önündeki nedeni ve sonundaki eseri bilmek değil, aynı zamanda ilk nedeni ve son eseri de beraberce bilmek ve değerlendirmektir.

Dinî bilgide asıl olan, ilk nedeni (*mebde*) ve en son eseri (*meâd*) gö(st)rmektir. Bu bakış açısı insanın rahatlıkla ulaşamayacağı bir açıdır, bu

²⁵ Hikmet kelimesinin anlamı için bkz. Kindî, "el-Hudûd ve'r-Rusûm li'l-Kindî", (*Mustalahu'l-Felsefî inde'l-Arab* içerisinde), ed. Abdülemîr Asem, Kahire 1989, s. 197,201,202; Nihat, Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s.10; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 20.

²⁶ Bakara, 269.

²⁷ Yazır, Muhammed Hamdi, age., c. II, s. 205-214.

²⁸ Kur'an'da 10 yerde hikmet kitapla beraber zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. Bakara, 129,151; Âli İmrân, 48,81,164; Nisa 54.

²⁹ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 17.

nedenle bu tür bilgi kesbî değil, vebî ve tanrısal indirmeye dayalı (*inzâlî*) bir bilgidir.

Bilimde asıl olan en yakın nedeni ve onu takip eden eseri görmektir. Bu bilgi insan merkezli bir bilgi olup daha çok kesbe dayalıdır. Hikmet ise yakın neden ve sonuçlardan hareketle, onların İlk Nedenine ve en sonunda varacağı noktaya yönelik evrensel ve sağlam bir bilgidir. Yani riyâziyyât, mantıkiyyât ve tabiiyyât üzerinden ilahiyatı bilmektir. Böylece hikmet, ilimle dini uzlaştırmayı, meczetmeyi ve birleştirmeyi ifade eden bir bilgi olmuş olur. İnzale ve vahye dayalı referans bilginin (*kitâb*), kazanıma dayalı beşerî performansla (*ilim*) birleşmesinden ortaya çıkan bir bilgidir. *Allah insanlara ilimle tafsil edilen bir kitâbı getirmiştir.*³⁰ Peygamberlere kitap verildiği gibi hüküm ve hikmette verilmiştir. Peygamberlerin performansı, ilimle (*sünnet*) kitabı tafsilidir. Onlar kendilerine indirilen kitabı ilimle tafsil etmişler böylece ilahî bilgiyle (*vahiy*) beşerî bilgi (*ilim*) onların şahsında birleşmek suretiyle hikmet (bir anlamda felsefe) ve hüküm (hükümranlık) ortaya çıkmıştır. Nübüvvet ilahî referansla (*vahiy*) beşerî performansın (*ilim*) birleşmesidir.

Hikmetin, “bir şeyi kendi yerine koymak”, olduğunu söyledik ki, bir şeyi yerine koyabilmek onun yerini bilmeyi yani önce ilmi gerektirir. Fakat yerini sadece bilmek yeterli değildir, onu yerine koymak da hikmetin bir gereğidir. Bu da dirayeti ve kudreti gerektirir. Öyleyse hikmet, ilim (bilme gücü/nazarî akıl) ve amel (yapma gücü/amelî akıl) bütünlüğüdür ve gerek yargıç gerekse kral anlamında “Hâkim” isminin biri ilme (bilme kudreti) biri de tedbire (uygulama kudreti) dönük iki yüzü vardır.³¹

İslam düşüncesinde gelişen felsefe tasavvurlarına göre hikmet, Yunan gibi herhangi bir milletin mucizesi değil, ezeldir ve en temel özellikleri *süreklilik*, *evrensellik* ve *nebevîlik*dir. Aynı özellikler hem İbn Sina'nın “maşrûkî hikmet” tasavvurunda hem de Sühreverdî'nin “işrakî hikmet” tasavvurunda vardır. İkisinde de Aristo'nun **rasyonel** çabaya dayalı *bahsî hikmetinin*, **vizyoner** tecrübeye ve nefis tasfiyesine dayalı *zevkî hikmetle* bütünlenmesi gerektiği düşüncesi söz konusudur.³² Oysa normal felsefede *tarihilik*, *birikimsellik* ve *kültürelilik*³³ ön plana çıkmaktadır. Bu durumda bazı filozoflara hikmet verildiğini söylemek gerekir. Bu nedenle Tanrıyı ve kendi yaratılmışlığını kabul etmeyen, peygamberliği reddeden, iktisatta *bereketi*, tebâbette *duayı* dışlayan bir düşünür, bir filozof veya bir bilim adamı olabilir fakat hakîm değildir. İlk insan ilk peygamberdir ve bütün peygamberlere hikmet verilmiştir. Fakat her hikmet verilen peygamber değildir. Her hakîm

³⁰ A'râf, 52.

³¹ Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvuf (Misticizm)*, (IFT. İçinde) c. III, s. 197.

³² Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 184.

³³ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 35.

filozoftur fakat her filozof hakîm değildir.³⁴ Kendilerinin felsefeyle anılmasını arzu etmeyen birçok İslam düşünürü hikmeti sahiplenmeye çalışmıştır.³⁵

Kısaca felsefe, bilgeliğe duyulan özlem (*hubbu'l-hikme/philosophy*) demektir. Nitekim bu gün bazıları modern felsefeyi *misosophy* olarak tanımlamaktadır ki bunun anlamı hikmete karşı duyulan nefret demektir.³⁶ Hikmetteki bütünlük ve sağlamlığı bulunduran felsefeler filozofi, bu bütünlük bulunmayan felsefelere ise misosofi demek gerekir. Zira tarihte ve bugün, zaman zaman felsefeye karşı duyulan nefret, bu bütünlükten (*hikmet*) uzak olan felsefelerin oluşturduğu kötü imajdan dolayıdır.

İSLAM FELSEFESİNİN NELİĞİ

İslam felsefesi, bir din olarak İslam'ın temel iddiaları hakkında tarafsız, kapsamlı, rasyonel, tutarlı,³⁷ eleştirel, olgusal³⁸ ve sistemli düşünmek gibi küllî prensiplerle konuları ele almak demektir. Bunlar bu tarz düşünmenin hem prensipleri hem de yöntemidir. Bu nevi bir düşünce temel İslam bilimlerini de güçlendirecektir. Felsefe yapmanın küllî prensiplerini Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi ortaya koymuştur. Bu nedenle Müslümanlar, fethedilen topraklarda ki kültürlerle her hangi bir komplekse kapılmadan, bu kültür ve medeniyetlerden en yüksek derecede faydalanmayı bilmiş ve yine bu nedenle tercüme hareketini başlatmışlardır. Tercüme hareketi İslam felsefesini değil, İslam'ın kazandırdığı felsefi zihniyet tercüme hareketini başlatmıştır.³⁹ Bu zihniyete göre insani akli olduğu kadar dini bir gereklilikle bilgiye ve hikmete –bu evvelkilerin, uzaktakilerin ve ötekilerin de olsa- yönelme söz konusu olmuştur. Tercüme faaliyeti aslında kendini ilahi görmemenin, dolayısıyla kendini tamamlama arzu ve iştiağının ve diğer kültürlerle yüzleşme cesaretinin bir sonucudur. Kur'an Müslümanlara eleştirel bir zihniyet kazandırmış, şüpheyi metot olarak kullanmış⁴⁰ ve tenkid ve tahkikin gerekliliğini öğretmiş ve emretmiştir. Düşüncenin gelenek, atalar ve benzeri bir

³⁴ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1998, s. 25-27.

³⁵ Nasr Seyyid Hüseyin, *İslam'da Felsefe Kavramı ve Anlamı*, (İFT. içerisinde) C. I, s. 42. Örneğin Fahreddin Razî ve İbn Haldun felsefenin değil kelâmın hikmet olduğunu söylüyorlardı.

³⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 180.

³⁷ Aydın Mehmet S., *Din Felsefesi*, s. 3; Frederick Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion*, London 1968, s. 11.

³⁸ Alper, Ömer Mahir, “İslam Felsefesine Giriş,” (*İslam Felsefesi Tarihi* içerisinde ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker yay., Ankara 2012, s. 32.

³⁹ Alper, “İslam Felsefesine Giriş,” (*İslam Felsefesi Tarihi*), s. 26.

⁴⁰ Kur'an'da geçen, “em”, “lev”, “hel”, “e” gibi şart ve soru edatları, onun şüpheyi metot olarak kullandığını açıkça göstermektedir.

otoriteye dayandırılmasını cahilî bularak⁴¹ yermiş ve reddetmiştir.⁴² Bunlar felsefi düşünüşün en önemli kriterleridir. Kur'an aynı şekilde akletmenin ve rasyonel düşünmenin zorunluluğunu getirmiştir. Burada vahyin bilgisi ile aklın bilgisi biri birine alternatif olarak değil tam tersine bu iki bilgiyi, kaynak ve fonksiyonları farklı olsa da birbirini tamamlayan iki bilgi olarak sunmuştur. Kur'an mantıksal tutarlılığın gözetilmesini de önemser. O bizzat kendisinin çelişkisizliğini iddia ve ilan eder, tutarlılığı temel felsefi bir kriter olarak vazeder. Kur'an olgusal doğrulamayı ve bilimsel bakış açısını da emreder. Nazarı, seyahati, itibar ve kıyası emreder, düşünmenin vakıya dayandırılmasını bu çerçevede duyguların kullanılmasını talep eder. Kendi öğretilerinin ihtilaftan uzak kesin kanıtlara dayalı olduğunu ifade eder ve muhatabından burhan getirmesini talep eder.⁴³ Bütün bunlar felsefe yapmanın (*fi'lu'l-felsefe*) bizzat Kur'an tarafından farz kıldığını göstermektedir.⁴⁴ Maturidî'yi, Zemahşerî'yi, Razi'yi, Beyzavî'yi, Elmalılı'yı, Tabatabaî'yi güçlü kılan bu metodu iyi kullanmaları ve bu yaklaşım tarzına sahip olmalarıdır. Çünkü temel İslam ilimlerinde hiçbir konu ve kavram yoktur ki felsefi bir tartışma alanı ile ilgisi olmasın. "Varlık"ı konu edinen felsefe olmadan, "Zorunlu Varlık"ı konu edinen kelam temellenemez. Kelam yani "büyük fıkıh" (fikh-ı ekber) olmadan da Usulü fıkıh ve fıkıh temellenemez.

İSLAMDA FELSEFENİN YERİ ve ÖNEMİ

İslam filozoflarında felsefe, akıl yoluyla⁴⁵ varlıkların hakikatlerini *araştırma*⁴⁶ ve o hakikatlerin bilgisini güçlendirmek için bu aklî yolla vahyî uzlaştırmaktan ibarettir.⁴⁷ Vahyin getirdiği hem makuldür hem de akla hitap eder. Kur'an'ın aklî bir mucize oluşunu, onun ilahî bir kelam oluşunu yine akıl ortaya koyar ve dini bilgilerin doğruluğu aklî kıstaslarla bilinir.⁴⁸ Bu nedenle aklın iptali dinin iptalidir, çünkü akıl fitrî dindir.⁴⁹ Aklî çaba (*içtihat*) nın ihmali, bir bütün olarak insanî birikimler (*medeniyet*) in yok olmasını doğurur.

Filozofların kendi ifadeleri ile felsefenin yaptığı iş, "varlıkları tetkik etmekse",⁵⁰ bir varlığın yakın (*bilim*) ve uzak (*din*), neden (*mebde*) ve sonuçlarını (*meâd*) araştırmak bu tetkikin içindedir. Bu araştırma ne ile adlandırılırsa adlandırılırsın, olay ve olguların nedenlerini ve en İlk Nedenini, sonuçlarını ve en sonunda varacağı yeri araştırma ise bu asla dinen kerih görülmüş olamaz. Tam tersine emredilmiş ve teşvik edilmiştir.⁵¹ Hatta *mebde* ve *meâd* olarak ele alınan, Allah ve ahirete iman bu çerçevede değerlendirilecek olursa, Kuran'ın en çok vurguladığı bir husus olduğu söylenebilir. Allah'a ve ahret gününe imanı doğuracak *taakkul*,⁵² *nazar*,⁵³ *itibar*,⁵⁴ *seyerân*⁵⁵ vb. varlık üzerine yönelen zihinsel etkinlik ve

⁴¹ Zuhurf, 24; Bakara, 170; Maide, 104; Yunus, 78; Saffat, 69.

⁴² Alper, "İslam Felsefesine Giriş," s. 32.

⁴³ Alper, "İslam Felsefesine Giriş," s. 32.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, nşr. H. Bekir Karlığa, İşaret, İstanbul 1992, s. 64.

çabalar, kesin bir dille talep edildiği gibi, İbrahim (as.) in şahsında da güzel bir örneği sunulmuştur.⁵⁶

İSLAM'DA FELSEFE TARİHİNİN YERİ

Kur'an, *dünyü* ve *ötekini* bilmeyi, tarihi araştırmalar yapmayı, mazide kalan milletlerin akıbetini görmeyi, ötekiyle konuşmayı önemsemiş ve önermiştir. Kur'an hem "iç-öteki" ile hem de "dış-öteki" ile konuşmayı, hem doğal bir ihtiyaç hem de dini bir gereklilik olarak ortaya koymaktadır. "Ey iman edenler!", şeklinde birçok hitap bulabileceğimiz gibi, "Ey insanlar!", şeklinde de birçok hitapla karşılaşmaktayız. Asıl doğal olmayan kişilerin, grupların ve toplumların içine kapanması ve kişinin kendi kendine konuşmasıdır. Bu ancak "düşünce" anlamında iç/sessiz konuşma olarak anlamlıdır. İster kendi ile konuşma ister ötekiyle konuşma olsun, ister iç ötekiyle ister dış ötekiyle konuşma olsun her halükarda konuşmak (*nutk*) insanın tanımında vardır. Eğer Kur'an, ötekine mesajı iletmeyi önemsemeseydi, kendini içe kapatır, hep Hz. Peygamberden ve arkadaşlarından bahsedirdi, Kur'an felsefeyi önermeseydi Dehrîlikten⁵⁷ (ateizm), Sabiilikten⁵⁸

⁴⁵ Kindî, akli, "eşyanın hakikatlerini idrak eden basit bir cevherdir" şeklinde tarif eder. Bkz. *el-Hudûd ve'r-Rusûm li'l-Kindî*, (*Mustalîhi'l-Felsefi inde'l-Arab* içerisinde), s. 190.

⁴⁶ Huleyf, Fethullah, *Kitâbu't-Tevhîd Giriş*, s. 29. Araştırmak bilmekten ayrı bir şeydir. Araştırmak bilme çabasından ibarettir. İslam'da bu çabanın adı içtihat olup, en büyük ibadet olarak addedilmiştir. "Eşyanın hakikatine ve künhüne vakıf olmak ve bilmek (*ilim*) insan gücünün üstündedir". (Bkz. Fârâbî, *Ta'likât*, (*el-A'mâlu'l-Felsefiyye* içerisinde), c. I, s. 374; İbn Sina, *et-Ta'likât*, ed. Abdurrahman Bedevî, Bingâzi 1972, s. 34.)

⁴⁷ Beyyûmî, Abdulmu'tî Muhammed, *el-Felsefetu'l-İslamiyye mine'l-Meşrik ile'l-mağrib*, Kahire 1403/1982, c. I, s. 34.

⁴⁸ Uludağ, Süleyman, *Din Felsefe İlişkileri*, Dergâh, İstanbul 1985, s. 27.

⁴⁹ Atay, Hüseyin, *İslam'ın Evrensel İlkeleri*, (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1741/18468.pdf>, 04.10.2013) s. 11. "İnsanın varlığı akıldır, akli olmayanın dini yoktur". (Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, 2/87 ve 2/142. Suyûtî, *Kenzu'l-Ummâl*, 5/205.)

⁵⁰ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (*Din Felsefe İlişkileri* içerisinde), çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul 1985, s. 96.

⁵¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96.

⁵² Bakara, 44,73,76,242; Âli İmrân, 65,118; Enam, 32,151; Araf, 169; Yunus, 16; Hûd, 51.

⁵³ Âli İmrân, 137; Enam, 11; Arâf, 86; Yunus, 101; Nahl, 36; Neml, 69; Ankebut 20; Rûm, 42.

⁵⁴ Haşr, 2.

⁵⁵ Âli İmrân, 137; Enam, 11; Nahl, 36; Neml, 69; Ankebut 20; Rûm, 42; Sebe, 18.

⁵⁶ Enam, 65.

⁵⁷ Açıkça konu eden ayet olarak bkz. Casiye, 64.

⁵⁸ Bakara, 62; Maide, 69; Hac, 17.

(deizm/naturalizm), Mecusîlikten⁵⁹ (iki tanrıcılık), Tenasüh ve ineğe tapma inancından⁶⁰ (reenkarnasyon), Hıristiyanlıktan (üç tanrıcılık), müşriklikten (çok tanrıcılık) bahsetmez, sadece tevhidden bahsedirdi. Kur'an, tarihteki dinlerin ve onlara bağlı olarak gelişmiş grupların, fırkaların ve felsefelerin tarihini bilmeyi önemsemeseydi, Müslümanlar bu kadar *el-Makâlât*, *el-Fırak*, *ed-Diyânât*, *el-Milel ve'n-Nihal*, *Esâtîr* türü eserler ortaya koyar mıydılar, diye düşünmek gerekir.⁶¹

İbn Haldun *Mukaddime*'sine, tarih ilminin fazilet ve şerefini anlatarak başlar⁶² çünkü bu dinî bir gerekliliğin ifadesidir. Kuran'ın, "*esâtîru'l-evvelîn*",⁶³ "*sünnetü'l-evvelîn*"⁶⁴ vb. kelimelerle ifade ettiği, mazide kalan her çeşit tarihi araştırmayı teşvik demektir. Kur'an'da ki sadece "*mütevessimîn*" kelimesi bile tarih araştırmalarının önemini kavrama hususunda yeterli fikri verecektir. "*Biz onların şehirlerinin altını üstüne çevirdik ve üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık*",⁶⁵ dedikten sonra, "*hiç şüphesiz bunda mütevessimler için ayetler vardır*",⁶⁶ buyrulmaktadır. Bunun anlamı arkeolojik araştırmalardan başka olamaz, zira toprak altında kalmış, bu güne ışık tutacak işaretleri (*simât*) araştırmayı özendirilmektedir.⁶⁷ Sonra Kur'an'da geçen "*tedebbür*" ve bunun sonucunu ifade eden "*tedbîr*" kelimeleri her hangi bir olay veya olgunun sonuçları ve geleceği üzerinde düşünmek, demek olduğu gibi, bütün, "*iz*"⁶⁸ ve "*üzkur*" (*tezekkür*) kelimeleri tarih araştırmalarına teşviktir, zira insan için dağarcığını geliştirmek ne kadar önemli ise toplumlar için tarih o kadar önemlidir. Bu günkü olay ve olguların geçmişteki nedenlerini ve benzerlerini düşünmek demektir. Geçmiş kavimler ve

⁵⁹ Hac, 17.

⁶⁰ Bakara suresinin uzun bir bölümü aynı zamanda adını aldığı Apis öküzünden bahsetmektedir ki, (Taberî, *Tefsir*, IX., s. 24-26) Mısır ve Mezopotamya'dan Hindistan'a kadar yayılan ve Beni İsrail'in bile etkilendiği, yeniden doğuş ve kast sisteminden bahsetmektedir. Sâmirî'nin put yapım işinde istihdam edilmesi, inek inancının Sümerlilerden Mısır'a intikal ettiğini gösterebilir. Bkz. Ali Sayı, "Firavun Toplumunda Din", *Kuran Etrafında Makaleler*, ABAM, İzmir 1994, s. 183, 188.

⁶¹ Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak yay., II. Baskı, Ankara 1993, s.16-19.

⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, terc. Pîrîzâde Mehmet Sâhip, Klasik, c. 1, s. 25.

⁶³ Kuranda dokuz yerde bu formatta geçmekte olup "öncekilerin tarihleri" anlamına gelmektedir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. 3, s. 407-410.

⁶⁴ Enfal, 38; Hicr, 13.

⁶⁵ Hicr, 74.

⁶⁶ Hicr, 75.

⁶⁷ "Mütevessimîn" in anlamı için, İbn Abbas ve Dahhâk gibi klasik müfessirlerden getirilen, "firaset sahibi" "ibret alan" gibi manalar doğru olmakla birlikte bu gün için tam tercümesinin arkeolojik araştırmalar yapanlar şeklinde yapılması mümkündür. Bkz. İbn Kesir, *Hadislerle Kuran Tefsiri*, c. 9, s. 4404,4405.

⁶⁸ "İz", geçmiş zaman zarfı olup, vaktaki o vakit gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. *Mu'cemu'l-Vecîz*, mad. *iz*, s. 10.

milletler üzerinde düşünmek onların özellikle inanç ve düşüncelerini bilmeyi içine alır ki bunlardan birincisi dinler tarihi diğeri ise felefe tarihi anlamına gelir.

Kur'an aynı davaya inananların içe yönelik konuşmalarını önemsemediği gibi farklı mesaja kulak verenlerin birbiriyle konuşmalarını da önemsemiştir. Kitaplara (*kütüb*), Zeburlara (*zübüür*) ve sahifelere (*suhuf*) imanın⁶⁹ temel inanç esası kılınması, ayrıca Kur'an'ın getirmiş olduğu, kendilerine kitap verildiği bilinen ve düşünülen "Ehl-i Kitap"⁷⁰ kavramı, felsefe tarihi açısından ele alınması gereken önemli bir kavramdır. Bu kavramın sadece dinler tarihi açısından işlenmiş olması talihsizlik ve çarpık felsefe tarihi yazımının bir sonucudur. Kur'an'ın anlaşılması ve

⁶⁹ Allah Kuran'da İbrahim (as.) ve Musa'ya (as.) sahifeler verdiğini ifade ediyor. (Necm, 33-39) başka bir takım ayetlerde de Musa'ya kitap (Enbiya, 48) verildiğini ifade ediyor. Demek ki *sahifeye kitab*, kitaba sahife, *elvâh* vs. denebilmektedir. Zül-Kifl'in Asurlular'a gönderilen bir peygamber olduğu rivayetler arasındadır. (Rivayetler için bkz. Kaya, *Ehl-i Kitap ve İslam*, s. 99.) Sonra Kuran'daki "*es-Suhufu'l-Ülâ*" ve "*Zübürü'l-Evvelîn*" ifadeleri her kavme uyarıcı ve hidayet rehberleri kanalıyla *beyyine*, *suhuf*, *zübüür*, *kitap* vs. gönderildiğini, buna Nuh (as.) ve öncesinde Şit ve İdris Peygamberleri (as.) de dâhil etmek gerekir. Zebur ile açıkça Davud'a verilen kitabı anlıyoruz. Zira Kuran'da biz Davud'a Zebur'u verdik şeklinde açıkça ifade buyrulduğu gibi, Mezmurlar'da, "salih kullarım yeryüzüne varis olacaktır", (37/29) ifadesi bulunmaktadır. Muhammed Hamidullah'a göre "*Zübürü'l-Evvelîn*" ifadesiyle Hint dininin kutsal destanî edebiyatını ifade eden "*Puranalar*" kastedilmektedir. (Kaya, *Ehl-i Kitap ve İslam*, s. 58; İbn Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, s. 32.) Zübürü'l-evvelin yani Puranalar, içerik olarak da peygamber Hz. Muhammed'i müjdelediği düşünülebilecek bir takım ayetleri içerdiği, "çölde hakim bir bilge çıkacak..." diye devam eden ifadelerin buna delil olabileceği söylenmektedir.

⁷⁰ Ehl-i Kitap kavramı Kuran'ın felsefe tarihine işaret eden kavram olarak alınabilir. Mecûsîler Zerdüş'te vahiy geldiğini iddia ediyorlar, Hz. Ali'den bir rivayet, "*esasen onlar geçmişte bir kitap sahibi*" (Güner, Osman, *Resullullahın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, s. 52.) oldukları yönündedir; Sâbiîler ise Hermes'e, Vâlis'e, Zervisyus ve Eflatun'a vahiy geldiğine inanırlar. (Bağdâdî, *el-Fark*, s. 295.) Sühreverdi ve Şehrezûrî gibi yazarların eserleri bu tür Hermetik gelenekte adı geçen şahıslara ilahilik/kutsallık atfeden ifadelerle doludur. Hz. Peygamber ve diğer dört halife zamanında Yahudi ve Hıristiyanlar yanında Mecûsîler, Berberîler, Sâmirîler ve Sâbiîlerden cizye alındığı hatta onların Ehl-i Kitap olmamaları iddiaları öne sürülmesi durumunda bile onların aslında Ehl-i Kitap oldukları ifade edilmiştir. (Abdulkerim Zeydan, *Ahkamu'z-Zimmiyyin*, Bağdat 1988, s. 11.) Mecûsîler için, "onlara Ehl-i Kitap muamelesi yapın"⁷⁰ (*Muvatta*, "zekat", 42.) hadisinin emir ve direktifinin perspektifiyle, İslamî fetihlerin genişlemesine paralel olarak Hindular, Budistler, Kuzey Afrika'daki putperest Berberîler Ehl-i Kitap kapsamında değerlendirilmiş ve öylece muamele görmüşlerdir. (Özel, Ahmet, "Gayr-ı Müslim" maddesi, *DİA* c. 13, s. 420.) Bütün bunlar Müslümanların bunları bütün açılardan ele almaları gerektiğini ve buna Kuranın sevk ettiğini göstermektedir.

tefsiri için Yahudilik, Hıristiyanlık kadar Sabîlik,⁷¹ Mecusîlik⁷² ve onlardan geriye kalan kutsal metinlerle ilgilenmek, ne kadar gerekli/gereksiz ise, Yunan felsefesiyle, Hint felsefesiyle vs. ilgilenmek de o kadar gerekli/gereksiz olacaktır. Her felsefi ve akli yaklaşım, her felsefe tarihi yapma şekli, vahyi dışlamak olmayacağı için, vahyi ve rivayeti önplana alan yaklaşımların yanında, akli bir yöntem olarak önceleyen yaklaşımlar, genelde Müslümanların özelde de Türkiye'deki İslami çabaların elini güçlendirecektir. Kuran, kısa sayılabilecek bir sûrede, ortaya koyduğu, felsefi düşüncesiyle bütün dünyayı kaplayan dört dini geleneğe yeminle işaret edipte, diğer taraftan felsefe tarihini yadsımış olması çok büyük çelişki arz edecektir. Tîn sûresinde, Tîn, Zeytûn, Tûr-u Sîna ve Beled-i Emîn, bütün bu yerlere yemin ediliyor. Zira Mekke'de Kuran, Tûr-u Sînâ'da Tevrat, Kudüs'teki zeytinliği bol olan bir yerde, bir rivayete göre Filistin'deki Zeytûn dağında İncil indirilmiştir. **Tîn** hakkındaki önemli rivayetlerden birisi ise Bud'anın vahiy aldığı yabancı incir ağacının altıdır. Hz. Âdem'in indiği Hindistan'daki Tîna denen yer de olabilir. Muhammed Hamidullah'ın Hint-alt kıtasına ait bir Müslüman olduğu ve oralandaki problemlerle varlıksal ilgilendiği için, *zuburu'l-evvelîn* ve *tîn* gibi lafızlarla Budizm ve Hint dinleri ile bağlantı kurması, bunun toplumsal şart ve soru(n)larla alakalı bir durum olduğunu ve Kuran'ın büyük dinî ve felsefi geleneklere atıfta bulunmak suretiyle bir felsefe tarihi yaptığını ortaya koymaya yeter.⁷³

SONUÇ

Dinler, farklı yaratılışlara sahip insanlara hitap etmesi nedeniyle, farklı yorum imkânlarını kendilerinde taşımaları gerekir.⁷⁴ Aksi takdirde evrensellik iddiasında bulunamaz, medeniyet kuramazlar. Peygamberin, “*ümmetimin ihtilafı rahmettir*”,⁷⁵ “*müctehit isabet de etse, hata da etse sevap alır*”,⁷⁶ benzeri hadisi şerifleri, hakikate giden yolların çok olmasının (*ihtilaf*) ve bu yolların

⁷¹ Âli Imrân, 62; Mâide, 69; Hac, 17. Ehl-i Kitap olma ihtimali bulunanlar arasında bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, s. 223. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, prg. 1062, s. 648.

⁷² Hac, 17. Bkz. Şehristânî, *age.*, s. 249. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, prg. 1056, s. 646.

⁷³ Bkz. Hamidullah, *age.*, c. 1, prg. 157, s. 85; c. 1, prg. 1065, s. 649; Kaya, *age.*, s. 98.

⁷⁴ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam İdealler ve Gerçekler*, İz yay., çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 185-187.

⁷⁵ Albânî, Nasîruddîn, *Zayıf ve Uydurma Hadisler ve Bunların Ümmet Üzerindeki Kötü Etkisi (seçme)*, haz. Abdurrahman Kutluay, c.1, s. 15. <http://www.islah.de/sunnet/sun00002.pdf> 13.10.2013.

⁷⁶ Bu hadis ve meseleyle alakalı olarak bkz. Muahammed b. Abdulazîm, “el-Kavlü's-Sedîd”, *İctihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, haz. Hayrettin Karaman, II. Baskı, Dergâh, İstanbul 1982, s. 100.

araştırılmasının (*ictihat*) önemini vurgulamaktadır. Zira hakikate giden tek yol olmasını istemek rahmeti değil izdihamı istemektir. Kur'an'da ki “*sübüle's-selâm*”⁷⁷ ve “*sübüle Rabbik*”,⁷⁸ ifadeleri bu rahmeti ifade etmektedir. Zira din bir olduğu sürece, şartların (*şir'a*) ve menheçlerin (*minhâc*)⁷⁹ ve yolların (*sübül*) çokluğu sorun teşkil etmeyecektir.

İslam teknik bilgi (*tecrübe*) elde etmede bir sakınca görmüyorsa, bilimsel bilgiyi (*ilim*) teşvik ediyorsa, hiç şüphesiz felsefi bilgiyi (*hikmet-marifet*) emretmektedir. Zira tecrübe ve bilgi şarttır fakat hedef değildir. Temel hedef bilgeliktir. Biz ilk doğuş dönemindeki yöntemin selefi tarz bir yol olduğunu, sade dini tecrübenin merkeze alındığını, daha sonra gelişen durumlar ve zorlayan ihtiyaçlar karşısında kelam ve tasavvuf gibi ikinci ikili yöntemin doğduğunu, daha sonraki merhalede üçüncü ikili yöntem olan Meşşâilik ve İsrâkîliğin doğduğunu düşünüyoruz. Akılla nassı ele alıp nassı geri planda değerlendirmek Meşşâilerin yolu; akılla nassı alıp onu ön planda zikretmek ise Kelâmcıların yoludur. Keşf ve içe doğmalarla nassı ele alıp, nassın etkisi geri planda ise İslâm İsrâkîliği; naslar ön plana alınıp zikredilmesi önemseniyorsa, İslam tasavvufundan bahsedilir. Bu arada akli ve sezgiyi dışlayan, sırf İslamî naslarla yetinme çabası ise Seleflerin yoludur. İslam dünyasında ve İslam düşüncesi içerisinde vucut bulmuş, fakat İslami nasları kale almayan, onları dışlayan bizim ifademizle *ansa* bile *almayan* bir anlayış ve görüşü ön plana çıkaran, Gnostik, Dehrî ve Tabiî gibi bir takım gruplardan da bahsedilebilir.

Fakat burada önemle vurgulanması gereken husus şudur: İslam felsefesinin iki yönünü temsil eden İslam Meşşâilik'inde ve İsrâkîlik'de şeriatın nasları metodik olarak *alınır* fakat *anılmaz*. Onların, Şeriat'ın naslarını kitaplarında delil olarak fazla kullanmamaları, diğer yönden yabancı kültürlerde buldukları sembollerini ve kavramları bir malzeme olarak kullanmakta sakınca görmemeleri, Şeriatın ilahi emirlerini dışladıkları veya değer atfetmedikleri anlamına gelmiyor. Bize göre bu sadece bir yöntem meselesidir.

KAYNAKÇA

Abdulhalim Mahmud, *el-Munkız mine'd-Dalal ve Tasavvufi İncelemeler*, Kayıhan yay., çev. Salih Uçan, İstanbul 1990.

Adududdin İcî, *Mevakıfı İlmî'l-Kelâm*, Alemu'l-Küttüp, Beyrut.

Affi, Ebu'l-Âla, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz yay., İstanbul 2004.

Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet yay., İstanbul 1999.

⁷⁷ Mâide, 16.

⁷⁸ Nahl, 69.

⁷⁹ Mâide, 48.

- al-Albânî**, Muhammed Nasîruddîn, *Vucûbu'l-ahzi bi Hadîsi'l-Âhâdi fi'l-Akîdeti ve'r-reddu alâ şübehi'l-Muhâlifîn*, (Resailu'd-da'veti's-selefiyye giriş kısmı), Dimaşk 1974.
- Ali b. Ebî Tâlib**, *Nehcü'l-Belâğa*, (der. Şerif er-Redî, nşr. Subhi Sâlih), Beyrut 1982.
- Alper**, Ömer Mahir, "İslam Felsefesine Giriş," (*İslam Felsefesi Tarihi* içerisinde ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker yay., Ankara 2012.
- Aydemir**, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan, İstanbul 2000.
- Aydınlı**, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yay., 2. baskı, İstanbul 2008.
- Bağdâdî**, *el-Fark*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetu'l Asriyye, Beyrut 1990.
- Bağdâdî**, Hâtip, *Şeref-u Ashâbi'l-Hadîs*, thk. M.S. Hatipoğlu, DİB yay., Ankara 1991.
- Beyyûmî**, Abdulmu'tî Muhammed, *el-Felsefetu'l-İslamiyye mine'l-Meşrik ile'l-mağrib*, Kahire 1403/1982.
- Erişirgil**, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yay., İstanbul 1997.
- Erol**, Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1986.
- Fârâbî**, *Kitabu'l Mille ve Nusus Uhrâ*, tahk. Muhsin Mehdî, Daru'l-Maşriq, II. Baskı, Beyrut 1987.
- Fârâbî**, *Ta'likât*, (*el-A'mâlu'l-Felsefiyye* içerisinde), c. I, s. 374;
- Ferré**, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, London 1968.
- Gazzâlî**, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB., İstanbul 1994.
- Hakçalı**, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüt, İstanbul 2004.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.
- Horten**, Max, *Die Philosophie des Islam*, Ernst Reinhardt, München 1923.
- Iragıy**, Atıf, *Sevretu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Daru'l-Mearif, 7. baskı, Kahire 1999.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, c. II, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004.
- İbn Meymun**, Musa, *Delâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara 1974.
- İbn Rüşd**, *Faslu'l-Makâl*, nşr. H. Bekir Karlığa, İşaret, İstanbul 1992.
- İbn Sina**, "Peygamberliğin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", (*İbn Sina Risaleler* içerisinde) çev. Alpaslan Açıkgenç M. Hayri Kirbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004.
- İbn Sina**, *et-Ta'likât*, ed. Abdurrahman Bedevî, Binğâzî 1972.
- İbn Sina**, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, Kahire 1328- 1910.
- İbn Sina**, *Necat*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cîl, Beyrut 1992.

- İbn Tufeyl**, *Hay İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, İnsan yay. 3. baskı, İstanbul 2003.
- Kelâbâzî**, Ebû Bekir Muhammed el-Buhârî, *K. Tearruf li Mezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*, Edited by A.J. Arberry, M. Hanci, Kahire, 1994.
- Kindî**, “el-Hudûd ve'r-Rusûm li'l-Kindî”, (*Mustalahu'l-Felsefi inde'l-Arab* içerisinde), ed. Abdulemîr Asem, Kahire 1989.
- Macit Fahri**, *İslam Felsefesi ve Kelâmına Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan yay., İstanbul 2000.
- Mâturîdî**, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Masriyye, İskenderiye.
- Medkûr**, Abdulhamit Abdulmünim, *Fi'l Felsefeti'l-İslamiyye Mukaddimât ve Gadâyâ*, Dâru's-Sakâfeti'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- Medkur**, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Menhecun ve Tatbîghu*, Mektebetu Dırasâti'l-Felsefiyye, Kahire 1973.
- Mez**, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban İnsan yay., İstanbul 2000.
- Muhammed b. Abdulazîm**, “el-Kavlü's-Sedîd”, *İctihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, haz. Hayrettin Karaman, II. Baskı, Dergâh, İstanbul 1982.
- Muhammed Ebu Zehra**, *İmam Şâfi'î*, tercüme Osman Keskioglu, 4. baskı, Ankara 2000.
- Muhammed Halid Mesûd**, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İz, İstanbul 1997.
- Nasr**, Seyit Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan yay., İstanbul 1985.
- Nicholson**, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz yay., İstanbul 2004.
- Özemre**, Ahmet Yüksel, *Vahye Göre Akıl-İslam'da Aklın Önemi ve Sınırları*, Şule yay., İstanbul 2006. **Özemre**, *İslam Felsefeyi Rddeder mi?* Ocak 2005.
- Sayı**, Ali, “Firavun Toplumunda Din”, *Kuran Etrafında Makaleler*, ABAM, İzmir 1994.
- Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar**, “Kadıızâdeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü,” *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2009.
- Sühreverdî**, Şihabuddin, el-Maktûl, *Heyâkilü'n-Nûr* (üçüncü bölümle alakalı şerh), çev. Saffet Yetkin, MEB. yay., İstanbul 1995.
- Şehristânî**, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2006.
- Topaloğlu**, Bekir, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı İspat-ı Vacip*, DİB Yay., 7. baskı, Ankara 1995.
- Türcan**, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2009.