

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ
MECMUASI'NDA İSLAM FELSEFESİ**

ŞULE NUR BAYRAM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI**

KONYA-2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şule Nur BAYRAM
	Numarası	138102011015
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalı
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI
	Tezin Adı	Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İslam Felsefesi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İslam Felsefesi başlıklı bu çalışma 02/07/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Tahir ULUÇ	
2	Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet HARMANCI	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ömer Ali YILDIRIM	

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMEETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMEETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	---	--

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şule Nur Bayram		
	Numarası	138102011015		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İslam Felsefesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Şule Nur BAYRAM



 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

ÖZET

	Adı Soyadı	Şule Nur Bayram		
	Numarası	138102011015		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı		
	Tezin Adı	Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İslam Felsefesi		

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cumhuriyet dönemi ilk İslam felsefesi makalelerini içermesi bakımından önem taşımaktadır. Mecmuada İslam felsefesi alanıyla ilgili yayımlanan makaleleri analiz eden bu çalışma, giriş bölümünden ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nı hazırlayan süreçte Türkiye'de akademik ve entelektüel yayımcılık hakkında bilgi verildikten sonra Türkiye'deki felsefe yayımcılığı anlatılmıştır. Birinci bölümde *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi* tanıtılmış ve fakülteadaki felsefe dersleri incelenmiştir. Daha sonra fakültenin çıkarmış olduğu *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* iç ve dış özellikleriyle ayrıntılı bir şekilde irdelenmiştir. İkinci ve son bölümde ise mecmuada yayımlanan İslam felsefesi makaleleri, sistematik felsefe sistemindeki ilimlere göre tasnif edilmiş ve bu sıraya göre tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dârülfünun, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi, Mecmua.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Şule Nur Bayram		
	Student Number	138102011015		
	Department	Philosophy and Religious Sciences/Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı		
Title of the Thesis/Dissertation	Islamic Philosophy in the Journal of Dârülfünun Theology Faculty			

The Journal of Dârülfünun Theology Faculty is important because it contains the first articles of Islamic philosophy in the Republican period. This study analyzing the articles published in the field of Islamic philosophy in the Journal, consists of introduction section and two main sections. After in the introduction, information is given about academic and intellectual publishing in Turkey, philosophy publishing in Turkey have been described. In the first chapter, Dârülfünun Theology Faculty introduced and the philosophy courses at the faculty were examined. Then, the Journal of Dârülfünun Theology Faculty which was published by the faculty was examined in detail with its internal and external features. In the second and last chapter, the articles of Islamic philosophy published in the journal were classified according to the sciences in the systematic system of philosophy and analyzed in this order.

Key Words: Dârülfünun, Theology Faculty, Islamic Philosophy, Journal.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
1. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nı Hazırlayan Süreçte Akademik ve Entelektüel Yayımcılık	1
2. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nı Hazırlayan Süreçte Felsefe Yayımcılığı	7
1.BÖLÜM	15
DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ VE MECMUASI	15
1.1. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi	15
1.2. Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Dersleri	18
1.3. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın Tanıtımı ve Yayın Süreci	24
1.3.1. Mecmuanın Dış Özellikleri	24
1.3.2. Mecmuanın İçeriği	27
2. BÖLÜM	32
DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI'NDA	32
YAYIMLANMIŞ İSLAM FELSEFESİ MAKALELERİNİN	32
İNCELENMESİ VE TAHLİLİ	32
2.1. Teze Konu Olan İslam Felsefesi Makaleleri ve Yazarları	32
2.2. Mecmuadaki İslam Felsefesi Makalelerinin Tasnif ve Değerlendirilmesi ...	35
2.2.1. Ontoloji	35
2.2.1.1. “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi”	36
2.2.2. Kozmoloji	41
2.2.2.1. “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?”	41
2.2.3. Metafizik	48
2.2.3.1. “Mistik Muhayyile”	48
2.2.4. Felsefe ve Eleştirisi	50
2.2.4.1. “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”	51
2.2.4.2. “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din”	55
2.2.4.3. “Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?” 61	61
2.2.5. Mantık	68

2.2.5.1. “Türk Mantıkçıları”	69
2.2.6. Biyografi	70
2.2.6.1. “Sencer ve Gazzâlî”	71
2.2.6.2. “Şeyhü'l-Etibbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-”	73
2.2.6.3. “İhvân-ı Safâ”	75
2.2.6.4. “İbn Yunus ve İbnü'l-Heysen”	79
2.2.6.5. “Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî”	81
2.2.6.6. “Ebû Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin”	84
2.2.6.7. “Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri”	86
2.2.6.8. “İbn Seb'in”	88
2.2.6.9. “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb'in”	90
2.2.6.10. “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”	91
2.2.6.11. “Kitâbü'l-Mu'teber”	92
2.2.6.12. “İslam'da Felsefe Cereyanları”	94
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	99
BİBLİYOGRAFYA.....	101
ÖZGEÇMİŞ	108

KISALTMALAR

age.	Adı Geçen Eser
agm.	Adı Geçen Makale
ay.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
Bs.	Basım
C.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİFM	Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası
Ed.	Editör
h.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
Öğr.	Öğretim
s.	Sayfa
S.	Sayı
Sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	Yayınevi/Yayımları

ÖNSÖZ

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1925-1933 yılları arasında neşir hayatına devam etmiş, bu süre boyunca 25 sayı yayımlanmış ve İlahiyat Fakültesinin ilk dergisi olmuştur. İlk on sayısı Arap harfleriyle yayımlanırken, 1928 Harf inkılabından sonra çıkan 15 sayısı Latin harfleriyle yayımlanmıştır. Dergide telif makaleler ağırlıklı olmakla birlikte tercüme makalelere de yer verilmiştir.

1925 yılında yayın hayatına giren *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, “Tarihi, İçtimai, Dini, Felsefi” alt başlığını kullanmıştır. Biz de bu çalışmada mecmuada, felsefe başlığı altındaki İslam felsefesi makalelerini inceledik. Bu incelemelerin sonunda 36 tane makalenin doğrudan İslam felsefesi ile ilgili olduğunu gördük. Araştırmamız boyunca bu makaleleri inceleyip tahlilini yapmaya çalıştık.

Çalışmayı oluştururken yola çıktığımız problemler şunlardı: “Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde İslam felsefesi hangi aşamada bulunuyordu ve bu mecmuanın İslam felsefesinin yeni dönemde şekillenmesine katkısı olmuş muydu? İslam felsefesinin sistematığı içinde, hangi konuları yoğunlukla işlenmiş ve bu konular nasıl bir bakış açısıyla incelenmiştir?”

Çalışmada ilk olarak *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın bütün sayılarını taradık. Tarama sonucunda İslam felsefesi ile ilgili makaleleri tespit ettik. Bu makalelerin yaklaşık olarak yarısı, Arap harfleri ile basılmış, bir diğer yarısı da Harf inkılabının hemen akabinde Latin harfleriyle basılmıştı.

Çalışmanın giriş bölümünde *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’ndan önce Türkiye’de yapılan akademik ve entelektüel yayımcılık ve felsefe yayımcılığı hakkında kısaca bilgi verdik. Birinci bölümde ise *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi*’nden ve burada verilen felsefe derslerinin öneminden bahsettikten sonra fakültenin dergisi olan *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nı tanıttık. Son bölümde ise bu mecmuada bulunan İslam felsefesi makalelerini, İslam felsefesinin temel konuları içerisine yerleştirerek, makalelerin tahlil ve tenkitini yapmaya çalıştık.

Çalışmanın ortaya çıkma sürecinde büyük bir sabırla emek sarf edip beni yönlendiren danışman hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI Bey'e ve eleştirel katkılarından dolayı Sayın Prof. Dr. İsmail TAŞ, Sayın Prof. Dr. Tahir ULUÇ ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ömer Ali YILDIRIM beylere teşekkürlerimi sunarım.

Şule Nur Bayram

Konya-2019



GİRİŞ

Matbaanın 18. yüzyılda Türkiye'ye girmesiyle birlikte yazım ve basım işleri büyük bir gelişme göstermiştir. Bu yazım ve basım faaliyetlerinde dergi yayınları önemli bir rol üstlenmiştir. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi de 1925 yılında kendi bünyesinde bir mecmua çıkarmaya başlamıştır. Bu mecmua, daha sonraları da yayımlanan İlahiyat fakülte dergilerine öncülük etmiştir. Çalışmamızın konusunu *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* teşkil etmektedir. Bu mecmuayı hazırlaması bakımından çalışmamızın bu bölümünde dergiciliğin tarihi serüvenini görmek adına genelde Türkiye'de akademik ve entelektüel yayımcılıktan, özelde ise felsefe yayımcılığından bahsedeceğiz.

1. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nı Hazırlayan Süreçte Akademik ve Entelektüel Yayımcılık

Matbuat kelimesi, süreli yayınlar, gazete ve dergiler çoğunlukta olmak üzere, bir ülkede basılıp yayımlanan her türlü ürünü ifade etmek için kullanılır. İlk zamanlarda, "gazete ve dergi yayımcılığı" manasında, *sahife* kelimesi kullanılırken, sonraki dönemlerde *cerîde* ismi yaygınlık kazanmıştır. Önceleri *cerîde* ve *mecelle* kelimeleri aynı anlamdayken, 1884 yılında dergi karşılığında *mecelle* kelimesi kullanılmış ve bu kelime bütün dergilerin genel adı olmuştur.¹

Matbaa, Türkiye'ye Avrupa'dan 3 asır sonra, 18. yüzyılda girebilmiştir. Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin oğlu Sait Mehmet Efendi ile İbrahim Müteferrika beraber hazırlamış oldukları *Vesiletü't-Tıbaa* adlı tasarıda matbaanın faydalarını uzun uzun anlatırlar. İbrahim Müteferrika bir dilekçe vererek, Şeyhülislam'dan bir fetva alır ve padişah'tan da bir ferman çıkar. Bu ferman, matbaanın tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm kitapları basmamasını emretmektedir. Bundan sonra 1727 yılında İbrahim Müteferrika'nın konağında ilk matbaa açılır.²

Gazetecilik ve dergicilik, matbaanın en önemli kollarındandır. Türkiye'de ilk Türk matbaası açılmış olmasına rağmen, ilk gazete bu tarihten yaklaşık 100 yıl sonra,

¹ Erol Ayyıldız, "Matbuat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003, ss. 119-120.

² Mehmet Önder, *Konya Matbaatı Tarihi*, Konya H,alkevi Yayınları, Konya, 1949, ss. 4-5.

1831 yılında çıkabilmiştir. Bu durumdan da bu aşamaya ulaşmanın zor koşullar altında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Dergicilik faaliyetinin başlamasından günümüze kadar, binlerce dergi açılıp kapanmıştır. Bu durumun sebebi, birbiri ardınca gelen savaşlar, siyasi çalkantılar, basın sansürleri, Latin harflerine geçişin doğurduğu uyumsuzluk, dergi okuyucularının az olması ve maddi yetersizliklerdir.³

Takvîm-i Vekâyi' adlı ilk Türkçe gazete, resmi bir kimlikle ve devletçe yayımlanmıştır. Bu gazetenin çıkış nedeni, siyasal, sosyal ve ekonomik olaylar karşısında toplumu aydınlatmak amacından ziyade, hükümetin yaptığı işleri halka vasıtasız olarak duyurmak gibi bir amaç taşımaktadır.⁴ Zamanla toplumu aydınlatmak, halkı etkilemek gibi bir nitelik kazanmıştır. 1860 yılından sonra ise tamamen resmi gazete hüviyetine bürünmüştür. Osmanlı tarihini öğrenmek isteyenler için önemli bir kaynak olmuştur. Cumhuriyet dönemine kadar, bunun gibi süreli yayınlar artarak gelişme göstermiştir.⁵

*Takvîm-i Vekâyi'*den sonra, 1840 yılında, ilk şahsi gazete olan *Cerîde-i Havâdis*, İngiliz asıllı tüccar ve Londra gazetelerinin muhabiri olan William Churchill'in desteğiyle çıkmıştır. Devlet tarafından bu gazeteye destek verildiği için *Cerîde-i Havâdis*, yarı resmî bir gazete durumuna gelmiştir.⁶

1860 yılına kadar *Takvîm-i Vekâyi'* ve *Cerîde-i Havâdis* dışında, bir tıp dergisi olan *Vekâyi-i Tıbbiyye*'den başka Türkçe süreli yayın çıkmamıştır. *Vekâyi-i Tıbbiyye*, 1849 yılında⁷ çıkan, yarı resmi ve tamamen mesleki olan, ayda bir yayımlanan ilk Türkçe tıp dergisidir. Dergi, bilimsel alanlarda ortaya çıkan son yenilikleri tıp bilimine tanıtmış ve önemli katkılarda bulunmuştur. Yayımına birkaç yıl devam edebilmiştir.⁸

³ "Dergi", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, Dergâh Yayınları, C. 2, İstanbul, 1977, s. 249.

⁴ Vedat Günyol, "Matbuat", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, C. 7, İstanbul, 1957, s. 367.

⁵ M. Nuri İnuğur, *Türk Basınında 'İz' Bırakanlar*, 2. bs, Der Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 1-3.

⁶ Belkis Ulusoy Nalcioğlu, "Türkçe Dergiciliğin Sancılı Başlangıcı", *Dergicilik Üzerine*, Ed. Aslı Yapar Gönenç, 2. bs, Koyu Kitap Yayınları, İstanbul, 2013, s. 8.

⁷ Âlim Kahraman, "Matbuat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 28, Ankara, 2003, s. 122.

⁸ Hamit Er, *İstanbul Darülfünûnu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 1.

1860 yılında, *Tercümân-ı Ahvâl* adında, ilk özel Türkçe gazete, Şinâsi'nin desteğiyle Âgâh Efendi tarafından yayımlanmıştır.⁹ Bu gazetenin yayımlanmasıyla, hem gazetecilik, hem de edebiyat ve kültür tarihi yönünden Türk basın tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. *Tercümân-ı Ahvâl*, halkın kolayca anlayabileceği şekilde sade bir dil kullanarak haberi ön plana çıkarmış, değerli araştırmalara yer vermiştir. Bu gazetede, eğitim sisteminin aksaklıklarını belirten ilk siyasi eleştiri örnekleri bulunmaktadır.¹⁰

Şinasi Efendi, *Tercümân-ı Ahvâl*'in 24. sayısından sonra, bu gazeteden ayrılarak, 1862 yılında, Türkiye'nin ikinci özel gazetesi olan *Tasvîr-i Efkâr*'ı neşretmiştir.¹¹ Özgürlük düşüncesini yayması bakımından bu gazetenin Türk basın tarihinde çok önemli bir yeri vardır.¹² Bu zamana kadar Türkçe basın reformcu fakat yönetime karşı eleştirisiz bir tavır içindeyken¹³ Şinasi Efendi, yepyeni bir anlayışla, gazeteleri halkın kendisini ifade etme aracı olarak nitelemiştir. *Tercümân-ı Ahvâl* ve *Tasvîr-i Efkâr* gazeteleri, Türkçe fikir gazeteciliğinin başlangıcını oluşturan iki önemli gazete olma hüviyeti göstermiştir. Bu gazetelerden ancak birkaç yıl sonra, başka siyasi gazeteler yayıma girmeye başlamışlardır.¹⁴ Ancak bu siyasi gazetelerden önce, Türk basınına giren bazı önemli dergiler olmuştur.¹⁵

1862 yılında, Münif Mehmet Paşa, halkı aydınlatmak için ilim, fen ve sanayi konularında yayınlar yaptığı ilk Türkçe bilimsel dergi olan *Mecmûa-i Fünûn*'u neşretmeye başlamıştır.¹⁶ Bu dergi, fen bilimleri, matematik, hikmet (felsefe), ekonomi, hukuk, tarih, coğrafya, dil bilgisi konuları üzerine yazılmış yazıların yer aldığı, çağdaş Batı düşüncesini yansıtmaya amaçlı güden bir dergi olmuştur.¹⁷ Dergide din ve politika yazılarının neşri yasaklanmıştır. Derginin yazar kadrosu devrin en seçkin bilim ve kültür adamlarından oluşmaktadır.¹⁸ 'Fenler evi' manasına gelen bir Darülfünûn kurulması fikri bu derginin çevresinde doğmuştur. Dergide, okuyuculara Darülfü-

⁹ Kahraman, *agm.*, ay.

¹⁰ İnuğur, *age.*, ss. 4-5.

¹¹ Nalcioğlu, *agm.*, s. 9.

¹² İnuğur, *age.*, s. 5.

¹³ Kahraman, *agm.*, ay.

¹⁴ Bkz: "Basın", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. 5, Ankara, 1952, s. 342.

¹⁵ Nalcioğlu, *agm.*, ay.

¹⁶ Yeşim Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1986, s. 9.

¹⁷ Nalcioğlu, *agm.*, s. 12.

¹⁸ Er, *age.*, ay.

nûn'un kuruluşuna ve derslerin içeriklerine dair haberler aktarılmıştır. İlk maksadı, Osmanlı toplumunda eğitimin yaygınlaşması olan bu dergi, 47 sayı çıktıktan sonra 1867 yılında, çeşitli sebeplerle kapatılmıştır.¹⁹

1864 yılında Osmanlı Devleti yöneticileri, Avrupa'daki hükümetleri zaman zaman sarsan basın gücünden endişe duyarak, basına hukuki bir düzen vermek ve basın faaliyetlerini yasal bir çerçeveye içine almak amacıyla Matbuat Nizamnâmesi çıkarmışlardır.²⁰ Bu Matbuat Nizamnâmesi, Türk basını tarafından olumlu karşılanmış ve kısa bir süre hariç olmak üzere 1909 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Bu basın tüzüğü, ön sansürü kaldırmış olmasına rağmen, getirdiği ağır para cezalarıyla padişah ve yönetim kadrosu, yabancı devlet başkanları ve temsilcileri hakkında suçlayıcı ve kötüleici yayınlar yapılmasını önlemiştir.²¹

1863 yılında, düzenli yayın aralığına sahip Türkçe ikinci dergi olan *Mecmûa-i İber-i İntibah* neşredilmiştir. Bu derginin de temel çıkış noktası, genel eğitime katkı sağlayabilmek endişesidir.²² Dergi, 8 sayı yayımlandıktan sonra 1864 yılında kapanmıştır.²³

Bu derginin neşre başlamasından bir ay sonra, düzenli yayın aralığına sahip Türkçe üçüncü dergi olan *Mirat* dergisi 1863 yılında yayımlanmaya başlamıştır. Dergi, Osmanlı Devleti'nde yayımlanan ilk resimli Türkçe dergi olması özelliğiyle ön plana çıkmıştır.²⁴

Bu dergilerden sonra, 1865-1866 yıllarında *Cerîde-i Askeriyye*, 1866-1873 yıllarında *Mecmûa-i İbretnüma* ve *Takvîm-i Ticaret*, 1867'de *Âyîne-i Vatan*²⁵, *Mecmûa-i Ulûm* ve *Tuhfetü'l-Tıb*²⁶, 1873'te *Cüzdân* isimli dergiler yayımlanmıştır. Bunlardan başka bazı özel alanlarda çeşitli dergiler çıkmıştır.²⁷

1872 yılında, Ahmed Mithat Efendi'nin çıkardığı *Dağarcık* dergisi, 10 sayı yayımlamıştır. Edebiyat, fen, felsefe ve hayat hikâyelerine yer verilen dergide, Batılı

¹⁹ Nalcioğlu, *agm.*, ss. 13-15.

²⁰ İnuğur, *age.*, ay.

²¹ Kahraman, *agm.*, ay.

²² Nalcioğlu, *agm.*, s. 15.

²³ Er, *age.*, ay.

²⁴ Nalcioğlu, *agm.*, ss. 18-19.

²⁵ Esra Oğuzhan, "Sedat Simavi'nin Dergicilik Faaliyetleri", *Dergicilik Üzerine*, s.123.

²⁶ Er, *age.*, s. 2.

²⁷ Bkz. Esra Oğuzhan, *agm.*, s.123.

şair ve yazarlardan tercümelere de yayımlanmıştır.²⁸ Bu tarihten itibaren yayın hayatında bir artış görülmüştür. 1872 yılında, İstanbul'da bulunan 31 süreli yayından sadece üç tanesi Türkçe olarak yayımlanmıştır. 1880 yılından 1890 yılına kadar 51 dergi çıkmış, bu sayı II. Abdülhamit'in sıkı bir sansür uygulaması sebebiyle azalmaya başlamıştır.²⁹

1891 yılından 1944 yılına kadar yayın hayatını sürdüren *Servet-i Fünûn* dergisi, Türk edebiyatında yeni bir faaliyetin başlamasına sebep olmuştur. Latin harflerinin kabulü ile (1928) derginin ismi *Uyanış-Servet-i Fünûn* olarak değiştirilmiştir. 50 yılı aşkın bir süre basın hayatında varlığını sürdüren bu dergi, farklı edebi hareketlerin yayın organı olmuş ve yeni yetişen genç yazarların adını duyurmasına vesile olmuştur.³⁰

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte, basın sansürü kalkmış olduğundan, yayın hayatında büyük bir artış görülmüştür. Bu tarihten itibaren matbuat da Anadolu'nun çeşitli yerlerinde görülmeye başlamıştır.³¹ Böylelikle dergi çeşitliliği kayda değer bir şekilde ilerleme göstermiştir.³²

Osmanlı Devleti'nin eski gücüne nasıl kavuşacağı hakkında görüşler ileri sürülen farklı fikir akımları ortaya çıkmıştır. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık olmak üzere dört grupta incelenebilecek olan bu akımlar, basın aracılığıyla fikirlerini duyurmaya çalışmışlardır.³³ Bunların hepsini burada saymamız konuyu aşmak olacağından, etkisi fazla olan birkaç dergiden bahsetmekle yetineceğiz.

1908 yılında yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* adlı dergi, din, felsefe, edebiyat, hukuk, ilim, siyaset, içtimaiyat ve Müslümanların ahvalinden bahseden haftalık bir dergidir. 183. sayısından sonra, *Sebîlürreşâd* adıyla devam etmiştir, Cumhuriyet sonrasına kadar (1925) yayımına devam etmiştir.³⁴

Aynı dönemlerde çıkan diğer dergilerden bazıları şunlardır: *İctihad* (1904), *Resimli Kitab* (1908), *Beyanu'l-Hak* (1908), *Şehbal* (1909), *Ceride-i Sûfiyye* (1910),

²⁸ "Dağarcık", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, C. 2, İstanbul, 1977, s. 181.

²⁹ Er, *age.*, ay.

³⁰ "Servet-i Fünûn", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, C. 7, İstanbul, 1990, ss. 527-528.

³¹ Er, *age.*, ay.

³² Bkz. Esra Oğuzhan, *agm.*, s.124.

³³ Er, *age.*, s. 3.

³⁴ "Sırât-ı Müstakîm", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, C. 8, İstanbul, 1998, s. 6-8.

Genç Kalemler (1911), *Cerîde-i İlmiye* (1910), *Türk Yurdu* (1911), *Halka Doğru* (1913), *Türk Sözü* (1914), *İslâm Mecmuası* (1914), *Donanma* (1914), *Sadâ-i Hak*, *Teârûf-i Müslimîn*, *Volkan*, *Cihan-ı İslam*, *Medâris*, *Yeni Mecmua* (1917), *Diken* (1918)³⁵

İsmi Yahya Kemal'in verdiği *Dergâh* dergisi, Cumhuriyet sonrası çıkan dergilere önderlik yapmıştır. 1921 yılından 1923 yılına kadar 42 sayı olarak çıkmıştır.³⁶ 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanından sonra, İstanbul ve Ankara'da çıkan yeni gazete ve mecmualar otuzun üstüne ulaşmıştır. Ancak 1928 yılında Latin harflerinin kabulü üzerine gazete ve dergilerin birçoğu kapanmak zorunda kalmıştır.³⁷ 1930-1931 yıllarından sonra basın hayatında yeniden bir yükselme görülmüştür.³⁸

1911 yılında yayım hayatına başlayan *Türk Yurdu* isimli dergi, bazı kesintilerin ardından 1924 yılından itibaren yeniden çıkmaya başlamıştır. Amacı, milliyetçi ruhun inkişafı olan *Türk Yurdu* dergisi³⁹, aralardaki aylık kesintilerin dışında, yıllara göre, bugüne kadar altı devre geçirdikten sonra 7. serisinden itibaren, en uzun ömürlü ve en etkili milliyetçi dergi olarak yayım hayatına devam etmektedir. Çıktığı dönemde ve takip eden yıllarda, Türk tefekkür hayatında bilinen bütün önemli simalar, dergide yazmışlardır.⁴⁰ Dergi, kuruluş ilkeleriyle birlikte hakemli bir dergi olarak 108. yılında hâlen yayım hayatına devam etmektedir.⁴¹

Mihrab dergisi de, Cumhuriyetin ilanından hemen sonra çıkan önemli dergilerden bir tanesidir. 1923 yılında yayım hayatına çıkan derginin yazı kadrosunu yüksek tahsilli Dârülfünûn hocaları oluşturmaktadır.^{42*}

Cumhuriyetin ilanından sonra resmi kurumlar tarafından da çeşitli dergiler yayımlanmaya başlanmıştır. *Yeni Fikir* (1925), *Muallimler Birliği* (1925), *Türk Hava Mecmuası* (1926), *Aylık Mecmua* (1926) gibi dergiler bunlardan bazılarıdır.⁴³ Dö-

³⁵ Er, *age.*, ss. 5-7; Kahraman, *agm.*, s. 123; Oğuzhan, *agm.*, s.127.

³⁶ "Dergâh", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, Dergâh Yayınları, C. 2, İstanbul, 1977, s. 245.

³⁷ Günyol, *agm.*, s. 376.

³⁸ "Dergi", *age.*, ay.

³⁹ Er, *age.*, s. 8.

⁴⁰ Türk Yurdu, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, C. 8, s. 424.

⁴¹ Türk Yurdu Dergisi, <https://www.turkyurdu.com.tr>, (2019.01.03)

⁴² Ayşe Ercan, *Mihrab Mecmuasının Türk Basın Tarihindeki Yeri ve Önemi*, İstanbul Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1990, s. X.

*Mihrab dergisiyle ilgili ayrıntılı bilgi, ilerleyen bölümlerde verilecektir.

⁴³ Oğuzhan, *agm.*, s. 125.

nemin diğer dergileri arasında, *Aydınlık* (1921), *Resimli Ay* (1924), *Meslek* (1925), *Milli Mecmua* (1925), *Hayat* (1926), *Fikir* (1927), *Güneş* (1927), *Meşale* (1930), *Yeni Muhit* (1929) gibi dergiler sayılabilir.⁴⁴

Bütün bu dergilere baştan sona bakıldığı zaman, Türkiye’de bu dönemlerde faaliyette olan akademik yayıncılığın oldukça az olduğu görülmektedir. *Vakayi-i Tıbbiye*, *Mecmua-i Fünûn*, *Türk Yurdu*, *Türkiyat* ve *Cerîde-i Tıbbiye-i Askeriye* dergileri, akademik düzeyde çıkan dergiler arasında sayılabilir. 1916 yılında Dârülfünûn’un faaliyetleriyle birlikte akademik kurumların düzenli mecmua çıkarma geleneği başlamıştır. Bu kurumda, 1933 reformuna kadar sırasıyla Edebiyat, Fen, Hukuk ve Tıp Mecmuaları yayımlanmıştır. *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* da akademik yapısı itibarıyla bu gruba girmektedir.⁴⁵

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nı hazırlaması bakımından Türkiye’de akademik ve entelektüel yayıncılıktan bahsettikten sonra, şimdi de Türkiye’deki felsefe yayıncılığına göz atmak istiyoruz.

2. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nı Hazırlayan Süreçte Felsefe Yayıncılığı

Felsefeyi öğrenmek için, felsefe tarihini bilmeye ihtiyaç vardır. Çünkü medeniyetler, birbirlerinden etkilenerek gelişme gösterirler. Bu gelişmenin gösterilebilmesi, daha önceki toplumların faaliyetlerini gözlemleyip üzerine katkıda bulunmakla mümkündür. Felsefe tarihini bilmek için de, bu alanda hazırlanmış olan felsefe çalışmalarına bakmak büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple, bu bölümde Türkiye’de neşredilmiş olan felsefe çalışmalarının durumu dergi özelinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı düşüncesi ile Batı düşüncesi arasındaki bilim açığını ilk olarak Kâtip Çelebi (1609-1657) fark etmiştir. *Mizânü’l-hak fi ihtiyâri’l-ehak* isimli eserinde medreselerdeki programlardan ve tabii ilimlerin kaldırıldığından şikâyetle bulunmuştur. Padişahlar, Kâtip Çelebi’den sonraki dönemde, bahsedilen eksikliği gidermek amacıyla tercüme heyetleri kurduklarını Doğu’dan ve Batı’dan çeşitli eserleri tercüme ettirmişlerdir. Bu tercüme heyetlerinin birinin başında bulunan Yanyalı Esad Efendi,

⁴⁴ Er, *age.*, ss. 9-10; Oğuzhan, *agm.*, ay.

⁴⁵ Er, *age.*, ss. 10-11.

Aristo'nun *Fizik* kitabını Arapçaya çevirmiştir. Bunun yanında İbn Sîna ve Sühreverdî'den de çeşitli çeviriler yaparak Doğu ile Batı düşüncesinin karşılaştırılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.⁴⁶ Tanzimat döneminden önceki felsefî hareketler bu minvalde ilerlemiştir.

Tanzimat'tan sonraki dönemde, devlet adamlarının temel hedefi, Batı'da gelişen felsefî düşüncüyü Osmanlı toplumu arasında yaymak olmuştur. Bu hedef doğrultusunda, ilerde açılacak olan Dârülfünun müessesesine telif ve tercüme yoluyla ders kitabı hazırlamak gayesiyle 1851'den itibaren çeşitli heyetler kurulmuştur. Ancak bu heyetlerden beklenen verim alınamamıştır. Bu dönemde tercümenin asıl tesiri, şahısların yaptıkları çeviriler sayesinde sağlanmıştır. 19. yüzyıla kadar İslam dünyasından pek fazla eser tercüme edilmemişken, bu dönemde Farsça ve Arapçadan yapılan tercümelerde de büyük bir artış olmuştur.⁴⁷

Tanzimat'tan sonra, Osmanlı düşüncesine çok farklı felsefe akımları girmeye başlamıştır. Felsefe eğitimi almaları için yurt dışına gönderilen öğrenciler, Descartesçilik, Bergsonculuk, Egzistansiyalizm, Felsefî Antropoloji, Yeni Ontoloji, Fenomenoloji, Yeni Realizm, Yeni Pozitivizm, Pragmatizm gibi akımları ülkeye getirmişlerdir.⁴⁸

Tanzimat düşünürlerinden biri olan Ziya Paşa (1825-1880), J. J. Rousseau'dan *Emile*'i çevirmiş⁴⁹, bu çevirilerden bir kısmı *Mecmua-i Ebuzziya*'da yayımlanmıştır.⁵⁰

Türkçeye Batı dillerinden çevrilmiş olan ilk felsefe eseri, 1854 yılında Cricor Chumarian isimli bir Ermeni'nin Fénelon'dan yapmış olduğu çeviridir.⁵¹ Chumarian, bu eseri *Evvel Zamanda A'zâmü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları*

⁴⁶ Feyza Ceyhan Coştu, *Felsefe Mecmuası ve Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası'nın Tahlil ve Tasnifi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006, s. 21.

⁴⁷ Mustafa Ülger, *19. yüzyıl Osmanlı'da Felsefî Tercüme Faaliyetlerine Bir Bakış*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, S. 13/2, 2008, ss. 298-299.

⁴⁸ Coştu, *age.*, s. 22.

⁴⁹ Arslan Kaynaradağ, "Ülkemizdeki Eğitim Biliminin ve Eğitim Felsefesinin Gelişme Sürecine Bir Bakış", *Arslan Kaynaradağ'a Armağan Türkiye'de Felsefenin Kurumlaşması*, (Hz. Mustafa Günay), İlyay Yayınları, İzmir, 2006, s. 39.

⁵⁰ Coştu, *age.*, s. 25.

⁵¹ Bedri Mermutlu, "*Türkçede Yayımlanmış İlk Felsefe Eseri*", U. Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 2, S. 2, 2000-2001, s. 44.

Ömürlerinin İcmâlidir başlığıyla ve Fransızca orijinaliyle birlikte çift dilli olarak yayımlamıştır.⁵²

Aydınlanma ve terakki fikirlerinin öncüleri Şinasi, Münif Paşa ve Ali Suavi olmuştur.⁵³

Münif Paşa (1830-1910), felsefe alanında Batı dillerinden tercüme yaptığı bilinen ilk Türk isimdir.⁵⁴ Münif Paşa, *Muhaverat-ı Hikemiye (Felsefe Konuşmaları)* adlı kitabında (1859), Voltaire, Fontenelle ve Fenelon'dan bazı diyalogları çevirmiştir.⁵⁵

Münif Paşa, 1862 yılında Türk dilinde faaliyet gösteren *Mecmûa-i Fünûn* adlı bilimsel dergiyi yayımlamaya başlamıştır.⁵⁶ Bu dergide ve *Hazine-i Evrak* adlı dergide yayımlanan felsefi makaleler, 1878 yılında Dârulfünûnda felsefe derslerinin yer almasında etkili olmuştur.⁵⁷ Mecmuanın en uzun makalelerinden biri olan ve Münif Paşa'nın telifi olduğuna hükmedilen *Tarih-i Hükema-i Yunân* isimli tefrika, ülkemizde "Batı kaynaklarından faydalanılarak hazırlanmış ilk Yunan felsefesi tarihi" olarak anılmıştır.⁵⁸ Münif Paşa, *Ruzname-i Ceride-i Havadis* ve *Mecmua-i Fünun* dergilerinde yine Voltaire, Boussuet, Gretry'den yaptığı çevirileri neşretmiştir.⁵⁹

Çeviri alanında önemli işler yapan düşünce adamlarından bir diğeri olan Ali Suavi (1839-1878), Türkiye'de ilk felsefe tarihi bilgisini kendi gazetesi olan *Ulûm*'daki⁶⁰ *Tarih-i Efkâr (Düşüncelerin Tarihi)* bölümünde vermiştir. Bu bilgilerde ilk olarak Sokrates'ten önceki Yunan felsefesini geniş bir biçimde anlatmış ve İslam felsefesiyle karşılaştırmalar yapmıştır. Bu karşılaştırmalarda, Yunan felsefecilerinin Batı Anadolu'lu olduklarını, yaşadıkları şehirlerin bugünkü isimlerini vererek iyice

⁵² Ali Utku - M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 9, S. 17, 2011, s. 12.

⁵³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1966, s. 61.

⁵⁴ Ülger, *agm.*, s. 299.

⁵⁵ Mehmet Ö. Alkan, "Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası", *Tarih ve Toplum*, İletişim Yayınları, C. XI, S. 66, İstanbul, 1989, s. 50.

⁵⁶ Işıl, *agm.*, s. 9.

⁵⁷ Ülken, *age.*, s. 66.

⁵⁸ Utku - Kaya, *agm.*, s. 15.

⁵⁹ Ülger, *agm.*, s. 299.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Utku- Cüneyt Kaya, *agm.*, s. 16.

vurgulamış hatta ‘Stoa’ felsefesinde Anadolu’dan göçenlerin etkili olduğuna işaret etmiştir.⁶¹

Batı’nın tekniğine, bilimine ve felsefesine hayran olan Ahmet Mithat (1844-1912), Türk düşüncesinde ilk defa Batı felsefesindeki sorunlar üzerine düşünen kişi olmuştur. Ahmet Mithat, başlangıçta materyalizme meyilli iken, ömrünün ikinci devresinde İslam ahlakına ve düşüncesine eğilim göstermiştir. İlk düşüncelerinden vazgeçerek ateist ve materyalist yazarları tenkit etmiştir.⁶² *Nizâ-i İlm-i Din (Din ve İlim Çatışması)* ismiyle Draper’den çevirdiği eserinde, daha önceki düşüncelerinde hata ettiğini, İslam’ın ilme teşvik eden bir din olduğunu anladığını belirtmiştir.⁶³ Ahmet Mithat, Schopenhauer’i eleştiren küçük bir kitap da yazmıştır.⁶⁴ *Dağarcık* ismiyle çıkarmış olduğu dergide yayımlanan yazılarında, felsefe tarihine olan ilgisi görülmektedir.⁶⁵

Aynı dönemlerde felsefe tarihine ilgi duyan bir başka düşünür olan Beşir Fuad (1852-1887) da, *Envâr-ı Zekâ* ve *Haver*’de bir dizi tercüme yayımlamıştır. Beşir Fuad’ın 1887’de yayımladığı *Voltaire* biyografisi, felsefe tarihi yazımı geleneğimiz açısından ilk eleştirel biyografik çalışma olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶

Tanzimat-Meşrutiyet dönemi arasındaki bu ilk felsefî girişimler arasında Fatma Aliye Hanım’ın (1862-1936) *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* (1889) adlı eseri, Fatma Aliye’ye “ilk kadın felsefecimiz” unvanını kazandırması bakımından önemli bir yer tutmaktadır.⁶⁷

Felsefe tarihi yazımında metodolojik yeniliği işaret etmesi bakımından önemli olan diğer bir eser de, Baha Tevfik (1884-1914) ve Ahmet Nebil’in (1876-1943) Alfred Fouillée’nin eserinden yaptıkları iki ciltlik *Tarih-i Felsefe* (1911) adlı çeviri eseridir.⁶⁸ Daha önceki felsefe tarihi çalışmalarında hep İlkçağ felsefesi üzerinde durulmuşken, *Tarih-i Felsefe* adlı eserle birlikte ilk defa modern felsefe akım ve filo-

⁶¹ Coştu, *age.*, s. 29.

⁶² Ülken, *age.*, s. 111.

⁶³ Bayram Ali Çetinkaya, “Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 2, Sivas, 2002, s. 80.

⁶⁴ Ülken, *agm.*, ay.

⁶⁵ Utku - Kaya, *agm.*, ss. 17-18.

⁶⁶ *agm.*, s. 18-19.

⁶⁷ *agm.*, s. 21.

⁶⁸ Emel Koç, “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, S. 20, s. 112.

zofları ana hatlarıyla değerlendirilmiştir. Yapılan bu tercüme eser, dönemde felsefe kültürünün yaygınlaşmasını sağlamıştır. Nitekim Ahmet Mithat da, 1912 yılında, Dârülfünun'da "Tarih-i Hikmet" dersini okuturken, Alfred Fouillée'nin eserinden hareket ederek bir felsefe tarihi hazırlamaya girişmiştir.⁶⁹ Tanzimat'tan sonraki felsefi faaliyetleri kısaca böyle özetlemek mümkündür. Konumuzun daha çok dergi faaliyetlerini kapsamından ötürü, yapılan bütün tercüme eserlerine burada yer vermedik.⁷⁰

Meşrutiyet döneminin (1876-1918) felsefi cereyanları, Pozitivizm, Materyalizm ve Anti-Materyalizm (Spiritüalizm) olarak üç grup altında incelenebilir.⁷¹

Servet-i Fünûn (1891-1942), *Ulûm-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* (1908-1910), *İctimâiyât Mecmuası* (1917) gibi dergiler Türkiye'de pozitivizm felsefesinin gelişmesine katkıda bulunan dergilerdendir.⁷²

Türkiye'de materyalizm düşüncesinin sistemli bir şekilde yayılması, *İctihad Mecmuası* aracılığıyla olmuştur. Abdullah Cevdet, 1911 yılında İstanbul'da *İctihad* dergisini çıkarmıştır.⁷³ Bu mecmuada sadece materyalist filozofların isimleri verilmemiş, aynı zamanda onların fikirleri de ele alınarak incelenmiştir.⁷⁴

Baha Tevfik'in kurmuş olduğu Teceddüd-i İlmî ve Felsefi Kütüphanesi'nin yayın organı olan *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası* (h. 1328) ve *Piyano Mecmuası* (h. 1326), materyalist fikirlerin metotlu bir şekilde yayılmaya çalışıldığı dergiler olmuştur.⁷⁵

Bu dönemin en önemli dergilerinden birini Baha Tevfik çıkarmıştır. 1913 yılında yayımlanan *Felsefe Mecmuası* isimli dergi, Türkiye'de yayımlanan ilk felsefe dergisidir. Her ne kadar aynı yıllarda *Yeni Felsefe Mecmuası* adıyla bir dergi çıksa da, *Felsefe Mecmuası*, hem amaç ve içerik, hem de felsefeyi daha yoğun işlemesi bakımından, ilk dergi olma özelliğine daha uygun görülmektedir.⁷⁶ Bu dergi Tanzi-

⁶⁹ Utku - Kaya, *agm.*, ss. 22-23.

⁷⁰ Tanzimat'tan sonra Batı ve Doğu dünyasından tercüme hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Ülger, *agm.*, ss. 299-303; Ali Utku- M. Cüneyt Kaya, *agm.*, ss.11-48.

⁷¹ Çetinkaya, *agm.*, s. 70.

⁷² Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 217.

⁷³ Ülken, *age.*, s. 243.

⁷⁴ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s.142.

⁷⁵ Akgün, *age.*, s. 145.

⁷⁶ Alkan, *agm.*, s. 49.

mat'tan sonra materyalizm düşüncesinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Baha Tevfik, bu dergide bir felsefe dili ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁷

Türkiye'de materyalizm düşüncesine tepki olarak anti-materyalistler (spiritüalistler) ortaya çıkmıştır. Bu felsefi akım, ruhun maneviliğini yani insanda aslen bedenden ayrı cevheri bir prensibin varlığını kabul etmektedir.⁷⁸ Spiritüalistler de kendi düşüncelerini ifade etmek için bazı yayın organlarını çıkarmışlardır. *Sırat-ı Müstakim* (sonraki ismi *Sebülürreşad*), *Beyânü'l-Hak*, *Mahfel*, *Livâ-i İslam*, *Mekâtip ve Medâris* gibi dergiler, bu akımı savunan düşünürlerin çıkarmış oldukları dergilerden bazılarıdır.⁷⁹ İkinci meşrutiyet döneminde spiritüalist bir karakter taşıyan felsefenin en önemli iki temsilcisi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1913) ve İsmail Fenni Ertuğrul'dur (ö. 1946).⁸⁰

Meşrutiyet döneminde faaliyet gösteren dergileri bu şekilde özetlemek mümkündür. Bu dönemde ortaya çıkan felsefi düşünceler Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüzdeki felsefi düşüncenin içinde de Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki fikir yapılarının etkisi büyük olduğu için bu dönemlerdeki felsefi faaliyetlerden kısaca bahsettik.

II. Meşrutiyet sonrasındaki felsefi düşünce, öncesindeki döneme göre daha yoğun ve verimli geçmiştir. Bunun en önemli nedeni olarak eğitim kurumlarına felsefe derslerinin konulması gösterilebilir. Liselerde felsefe ve sosyoloji derslerinin artması, felsefe ile ilgili yazı ve yayınların çoğalması, yeni bir aydın tipinin, Cumhuriyet aydınının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında özellikle pragmacı felsefe, Bergsoncu felsefe ve diyalektik maddeciliğe ilgi görülmektedir. Mehmet Emin Erişirgil, Avni Başman gibi aydınlar pragmatizme yönelmiş; Mustafa Şekip Tunç gibi isimler ise, Bergson'un fikirlerinin Türkiye'ye tanıtılmasında etkili olmuştur.⁸¹

Cumhuriyet döneminin yeni fikir hareketlerinden biri de, Konya'da *Yeni Fikir* dergisini çıkaran Naci Fikret (1891-1945) ile Namdar Rahmi'nin (1896-1944) be-

⁷⁷ Çetinkaya, *agm.*, s. 79.

⁷⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2. bs, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1981, s. 267.

⁷⁹ Çetinkaya, *agm.*, s. 83.

⁸⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1967, s. 16.

⁸¹ Arslan Kaynaradağ, *"Türkiye'de Felsefenin Evrimi"*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, C. 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 766.

nimsemiş oldukları Enerjetizm hareketidir.⁸² Bu hareket, fizik, kimya ve hayat hadiseleri yanında, ruhî ve içtimaî olayları da ‘enerji’ mefhumu ile açıklamaya çalışıyordu.⁸³

Cumhuriyet döneminde yönetim kadrosunda bulunanlar felsefenin öneminin farkındaydılar. Ziya Gökalp de Ankara’da görev alanlar arasındaydı. Milli Eğitim Bakanlığı, 1923-1928 yılları arasında otuza yakın çeviri ve telif felsefe kitabı yayımlamıştır. 1928 yılında Latin harflerinin kabulü ile birlikte Türkiye’de eğitim sisteminde olduğu gibi düşünce ve yayın hayatımızda da yepyeni bir dönem başlamıştır. Kısa bir alışma süreci geçirdikten sonra gazete, dergi, kitap ve okur sayısında artışlar görülmeye başlanmıştır.⁸⁴

1933 yılında yapılan ‘üniversite reformu’ ile birlikte Dârülfünun adıyla anılan eski üniversitenin yerine yeni bir üniversite kurulmuş ve böylece felsefe öğretiminde farklı bir boyut oluşmaya başlamıştır. 1933’te üniversitenin felsefe bölümünde Hilmi Ziya Ülken doçent olarak; Macit Gökberk ve Halil Vehbi Eralp da asistan olarak göreve başlamışlardır. Hilmi Ziya Ülken, 1927 yılında *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*’nı çıkarmıştır.⁸⁵

Cumhuriyetten sonra görülen bu canlı ve devrimci kültür ortamında, Milli Eğitim Bakanlığı *Lise Felsefe Derslerine Yardımcı Kitaplar Dizisi*’ni yayımlamaya başlamıştır. Bu dizi için, oldukça yeni ve önemli Batı filozoflarından çeviriler yapılmıştır. İstanbul Felsefe Bölümü bu yeni düzenlemelerden sonra çok az yayın yapmıştır. Fakültenin ortak süreli yayını olan *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 1916’dan 1933’e kadar 17 yıl boyunca 44 sayı çıktıktan sonra yayımını durdurmuştur. Felsefe Bölümü öğretim üyelerinin birçok yazısı bu dergide yayımlanmıştır.

1933 yılında düşünce hayatımız açısından önemli olan *Fikir Hareketleri* dergisi çıkmış, 1940 yılına kadar düzenli olarak yayımlanmıştır.

1938 yılından sonra Hasan Ali Yücel’in Milli Eğitim Bakanı olmasıyla birlikte eğitim ve kültürün her alanında ve özellikle felsefede yeni ve çok verimli bir dönem başlamıştır. Nitelikli çeviri eserlerin sayısı bu dönemde artmıştır.

⁸² Ülken, *age.*, s. 411.

⁸³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 93.

⁸⁴ Kaynaradağ, *agm.*, s. 767.

⁸⁵ Coştu, *age.*, s. 46.

İstanbul Felsefe Bölümü'nün öğretim üyeleri, *Felsefe Arkivi* adıyla süreli bir yayın çıkarmaya başlamışlardır. Dergi, 1945'ten itibaren günümüzde de yayın hayatına devam etmektedir. Ankara'daki Felsefe Bölümlerinin öğretim üyeleri de daha çok *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, *Araştırma Dergisi* ve *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yazmışlardır.

1972 yılında Afşar Timuçin'in çıkarmış olduğu *Felsefe Dergisi* de sözü edilmesi gereken önemli dergilerden biridir.⁸⁶

Burada sadece birkaç önemli derginin ismini andığımız felsefe çalışmaları, günümüzde de artarak devam etmektedir. Bundan sonraki kısımda çalışmamızın esas konusunu teşkil etmesi bakımından *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* hakkında daha ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz.

⁸⁶ Kaynardağ, *agm.*, ss. 767-772.

1.BÖLÜM

DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ VE MECMUASI

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1900 yılında Dârülfünun-ı Şahane'nin bir şubesi olarak açılmıştır. Fakülte, bazen isminde bazen de faaliyetinin devam edip etmeme durumunda çeşitli değişiklikler geçirerek 1933 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. 1925 yılında kendi yayın organı olan *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nı çıkarmıştır. Fakültede felsefe dersleri işlenirken, dergide de felsefe makaleleri yayımlanmıştır. Bu bölümde, İlahiyat Fakültesi ve fakültedeki felsefe dersleri hakkında bilgi verildikten sonra *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* incelenecektir.

1.1. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi

19. yüzyılın ortalarına doğru, Türkiye'de yeni bir yükseköğretim kurma ihtiyacı baş göstermiştir. Bu kuruma, o günün şartlarında medreseden ayrı bir kurum olduğunu göstermek maksadıyla “fenler evi” manasına gelen “dârü'l-fünûn” ismi verilmiştir.⁸⁷

Kâmûs-ı Türkî sahibi Şemseddin Sami, “Fen” kelimesini, “1. Nevi, cins, tür; 2. Ulûm ve maarifin her şube ve nevi; 3. Akıl, tecrübe ve ispat ile meydana gelen ilim: Tıp fenni, ziraat fenni, kimya fenni (ilim genel olup bunlara da bağlanır, hâlbuki fen mesela sarf ve nahiv gibi edebi ilimlere, fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlere bağlanamaz)”⁸⁸ diyerek açıklamıştır. Böylece ilim ile fen arasındaki farkı da belirtmiştir. “Fen” kelimesinin çoğulu olan “fünûn” kelimesi çoğunlukla “ulûm ve funûn” terkinde kullanılıyordu. “Dârülfünun” terkinde ise, daha çok dinî ilimleri içeren “ulûm” kelimesinden ayırt edilerek tek başına kullanıldığı görülmektedir. Aslında bu terim yerinde değildir, çünkü fen denilince teknik anlaşılmaktadır. Ancak medreselere “dârülulûm” denildiği için, medreselerden ayırmak maksadıyla yanlış olarak bu fakültelele “Dârülfünun” denilmiştir.⁸⁹

Yaklaşık elli beş yıl süren üniversite kurma çabalarının sonucunda 1900 yılında, bugünkü Türk üniversitesinin temelini oluşturan Dârülfünun-ı Şâhâne kurulmuştur. Edebiyat ve Hikmet (Felsefe) şubesi, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîyye (Fünun)

⁸⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 521.

⁸⁸ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 1005.

⁸⁹ Ülken, *age.*, s. 270.

şubesi ve Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (Îlâhiyat) şubesi adlı üç fakülteli bir üniversite olarak planlanan Dârülfünûn-ı Şâhâneye, Hukuk ve Tıbbiye mekteplerinin de ilave edilmesiyle beş fakülteli modern Osmanlı üniversitesi oluşturulmuştur.⁹⁰

1 Eylül 1900 tarihinde İstanbul'da açılan Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesi ile kuruluşu başlatılabilecek olan Îlâhiyat Fakültesinde öğrenim süresi dört yıldır. Bu şubede tefsir, hadis ve usulü, fıkıh ve usulü, kelâm ve târih-i dîn-i İslâm dersleri okutulmuştur.⁹¹ Meşrutiyetin ilanından sonra, 1913 yılı itibariyle Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin adı İstanbul Dârülfünununa değiştirilmiş, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesinin adı da Ulûm-i Şer'iyye olmuştur. Ders programına, ahlâk ve tasavvuf, siyer, dinler tarihi, Arap edebiyatı ve felsefe gibi bazı dersler de eklenmiştir.⁹²

1914 yılında medreselerin ıslahı sırasında Medresetü'l-mütehassısîn açılmış ve Dârülfünun bünyesindeki Ulûm-i Şer'iyye Şubesi (Îlâhiyat Fakültesi) kapatılmıştır. Medresetü'l-mütehassısîn, Şeyhülişlâmîliğe bağlanarak 1918'den sonra Süleymaniye Medresesi adıyla devam etmiş ve 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile kapatılmıştır. 7 Ekim 1925 tarihli Dârülfünun Tâlimatnâmesi'nde Îlâhiyat Fakültesi adı yer almıştır. İlahiyat Fakültesine kayıt yapmak isteyenler için Arapça ve Farsça sınavı şartı getirilmiş ve medreseden mezun olanların sınavsız kabulü kaldırılmıştır.⁹³

1932 yılında Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde okutulan dersler şunlardır: Tefsir ve Tefsir tarihi, Hadis ve Hadis tarihi, Fıkıh Tarihi, İslam Dini Tarihi, Din Felsefesi, Kelam Tarihi, Tasavvuf ve Dinler Tarihi, Hıristiyanlık Dini, İslam Bediiyatı, Türk Dinî Tarih, Hâlihazırdaki İslam Mezhepleri, Akvam-ı İslamiye Etnografyası, Arap Edebiyatı, İçtimaiyat, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Ruhیات, Arapça, Arabî Sarf ve Nahv Kaideleri ve Tatbikatı, Farsça, Farsça Kaideler, Konuşma Usulleri ve Fars Edebiyatı.⁹⁴

⁹⁰ İhsanoğlu, *agm.*, ay.

⁹¹ Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversite'ye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 52.

⁹² Halis Ayhan, "Îlâhiyat Fakültesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, 2000, s. 70.

⁹³ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, C. 1, İrcica Yayınları, İstanbul, 2010, s. 305.

⁹⁴ Arslan, *age.*, ss. 136-137.

İstanbul Darülfünunu, 1933 yılına kadar ülkedeki bazı gelişmelere somut bir zemin hazırlamıştır fakat Cumhuriyet rejiminin esas davası olan Çağdaş Medeniyet düzeyine ulaşmada yeterli bir canlılık gösterememiştir. Bu sebeple üniversitede bir değişiklik yapılmak istenmiş ve bu iş için kapsamlı bir rapor hazırlamak üzere İsviçre'den pedagoji profesörü Albert Malche çağrılmıştır. Hazırlamış olduğu rapor, 31 Temmuz 1933 tarihi itibarıyla uygulamaya konularak⁹⁵ İstanbul Dârülfünunu kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur.⁹⁶ İlahiyat Fakültesi de devam eden öğrenci olmaması gibi gerekçelerden dolayı kapatılmış ve yerine hiç öğrencisi bulunmayan İslâm Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır. Statüsü, konumu belli olmayan bu enstitü, 1936 yılında kapatılmıştır.⁹⁷

1949 yılında Ankara Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi açılana kadar İlahiyat Fakülteleri ile ilgili herhangi bir faaliyet olmamıştır. 1949 döneminin Başbakanı M. Şemseddin Günaltay, İçişleri Bakanı M. Emin Erişirgil, Dışişleri Bakanı N. Necmeddin Sadak, Kırşehir Milletvekili İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Diyanet İşleri Başkanı M. Şerefeddin Yaltkaya, 1933'te kapatılan Darülfünun İlahiyat Fakültesinde görev yapan hocalardandı. Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk kadrosunda yer alan Yusuf Ziya Yörükân ve Hilmi Ömer Buda da Dârülfünun İlahiyat Fakültesi hocalarındandı.⁹⁸ Bu durum Darülfünun İlahiyat Fakültesinin önemini görmek bakımından dikkat çekici bir husustur. Ancak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Dârülfünun İlahiyat Fakültesinin bir devamı olduğu düşünülmemelidir. Bununla birlikte yayımlanmış olduğu dergi, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi dergisi ile aynı düzlemde sayılabilir.⁹⁹

1925 yılından 1933 yılına kadar 8 yıl hizmet veren Dârülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim kadrosundaki hocaların çoğu Türk fikir hayatına önemli katkıları olan isimlerdir. İzmirli İsmail Hakkı, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, M. Ali Aynî, M. Fuad Köprülü, M.Şemseddin Günaltay, Şerafeddin Yaltkaya, M. Şekip Tunç, Yusuf Ziya

⁹⁵ Hamit Er, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme*, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S.16, İstanbul, 2005, s. 72.

⁹⁶ Ayhan, *agm.*, s. 70.

⁹⁷ Hidayet Aydar, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2012, s. 305.

⁹⁸ Er, *agm.*, s. 73.

⁹⁹ A. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* makale ve yazar fihristi için bkz: Âlim Yıldız-Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazar Fihristi (1952-2002)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Yörükân gibi hocalar bunlardan bazılarıdır. Fakültede ayrıca Batı'dan gelen George Dumezil (1898-1986) gibi hocalar da ders vermiştir. Bu hocaların yanında farklı zamanlarda Ahmed Naim, Arapgirli Hüseyin Efendi, Hocasade Mustafa Asım Efendi, Ahmet Hamdi Aksekili gibi hocalar da çeşitli dersler vermişlerdir. Bu hocalar bazen Fakültenin dergisinde yayımladıkları makalelerle, bazen de yazmış oldukları eserlerle ilim dünyamızda önemli çalışmalara imza atmışlardır.¹⁰⁰ Fakülte, 8 yıl boyunca düzenli bir eğitim ve yayın çalışması yapmıştır. Bu çalışmada tahlil etmiş olduğumuz *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* isimli dergi de bu yıllar arasında çıkarılmıştır.

1.2. Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Dersleri

Felsefe derslerinin II. Meşrutiyet'e gelinceye kadar Dârülfünun programlarında kalıcı bir yeri yoktu. II. Meşrutiyet döneminde Dârülfünun'un köklü reformlarla örgütlenmesiyle birlikte felsefe dersleri de kurumsallaşma sürecine girmiştir. 1908 yılında Dârülfünun-ı Osmanî olarak ismi değiştirilen kurumun programına Edebiyat şubesinde okutulmak üzere "İlm-i Hikmet" ve "Târîh-i İlm-i Hikmet" isimli dersler konulmuş ve aynı şekilde Ulum-i Âliye-i Dinîye şubesinin programına da "İlm-i Hikmet" dersi konulmuştur. 1908-1909 eğitim dönemi için hazırlanan programda Edebiyat şubesinin her üç sınıfında da İlm-i hikmet dersinin olduğu ve bu dersleri Maarif Nezâreti Daire-i İlmîye reisi Emrullah Efendi'nin verdiği bilinmektedir.¹⁰¹

"Târîh-i Hikmet" derslerini, Emrullah Efendi'den sonra Ahmet Mithat vermeye başlamıştır. Ahmet Mithat, yaş haddinden emekliğe ayrıldığı halde, Darülfünun İlahiyat ve Edebiyat şubelerinde, ölümüne kadar (1912) "Umumi Tarih, Dinler Tarihi ve Felsefe Tarihi" dersleri vermiştir. Bu dersler çerçevesinde de *Târîh-i Edeyân*, *Târîh-i Umûmî*, *Târîh-i Hikmet* başlığı altında eğitim-öğretim amaçlı bazı eserleri kaleme almıştır. *Târîh-i Hikmet* başlığı altındaki metinler Dârülfünundaki Felsefe Tarihi dersleri için hazırlanmış olup Ahmet Mithat'ın daha önceki gazeteci üslubuyla yazmış olduğu metinlerden oldukça farklı olarak akademik bir üslupla yazılmıştır.¹⁰²

¹⁰⁰ Aydar, *agm.*, s. 306.

¹⁰¹ Emel Koç, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul, C. 9, S. 17, 2011, s. 504.

¹⁰² Utku - Kaya, *agm.*, s. 24.

Emrullah Efendi'nin ikinci nazırlığı sırasında 'şube' adı 'fakülte' ile değiştirilmiş ve 1912 yılında İstanbul Dârülfünûnu Talimatnamesinin yürürlüğe girmesiyle fakülte'deki program daha da geliştirilmiştir. Bu programda "ilm-i hikmet" adı yerine ilk defa "felsefe" adı kullanılmıştır. Tarih-i hikmet yerine de tarih-i felsefe denilmiştir. Bu talimatnamenin 16. maddesine göre Felsefe grubunda İlm-i Nefs, İlm-i Mantık ve Ahlak, Felsefe-i Evvel ve Tarih-i Felsefe, Terbiye dersleri bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, Filibeli Ahmet Hilmi, Emrullah Efendi, İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmet Ali Aynî, o dönemde felsefe derslerini okutan şahıslardandır. Felsefe, bu şekilde kurumsallaşma sürecine girerken, felsefe çalışmaları da üniversite içinde ve dışında özellikle dergi ve yayımlarda büyük bir canlılık göstermiştir. Bu felsefe çalışmaları, hemen hepsi çağdaşlaşmadan yana olan yeni bir aydın tipinin oluşmasında da etkili olmuştur. Bu aydınlar, içine girilen yeni tarihsel sürecin ardındaki felsefeyi öğrenmek ve öğretmek için büyük bir iştiaqla çalışmışlardır.¹⁰³

1915 yılında Dârülfünun Edebiyat Fakültesinde Felsefe şubesinin kurulması ve kürsü esasına göre üç yıllık lisans eğitiminin başlamasıyla birlikte Felsefe Tarihi dersleri ve çalışmaları sistematik bir şekil kazanmıştır. Mehmet Ali Aynî (1868-1945) "Felâsife-i İslâmiyye" ve "Tarîh-i Felsefe" derslerine girmiş ve *Dârülfünun Tarîh-i Felsefe Dersleri* (1915) başlıklı taş baskı bir ders notu hazırlamıştır.¹⁰⁴

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde felsefe dersleri veren önemli bir hoca da İzmirli İsmail Hakkı'dır (1868-1946). İlahiyat Fakültesi yanında, Dârülfünun Hukuk Fakültesi ve Edebiyat Fakültelerinde de felsefe, felsefe tarihi ve İslam Felsefesi dersleri vermiştir. Hilmi Ziya Ülken'in deyimiyle "İslam felsefesinde, kelamda ve fıkhıta yeni metotları kullanarak kurucu denecek derecede tarihçi meziyeti göstermiştir. Kendisinden önce bu ilimlerin tarihini inceleyen gelmemiştir."¹⁰⁵ İzmirli'nin çalışmaları, Türk-İslam düşünce tarihinin kendine özgü karakteri ile ortaya çıkarılmasına ve gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca İzmirli, İslam filozoflarını Yunan filozoflarının taklitçileri olarak göstermediği gibi, Türk-İslam düşüncesini de diğer düşüncelerin karışımı olarak göstermemiştir. Eserlerinde, İslam filozoflarını, özellikle de Türk asıllı filozofları düşünceleriyle birlikte ele almış ve onların düşünce tari-

¹⁰³ Koç, *agm.*, ay.

¹⁰⁴ Utku - Kaya, *agm.*, s. 27.

¹⁰⁵ Ülken, *age.*, s. 276.

hine olan katkılarını göstermiştir. Bu eserlerinin yanında, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi dergisindeki Müslüman Türk filozoflarını tanıtan makaleleri sebebiyle de Mustafa Kemal Paşa'nın takdirlerini kazanmıştır.¹⁰⁶

1929-1930 öğretim yılı *Talebe Rehberi* 'nde İlahiyat Fakültesinde Dârülfünun talimatnamesinin değiştirilmiş sekizinci maddesine göre aşağıdaki derslerin okutulduğu yazmaktadır:



¹⁰⁶ Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 279.

Hadis ve Hadis Tarihi	Tasavvuf Tarihi
İçtimaiyat	Din-i İslâm Tarihi
Felsefe-i din	İslam filozofları
İslam Mezhepleri	Türk tarih-i dinisi
Fıkıh Tarihi	Felsefe Tarihi
Ahlâk	Arap Edebiyatı
Kelâm Tarihi	İslam Bediiyatı
Akvam-ı İslamiye etnografyası	Tarih-i edyan

Bu derslerden başka İlahiyat Fakültesi'ne bağlı hazırlık mahiyetinde Fransızca, Arapça ve Farsça dil kursları vardır. *Talebe Rehberi*'nin diğer bir maddesinde de fakültede okutulan Tarih-i felsefe ve İslam filozofları, Ahlak, İçtimaiyat derslerinin Edebiyat Fakültesi Felsefe şubesi dersleri ile müşterek olduğu ifade edilmektedir. İlahiyat talebesinin bu dersler için felsefe şubesi dershanesine devam edeceği yazmaktadır.¹⁰⁷

İlahiyat Fakültesinde öğretim iki döneme ayrılmıştır: Birinci döneme ait derslerin programının öğrencinin genel bilgisini tamamlama ve genişletme gayesiyle bir sene zarfında tamamen gözden geçirilmiş olacak şekilde düzenleneceği; ikinci dönemin, uzmanlık derslerini ihtiva etmek üzere iki sene devam edeceği, yine *Talebe Rehberi*'nde yazmaktadır. Buna göre birinci dönem dersleri şunlardır:

¹⁰⁷ Er, *age.*, s. 13.

İslam Felsefesi:	1 Saat
Tefsir Tarihi:	2 Saat
Hadis Tarihi:	2 Saat
Fıkıh Tarihi:	1 Saat
Kelam Tarihi:	1 Saat
Tasavvuf Tarihi:	1 Saat
Etnografya:	1 Saat
Ruhiyat:	2 Saat
İçtimaiyat ahlak:	2 Saat
Tarih-i felsefe	2 Saat

İkinci dönem dersleri ise, birinci dönemdeki uzmanlık bölümleri ile Felsefe-i edyan, Türk tarih-i dinîsi, hâlihazırda İslam mezhepleri, Tarih-i edyan, İslam dini tarihi, İslam bediiyatı derslerinden oluşmaktadır.¹⁰⁸

Ahlak, İçtimaiyat, Felsefe tarihi dersleri Edebiyat Fakültesi ile ortak verildiği için 1932-1933 öğretim yılı Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün derslerine bakmamız gerekmektedir. Bu bölümün programına baktığımızda; Felsefe Zümresinin Ruhیات, Mantık, Metafizik, İslam Felsefesi, Terbiye, İçtimaiyat ve Ahlak, Felsefe Tarihi bölümlerine ayrıldığını görmekteyiz.

Ruhiyat derslerine Müderris Şekip Bey haftada 3 saat;

Mantık derslerine Müderris Halil Nimetullah Bey, haftada iki saat;

Metafizik dersine Müderris Naim Bey, haftada iki saat;

¹⁰⁸ Er, *age.*, ss. 15-16.

İslam felsefesi dersine Müderris İzmirli Hakkı Bey haftada 2 saat;
 Terbiye dersini Müderris İsmail Hakkı Bey, haftada 2 saat;
 İçtimaiyat ve Ahlak dersini Müderris İsmail Hakkı Bey, haftada 3 saat;
 Felsefe Tarihi dersini ise Müderris muavini Orhan Bey (vekâleten) haftada 2 saat olmak üzere okutmaktadır.

Müderris Şekip Bey, Ruhیات dersinde kış ve yaz s6mestlerinde Sanat ruhiyatı başlığı altında oyun d6nyası, oyun ve sanat, kâinatın canlandırılması, M6s6l'un temaşası, Bedii halet, sanatkâr ve eser, musikinin başlıca unsurları, musikiye kabiliyetin tenevv6rleri, şiir sanatı ve resmin vasıtaları konuları işlemiştir.

Halil Nimetullah Bey, Mantık dersinde Auguste Comte felsefesi ve usul6n6 işlemiştir.

Müderris Naim Bey de Metafizik dersinde madde, Sokrattan evvel: Hylozoisme Demokritos'in C6z'i fert nazariyesi, Platon'un maddesi, Aristoteles'in madde, suret ve kuvve, fiil nazariyesi, Epik6r ile Rivak6lerin nokta-i nazarları, Platon'un maddiyeye karşı reddiyesi, Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Kant gibi filozofların nazariyelerini anlatmıştır.¹⁰⁹

İslam felsefesi dersinde M6derris İzmirli Hakkı Bey, Irak filozofu Eb6'l-Berekât Bağdadî'yi ve İbn R6şd'den 6nceki End6l6s Felsefesini anlatmıştır.

Terbiye dersinde 7eşitli pedagoji mezheplerinin tetkiki, şahsiyetin teşekk6l6 hakkında m6şahedeler, şahsiyetin teşekk6l6nde i7timai şartlar, şahsiyet muhiti olarak mektep gibi konular işlenmiştir.

İ7timaiyat ve Ahlak dersinde M6derris İsmail Hakkı Bey, i7timaiyatta usul, i7timaiyatın konusu, i7timaiyatın ruhiyattan ve diğer i7timai spekulasyonlardan ayrılması, i7timaiyatta usul, i7timai olayların tetkiki gibi konuları anlatmıştır.

Felsefe Tarihi dersinde ise M6derris muavini Orhan Bey (vekâleten) Kant ve takip7ilerini işlemiştir.¹¹⁰

1930-31, 1931-32 Ders Programında; Din Felsefesi dersine M6derris Şekip Bey haftada iki saat olarak girmektedir. Diğer yıllarda olduğu gibi İ7timaiyat, Felsefe

¹⁰⁹ *age.*, s. 21.

¹¹⁰ *age.*, ss. 22-23.

Tarihi, İslam Felsefesi ve Ruhیات dersleri Edebiyat Fakültesi ile müşterek işlenmektedir.¹¹¹

1933 yılında yapılan üniversite reformu ile birlikte İlahiyat Fakültesi kapatılmıştır. Tam sekiz ders yılı faaliyet göstermiş olan İlahiyat Fakültesi, bu süre zarfında düzenli bir eğitim vermiş ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası aracılığıyla da düzenli bir yayın çalışması yapmıştır.

1.3. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın Tanıtımı ve Yayın Süreci

Tevhid-i Tedrîsat Kanunu ile Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kapatılınca yerine 1924 yılında Dârülfünun İlahiyat Fakültesi kurulmuş ve fakültenin idare heyetince bir yıl sonra dergi yayın hayatına başlamıştır. Derginin ilk sayısı Teşrînisâni (Kasım) 1925'te, son sayısı ise Şubat 1933'te çıkmıştır. Bu yıllar arasında dergi, 25 sayı neşretmiştir. Başlangıçta her yıl, dört sayı çıkarılması kararlaştırılmışken beşinci yılda yedi sayı yayımlandığı için derginin periyodik düzeni bozulmuştur. Harf inkılabına kadar Arap alfabesiyle on sayı (1-10), 1928 Harf inkılabından sonra da Latin alfabesiyle on beş sayı (11-25) çıkmıştır.¹¹²

1.3.1. Mecmuanın Dış Özellikleri

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, basım tekniği açısından 14x24 boyutunda, dış ve iç kapak tasarımı olan süreli bir yayındır. Baskısı düzenlidir. Nadir olsa da bazı makalelerde konularına uygun olarak resimler bulunmaktadır. Ayrıca konu dışında da Atatürk'ün Dârülfünunu ziyaretiyle ilgili birkaç resim yer almıştır. Dergide baştan sona kadar ince birinci hamur kâğıt, bazen de kuşe kâğıt kullanılmıştır. Özellikle resimler ve baskılar zamanının tekniğine göre çok iyi durumdadır.¹¹³

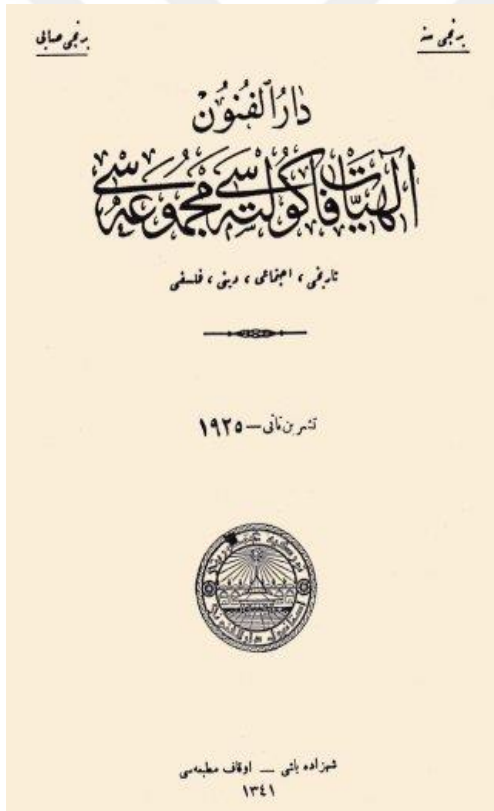
Derginin dış kapağında “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası” üst başlığı büyük puntolarla yazılmış, “tarîhî, içtimâî, dînî, felsefî” alt başlığı da onun aşağısına küçük puntolarla ilave edilmiştir. Kapağın tam ortasında ay ve yıl bilgisi yer alırken, bu bilginin altında da “Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârülfünunu” yazılı yuvarlak

¹¹¹ *age.*, ss. 26-27.

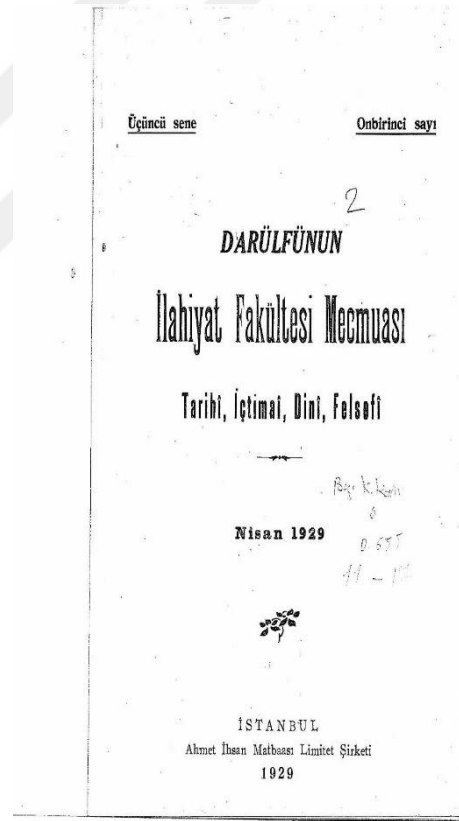
¹¹² Hamit Er, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, s. 526.

¹¹³ Er, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme”, s. 74.

bir amblem yer almaktadır. Kapağın en alt kısmında ise matbaa bilgisi ile birlikte yıl bilgisi bulunmaktadır. İlk sayısının alt kısmında hicri yıl yazılıyken diğer sayılarında miladi yıl verilmiştir. Derginin Harf inkılabından sonraki döneminde de ebadı, yazı puntosu ve kapak düzeni aynen korunmuş, yalnızca 11. sayıda Dârülfünun amblemi kaldırılarak yerine bazı geometrik şekiller konmuş, 19. sayıdan itibaren ise aynı amblem Latin harfleriyle olacak şekilde tekrar kullanılmıştır. Derginin dış kapağının sağ üst köşesinde kaçınıcı sene olduğu ve sol üst köşesinde ise kaçınıcı sayı olduğu belirtilmiştir. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın birinci senedeki ilk sayısının kapağı ve Harf inkılabından sonraki ilk sayısının kapağı derginin nasıl bir düzene sahip olduğunu göstermek bakımından önem arz etmektedir. Bunun için aşağıda bu iki kapağın örnekleri verilmiştir:



Şekil 1. 1. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 'nın birinci sayısının kapağı.



Şekil 1. 2. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 'nın 11. Sayısının kapağı.

Derginin dış kapağı kadar yayın süreci de derginin faaliyetlerini anlamak için önemlidir. Dergi ilk çıktığı günden itibaren ara vermeden yayın hızına devam etmiş-

tir. Aşağıdaki tabloda da bütün sayıların seneleri, sıraları, aylarıyla birlikte tarih bilgileri, toplam sayfa sayıları ve matbaa yerleri gösterilmiştir:

Çizelge 1. 2. Dergi Sayıları ve Yayınevleri

<i>SAYI</i>	<i>SENE</i>	<i>TARİH (ay)</i>	<i>YIL</i>	<i>SAYFA</i>	<i>MATBAA</i>
1	1	Teşrîn-i Sani	1925	192	Evkaf Matbaası
2	1	Mart	1926	220	Evkaf Matbaası
3	1	Ağustos	1926	314	Evkaf Matbaası
4	1	Teşrîn-i Sani	1926	275	Evkaf Matbaası
5-6	2	Haziran	1927	327	Evkaf Matbaası
7	2	Kânûn-i Sani	1927	176	Yeni Matbaası
8	2	Mart	1928	171	Evkaf Matbaası
9	2	Ağustos	1928	194	Evkaf Matbaası
10	3	Kânûn-i Evvel	1928	89	Evkaf Matbaası
11	3	Nisan	1929	131	Ahmed İhsan M.
12	3	Eylül	1929	80	Evkaf Matbaası
13	3	Teşrîn-i Evvel	1929	80	Evkaf Matbaası
14	4	Şubat	1930	80	Evkaf Matbaası
15	4	Mayıs	1930	80	Evkaf Matbaası
16	4	Teşrîn-i Evvel	1930	80	Evkaf Matbaası
17	4	Kânûn-i Evvel	1930	80	Evkaf Matbaası
18	5	Mart	1931	80	Hamit Matbaası
19	5	Mart	1931	80	Cumhuriyet M.
20	5	Nisan	1931	80	Cumhuriyet M.
21	5	Kânûn-i Evvel	1932	64	Burhaneddin M.
22	5	Mart	1932	64	Burhaneddin M.
23	5	Teşrîn-i Evvel	1932	64	Burhaneddin M.
24	5	Kânûn-i Evvel	1932	64	Burhaneddin M.
25	6	Şubat	1933	64	Burhaneddin M.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere; 11. sayıya kadar belirli bir sayfa ve forma düzeni yoktur. Bütün sayıların sayfa sayıları farklılık göstermektedir. 11. sayıdan sonra ise 21. sayıya kadar 80 sayfa, 21. sayıdan sonra da 64 sayfa olarak düzenli bir şekilde devam etmiştir. Mecmuada Arap alfabesiyle neşredilmiş olan sayılar toplamda 1958 sayfa iken Latin alfabesiyle neşredilmiş olan sayılar 1171 sayfadır. Derginin bütün sayılarının sayfa sayısı toplamda 3129 sayfadır. Ayrıca dergide bir de kuşe kâğıdına basılmış olan şekil, yazı ve fotoğraf örnekleri bulunmaktadır ki bunlara sayfa numarası verilmemiştir. Bu sayfalar ise toplamda 65 sayfayı bulmaktadır.

Derginin sadece 5 ve 6. sayıları birlikte çıkmıştır, bunun haricinde diğer sayılar hep tek sayı olarak basılmıştır. Derginin bütün sayılarında içindekiler bölümü düzenli olarak “mündericat” başlığı altında verilmiştir. 6. sayıya kadar içindekiler bölümünde; yazar adı, makale başlığı ve makalenin içeriği kısaca verildikten sonra sayfa numarası da verilmiştir. 8. ve 10. sayılarda da bu bilgiler devam ederken, sayfa sayısı bilgisine rastlanılmamaktadır. 7. ve 9. sayılarda ise sadece yazar adı ve makale başlığı verilmeyle yetinilmiştir. Latin harflere geçildiği 11. sayıdan itibaren yazar adı ve makale başlığı düzenli olarak yazılmaya devam etmiştir. 1928 yılında Harf İnkılabının yapılması, derginin yayımını aksatmamış, aynı şekilde kaldıkları yerden neşirlerine devam etmişlerdir. Bu dönemdeki yazılarda dilbilgisi ve yazım hataları dikkat çekmektedir. Henüz yazım kuralları yerine oturmadığı için özellikle ilk sayıda çok fazla tashih hatası göze çarpmaktadır. Fakat bu durum ilerleyen sayılarda yavaş yavaş düzeltilmeye başlanmıştır. O dönemin çalkantılı dünyasında, derginin yayımına hiç ara vermeden konularına devam etmesi göz önüne alındığında, bu hatalar hoş görülecektir.

1.3.2. Mecmuanın İçeriği

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nda “Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî” alt başlığı bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu başlık, derginin içeriği hakkında da bize bilgi vermektedir. Bu başlığa uygun olarak dergide özellikle İslam Felsefesine genişçe yer verilmek üzere; Kelâm, İslam Tarihi, Türk ve İslam Sanatları Tarihi, Dinler Tarihi, Mezhepler Tarihi ve Antropoloji ile ilgili konulara da ağırlık verilmiş-

tir. Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi şer'î ilimlere ait konulara ise makalede yer verilmediği görülmektedir.

Derginin yayın politikasında, içinde bulunduğu dönemin siyasi olaylarına girmeden, tarafsız bir yol takip edildiği¹¹⁴ belirtilse de, dergide laik, materyalist, pozitivist ve Türkçü/ırkçı bir anlayışı yerleştirmeye ve yaygınlaştırmaya yönelik makalelere yer verildiği de ifade edilebilir.¹¹⁵ Yazarlar güncel olan dinî, tarihî, içtimaî ve felsefî problemlere akademik ve ilmî bir yaklaşımla, dikkati çekmeyecek şekilde makalelerinin içinde cevap vermeyi de ihmal etmemişlerdir.¹¹⁶ Buna rağmen dönemin rejimi Türkiye'de yaşanan ideolojik ve kültürel dönüşüme Dârülfünunun yeterli ilgiyi ve katkıyı göstermediği kanaatini taşımaktadır. Dönemin Maarif Vekili Reşit Galip'in bir demecinde yapmış olduğu şu açıklama bu konuyu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır:

Memlekette siyasî, içtimaî büyük inkılaplar oldu. Dârülfünun bunlara karşı bitaraf bir müşahit kaldı, iktisadî sahada esaslı hareketler oldu, Dârülfünun bunlardan habersiz göründü; hukukta radikal değişiklikler oldu, Dârülfünun bunlardan habersiz göründü; yalnız yeni kanunları tedrisat programına almakla yetindi. Harf inkılabı oldu, öz dil hareketi başladı, Dârülfünun hiç tınmadı. Yeni bir tarih telakkisi, millî bir hareket halinde bütün ülkeyi sardı, Dârülfünunda buna bir alaka uyandırmak için üç yıl kadar beklemek ve uğraşmak lazım geldi. İstanbul Dârülfünunu artık durmuştu, kendisine kapanmıştı, vüstaî bir tecerrüt içinde haricî âlemden elini ayağını çekmişti... İstanbul Dârülfünunu tedrisatının tarz ve usulünü mümasil garp müesseselerindeki tarz ve usullere uygun bir hale getiremedi. Türkiye gibi radikal bir inkılap memleketinde vatanın müstakbel zimamdarlarının terbiyesi hayattan bu kadar uzak kalan, inkılabın seyrinden bu kadar uzak duran bir müesseseye artık daha uzun müddet tevdi edilemezdi...¹¹⁷

Derginin yayın kadrosunda İlahiyat Fakültesinde müderris olan bütün isimler bulunmamaktadır. Derginin sürekli yazar kadrosunda bulunan isimler ve dergide yayımladıkları makale sayıları aşağıda verilmiştir:

¹¹⁴ Er, *agm.*, s. 76.

¹¹⁵ Konuyla ilgili makalelerin ayrıntılı tahlili için bkz: Ömer Mahir Alper, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası ve Misyonu Üzerine", Nisan 1994, <https://www.haksozhaber.net/okul/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi-ve-misyonu-uzerine-608yy.htm>, S. 37, (Erişim Tarihi: 05.04.2019).

¹¹⁶ Er, *agm.*, ay.

¹¹⁷ Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943, ss. 34-35.

	YAZAR BİLGİSİ	MAKALE SAYISI
1	Abdülbaki Baykara (1883-1935)	3
2	Abdülkadir İnan (1889-1976)	2
3	Halil Halid [Çerkez Şeyhizade] (1869-1931)	11
4	Halil Nimetullah Öztürk (1880-1957)	9
5	Hilmi Ömer Budda (1894-1952)	9
6	İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978)	4
7	İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)	23
8	Kıvameddin Burslan (ö. 1956)	3
9	Mehmet Ali Aynî (1868-1945)	7
10	Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965)	1
11	Mehmet İzzet Mete (1891-1930)	7
12	Mehmet Şemsettin Günaltay (1883-1961)	4
13	Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947)	25
14	Mustafa Şekip Tunç (1886-1958)	4
15	Necmeddin Sadık Sadak (1890-1953)	2
16	Nureddin Avni Selçuk (1900-1981)	1
17	Yusuf Ziya Yörükan (1887-1954)	15
18	Zâkir Kâdiri Ugan (1878-1954)	1

Bu makalelerin 30 tanesinin tercüme eser olduğunu tespit ettik. Bu orana bakarak yazarların telif eser yazımına öncelik verdikleri, ancak önemli gördükleri takdirde tercümelere başvurdukları sonucunu çıkarabiliriz. Dergi yazarları, bu eserlerin iki tanesi hariç diğer hepsini Batı dillerinden, özellikle de Fransızcadan tercüme etmişlerdir. Bu durum da *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* yazarlarının Batı'dan etkilendiklerini ve çoğunlukla da Fransızca kaynaklardan beslendiklerini göstermektedir.¹¹⁸ Mecmuadaki yazarların tercüme yaptıkları yabancı ilim adamları ve çevirmenleri şunlardır:

1. Georges Dumezil (1898-1986)-Mehmet İzzet Mete-Hilmi Ömer Buddha
2. Èmile Durkheim (1858-1917)- Necmeddin Sadık Sadak
3. James George Frazer (1854-1941)- Mehmet İzzet Mete
4. Theodule Goumperte*- Mehmet İzzet Mete
5. F. Leroux*-Mustafa Şekip Tunç
6. Lévy Bruhl (1857-1939)-Halil Nimetullah Öztürk
7. Theodor Nöldeke (1836-1930) – Halil Halid
8. Dominique Parodi (1870-1955) – Mehmet İzzet Mete
9. Théodule-Armand Ribot (1839-1916) – Mustafa Şekip Tunç
10. William Ricwey* - Halil Halid
11. A. A. Semenow (1873-1958) – Abdülkadir İnan
12. Sir Thomas Arnold (1864-1930) – Hilmi Ömer Buddha
13. Yakup Artin Paşa* - Halil Halid

Mecmuada yer alan makalelerin çoğunun doğrudan ya da dolaylı bir şekilde felsefe ile irtibatı bulunmaktadır. Yine bu makalelerin büyük bir kısmının İslam felsefesi ile de bir şekilde irtibatı vardır. Bu makaleleri istatistiksel açıdan ifade edecek olursak, tespit edebildiğimiz kadarıyla 36 adet makalenin İslam felsefesi ile yakından alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bizim çalışmamızın da esasını oluşturan bu makaleler, ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde tahlil edilecektir.

¹¹⁸ Ferit Uslu, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisinde Yayımlanmış Olan Felsefe Yazıları”, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, 2010, s. 517.

*Bu yazarlar hakkında bilgi bulunamamıştır.

Dergide en çok İslam felsefesi alanıyla ilgili makale bulunmasının en önemli sebebi, İsmail Hakkı İzmirli'nin, derginin 12. sayısından başlayarak 25. sayıya kadar 14 sayı boyunca, "İslam'da Felsefe Cereyanları" başlıklı yazı dizisi yayımlanmış olmasıdır. İzmirli, bu makalelerinde önce Yunan felsefesi ile İslam felsefesinin bir değerlendirmesini yapmış, daha sonra da felsefenin başlangıcından itibaren İslam dünyasındaki gelişimini ele almıştır. Bunun yanında makalelerinde düzenli bir sistem içinde Müslüman filozofları incelemiştir. Bazı filozofların düşüncelerini bir bütün olarak değerlendirirken bazılarını da kısaca değinmiştir.¹¹⁹ İzmirli'nin bu makaleleri bir İslam felsefe tarihi niteliğinde değerlendirilebilir.

İzmirli, aynı zamanda dergide en çok makalesi bulunan yazar konumundadır. Mecmuada toplamda 23 tane makalesi bulunmakla beraber, bunların 19 tanesi İslam felsefesi ile yakından ilgili olan makalelerdir. Dergide felsefi makale yazan diğer yazarlar şunlardır: Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Şemsettin Günaltay, Yusuf Ziya Yörükkan, Mehmet Emin Erişirgil, Necmettin Sadık Sadak, Mustafa Şekip Tunç, Mehmet İzzet Mete ve Halil Nimetullah Öztürk.¹²⁰

Yine yazarlarına göre baktığımızda; bizim çalışmamızın özelinde ele alacağımız İslam felsefesi içerikli 36 makalenin 3 tanesi tercüme, geri kalanları ise telifdir. Genel olarak felsefi yazıların oranına baktığımızda da 7 tanesinin tercüme olduğunu ifade edebiliriz. *DİFM (Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası)*, yayınlarını ağırlıklı olarak telif makalelerden oluşturma şeklinde bir politika izlemiştir. Dergideki felsefe yazılarının telif ve tercüme oranları, bu politikaya felsefe müderrisleri tarafından da riayet edildiğini göstermektedir.¹²¹

¹¹⁹ Er, *İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 38.

¹²⁰ Dergideki bütün makalelerin yazar adlarına göre fihristi için bkz: Hamit Er, *age.*, ss. 134-142.

¹²¹ Uslu, *agm.*, s. 518.

2. BÖLÜM

DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI'NDA YAYIMLANMIŞ İSLAM FELSEFESİ MAKALELERİNİN İNCELENMESİ VE TAHLİLİ

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sekiz yıllık yayın hayatı boyunca çıkarmış olduğu 25 sayıda toplam 131 tane makale neşretmiştir. Bu makaleler, çeşitli konuları ihtiva etmekle birlikte en çok İslam felsefesi konularını içermiştir. Çalışmamız için seçtiğimiz bu İslam felsefesi makalelerini ontoloji, metafizik, felsefe ve eleştirisi, mantık ve biyografi kategorilerinde tasnif ettik. Bu tasnif sonucunda en fazla makalenin biyografi kategorisinde ele alındığını gördük. İslam filozoflarını anlatan müstakil 11 adet biyografik makale, daha çok derginin ilk on sayısında yani Arap alfabesi ile yazılmış olan sayılarında (1925-1928) yer almıştır. Bunun haricinde İzmirli İsmail Hakkı'nın "İslam'da Felsefe Cereyanları" adıyla kaleme almış olduğu makalelerde de Kindî'den başlanıp Fahreddin er-Râzî'ye kadar İslam filozoflarının hayatları anlatılmıştır. Bu makale dizileri, dergide bir bütün olarak devam etmiştir. Bu sebeple çalışmamızı oluştururken konu bütünlüğünü bozmamak açısından "İslam'da Felsefe Cereyanları" isimli makaleleri "Biyografi" kategorisinde değerlendirdik.

2.1. Teze Konu Olan İslam Felsefesi Makaleleri ve Yazarları

Yukarıda da ifade edildiği üzere, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam felsefesi ile doğrudan alakalı 36 adet makale yayımlanmıştır. Çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye çalışacağımız bu makalelerin künyeleri yayın sıralarına göre aşağıda verilmiştir:

1. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, "Sencer ve Gazzâlî", *DİFM*, S. 1, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 39-57.

– Mehmet Ali Aynî, "İlim İle Din Arasındaki Münazaa", *DİFM*, S. 1, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 142-150.

– İsmail Hakkı İzmirli, "Şeyhü'l-Etubbâ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ Râzî", *DİFM*, S. 1, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 151-165.

– Mehmet Emin Erişirgil, “Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din”, *DİFM*, S. 1, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 166-182.

– Yusuf Ziya Yörükan, “İhvân-ı Safa”, *DİFM*, S. 1, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 183-192.

– Mehmet Şemsettin Günaltay, “Felsefe-i Kadîme İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *DİFM*, S. 2, İstanbul, Mart 1926, ss. 183-220.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Yunus ve İbnü'l-Heysem”, *DİFM*, S. 4, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1926, ss. 45-73.

2. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– Mehmet Ali Ayni, “Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi”, *DİFM*, S. 7, İstanbul, Kânûn-i Sâni 1928, ss. 89-106.

– İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidî”, *DİFM*, S. 7, İstanbul, Kânûn-i Sâni 1928, ss. 107-136.

3. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– İsmail Hakkı İzmirli, “Ebu Ali Miskeveyh”, *DİFM*, S. 10, İstanbul, Teşrîn-i Evvel 1928, ss. 17-33.

– Mehmet Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, *DİFM*, S. 10, İstanbul, Teşrîn-i Evvel 1928, ss. 49-64.

– Abdülbaki Baykara, “İbn Seb'in”, *DİFM*, S. 10, İstanbul, Teşrîn-i Evvel 1928, ss. 65-86.

– Abdülbaki Baykara, “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb'in”, *DİFM*, S. 10, İstanbul, Teşrîn-i Evvel 1928, ss. 87-89.

– İsmail Hakkı İzmirli, “Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri”, *DİFM*, S. 11, İstanbul, Nisan 1929, ss. 59-80.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam'da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 12, İstanbul, Eylül 1929, ss. 21-40.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam'da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 13, İstanbul, İkinci Teşrin 1929, ss. 18-33.

4. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 14, İstanbul, Şubat 1930, ss. 28-45.

– İsmail Hakkı İzmirli: “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 15, İstanbul, Mayıs 1930, ss. 22-44.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 16, İstanbul, Teşrîn-i Evvel 1930, ss. 20-45.

– Théodule Ribot, “Mistik Muhayyile”, Çev. Mustafa Şekip Tunç, *DİFM*, S. 17, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 1-9.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 17, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss.10-24.

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Ebu’l-Berekât el-Bağdadî”, *DİFM*, S. 17, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 25-41.

5. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Ebu’l-Berekât el-Bağdadî”, *DİFM*, S. 18, İstanbul, Mart 1931*, ss. 1-15.

*Bu sayıdaki ay Kânûn-u Sâni olması gerekirken yanlışlıkla Mart yazılmıştır.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 18, İstanbul, Mart 1931, ss. 68-80.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 19, İstanbul, Mart 1931, ss. 17-32.

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbu’l-Mu’teber”, *DİFM*, S. 19, İstanbul, Mart 1931, ss. 1-16.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 20, İstanbul, Nisan 1931, ss. 43-56.

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbu’l-Mu’teber”, *DİFM*, S. 20, İstanbul, Nisan 1931, ss. 1-16.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 21, İstanbul, Kânun-u Evvel 1931, ss. 17-35.

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbu’l-Mu’teber”, *DİFM*, S. 21, İstanbul, Kânun-u Evvel 1931 ss. 1-16.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 22, İstanbul, Mart 1932, ss. 27-50.

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbu’l-Mu’teber”, *DİFM*, S. 22, İstanbul, Mart 1932, ss. 14-26.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 23, İstanbul, Teşrin-i Evvel 1932, ss. 20-38.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 24, İstanbul, Kânûn-u Evvel 1932, ss. 1-17.

6. Senede Yayımlanan İslam Felsefesi Makaleleri:

– Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?”, *DİFM*, S. 25, İstanbul, Şubat 1933, ss. 40-55.

– İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları”, *DİFM*, S. 25, İstanbul, Şubat 1933, ss. 56-64.

2.2. Mecmuadaki İslam Felsefesi Makalelerinin Tasnif ve Değerlendirilmesi

Yayın sırasına göre verilmiş olan yukarıdaki makaleleri, bu çalışmada, sistematik felsefe düzenindeki konu tasnifine göre değerlendirmeye çalışacağız.

2.2.1. Ontoloji

Ontoloji, varlığı var olması bakımından ele alan bilim, “var olan tikel şeyleri değil de, varlığın kendisini, varlığın temel özelliklerini konu alan, somut varlığı araştırmak yerine, varlığı soyut bir biçimde araştıran ve ‘varlığın varlık olmak bakımından doğasının ne olduğu’, ‘varlığın kendi başına ne olduğu’ sorularını soran felsefe dalı” anlamlarına gelmektedir. Ontoloji, zaman zaman metafizik anlamına gelecek şekilde anlaşılıp, bazen de metafiziğin bir dalı olarak görülmektedir.¹²² Adına “Var-

¹²² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 8. bs, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s.1192.

lık felsefesi” de diyebileceğimiz ontoloji, “Varlık var mıdır? Varsa ne olarak vardır? Varlığın türleri nelerdir?” gibi soruları sormaktadır.¹²³

Bu başlık içinde aşağıdaki makale değerlendirilmiştir:

Mehmet Ali Ayni, “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene 2, S.7, İstanbul, 1928, ss. 89-106.

2.2.1.1. “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi”

Makalenin yazarı Mehmet Ali Ayni Bey (1869-1945), Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi’nin çok yönlü mütefekkirlerinden birisidir. Çeşitli kurumlarda başta felsefe tarihi olmak üzere ahlak felsefesi, tasavvuf tarihi, siyasi tarih ve dinler tarihi dersleri vermiştir.¹²⁴ Amerika’da vermiş olduğu konferans ile orada yapılan çalışmaları, Dârülfünun talebesinin faydalanması amacıyla *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi” başlığı altında neşretmiştir.¹²⁵ Ayni, 18 sayfa süren bu makalesinde 13 Eylül 1926 yılında Cambridge Kasabesindeki Harvard üniversitesinde toplanmış olan üç yüz kadar filozof ve mualimin yapmış olduğu felsefe kongresi hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Makalesinin girişinde dünya âlimlerinin ara sıra belirli bir yerde toplanıp aralarında fikir alış verişi yapmalarının ilim için ve insanlığın faydası için büyük katkısı olduğundan bahsetmiştir. Ayni’ye göre; bu toplantıların neticesinde âlimler birbirlerinin çalışmalarından haberdar olurlar ve kendi işlerinde biraz daha zinde olup şevkle çalışmaya devam ederler. Aynı zamanda onların bu ilişkileri insanlığın birbirine daha çok yaklaşmasını sağlar. Bir de bu toplantıların konusu felsefe gibi küllî, şerefli ve her şubesi marifete hâkim bir ilim dalına aitse, bundan ortaya çıkacak fayda çok daha fazla olacaktır.¹²⁶

Bu kongrede, insanlığı elli asırdan beri meşgul eden en önemli konular hakkındaki tartışmalar ve insanlığın gelecekteki saadetini sağlayacak olan esaslara bağlı temenniler konuşulmuştur. Bu kongrelerin 5 tanesi, 1904 yılından beri Avrupa’nın

¹²³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 24. bs, BB101 Yay., Ankara, 2017, s. 95.

¹²⁴ Mehmed Ali Ayni, *Dârü’lfünûn Târih-i Felsefe Dersleri*, (Sad. ve Haz. Yakup Yıldız), Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2016, s. 7.

¹²⁵ Mehmet Ali Ayni, “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 2, S. 7, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, s. 89.

¹²⁶ Ayni, *agm.*, ay.

çeşitli şehirlerinde toplanmış olup altıncısı ise Birleşik Devletler bünyesinde ilk defa olarak toplanmıştır. Bütün insanlık, dünya savaşlarından ilmi ve ahlaki faaliyetler yönünden son derece olumsuz etkilenmiştir. Bu yüzden ilmi ve ahlaki faaliyetlerin layık olduğu zindeliği ve şevki temin etmek gerekiyordu ki bu işi de Amerikalılar üstlenmiştir. Kongreye Birleşik Devletlerin haricinde on yedi ülkeden üye çağrılmıştır. Bu ülkeler şunlardır: Türkiye, İngiltere, Fransa, Almanya, Belçika, İtalya, Lehistan, Hollanda, İsviçre, İspanya, Çekoslovakya, Rusya, Japonya, Kanada, Hindistan, Arjantin, Kuzey Afrika. Kongreye Türkiye'yi temsilen Mehmet Ali Ayni Bey katılmıştır.

Kongre dört şubeye ayrılmıştır ve her şube de kendi içinde dört zümreye ayrılmıştır. Her zümre kendisine ayrılan yerde kendi üyeleriyle birlikte çalıştıktan sonra geceleri birleşip genel bir toplantı yapmaktadır. Bunlardan A şubesinde mabadettabia, tabiat felsefesi, akıl felsefesi, din felsefesi konuşulmuştur. Burada aşamalı evrim ait nazariyat açıklanmıştır. Evrim kelimesi geniş manada, dereceli ve sürekli olan her türlü inkişaf anlamına gelirken; dar manada, aynı cinsten farklı cinse geçme tarzındaki inkişaf anlamına gelmektedir. Biyolojide ise, ilk derecede bir türün farklı çeşitlere değişimi ve dönüşümünden ibaret bir manayı ifade etmektedir. Son zamanlarda bu ıstılah yeni bir şekilde ve yeni bir isimle ortaya çıkmıştır: Emergent evolution (aşamalı evrim). Bu ıstılah Lloyd Morgan tarafından meşhur edilmiş ve genelleştirilmiştir. Morgan, kâinattaki sır ve tekâmül atomlara, zerrelere, kristallere, hayata, akla, derin düşünceye, tefekküre uygun büyük bir emergent evolution (aşamalı evrim) sayıyordu. Londralı Profesör H. Wildon Carr, hayat ve maddeye dair okuduğu makalesinde hayat ve zihni bir vacip sıfat saymadığını ve karbon zerrelerinden tekâmül vasıtasıyla böyle bir şeyin çıkamayacağını savunmuştur.

A şubesinin ikinci zümresinde ise Newton'a göre zaman mefhumuyla Einstein'in zaman hakkındaki yeni nazariyesi açıklanmış ve buna ilaveten zamanın o gün içindeki şartları ve halleri, zat-ı zaman, yaşanılmış zaman ve zaman metafiziği anlatılmıştır. Yine aynı şubede zaman, mekân ve izafiyetle ilgili önemli bir makale okunmuştur.

İkinci zümrede "Tasavvufun Tecrübî Bir Tetkiki" isimli bir makale okunmuştur. Daha sonra da Doğu ve Batı tasavvurları karşılaştırılmış ve dengelenmiştir. Bu konuyu ispat etmek için Zünnun-i Mısırî, Ebu Yezîd Bistâmî ve Hallac-ı Mansur ile

Hint'in yogası hakkında açıklamalar yapmıştır. Daha sonra bir başka profesör kürsüye gelerek Hintlilerin dinleri ve felsefelerindeki pragmatik eğilimler üzerine yazmış olduğu Almanca makalesini okumuştur. Daha sonra da "Tasavvufun Paradoksu" isimli makale okunmuştur. Bu zümrede tasavvufun önemi üzerine konuşmalar devam etmiştir. "Tasavvuf, huzur ve itminan yolu için daha doğru bir istikamet göstermek iddia ediyor." şeklindeki açıklamalardan sonra şöyle bir sonuç öne sürülmüştür:

Hayatın yeni anlayışları ve onun övgüye layık kıymetleri o anlayışın yeniliği ve görünürdeki itimsizlik yükü altında eziliyor. Biz daha doğru ve daha iyi şeyleri önceden almış olduğumuz şeylerle karıştırıyoruz. Zira kurulu bir gelenek ile yetmişmiş bulunuyoruz. Bu yeni ufuklarda ve yeni dünyada eskisi derecesinde ülfet ve hürriyet kazanmak için uzun bir mesai lazımdır. Bizim yeni ruhî âlemimize yükselmek için yeni ilahiler, yeni dualar, yeni semboller, yeni bir dil ve her sanatta yeni şekiller lazımdır. Manevi adamların kalbinde ve fikrinde böylelikle bir huzur ve güven meydana getirmekten şüphe etmek kaba bir itikatsızlık ve imansızlıktır.¹²⁷

Üçüncü zümrede de şahsiyet tasavvuruna dair bazı meseleler, "*gayr-i maddi la zihni*" gerçeklikle ilgili düşüncelerden bahsedilmiştir. Dördüncü zümrede ise, personalizm¹²⁸ hakkında konuşulmuştur. Bu zümrede bahsedilen diğer konular şunlardır: Ferdiyet meselesi, mücerret tekâmül, din ile ahlakın münasebeti. B şubesindeki zümrelerde mantık, marifet bahisleri ve felsefî ilimlere ait meseleler tartışılmıştır. S şubesinin dört zümresinde ahlak, içtimai felsefe, estetikteki kıymetler nazariyesi konu edilmiştir.¹²⁹ Paris üniversitesinin müderrisi felsefe için şöyle demiştir:

Her felsefe tarifi itibariyle beynelmiledir. Her felsefî fikir doğar doğmaz bulunduğu devir için kanatlanmak ister. Onun milli hudutları yoktur. Bu cihetle Fransız, Alman, Amerika hakikatinden bahsetmek felsefeye karşı bir çeşit küfürdür. Velhasıl Descartes'in ispat ettiği şekilde felsefe demek, ırkların engellerini aşarak, ferdin küllî olmaya çalışmasıdır. Bununla beraber felsefenin bu asli amacına rağmen, kendi ahlaki çevresinden tamamen ayrılmadığı tecrübeyle görülüyor.¹³⁰

S şubesinin birinci zümresinde ahlaki hükümlerin afakî (objektif) esaslarından bahsedilmiştir. Konuşmaya, ahlaki hükümlerin bir esas-ı afakîsi olup olmadığı hakkında soru sorularak başlanmıştır. Buna kimsenin itiraz etmeyeceği fakat bu esas-ı afakînin ne olduğunu bilmek noktası üzerinde değişik fikirler olduğu ifade edilmiş-

¹²⁷ *agm.*, s. 94.

¹²⁸ Personalizm: "Genel olarak, kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan görüş." (Cevizci, *age.*, s. 1255.)

¹²⁹ Ayni, *agm.*, ss. 94-95.

¹³⁰ *agm.*, s. 95.

tir. Bu zümrede ahlak meseleleri, özellikle ahlakın nesnelliği meselesi ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. S şubesinin ikinci zümresinde estetiğe ve güzel sanatlara ait meseleler, üçüncü zümresinde estetiklerin esaslarına ait meseleler, dördüncü zümresinde ahlaki terbiyeye ait meseleler anılmıştır.¹³¹

D şubesinin zümrelerinde felsefenin medeniyetteki rolünden bahsedilmiştir. Bu zümrelerde Platon ve Sokrates'e ait makaleler okunmuştur. Bunun yanında da skolastik hareketinde rasyonalizm ile mistisizme ait makaleler okunmuştur. Arap filozoflarının eser tetkiklerinin, skolastisizmin açıklamasında nasıl bir rol oynadığı izah edilmiştir. Felsefi ve ilmi tefekkür tarihinde İslami tesirin önemi anlatılmıştır. Fakat buna karşılık çok tanınmış olan İbn Sînâ'nın, Gazzâlî'nin, İbn Rüşd'ün düşünceleri Orta Çağ felsefesi tarihinde layık olduğu şekilde ifade edilmemiştir. Bunun birinci sebebi, Orta Çağ'daki düşüncelerin tarihine uzun süre Thomist¹³² bir manzara altında bakılmış olmasıdır. Alman felsefede Malebranche, Leibniz, Spinoza sanki en ziyade Kartezyenlermiş gibi incelenmiştir. Bütün Orta Çağ felsefesi tarihini St. Thomas etrafında oluşturmak yönünde bizi harekete geçirmekte ve teşvik etmektedir. Yani o felsefeyi savunanları, onu takip edenleri hep Thomas'a mensup sayıyoruz. 13. asırdaki Thomas, sonradan olduğu şey gibi değildi. Bazıları tarafından şiddetle saldırıya uğramış, diğer bazıları tarafından şevk ve heyecanla kendisine bağlanılmıştır.¹³³

Mehmet Ali Ayni Bey'e göre St. Thomas, muasır bir filozoftur. Yani o da vicdanımızı rahatsız eden ve çözümünü araştırdığımız aynı meseleleri çözmeye çalışmış bir adamdır.

Yazar ilerleyen bölümlerde, Aristo'nun kitaplarının şerh edilmesinden, 15. asırdan 17. asra doğru İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün kitaplarının çok miktarda basılmasının sebeplerinden bahsetmiştir. Daha sonra da St. Thomas kadar etkili bir diğer şahsiyetin de Duns Scot olduğunu ifade etmiştir. Onun eserleri etrafında birikmiş olan o kadar münazaralara rağmen, o eserlerin ne metafizik manası, ne tarihi manası henüz layık olduğu şekilde aydınlanmamıştır. Bazıları Duns Scot'la St. Thomas'ın birbirlerine düşman olduğunu düşünürken, diğer bazıları onların arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bazıları da onları uzlaştırmaktan vazgeçerek Duns Scot'u "yeni bazı çözüm

¹³¹ *agm.*, ss. 95-100.

¹³² Thomas Aquinas'ın kurduğu Katolik kilisesi temel felsefesi.

¹³³ Ayni, *agm.*, s. 101.

şekilleri üreten fakat bunu yaparken diğerlerinin daha önce böyle çözüm şekilleri teklif edip etmedikleriyle meşgul olmayan bir metafizik âlimi” şeklinde tasvir ederek iki zatı ihtilaf ve tartışmaya yöneltmekten uzak durmuştur. Duns Scot mesleğinin tezleri diye bakılan şeyler, çoğunlukla İbn Sînâ’nın fikrî ürününden geriye kalan şeylerdir. Ayni, Duns Scot’un felsefesinin hangi İslam filozofuna yakın olduğunu tartışarak bu konuya devam etmiştir.¹³⁴

Mehmet Ali Ayni, bu kongrede konuşulan konuları anlatırken kendi temennilerinden de bahsetmiştir. Orta Çağ filozoflarıyla ilgilenen kişiler arasında milletlerarası bir teşkilat yapılması ve bu heyetin de işi üzerine almasını arzu etmiştir.

Amsterdam’dan gelen bir profesör de yaratılış meselesindeki İslam inancını anlatmıştır. E şubesinin üçüncü zümresinde sözü Mehmet Ali Ayni Bey alarak Türk mütefekkirlerimizden *Ruhu’l-Beyan* müellifi İsmail Hakkı’nın ilmi kişiliğiyle onun vücut hakkındaki düşünceleri ve *Kitabü’n-Netice*’sinden alınmış bazı ahlakî ve psikolojik tahlillerinden bahsetmiştir. Mehmet Ali Ayni’den sonra yeni skolastizmin konu aldığı marifetten bahsedilmiştir.¹³⁵

Dördüncü zümrede İngiliz, Amerikan, İtalyan çağdaş felsefesinden, İspanya, Kuzey Amerika, Almanya, Fransa, Japonya’daki felsefî eğilimlerden bahsedilmiştir. Makale, Paris üniversitesi hocalarından birinin Fransa’da yirminci asırda felsefenin gıdasını aldığı başlıca üç kaynaktan bahsederek bitmiştir. Buna göre birinci kaynak, ilim üzerine, ilmin neticeleri, ilmin konuları üzerine yapılan incelemedir. İkincisi, şuurun hayat sahibi gerçekliğini kendi duruluğu dâhilinde tekrar ile geçirmek, üçüncüsü içtimai ilimlerin birikimini sistemleştirmek ve onların ilerlemesinden çıkan manayı elde etmek için çabalamak.

Kongre, bir ziyafet verilerek bitirilmiş ve burada da milletlerin saadet ve selameti adına önemli konuşmalar yapılmıştır. Mehmet Ali Ayni Bey, Amerikan profesörlerinin göstermiş oldukları muhabbeti unutmayacağını belirterek makalesini tamamlamıştır.¹³⁶

Yukarıda görüldüğü üzere bu makale kendine özgün telif bir makale olmaksızın ziyade, yazarın kongrede görmüş olduğu izlenimleri aktarmasından ibarettir. Ya-

¹³⁴ *agm.*, s. 104.

¹³⁵ *agm.*, s. 106.

¹³⁶ *ay.*

zar bu izlenimlerini kendi yorumunu ilave etmeden tarafsız bir şekilde aktarmakla yetinmiştir. Ancak makale, Dârülfünun hocalarının felsefe dünyasındaki güncel gelişmeleri, çağdaş felsefe akımlarını yakından takip ettiklerini göstermesi bakımından son derece önemli bir makaledir. Aynı zamanda felsefe ile ilgili uluslararası kuruluşlarla da ne kadar yakından ilişkili olduklarını göstermesi açısından da önemlidir. Makalede, yazarın ülkeler arasında hiçbir ayırım yapmadan kendi çağının felsefi birikimini ve bilimsel anlayışını, insanlığın ortak değeri olarak gördüğü ve ona sahip çıktığı da görülmektedir. Yazar böylelikle Dârülfünun İlahiyat Fakültesindeki akademik ruhun evrensel olduğunu da göstermektedir. Bu durum, günümüzdeki ilahiyat fakülteleri için de örnek alınması gereken bir tutum olarak algılanabilir.¹³⁷ Mehmet Ali Aynî, bu makalesiyle Türk felsefesinin durumunu genel olarak ilk değerlendirenlerden biri olma özelliğini göstermektedir.¹³⁸

2.2.2. Kozmoloji

Kozmoloji, “bir fenomenler toplamı olarak görülen evreni, bilimsel verilerle metafiziksel spekülasyonu bir araya getirerek konu alan felsefe dalı” anlamına gelmektedir.¹³⁹

Kozmoloji başlığı altında aşağıdaki makale değerlendirilecektir:

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene 6, S.25, İstanbul, 1933, ss. 40-55.

2.2.2.1. “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?”

Konuları açısından ele alacağımız ilk makale, Türkiye Cumhuriyeti’nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı olan Mehmet Şerefettin Yaltkaya’nın “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?” isimli makalesidir. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın son sayısında (25) yer alan ve 16 sayfa olan makale, kelam konularıyla da yakından ilgilidir.

Yaltkaya, bu makalesine “Tanrı bu varlığı ne için yarattı?” sorusuna eski ve yeni düşünürlerin birtakım farklı cevaplar verdiklerini ve bu soruya verilen cevapların semavi kitaplarda dahi birliğe ulaşmadığını ifade ederek başlamıştır. En eski kitap

¹³⁷ Uslu, *agm.*, ss. 519-520.

¹³⁸ Rahmi Karakuş, “Türk Felsefesinin İmkânı Üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 2., S. 2, 2005, s. 1.

¹³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara, 2000, s. 202.

olan Tevrat'ta Tanrı'nın, yaratılmışları altı günde yarattığı bildirilmiş, altıncı günde yarattığı insanın var edilmesinin, Tanrı'nın "şu olsun, bu olsun" diyerek yalnızca kendi iradesinin bir sonucu olduğu gösterilmiştir. Yani Tevrat'ta, insanın yaratılışının ayrıca bir sebebi ve hikmeti bildirilmemiştir. Yazar, bu konuyu Tevrat'ta Âdem'in yaratılma sürecinin anlatıldığı olayla delillendirmiştir. Böylece Tanrı'nın mahlûkları yaratmasının bir sebep ve illete binaen değil; salt dilemesi ile olduğu ve de insanın hayatın ağırlıklarının altına girmesinin, işlemiş olduğu bir hatanın cezası olarak vuku bulduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁴⁰

İncil'de ise, bütün âlemin İsa'nın eğlenmesi ve avunması için yaratıldığı anlatılmaktadır. "Ve İsa onlara hitaben tekrar temsillerle söyleyerek dedi ki: Melekutu's-semavat (göklerin hanlığı) oğluna düğün yapan bir padişaha benzer. Kullarını; davetlileri düğüne çağırarak için gönderdi."¹⁴¹ Makalede, bu konuya delil niteliğinde İncil'den buna benzer cümle alıntıları yapılmış ve bu kitabın tefsir ve tevillerine göre bu varlığın İsa'nın hatırı için yaratıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Yazar, daha sonra Kur'an-ı Kerim'in ifadelerine yer vererek konuya devam etmiştir: "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*" (Zâriyât Suresi, 51/56) ayet-i kerimesi ile "*Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et. Senden rızık istemiyoruz. Sana da biz rızık veriyoruz. Güzel sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır.*" (Tâhâ Suresi, 20/132) ayet-i kerimesine işarette bulunmuştur. Kur'an-ı Kerim'de varlığın niçin yaratıldığına dair açık bir kayıt yoktur. Ancak bu ayet-i kerimelerde; insanların Tanrı'nın şeriatına uyma mecburiyetiyle yaptıkları kulluklarını, aynı zamanda heva ve heves duygularından kurtulup, isteyerek yapmaları ilahi amacı vardır. "*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülemeyeceğinizi mi sandınız?*" (Mü'minûn Suresi, 23/115) ayet-i kerimesinden de Tanrı'nın insanları yaratmasının, dünyadaki amellerine karşılık ahirette mükâfat ve cezalandırılmaları sebebine bağlı olduğu anlaşılmaktadır ki bu mana da yukarıdaki manayı tamamlamaktadır.¹⁴²

¹⁴⁰ M. Şerefettin Yaltkaya, "Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 5, S. 25, İstanbul, 1933, s. 40.

¹⁴¹ Yaltkaya, *agm.*, s. 41.

¹⁴² *agm.*, s. 43.

Yazar bu açıklamaları yaptıktan sonra “Tanrı bu varlığı niçin yaratmıştır?” sorusunu felsefî düzlemde ilk kimin sorduğundan bahsetmiştir. Bu soruyu düşünüp, bu soruya cevap arayan en eski mütefekkir İbn Sînâ’dır. (ö. 428/1037) Ragıp Paşa Kütüphanesindeki bir mecmua içinde¹⁴³ İbn Sînâ ile Âmirî isimli bir zat arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

Soru: Tanrı’nın halkı yaratmasının sebebi nedir?

Cevap: Gördüğümüz ve elimizle tuttuğumuz şeyleri his ve idrak etmemiz gibi ki elimizle tuttuğumuz mesela bir kalem bize eser ve sıfatı ile değil, zatı ile görünür. Eğer böyle zatı ile görünmezse eserleri ile görünür. Evvel ve hak olan zatın ise bize hissene zahir olması caiz değildir; O bize ancak işlenmiş ve yaratılmış olan şeylerle zahir olur. Bu zatın zuhuru kendi eserlerinin zuhuruna bağlı olunca kendisi asla zahir olmamayı seçebilirdi ki buna göre biz kendisini hiç bilememiş olduğumuz gibi bizce kendisinin vücud ve hikmeti dahi tahakkuk etmemiş olurdu. Bir şeyin zuhur etmesi, zuhur etmemesinden daha şerefli olduğu için Tanrı da varlığın zuhur etmesini irade etmiştir. Zira zuhur varlığa benzer, bunun karşısında bulunan ise yokluğa benzer. Hak ve hakiki Hakîm ise en faziletli ve en şerefli olanı tercih eder. Kendisi hakkında imkân tercihlerinin en şerefli ve en faziletlisini bırakıp en rezilini seçmesi caiz olmaz. Çünkü O; hak ve hakiki Hakîmdir.¹⁴⁴

Sonuç itibariyle, Tanrı’nın yaratılmışları yaratmasının sebebi, varlık ve yokluk yönünden en faziletli ve en şerefli olan tarafı tercih etmiş olmasıdır.

Yazar, İbn Sînâ’nın açıklamalarından sonra bu konuda Hayyam’ın (515-410 h.) bir risale yazmış olduğunu belirterek makalesine devam eder. İbn Sînâ’nın öğrencilerinden Muhammed bin Abdurrahim en-Nesevi isminde bir zat, Hayyam’a bir mektupla Tanrı’nın âlemi yaratmasındaki hikmeti ve özellikle insanın ne için yaratıldığını ve niçin ibadetle mükellef kılındığını sorar. Hayyam da bu zata cevap olmak üzere bir risale yazar ve bu risalede üç önermeden yola çıkar. Birincisi, bir şeyin var olup olmadığını öğrenmeye yöneliktir. Mesela, akıl var mıdır yok mudur, denilince

¹⁴³ “El-Mecâlisü’s-Seb’u beyne’s-Şeyh ve’l-Âmirî”, 1461 numaralı mecmua, Ragıp Paşa Kütüphanesi, İstanbul.

¹⁴⁴ Yaltkaya, *agm.*, ss. 43-44.

“evet vardır” denilmiş olsa, bu soru ile aklın inniyet¹⁴⁵ ve tahakkuku sorulmuş ve cevap ile aklın inniyet ve tahakkuku olduğu belirtilmiş olur.

İkincisi, bir şeyin mahiyet ve hakikatini sorgulamaya yöneliktir. Mesela, aklın mahiyeti nedir, diye soran kimseye karşı aklın mahiyeti hakkında tanımlar yaparız ki bu önermedeki cevap birincideki gibi nefy ve isbata yöneltmez. Bu önermede bahse konu olan şey hakkında cevap veren kişinin sınırı ve tarifi olmak üzere istediği gibi söz söylemesi serbesttir.

Üçüncüsü ise, bir şeyin varlığının sebep ve hikmetini sorgulamaya yöneliktir. Bu soru da ikinci soru gibi cevap veren kimsenin cevabını nefy veya isbata yöneltmez ve aynı zamanda bu bölümün ikinci kısımına daha birçok yönden irtibatı vardır ki bunlar mantık kitaplarının *Burhan* kısımlarında bildirilmiştir.¹⁴⁶

Yaltkaya, bu noktada bu üç önermenin başka başka kısımları olduğunu fakat bunları söylemeye gerek olmadığını belirterek yalnızca ikinci önermenin birinci kısmının sonucu olan iki maddeyi açıklamıştır:

A. Bir şeyin mahiyet ve hakikatinden hakiki şekilde bahseden kısımdır ki, mahiyet ve hakikatinden bahsetmek için önce onun var olup olmadığını bilmek lazımdır.

B. Bir şeyin mahiyet ve hakikatinden hakiki surette değil; resmî surette bahseden kısımdır ki, bu kısım herhangi bir ismin delalet ettiği manayı açıklamaktan ibarettir. Herhangi bir ismin manasını açıklamak da onun varlığını sorgulamaktan önce gelir. Mesela, Anka'nın ne olduğunu bilmeden onun varlığı hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm verilemez.¹⁴⁷

Yukarıda bahsedilen bu iki kısmı, bazı mantıkçılar, mutlak bir ayırım ile ayıramamışlardır. İkinci önermenin sonra olduğunu söyleyenlerin sözü, bir şeyin mahiyet ve hakikatinden hakiki şekilde bahsedilmiş olduğuna göre doğru olacağı gibi ikinci önermenin önce olduğunu söyleyenlerin sözü de bir şeyin hakikatinden resmi şekilde bahsedilmiş olmasına göre doğrudur.

¹⁴⁵ İnniyet konusu hakkında çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Ersoy, “İbn Sina’ya Göre Tanrı’nın Bir Mahiyeti Var mıdır?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 1, İstanbul, 2013.

¹⁴⁶ Yaltkaya, *agm.*, s. 45.

¹⁴⁷ *agm.*, s. 46.

Üçüncü önerme ise diğer iki önermeden de sonra gelir. Çünkü bir şeyin sübutu ve mahiyeti bilinmedikçe o şeyin niçin var olduğu araştırılamaz. Bu üç önermeden başka yedi önerme daha vardır ki fikirlerimizin kökündeki bu on idrak kategorisi, tefekkürümüze hâkimdir. Eşya hakkında tam bir fikre sahip olmak için bunları dikkate almak gerekir.

Herhangi bir şeyin yokluktan çıkıp var olması demek, bir çeşit inniyet ve tahakkuka sahip olması demektir. Aynı zamanda ne şekilde olursa olsun tahakkuk ve sübuta sahip olan bir şeyin bir hakikat ve mahiyeti de vardır ki o şey başka şeylerden bu hakikat ve mahiyetiyle ayrılır. Bir şey başka şeyden ayrılamayacak ve başlı başına belirlenemeyecek olursa ‘var’ değil, ‘yok’ olmuş olur. Hem varlık hem mahiyet kategorisine sahip olan bir şeyin var olmasının bir hikmeti de vardır. Ancak varlık ve mahiyet kategorisine sahip olduğu halde bir şeyin hikmetini anlamaya yönelik olan kategorinin olmadığı bazı varlıklar da vardır ki bunlar da var olmamaları mümkün olmayan vacip şeylerdir. Bunların var olmadığını kabul etmek muhaldir. Var olmaması mümkün olmayan şeyin varlığının sebep ve illeti de olamaz. Böyle olan bir şeyin varlığı kendisinin zatı ile vaciptir ki bu da yalnız her varlığa varlık veren ve hikmeti ile her hayrın kendisinden taşmış olduğu Tanrı’dır.¹⁴⁸

Eşyanın varlığının sebep ve illeti bir silsile ile ilerler ve bu silsile sonsuza kadar gidecek olursa teselsül veya devir¹⁴⁹ gerekir ki ikisi de muhaldir. Demek ki bütün varlıkların sebep ve illeti, kendisinin üstünde sebep ve illeti olmayan bir sebebe dayanır ki bunun varlığı zatıyla vaciptir ve her yönden kendisinde birlik vardır, her türlü eksiklikten de uzaktır. Varlıkların hepsinin sonu o olduğu gibi başı da odur.

Yaltkaya, bunların sonucunda bu kategorinin sadece var olması mümkün olan varlıklara uygulandığını ve vacip ve vacip olduğu için bir olan varlığın varlık sebebi- ni sormanın anlamsız olduğunu ifade etmiştir.

Hayyam, bu meseleleri açıkladıktan sonra, asıl amacı olan kevn ve teklif meselelerine geçmiştir. Kevn kelimesi, varlığı mümkün olan, var olmaması muhal olmayan şeylerin varlıkları demektir. Bu varlıkların var olmalarında hiç kimse tered-

¹⁴⁸ *agm.* s. 48.

¹⁴⁹ Teselsül, bir şeyin sonsuza doğru zincirleme gitmesidir ki bu zincir bir çizgi gibi ya da bir çember gibi düşünülebilir. Bir çizgi gibi olan sonsuzluğa teselsül, tekerlek gibi düşünülen sonsuzluğa ise devir denir. (Ş. Yaltkaya, *agm.*, ss. 48-49.)

düde düşüp de “bu varlık var mıdır yok mudur” diye varlıkların sübut ve tahakkukları hakkında soru sormaz. Hal böyle olunca, varlıklarına dair bir delil ve burhan istemesi de söz konusu olamaz.¹⁵⁰

Birinci mebde olan Hak Teâlâ'nın var olmasındaki sebep ve hikmeti ise şöyle açıklar: Birinci mebde tam ve halis bir cömertliğe sahiptir ki her mümkün varlık ondan taşarak vücuda gelmiştir. Her varlığın var olma sebebi, birinci mebdenin cömertliğidir. Hak'ın varlığının sebebi sorulamayacağı gibi bu cömertlik ve başka diğer sıfatlarının varlıkları hakkında da illeti ve sebebi sorulamaz. Yalnızca, Hak'ın cömertliğinin neticesi olarak vücuda gelmiş olan varlıkların neden aynı şeref derecesinde olmadığı sorulabilir.¹⁵¹

Hayyam, bu meseleyi üstadı İbn Sînâ ile birlikte çok düşündüklerini ve en sonunda şöyle bir sonuca ulaştıklarını ifade etmiştir: Hak, varlıkları aynı zamanda yaratmamış, bu varlıkları kendi katından aşağıya doğru her alt basamakta bir derece şereften düşerek yaratmıştır. İlk önce yarattığı varlık, kendisine en yakın olmakla varlıkların en şerefli olan aklı mahzud (akıl ta kendisi, saf akıl).¹⁵² Bundan sonra aşağı doğru derece derece inişte en son olarak fesada maruz olan kâinat meydana gelmiştir. Aracısız yaratma (*ibda'*) âleminde, kaynağa en yakın olan varlık, varlıkların en şerefli olduğu gibi icat âleminde de yukarıya doğru çıkıldıkça en şerefliye doğru gidilir. Buna göre, kâinat kaynağa en uzak olduğu ve fesada maruz olduğu için en şerefli varlığın zıddıdır.

Bu noktada şöyle bir soru yöneltilebilir: “Hak niçin birbirine zıt olan bu iki şeyi, yani fesada maruz olan kâinat ile en şerefli varlık olan akli yaratmıştır?” Bu soruya da Hayyam, şöyle cevap verilebileceğini söyler: Biraz şer meydana geleceği endişesi ile çok hayrı yaratmamak daha çok şerdir. Hak çok cömert olduğu için bu

¹⁵⁰ *agm.*, ss. 49-50.

¹⁵¹ *agm.*, s. 50.

¹⁵² Yaltkaya, bu noktada bir itirazda bulunmaktadır. Tasavvuf kitaplarında “Allah'ın ilk yarattığı, akıldır” şeklinde bir hadisin geçtiği söylene de bu hadisin zayıf hatta mevzu olduğunu ve akıl ile ilgili rivayet edilen başka pek çok hadisin dahi asılsız olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin *Buğyetü'l-Murtâd* isimli kitabına bakılmasını da tavsiye etmiştir. (Yaltkaya, *agm.*, s. 51.)

konuda hiçbir cimrilik yapmamış, hiçbir şeyi yaratmaktan imtina etmemiştir. Bunun için bu iki zıddı da var etmiştir.¹⁵³

Bu konudan sonra Hayyam, teklif meselesini incelemeye geçmiştir. Teklif, Tanrı'dan sadır olmuş olan emirlerdir. Teklifler, insanların dünya ve ahirette kemale ulaşmalarını sağlamak, aklî melekelerine uymaya engel olan bedenî kuvvetlerini dizginlemeye yardımcı olmak ve birbirlerine zulüm yapmalarını engellemek için Tanrı tarafından ortaya konulmuştur. Hak, insanın bekasını birbirlerine yardım etmek suretine bağladığı için insanlar arasında adaletin temini kendiliğinden baş göstermiş ve âdil kanunlara ihtiyaç hâsıl olmuştur. İnsanlar arasında adaleti temin edip kanunları yapacak olan zatın, diğer insanlardan akılca üstün olması gerektiği gibi vicdanca da diğer insanlardan daha üstün olması gerekmektedir. Bu zatın dünya sevgisi ve hırsının da olmaması, tek amacının Tanrı'nın rızasını kazanmak olması lazımdır. Bunun gibi başka mümtaz özellikleri de olmalıdır ki bu özelliklere sahip kişi, ancak vahye mazhar olmak şerefine nail olan Peygamberler olabilir.

Hayyam'ın bu bahislerinden sonra yazar sözü, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672-1273) bırakmıştır. Mevlânâ, *Mesnevî* isimli eserinde varlığın yaratılmasındaki hikmetin Allah'ın ezeldeki ilminin izhar olması olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar gebe bir kadın karnında çocuk olduğunu ve bunu acılar ve ağrılar ile doğuracağını bilse de onu doğurmadıkça doğurmak sıkıntısının ne olduğunu bilemez.¹⁵⁴

Mevlânâ, bu varlığın vücuda gelmesinde bir fayda düşünemeyen kimselere hitaben şunları demiştir:

Eğer sen, bu varlığın ne faydası vardı, diye varlıkta bir fayda olduğunu inkâra kalkışacak olursan senin zihninde ve ilminde olan bu itiraz şeklini de zihninden dışarı çıkararak böyle bir soru sorman da faydasız olur... Eğer senin bu sorunun faydası yok ise bunu abes yere niçin dinleyelim?! Yok senin sorunda bir fayda varsa âlemin var edilmesi; ilimden ayna çıkarılması niçin faydasız olsun?¹⁵⁵

Mesnevî'nin bir başka yerinde de yine Hakk'ın lütfunun ortaya çıkması için âlemin yaratıldığı ifade edilmiştir. “Ben âlemi benden faydalansınlar ve benim ba-

¹⁵³ *agm.*, s. 52.

¹⁵⁴ *agm.*, s. 54.

¹⁵⁵ *ay.*

lımdan parmak yalasinlar diye yarattım. Yoksa benim onları yaratmakta bir menfaa-
tim yoktur” ifadelerine yer verildikten sonra cihanı yaratmaktan maksadın ibadetten
başka bir şey olmadığı da belirtilmiştir.¹⁵⁶

Makalede yazar son olarak, kelamcıların “âlemin neden yaratıldığı” sorusu ile
değil de, “kâinatta neden kötülüğün olduğu” sorusu ile meşgul olduklarından bah-
setmiştir. Kelamcılar bu konu üzerine yoğun bir şekilde düşündükten sonra, insanın
bu kötülüklerin sebebini bulamayacağı sonucuna ulaşmış Tanrı’nın fiillerinde hikmet
ve sebep aramak kapısını kapatmayı daha uygun bulmuşlardır. Tanrı’nın her yaptığı
iş bir hikmet ve bir sebebe binaen değil, yalnız dilemesi (irade) ile yaptığı neticesine
varmışlardır.¹⁵⁷

2.2.3. Metafizik

Metafiziğin amacı var olanların gerçek doğasını belirlemek, yapısını ve ilke-
lerini ortaya koymaktır.¹⁵⁸ Aristoteles, metafiziğe “ilk felsefe” adını vermiştir. Bunun
sebebi, metafiziğin araştırmasına en temel, en genel ve en iyi bilinen kavramlardan
başlamasıdır.¹⁵⁹ İslam düşüncesinde ise metafizik “mâ bâde’t-tabîa, fevka’t-tabîa,
verâ’e’t-tabîa, el-Felsefetu’l-ûlâ veya hikmet” gibi isimlerle adlandırılmıştır.¹⁶⁰

Bu bölümde *DİFM*’de yer alan “Mistik Muhayyile” isimli makale değerlendirilecektir.

2.2.3.1. “Mistik Muhayyile”

Henry Bergson üzerine yazdığı eserlerle tanınan Mustafa Şekip Tunç’un
(1886-1958)¹⁶¹ Fransız psikolog Theodule Ribot’tan (1839-1916) çevirmiş olduğu
“Mistik Muhayyile” isimli makalesi, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın
dördüncü sene, on yedinci sayısında neşredilmiştir. Makalede genel olarak metafizik
konuları işlenmiştir.

¹⁵⁶ *agm.*, s. 55.

¹⁵⁷ *ay.*

¹⁵⁸ Cevizci, *age.*, s. 1094.

¹⁵⁹ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler-*, Ed. M. Cüneyt Kaya, TDV Yay., İstanbul, 2018, s. 603.

¹⁶⁰ Ahmet Hadi Adanalı, “İslam Metafiziği/Metafiziğin Tarihî Serencamı”, *Din Dilinde Gayb*, 2015, s. 17.

¹⁶¹ Fırat Mollaer, “Tunç, Mustafa Şekip”, *DİA*, C. 41, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 382.

Theodule Ribot'un *Yaratıcı Muhayyile* isimli eserinden çevrilen makale iki bölüme ayrılmıştır. Öncelikle mistik muhayyilenin zihni hayatın iki şekline dayandığı belirtilmiştir. Birincisi duygulardır ki burada tetkik edilmemiştir, ikincisi de zihni unsuru temsil eden muhayyiledir. Mistikler akıl erdirmeye pek fazla önem vermezler. Onlara göre akıl, insanı yarı yolda bırakan sakat bir vasıta; tündengelim ve tümevarım yöntemlerini de sevmezler. Bu yüzden hayal kurmaktan başka vasıtaları kalmamıştır. Onlara göre dünyanın hakiki marifeti, kendi hayalleriyle yaptıkları binalardır.¹⁶²

İlk bölümde, mistik muhayyilenin temelinin maddi bütün olaylarda gizli bir fikir keşfetmek, eşyada ancak ehline açık olan metafizik bir prensip varsaymak olduğu anlatılmıştır. Bu muhayyilenin asıl özelliği ve bütün diğer özelliklerinin anası, remzî bir tefekkür tarzı olmasıdır. Peki, mistisizmdeki bu remizciliğin mahiyeti nedir? Yazar, bu sorunun cevabını vermek için öncelikle hayalleri en geniş manada olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma şu iki ayrı zümreyi oluşturmaktadır: Birincisi, müşahhas hayaller; ikincisi de remzi hayallerdir. Bu konuyu somut örnekler vererek açıkladıktan sonra mistik muhayyilenin hususiyeti konusunu tartışmıştır. Ona göre, mistik muhayyilenin hususiyeti, somut hayalleri remzi hayallere değiştirmek ve bunları remzî olarak kullanmaktır. Mistik muhayyilenin remizcilik gibi genel vasfının dışında buna bağlı ve bundan çıkma şu vasıfları vardır:

1. Harici özellik
2. Benzeşim
3. Mistik muhayyilenin kapsadığı inancın mahiyet ve derecesi.¹⁶³

Bu üç özellik de ayrıntılı bir şekilde açıklandıktan sonra ikinci bölüme geçilmiştir. İkinci bölümde de mistik muhayyilenin mahiyetini tamamen anlamak için onun yaratmasının âlemin oluşumuna, dini ve metafizik konulara yönelik olduğu kısaca arz edilmiştir. Bu konu açıklanırken de üç madde halinde incelenmiştir.

1. Mistik muhayyilenin en tam şekli kozmogoniye (evrenin kökeninin araştırılması) yöneliktir. Burada özel olarak hayalî bir âlem algısı yaratır.

¹⁶² Théodule Ribot, "Mistik Muhayyile", Çev. Mustafa Şekip Tunç, *DİFM*, C. 4, S. 17, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 1-2.

¹⁶³ *agm.*, ss. 2-5.

2. Mistik muhayyile, çoğunlukla ve haksız olarak dini muhayyilenin aynısı olarak düşünülmüştür. Makalede, bütün dinlerin gizli bir mistisizmi gerektirdiği söylenebilirse bile bilfiil pek az mistik din olduğu belirtilmiştir. Mistik muhayyile her ne kadar dini muhayyilenin aynısı olmasa da o en temel gelişimine dinde ulaşmıştır.¹⁶⁴

3. Burada Nicolai Hartmann'ın *Gayri Şuurun Felsefesi* adlı eserinden bir cümle alıntılanmıştır: “Tarih gösteriyor ki felsefe, mistiklerin malı olan fikirleri istihale ettirmek ve aklî bir sistemin şekil ve ahkâmını gayri müspet hükümlerle hayalî şekillere kalbetmekten başka bir şey yapmamıştır.” Metafizikçi birinin böyle bir düşünceyi ifade etmesi, yazar için gayet açık bir delil niteliğindedir.¹⁶⁵

Sonuç olarak, mistik muhayyile serbest gidişle, çeşitliliği ve zenginliğiyle hiçbir muhayyileden, hatta başarısı dillere destan olmuş bulunan bedîî muhayyileden bile aşağı değildir. Mistik muhayyile benzeşimin en tehlikeli şekillerine göre tamamen his ve hayallerden yapılmış dünya anlayışları, remiz abideleri inşa etmiştir.¹⁶⁶

Fransızcadan yapılan tercüme ile neşredilmiş olan bu makalede, zor anlaşılan bir üslup kullanılmıştır. Bunda makalenin tercüme olmasının çok büyük bir rolü vardır. Ribot, makaleyi mistisizmi savunan biri gibi yazmıştır. Mustafa Şekip Tunç'un böyle bir eseri tercüme etmeyi seçmesi, T. Ribot'un düşüncelerine karşı ilgisini göstermektedir.

2.2.4. Felsefe ve Eleştirisi

“Bilgimiz gerçekte neye dayanmaktadır? Bilgimizin temelinde duyular mı yoksa akıl mı vardır? Duyularımızın bizi gerçeklikle ilişkiye sokabileceğinden emin olabilir miyiz? Zihinsel işlem ve faaliyetlerimiz sağlam ve güvenilir mi?” Platon ve Aristoteles insanın bilgiye ulaşırken kullandığı yetilerin güvenilirliklerini ve yeterliklerini bu sorularla sorgulamaya başlamışlardır.¹⁶⁷

Bu başlık altında *DİFM*'de yer alan felsefe ve eleştirisi ile bağlantılı olan aşağıdaki makaleler tahlil edilecektir:

Mehmet Ali Ayni, “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”, C. 1, S. 1, 1925, ss. 142-150.

¹⁶⁴ *agm.*, s. 6.

¹⁶⁵ *agm.*, ss. 5-7.

¹⁶⁶ *agm.*, s. 8.

¹⁶⁷ Cevizci, *age.*, s. 548.

Mehmet Emin Erişirgil, “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din”, C. 1, S. 1, 1925, ss. 166-182.

Mehmet Şemsettin Günaltay, “Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, C. 1, S. 2, 1926, ss. 182-220.

2.2.4.1. “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”

İçerik açısından ele alacağımız diğer bir makale de *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın ilk sayısında yayımlanmış olan, Profesör Mehmet Ali Ayni Bey’in (1869-1945) “İlim ile Din Arasındaki Münazaa” isimli Arap harfleriyle yazılmış olan 9 sayfalık makalesidir. Son devir Türk mütefekkirlerinden Mehmet Ali Ayni, Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Tasavvuf Tarihi,¹⁶⁸ Harbiye’de ahlak, Harp Akademisinde Siyasi Tarih dersleri okutmuş olan bir müderristir.¹⁶⁹

“Din ile ilim arasındaki bu kavga nedir? İlim niçin dine saldırıyor? Acaba ikisi arasında bir uzlaşma mümkün değil midir?”¹⁷⁰ sorularını soran Mehmet Ali Ayni, birbirinin devamı niteliğinde olacak şekilde birkaç makale yazarak bu soruların cevaplarını vermeye çalışacağını vadedmiştir. Fakat bu ilk makalenin devamı gelmemiştir. Bundan dolayı yazara göre bu çatışmanın kaynağının ne olduğu tam olarak tespit edilememiştir. Ancak yazarın bu makalesinden; din ile ilim arasındaki çatışmanın, Hristiyanlıkta oluşan yaratılış meselesinin rasyonel olarak açıklanıp açıklanmamasında düğümlendiği sonucu çıkarılabilmektedir.¹⁷¹

Yazar, bu soruların cevabına geçmeden önce bazı önemli mevzuları arz etmektedir. Mademki ilmin dayanağı akıldan başka bir şey değildir, mademki aklın kanunları tabiatın her noktasında hâkim ve yürürlükte olan temel prensiplerdir, o halde din akla nasıl muhalefet edebilir? Bunun haricinde, bir insanın bir dine mensup olması aslî fitratından kaynaklanır. Nitekim tarih öncesinde yaşayan insanların bile bir dine ait olduğunu gösteren işaretler ortaya çıkmıştır. O halde akıl, dinin kendine

¹⁶⁸ Mehmet Ali Ayni, *Daru’l-İfünun Tarihi*, (Haz. Metin Hasırcı), Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, s. 94.

¹⁶⁹ Yaşar Çetinkaya, *Dar’ü’l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nda Yayımlanmış Kelam Makaleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006, s.71.

¹⁷⁰ Mehmet Ali Ayni, “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C.1, S. 1, 1925, s. 142.

¹⁷¹ Semih Ceyhan, “Din-Bilim Çatışmasının Kökeni Olarak Hristiyanlık’ta Yaratılış Kıssası”, *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, S. 49, IGMG Yayınları, Köln, Ekim-Aralık 2016, s. 60.

değil, bazı din ulemasının bilhassa kâinatın yaratılması, tabii olaylar gibi meseleleri yorumlayış tarzına hücum etmektedir. İşte bu makalede bu hücumların neden ileri geldiği anlatılmaktadır.

Mehmet Ali Ayni Bey, “Gördüğümüz Dünya” diyerek bir başlık açmış ve burada insanın felsefi olarak biraz düşünmeye başladığı devirlerden beri aklını meşgul eden sorulara yer vermiştir. Bu sorular, yeryüzüne bu şekli kimin verdiği, gördüğümüz bu âlemi kimin var ettiğine dair akla gelen düşüncelerdir. Dinin ortaya çıkış sebebi de işte insanın bu arayışlarıdır.¹⁷²

Bu yazıda öncelikle İslamiyet ile Hristiyanlık üzerine incelemeler yapılmaktadır. Müslümanların bazı kitaplarında, “Allah, Âdem’in hamurunu kırk gün yoğurmuştur.” şeklinde bir söz geçmektedir. Bu söz ayet değildir, fakat tasavvuf kitaplarında hadis olarak aktarılmaktadır. Buna kimsenin inanması mümkün olmadığından bazı İslam âlimleri bu sözü tasavvufi bir şekilde yorumlamışlardır.¹⁷³

Tevrat’ta da böyle bir söz geçmektedir fakat Avrupa uleması, bu sözü Müslümanlar gibi yorumlamamışlardır. Onlar tam tersine bu sözden hareketle Tanrı’yı mücessem bir varlık olarak algılayıp kilise duvarlarına insan suretinde resmetmişlerdir. Bu durum sadece Hristiyanlarda böyle değil, aynı zamanda Yahudilikte ve diğer dinlerde de bu şekilde tasavvur edilmiştir. Bu dinlerden önceki medeniyetlerde de Tanrı’nın insan suretinde olduğuna, kâinatı iki eli ile yarattığına inanmışlardır. Bu tasavvur giderek değişerek, yaratılışın sadece el ve parmaklarla değil, “kelâm” ile meydana geldiği düşüncesine evrilmiştir.¹⁷⁴

Sıra, Allah’ın kâinatı hangi maddeden yarattığı meselesini düşünmeye gelince, bütün Hristiyan âlimleri Allah’ın bu hususta hiçbir şey kullanmadığını ve bütün mevcudatı yoktan yarattığını kabul etmişlerdir. Bunun haricinde bazı cüretkârlar, “Tekvîn-i Mahlûkat” ayetlerine bakıp, yaratmadan önce şekilsiz bir kütlenin mevcut olduğunu iddia etmiş olsalar da bu iddiayı kimse dinlememiştir.

Mahlûkatın nasıl ve hangi maddeden yaratıldığı problemi halledildikten sonra, ilahiyatçılar bu büyük işin ne müddet zarfında meydana geldiğini düşünmeye baş-

¹⁷² Ayni, *agm.*, s. 142.

¹⁷³ İnsan varlığının tamamlanması, bu sözde geçtiği üzere kırk (erbain) kelimesiyle açıklanmıştır ki bir şeyin kemalini ifade etmek için Arapçada ‘kırk’ yani ‘erbaîn’ kelimesi kullanılmaktadır. (Ceyhan, *agm.*, s. 65).

¹⁷⁴ Ayni, *agm.*, s. 144.

lamışlardır. Fakat bu konuda bir müşkülât ortaya çıkmıştır. Çünkü “Tekvîn-i Mahlûkat” taki iki kıssadan birincisine göre yaratma işi altı günde olmuştur. Lakin her günün bir sabah ve akşamı vardır. Kıssada her gün ne yapıldığı izah edilmiştir. İkinci kıssa ise gündüzden bahsetmekte ve o gün Yaratıcının yer ve gökleri yarattığını haber vermektedir.¹⁷⁵ İlahiyatçıların çoğunluğu birinci kıssayı kabul etmişlerdir. Fakat Philon¹⁷⁶ ve Origene¹⁷⁷ gibileri Halık’ı daha yüksek düşünmek istedikleri için yaratılmanın ân-ı vâhitte (tek bir anda) “kün” (Ol!) emriyle olduğunu söylemişlerdir. Bunun sonucu olarak Tevrat ve İncil’deki iki kıssaya da inanmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Allah’ın zatına özgü bir şekilde âlemi altı günde yarattığını, bununla beraber bunu tek bir anda yaptığını söylemişlerdir.

Fakat bir iş hem altı günde hem tek bir anda nasıl olabilir? Ancak kelimeleri evire çevire, metinleri metafiziğe dayandıra dayandıra nihayet yaratmanın hem altı günde hem de bir anda olduğuna Avrupalıları inandırmışlardır.¹⁷⁸

Bu iki kıssayı birleştirmeye muvaffak olmak için makalede Doğu kilisesine mensup Hristiyan babalarının Batı kilisesine mensup olanlar gibi kutsal bilimin birçok bahsini çıkarmalarından örnekler verilmiştir. Mesela, yaratılış konusunda sayıların bazı gizli özelliklerini deşifre etmeye ve ispat etmeye uğraşmışlardır. Altı sayısı hakkında Musevî Philon’un getirdiği deliller vardır. Yine St. Augustin de sayıların özellikleri ve meziyetleriyle ilgili tartışmalara kendini adanmıştır. Bu düşünürlerin fikrini geliştirerek St. Thomas bazı yorumlarda bulunmuştur. Bunlar, insanların düşüncelerini asırlarca tatmin eden yorumlar olmuştur. St. Thomas bu konuyu, Allah’ın evvela şeylerin zatlarını tek bir anda yarattığını, sonra onları düzenlemek ve yaratmayı tamamlamak için altı gün çalıştığını ifade ederek açıklamıştır.¹⁷⁹

Luther (ö. 1546), Melancton (ö. 1560), Jean Calvin (ö. 1564) gibi düşünürler de yaratılışın müddeti konusunda çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Bu konuya Pierre Vermigli (ö. 1562) şöyle bir delil ile son vermiştir: “Yaratılış konusunu iyi anlamak

¹⁷⁵ *agm.*, s. 145.

¹⁷⁶ İlk Yahudi filozofu olarak bilinen İskenderiyeli mütefekkindir. Yahudi inancı ile Grek felsefesini uzlaştırmak için Tevrat üzerine yaptığı alegorik yorumları, Yahudilikle ilgili literatürün bilinen en erken örneğini oluşturmaktadır. (Salime Leyla Gürkan, “Yahudilik”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 226).

¹⁷⁷ Bilimsel anlamda Kitâb-ı Mukaddes tefsirinin ilk kurucusudur. İlk dönem kilise babalarındandır. (Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 342).

¹⁷⁸ Ayni, *agm.*, s.146.

¹⁷⁹ *agm.*, s. 147.

pek önemli bir şeydir. Zira Hristiyanlık itikadının başlangıç noktası budur. Eğer bu iman ilkesi ortadan kaldırılmış olsaydı asıl günahtan eser kalmazdı. Mesih'in vaadi hükümsüz kalır, dinimizin hayat gücü mahvolurdu.”¹⁸⁰ İngiliz din âlimleri ve İngiliz Hristiyanları için kâinatın yoktan var edilmesinin yanında, altı günde yaratıldığına inanmak da dinin bir gereğidir.

Bu konuyla ilgili tartışmaların sonucunda, âlemin İsa'dan 4008 yıl önce yaratıldığına karar verilmiştir.

Yaratılışın tarzı, maddesi, süresi çözülmeye çalışıldığı halde esas önemli nokta çözülmemiştir. Bu mesele, yaratıcının kim olduğu meselesidir. Hristiyanlar teslise iman ettikleri için acaba âlem bu üçten hangisi tarafından yaratılmıştır? Bazı ilahiyatçılar, yaratılışı üçüncü zata (kutsal ruh), bazıları ikincin zata (oğul), diğer bazıları da birinci zata (baba) isnat etmişlerdir.

Orta Çağ'da kâinatın yaratıcısı hakkında dile getirilen bu farklı fikirlerin eserleri kiliselerin inşaat tarzlarında, sütunlarında, pencere camlarında, dini kitapların tezyinat ve nakışlarında görülmektedir. Bu eserlerde Yaratıcı bazen teslisin birinci unsuru, bazen ikinci unsuru, bazen de üçüncü unsuru şeklinde resmedilmiştir. Bazı yerlerde de bu üçünün de birleşimi şeklinde, yani başlarında papalara mahsus bir taç bulunan ve her biri dudaklarıyla bir güvercinin kanatlarını tutan bir ihtiyarla bir genç suretinde tasvir edilmiştir. Böylece âlemin yaratılışındaki Tevrat kaynaklı tasvirler pek büyük bir sanatkârın dâhiyane kudreti ile Hristiyanlık âlemine tamamen hâkim olmuştur.

İşte buraya kadar sadece yaratılış meselesinin bazı yönleri hakkında bilgiler verilmiştir. Mehmet Ali Ayni, bu bilgilerle, bilimin neden din âlimlerine karşı isyan ettiğini göstermeyi hedeflemiştir.¹⁸¹

Yazar, bu makaleden sonra din-bilim çatışması ile ilgili yazılara diğer sayılarda devam edeceğini söylemişse de bu yazıdan sonra makalelerin devamı gelmemiştir. Hristiyan ilahiyatçıları, Allah'ın yaratma fiilini cismanî bir şekilde ele almışlardır. Modern bilim adamları da bunu doğru bulmamışlar, bu sebepten ötürü de dine hücum etmişlerdir. Makalede Hristiyan ilahiyatçıların hilkat ile ilgili yanlış görüşleri

¹⁸⁰ *agm.*, s. 148.

¹⁸¹ *agm.*, s. 150.

ayrıntılılarıyla ele alınmış ve bilim ile din arasındaki çatışmanın kaynağı bu noktaya bağlanmıştır. Aynı, konusunu incelerken ilim ile din arasında bir tercih yapmamıştır.

2.2.4.2. “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din”

Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde din felsefesi derslerini okutan Mehmet Emin Erişirgil’in ele almış olduğu “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din” isimli makale *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın birinci sene birinci sayısında yayımlanmış olan 15 sayfalık bir makaledir. Bu makale, Mehmet Ali Ayni’nin “İlim ile Din Arasındaki Münazaa” başlıklı makalesi ile aynı sayı içinde yer almaktadır. Böylelikle bu sayıda bir konu düzeni olduğu söylenebilir. Erişirgil, bu konuyu incelerken, Ayni’nin aksine, akıl tarafına ağırlık vermiştir. Netice olarak şöyle demiştir: “O halde akıl tabiatı tetkik ile fizik ve mantığı tesis ettiği gibi dinin esaslarını da tespit edebilir.”¹⁸²

Yazar, makalesine “mukaddime” ile başlamaktadır. Burada, 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren ilimlerin gelişmesiyle birlikte insanîyetin tenkit kudreti arttıkça eskiden hakikati tartışılmayacak zannedilen bütün akidelerin, iman konularının ve kutsal meselelerin üzerindeki felsefi düşünüşün arttığı ifade edilmiştir. Tenkit kudretiyle dini itikatlar zayıfladıkça filozofların din meselesi üzerindeki uğraşları da artmıştır. 18. yüzyılda olduğu gibi 19. yüzyılda da filozofların başlıca meşgul oldukları konulardan biri dinin mevkii ve özellikle müspet ilimler çerçevesinde dinin kıymetidir.¹⁸³

Emile Boutroux, muasır filozofların bu mesele hakkındaki düşüncelerini “*Science et Religion*” isimindeki kitapta toplamış ve sonuna da kendi düşüncesini eklemiştir. Erişirgil, bu kitabı esas alarak muasır filozofların din ile ilmin ilişkisi hakkındaki düşüncelerini nakledeceğini ifade etmektedir. “İntibah Devrinden 19. Asır Başlangıcına Kadar İlim ve Din Hakkında Felsefî Tefekkürât” ana başlığı altında “Rasyonalizme Göre İlim ve Din” alt başlığını koyarak makalesine devam etmiştir. Bu başlık altında önce eski Yunan ve Roma medeniyetinde ilim, din ve felsefenin ilişkisini ele alan yazarımız, devamında Hristiyanlığın bu düşünceye etkisini ve nâmütenâhi bir ilah kavramının oluşmasını incelemiştir.

¹⁸² Mehmet Emin Erişirgil, “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, s. 177.

¹⁸³ Erişirgil, *agm.*, s. 166.

Eski Yunanistan'da dini itikat belirli bir ruhban sınıfı elinde muayyen bir şekil almış değildi. Herkes tarafından inanılması zorunlu itikatlar bir araya toplanmamıştı. Yunan felsefesi, halkın inançlarına temas ettikçe ya ona itiraz ederek yahut lakayt kalarak gelişmeye başladı. Dağınık itikatlar, ilahları muhtelif kalıplara sokmaya müsait bir sanat dehasının varlığı ve bunları koruyabilecek ruhbanî bir sınıfın olmaması felsefenin eski Yunanistan'da hür bir halde tekâmülüne yardım ediyordu. Filozoflar ilk bakışta, âlemdeki maddeyi düzenleyen, bir gayeye yönelten aklın tabiatındaki hâkimiyetini ispat etmeye çalıştılar.¹⁸⁴ Makalede, buna delil olarak Aristo'dan örnekler getirilmiştir. Aristo şöyle demiştir: “Bütün tabiat akla bağlıdır, fakat tabiat, bütün kuvvet ve vakıalarıyla aklın kabına ulaşamaz.” Aklın kudretini bu mevkie çıkaran, sonra ona ‘Allah’ demek için onun az çok müstakil olduğunu ispat etmek yeterli olacaktır. İşte Aristo kendi kendine düşünerek, akl-ı ekmelin varlığını kabul eyledi, ona “Allah” dedi.¹⁸⁵

Görülüyor ki, Yunan filozofları halkın inançlarının, mitolojideki ilahların makul olmadığını görerek başlangıçta onları inkâr etmiştir. Sonra kemal devrinde aklı ‘Allah’ olarak tesis ve kabul etmiştir. Böylece Yunan felsefesi tabiat hakkındaki ilme dayanarak doğru bir din ortaya çıkarmak için halkın karışık inancını inkâr etmiş oluyordu.¹⁸⁶

Akl-ı ekmelden ibaret olan bu “Allah”, Musevîlik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in kabul ettiği tarzda her şeyin yaratıcısı bir Allah değildi. Fakat soyut bir anlayış da değildi. Bilakis tabiatın hâkimi, eşyayı idare eyleyen bir hükümdardı. En küçük şeyden en büyüğüne kadar bir düzene koyan, O idi. Fani insanlar için sonsuza kadar takdise layık ancak âlemi idare eden küllî kanun olabilirdi.

İşte eski Yunanistan'da felsefenin en kemal devrinde felsefî dinin esası buydu, bu felsefî din, daha doğrusu filozofların dini, halkın inançlarıyla birleştirilemez miydi? Halkın inancı hayal mahsulü, karışık ilahlardan ibaretti. Bu mitolojiye, Allah'ı bu suretle telakki eden filozoflar kıymet verebilir miydi? Filozoflar uzlaştırmaz gibi görülen felsefî din ile halk inancı arasında bir ilişki bulmaya çalıştılar. İşte böylece eski Yunanistan'da yavaş yavaş felsefe ile din telif edilmeye başlandı. Platon

¹⁸⁴ Erişirgil, *agm.*, s. 167.

¹⁸⁵ *agm.*, s. 169.

¹⁸⁶ *agm.*, ay.

ve Aristo gökyüzünün ve gök cisimlerinin ulûhiyeti hakkındaki itikatları güzel bulmuş, mitolojideki felsefi düşüncenin izlerini aramıştır.¹⁸⁷

Hristiyanlık itikadı, eski Yunanistan'ın bu felsefi düşüncesini sildi. Bir kere Hristiyanlığın kabul ettiği Allah, namütenahi kudret ve muhabbete dayanıyordu. Hristiyanlıktaki tanrı inancına göre Tanrı, âlemden tamamen müstakil ve kâdir bir hakiki varlıktır. Âlem de Allah'ın yoktan var ettiği bir eserdir. Yunanistan'daki gibi âlemdaki kemal ve ahenk sonucu çıkmış mükemmel bir örnek değildir. Hristiyanlık ilk ortaya çıktığı zamanlarda hiç tabiatla ilgilenmemiş, yalnız Allah'a yönelmiştir. Hristiyanlık âlemde yayılmayı amaçlıyorsa, yayılacağı çevredeki insanların dillerine ve düşünce tarzlarına dikkat etmeliydi. Bu çevredeki aklî ve ilmî düşünce Yunan felsefesine dayanıyordu. Hristiyanlığın kendinden ayrı olan bu düşünceyle karşılaşması, ona kendini diğer mezheplerden ayıran özel vasfı hakkında daha tam bir şuura sahip olma fırsatını verdi. Nitekim bir yerde şuurun gerçekleşmesi için değişim ve zıtlık lazımdı. Hristiyanlık da kendi hususi görüşünü, Yunan itikadıyla karşılaştınca anladı. Hristiyanlık, din için tabi aklı yeterli gören Yunan felsefesine karşı imanın esası olmak üzere doğüstü vahyin gerekliliğini savunuyordu.¹⁸⁸

Hristiyan itikadı makul olabilir miydi? Başka bir tabirle, zihni tatmin edebilir miydi? İşte o zamanlarda zihni tatmin edecek kuvvet Yunan felsefesinde bulunuyordu. İmanı zihin içinde sağlam bir yere koymak için Hristiyanlığa bu Yunan felsefesini eklemek gerekiyordu. Bir hakikat diğer bir hakikate zıt olamazdı; iman ile inandığımız ilahi hakikatler, mantığa karşı bulunamazdı. Vahiy de akıl da Allah'tandır. Bunun için doğru bir felsefe ile hakiki bir din aynı şeydir.

İşte bu kanaat Skolastisizm düşüncesine yol açmıştır. Dine, Yunan felsefesinin basit ilavesini koymak mümkün değildi. Felsefe de ilahiyat da hakikate dayanıyordu. Ancak bunların her birinin konularını ayırmak gerekiyordu. Felsefe ancak yaratıcının eseri olan bu âlemi bize tanıtırken, İlahiyat ise Allah'ın sıfatını ve mahiyetini tanıtmaktadır. Bu şekilde felsefe ile iman, hakikati aralarında taksim etmişlerdir. Hükümdar cismani kuvvetin hâkimi, Papalık ruhani kudretin hâkimidir. Hükümdarlar Papalık, siyasi iktidarı böylece aralarında paylaşmaktadırlar. Bunun gibi felsefe, mahlûkatın ilmi; ilahiyat ise Halik'in ilmidir. Ancak bunlar eşit kuvvette değildir-

¹⁸⁷ *agm.*, s. 180.

¹⁸⁸ *agm.*, ss. 180-181.

ler. O yüzden felsefe meziyet olarak kendinden üstte bulunan ilahiyata tabi olmalıdır. Felsefe ile ilahiyat arasında bu şartlarla oluşan birleşme ikisinin de diğerine uyumunu gerektirmektedir. Bu sebeple aklî bir ilahiyat kurulabileceği düşünüldü. Diğer taraftan Aristo mantıktan ilahiyat için faydalanılabilecek noktalar aradı. Bu mantık tamamen zahiri bir şekle sokuldu ve onunla yetinildi. Hâlbuki Aristo kendi mantık sistemini kurarken tecrübe ile tamamen ilgisiz bu derece zahiri bir şekil kastetmemişti.¹⁸⁹

Diğer taraftan İlahiyat, Yunan felsefesinden öğrenilen bazı kaidelerden yararlanıyordu. İlahiyata Yunan felsefesinin kisvesi giydirilince zihin tatmin olacak zannedilmişti. Fakat bu kisve iman için yapılmadığından esas ile örtü arasındaki ahenksizlik günün birinde elbette ortaya çıkacaktı.

Skolastisizmin çözülüp açılmasıyla “uyanma” denilen Rönesans doğmuştur. Reform ile Hristiyanlık skolastisizmin ve papalığın hapsedtiği çerçeveden çıkmış, mazideki saf haline dönüştürülmek istenmişti. Diğer taraftan da felsefe ilahiyat ile irtibatını kesmişti.¹⁹⁰

Rönesans, felsefe ile dinin münasebetini yıkmıştır. Onun yerine eski Yunanistan’ın çeşitli anlayışları, tecrübenin oluşturduğu keşfiyat, müspet ilmin hedefi hep beraber meydana çıktı. Bacon, Descartes insanlığın fikrini düzene koymaya çalışmıştır. Müspet ilmin esasları Leonardo da Vinci tarafından düşünülmüş, Galilei tarafından tesis edilmiştir. Pierre Gassendi âlemin mahiyetini Epikür gibi atomlardan mürekkep görmekte ve kâinatı atomların değişimiyle açıklayabilmektedir. Bu şekilde yeni ilimlerin tesisi natüralizme ve dinden çıkmaya yol açmıştır.¹⁹¹

Diğer taraftan dini itikatlar da ayrı tecrübelerle canlılığını devam ettiriyordu. Katolikler de Protestanlar da içlerinde dini o kadar kuvvetli yaşıyorlardı ki, din için savaşa girmeyi, acı ve azap çekmeyi seve seve göze alıyorlardı. Demek ki itikat, zihnin basit bir işleyişinden sayılamazdı. Tam aksine beşerin samimi bir kanaati olarak ortaya çıkıyordu. İşte vicdanlar üzerinde etkili olan bu iki kuvvetin yani ilim ve dinin birbiriyle ilişkisi ne olabilirdi? İlim, kanunlar bulmayı hedefler, din ise tabiatın üstünde bir kudrete inanmayı gerektirir. Tamamen birbirine zıt iki ayrı kaynağa dayandığı görünen ilim ve dinin uzlaşmasına hiç imkân yok mudur? İşte Descartes bu me-

¹⁸⁹ *agm.*, s. 182.

¹⁹⁰ *agm.*, s. 183.

¹⁹¹ *agm.*, s. 175.

seleyi çözmek için uğraşmıştır. Onun ortaya koyduğu fikir uzun süre mütefekkirleri tatmin etmeyi başarmıştır. Descartes, dinin ve ilmin ayrı ayrı olduklarını, kendilerine has sahaları, konuları ve vasıtaları olduğunu açıklamıştır. Bunlar ayrı olduğu için ilim ile din de tamamen ayrıdır. Birbirinin yerine geçemez fakat bunlar birbirine yabancı iki hakikat de değildir. Descartes felsefesi, birbirlerine dönüştürülemeyen çeşit çeşit eşya arasında irtibat bulmak esasına dayanmaktadır. Descartes, “düşünüyorum, o halde varım” düsturuyla skolastiklerin hiç bilmediği bir terkip tarzı ortaya koymuştur. Düşünce ile varlık arasındaki bu irtibatı kuran şey, skolastiklerin dediği gibi kıyas değil, akıldır. Descartes, akla böyle bir bağlantı vermekle yeni bir Rasyonalizm getirmiştir. Din ile ilim arasındaki ilişkiyi de, bu Rasyonalizm esasına göre belirtmek istemiştir. Akıl, düşünce ile varlık arasında böyle bir irtibat kuruyorsa, insanın Allah’la, Allah’ın âlemle münasebetini yine akıl bulabilirdi. İlimle dinî inanç arasındaki ahenk de bu ilişkiye dayanabilecekti. Descartes, bu neticeye varmak için aklın muhtevasını tahlil etmiştir.¹⁹² Özetle, Descartes din ile ilmi yeni bir tarzda uzlaştırmıştı; din ile ilim sahaları ayrı olduğu için birbirlerinden ayrıdırlar, fakat her ikisinin de özünü aklın taşıması yönünden birbirlerine telif olunabilirler.

Felsefe tarihinde Spinoza ve Leibniz gibi bazı filozoflar, Descartes’in rasyonalizminden etkilenerek bütün kâinatı kuşatan bir felsefe sistemi içinde din ile ilim arasındaki ilişkiyi tayin etmeye çalışmışlardır. Onlara göre, yalnız felsefî dine inanılabilir ki bunun esası da şu iki kanaattir:

1. Kâinatı yaratan bir küllî kudrete, Allah’a inanmak.
2. Ruhun bekasına inanmak.

Deizme göre, bu ikisinin tabii ilimlerin bulduğu hakikatlerden farkı yoktur. Çünkü bu iki itikat, akıl için diğer ilmi hakikatler gibi açıktır. Dinin bunun dışında ortaya koymak istediği nübüvvet, mucize vs. inançlarının akla uygun hiçbir tarafı olamaz. İşte böylece rasyonalizm dini birkaç basit düstura irca etmiştir. Bu düsturlar, mantıklı olabilirdi fakat böyle soyut kaldıkça dinin vicdanları tatmin etmek gibi bir hizmetini yerine getiremezdi. Bunun üzerine rasyonalizm din ile ilim münasebetini böyle dogmatik düzeyde aramaktan uzaklaşarak dini enfüsî sebeplere dayandırmak üzere başka bir yol aramaya başladı. Bu yolu Yeni Çağ’da Pascal açmıştır. Dogmatik

¹⁹² *agm.*, s. 176.

filozoflar Allah'ın varlığı hakkındaki delilleri objektif şartlar içinde bulmaya çalışırlarken Pascal, onu sırf insanın manasıyla hayatın şartlarında aramıştır. Bir kere Pascal akıl ile vicdanı ayırmıştır.¹⁹³

İngiliz filozofu Locke, daha psikolojik bir esastan hareket ederek itikada yer vermeye çalışmıştır. Bu filozof önce fikirlerimizin kaynağını araştırmış ve bu sayede fikirlerin sahalalarını ve kıymetlerini tenkit etmiştir. Filozofun bu araştırması asıl ilimle inancı ayırmak olarak sonuçlanmıştır. Örf ve adetler, bir fikir hakkında hemen amele geçme zorunluluğu, bizi herhangi bir fikir hakkında bir tercih yapmaya ve bir tarafı kabul etmeye mecbur eder. Sebepsiz olarak bir şeye inanmış olmayız ama inandığımız bu fikir ilmi bir ispat sonucunda da ortaya çıkmış değildir. Amelimizi idare eden çoğunlukla böyle itikatlar olduğu için, dini ilim olmadığı, özellikle de itikat olduğu için reddedemeyiz.¹⁹⁴

Esasını Descartes'in kurduğu bu rasyonalizmin Spinoza, Malbranche, Leibniz'de olduğu gibi dogmatik şekliyle Pascal, Locke ve takipçilerinin kabul ettiği enfüsî tarzın haricinde on sekizinci asırda diğer bir şekli ortaya çıkmıştır. Bu da yalnız açık olan fikirlere kıymet vermek ve bu çeşit fikirlerin yalnız müspet ilimde bulunacağını kabul etmek, bunun haricinde hiçbir itikada kıymet vermemek esasına dayanmaktadır. Sadece zihne önem veren bu filozoflar dini itikatlara karşı düşmanca bir tavır takınmışlardır. Aydınlanma devri filozofları denilen bu düşünürlerin özelliği zihnin kudretine ve ilme aşırı derecede bağlı olmalarıdır. Fakat aynı asırda bazı filozoflar, ahlakın, dinin, itikatların zihinden başka bir esası olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu felsefenin de en büyük savunucusu Jean-Jacques Rousseau olmuştur.¹⁹⁵

Mehmet Emin Erişirgil, din ile ilim arasındaki ilişkiyi muasır filozofların düşüncelerini inceleyerek ortaya koymaya çalışmıştır. Makalesini bitirirken, muasır felsefe üzerinde büyük etkisi olan bu santimantalist (aşırı duygulu) filozofların açtığı yolu bundan sonraki konularda işleyeceğini belirtmiştir.

¹⁹³ *agm.*, s. 179.

¹⁹⁴ *agm.*, ss. 180-181.

¹⁹⁵ Erişirgil, *agm.*, s. 181.

Erişirgil, makalesini Fransız din felsefecisi Emile Boutroux'un (1845-1921) ilim ve din ilişkisi ile ilgili görüşlerini esas alarak yazmıştır. Emile Boutroux'un bu konuyla ilgili yazmış olduğu *Science et Religion* isimli eseri, 1908 yılında basılmıştır. Mehmet Emin Erişirgil de bu makaleyi 1925 yılında kaleme almıştır. Bu durum, Erişirgil'in Batılı filozofların görüşlerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Erişirgil, makalesinde, Boutroux'un düşüncelerine çok bağlı kalmıştır. Kendisi ayrı bir fikir beyan etmemiştir. Bu sebeple makale özgün bir metin değildir, daha çok kitap özeti niteliğindedir. Makale, bir Dârülfünun hocasının Batı'ya dönük ilgisini ve yönelimini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹⁶ Ayrıca, yazarın bu makalesinden din ile ilim arasındaki ilişkide akıl cihetine ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.

2.2.4.3. “Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi hocalarından M. Şemsettin Günaltay'ın (1883-1961) Osmanlı Türkçesinde yazmış olduğu makale, derginin birinci senesinin ikinci sayısında, 38 sayfa olarak yayımlanmıştır. 1949-1950 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı olan Günaltay, çeşitli kurumlarda dinler tarihi, İslam kavimleri tarihi ve İslam felsefesi müderrisliği yapmıştır. 1924 yılında Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde de dîn-i İslam tarihi ve fıkıh tarihi müderrisliği yapmıştır. 1941 yılından vefatına kadar geçen süre içerisinde de Türk Tarih Kurumunun başkanlığında görev almıştır.¹⁹⁷

M. Şemsettin Günaltay'ın “Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?” başlığı altında kaleme almış olduğu makale, bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu konunun önemi günümüzde de güncelliğini koruyan bir mesele olarak devam etmektedir.

Günaltay, makalesine ilk olarak hicri üçüncü asırda kelamcılarının karşısına felsefenin çıktığını ifade ederek başlamış ve eskiden her mütefekkiye “hakîm” denilirken artık “felasife” tabirinin kullanılmaya başladığını belirtmiştir. Daha sonra filozofların, kelamcılardan ayrıldıkları şu dört esası sıralamıştır:

1. Âlem ezeldir.

¹⁹⁶ Uslu, *agm.*, s. 518.

¹⁹⁷ Kamil Şahin, “Günaltay, Mehmet Şemsettin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 14, İstanbul, 1996, s. 286.

2. Âlem ebedidir.
3. Allah'ın ilim ve iradesi ancak tümellere yani kâinatın genel kanunlarına taalluk eder.
4. İnsan ruhu her çeşit kemali kabul etmek kuvvesindedir ve varlığının gayesi faal akıl ile birleşmektir.

Felsefe, bu dört esas noktasında kelim mezheplerinden ve Selefiyye'den ayrılmıştır. Bu esasların dışındaki bazı ikinci derecedeki meselelerde kelimcilerle uzaştıkları olmuştur. Mesela Allah'ın sıfatı meselesinde, Mutezile ile birlikte aynı düşünceyi savunmuşlardır.¹⁹⁸

Günaltay, "İslam felsefesi" olarak ifade edilen akımın aslında İslami bir felsefe olmadığını, eski Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş, İslami tabirlerle ifade edilmiş bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Bu yüzden asıl İslam felsefesini kelim okullarında aramak gerektiğini düşünmektedir. Yazmış olduğu bu makalede İslam felsefesinin asıl yolunu takip etmeyi amaçladığını, bu sebeple de öncelikle İslam felsefesi akımının İslam âlemine nasıl ve hangi yol ile girdiğini araştırmak istediğini belirtmiştir.

Müslümanlar felsefi araştırmalara başladıkları sırada Yunan İskenderiye felsefesi, metafiziğin en esaslı meselelerine özel bir şekil vermiştir. İşte İslam filozoflarının felsefe alanında yapmış oldukları çalışmaları takip edebilmek için kadim felsefenin, metafiziğin bu meselelerine verdiği son şekli bilmek gerekmektedir. Çünkü bu mesele bilinmeden, Yunan felsefesinin İslami esaslarla nasıl oluştuğunu anlamak mümkün görünmemektedir. İşte bu sebeple yazar, "Kadim felsefede hareketin kaynağı nedir? Bu felsefe İslam âlemine geçtiği zaman ne şekilde sonuçlanmıştır?" gibi sorulara cevap arayarak makalesine devam edeceğini belirtmiştir.¹⁹⁹

Thales ile başlayarak on iki asır sürmüş olan Yunan felsefesinde ilk tartışılan konu "âlemin menşei ve oluşum şekli" olmuştur. Günaltay, bu konuda Yunan felsefesinin esaslarının yanlış bilgilerden oluştuğunu ifade ederek bu durumu eleştirmiştir. Yunan felsefesi kâinata önem vermemiş, insana büyük bir önem vermiştir. Yunan

¹⁹⁸ Mehmet Şemsettin Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 2, İstanbul, Mart 1926, ss. 183-185.

¹⁹⁹ Günaltay, *agm.*, s. 186.

felsefesi başlangıçta kâinatın toprak, su, ateş ve hava olmak üzere dört unsur olduğunu kabul etmiştir. Kâinatın oluşumu hakkında bir nazariye kurmak için de bu dört unsurdan birine daha çok öncelik vermiş, kâinatın kaynağını onunla açıklamaya çalışmıştır.

Yunan felsefesi ikinci olarak her şeye derinlemesine etki eden ve ruh denilen kaynağın ne olduğunu araştırmıştır. Bu konu için de aynı şekilde zahiri gözlem yapmıştır. Nefes alıp vermek bir hayat ölçüsüdür. Bu sebeple de prensip havadadır. Ruh için hava gereklidir. Hayat sahibi olan havayı bütün varlığın kaynağı kabul etmiş ve buradan da maddi bir şekilde olmakla birlikte tek Allah fikrine ulaşmıştır.

Üçüncü mesele de bu tek Allah'ın kim olduğu meselesi olmuştur. Bu araştırmanın sonucu Yunan felsefesinin başlangıcından itibaren panteizme yatkın olduğunu göstermektedir. Yunan felsefesi tüm bu araştırmalarında duyuların izlenimlerinden hareket etmiştir. Fakat filozofların bazı izlenimleri duyuların verdiği bilgiler hakkında şüphe duymalarına sebep olmuştur. Bu şüpheden sonra Yunan felsefesinin dördüncü meselesi ortaya çıkmıştır. Bu mesele de her ne şekilde olursa olsun hakikatin bir ölçütü olup olmadığı meselesidir.²⁰⁰

Günaltay, bu meseleleri açıkladıktan sonra Yunan felsefesinin başlangıcından İslam âlemine girinceye kadar olan dönemini özetlemiştir. Öncelikle Pisagor'un insanlar tarafından ilah olarak algılanmasının sebeplerini, Elea mektebinin felsefeyi maddi olan prensiplerden kurtardığını ve felsefenin bütün alanlarını şüphenin sarmasının ardından Sofistlerin ortaya çıkışını anlatmıştır. İşte tam bu noktada apaçık ve ispata ihtiyaç duymayan bir ilahın varlığını itiraf eden Sokrates ortaya çıkmıştır. Yunanistan'daki felsefenin üçüncü safhası, Sokrates'le başlayan, Platon'la gelişen, şüpheler tarafından da son verilen "iman ve inanç safhası" dır. Antisthenes ve Diyojen bu devrenin aşırıya giden iki temsilcisi olmuştur.²⁰¹

Yunanistan'da dördüncü devre Aristoteles ile başlamıştır. Aristoteles'e göre dayanılacak esas akıldır. Akıl da tecrübeyi takip etmelidir. Zenon da böyle düşünmüştür. Yalnız Zenon tecrübenin yanında sağduyuya da önem vermiştir. Zenon, duyuların izlenimlerinin açıklığının bizim için yeterli bir yol gösterici olacağını ifade

²⁰⁰ *agm.*, ss. 186-188.

²⁰¹ *agm.*, ss. 188-189.

ederek hakikatin bir karşılığının olduğunu kabul etmiş ve böylece bütün şüpheleri gidermeye çalışmıştır.

Özet olarak ifade edilecek olursa Günaltay Yunan felsefesinin geçirdiği aşamaları şu şekilde izah etmiştir:

- 1) Araştırılmadan her şeye inanılan devre
- 2) Tecrübeye önem vermeyen nazari araştırmalar devresi
- 3) İman devresi
- 4) Akıl devresi
- 5) Çöküş devresi

Her şeye inanılan devre, coğrafya sahasındaki keşiflerle kapanmıştır. İkinci devre, sofistlerin eleştirileriyle, üçüncü devre, septiklerin şüpheleri karşısında yıkılmıştır. Ulaştığı sonuçlarla diğer devirlerden üstte olan dördüncü devreyi de bilinmeyen bir şekilde beşinci devre takip etmiştir. Beşinci devre ise Romalıların kudretli güçleri ile son bulmuştur.²⁰²

Müslümanlar, eski Yunan eserlerini tercümeyle başladıkları zaman, mitoloji dönemine ait efsaneler dışında diğer dört devrin ürünü olan yayınları gözden geçirmişlerdir. Fakat bunlardan en çok önem verdikleri, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Zenon'un temsil ettiği düşünceler olmuştur. Bunun sebebi ise, Müslümanların kadim Yunan felsefesini özellikle bu filozoflarla uğraşan İskenderiye yoluyla almış olmalarıdır.

Yazar, makalesinin devamında İskenderiye okulunun felsefi temeli Aristo metodu olduğundan ve Aristo metodunun (Meşşailik) esasının da burhan ve tümevarım yoluyla tikelden tümele, tümelden tümele geçişten ibaret olduğundan bahsetmiştir. Aristoteles'in de hataları olduğunu fakat bu hataların gidiş yolundan değil tecrübe ve gözleme dayalı olayların niteliklerinin yetersizliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Aristoteles'i takip eden İslam felsefesi, Aristoteles'in ulaştığı neticelere çok önem vermiştir. İskenderiye mektebi, bilimsel alanda Aristoteles'in yöntemini kabul etmişken, ahlaki alanda da Revakilerin (Stoacılar) başkanı Zenon'un yöntemini kabul etmiştir. Bu yüzden de diğer mekteplere nispetle Revakilerin yöntemi İslam filozofları tarafından çok erken dönemde incelenmiştir. Zenon'un hedefi insanları fazilete

²⁰² *agm.*, s. 190.

götürmekti. Zenon'un "Hayrın ne olduğunu bilsek mutlaka ona yöneliriz." sözü, onun izlemiş olduğu yöntemi özetlemektedir. Şemsettin Günaltay, bu konuda Zenon'un düşüncelerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.²⁰³

İskenderiye mektebi, Aristoteles ve Zenon mekteplerini takip etmekle beraber, diğer mekteplere de tamamen kayıtsız kalmamıştır. Hatta bir süre sonra Eflatun mektebi, Aristo mektebinin yerine bile geçmiştir. İslam âlemindeki tasavvuf felsefesinin izleri Eflatun felsefesine kadar çıkmaktadır. Eflatun felsefesinin yöntemleri Meşşaiyye'nin tam tersiydi. Burada yazar, Eflatun ile Aristo metotlarını ve felsefelerini karşılaştırmıştır.²⁰⁴

Yunan felsefesinin çöküş devrine kadar dönem dönem çeşitli şekillerde çözüldüğü dört önemli ve büyük mesele vardır. Günaltay, Yunan felsefesinin on iki asırlık uzun bir süre içinde ulaştığı sonuçları makalesinde özetlemiştir. Bu meseleler şunlardır:

1. Allah'ın varlığı ve sıfatları
2. Âlemin menşei ve meadı
3. Ruhun Mahiyeti
4. Hakikatin Doğrulanması

1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Allah'ın varlığı ve sıfatları meselesinde Yunan felsefesi, her çeşit insan tasavvurunu reddetmiştir. Yunan filozofları, bizzat kâinatın Allah olduğunu, hayat sahibi her canlının aynı zamanda Allah'ın bir parçası, onunla hayatta, onunla hareketli ve onunla kaim olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Günaltay, burada Yunan ruhunun inandığı şeyin panteizm olduğunu ifade etmiştir. Hintlilerin de böyle düşündüklerini söyleyerek, Hintlilerin inançlarıyla karşılaştırma yapmıştır. Böyle bir inancın insan ruhuna yeterli gelmediğini, bu sebeple de Yunan ruhunun panteizm düşüncesini bırakarak kâinatı yaratan bir Allah fikrini kabul ettiklerini belirtmiştir.

²⁰³ *agm.*, ss. 192-193.

²⁰⁴ *agm.*, s. 194.

2. Âlemin Menşei ve Mead: Bu konuda da Yunan felsefesi şu neticeye ulaşmıştır: “Her şeyin kaynağı Allah’tır. Âlem, Allah’ın zuhuru ve tecellisinden başka bir şey değildir.” Yazar, bu konuda da Hintlilerle karşılaştırmalar yapmıştır.²⁰⁵

3. Ruhun Mahiyeti: İlk İyonya filozofları ruhun havadan, ateşten veya maddi başka bir prensipten oluştuğunu kabul etmişlerdir. Yunan felsefesi bu esastan başlayarak derece derece ruhun ebediyeti düşüncesine kadar yükselmiştir. Hatta ruhun yalnız Allah ile bir ilgisi olduğunu değil, Allah’tan bir parça olduğunu kabul etmek suretiyle bu tasvire bir çeşit kesinlik vermiştir.

4. Hakikatin Bir Misdakı (Karşılığı) Var mıdır?: Yunan felsefesi, hakikati bulmak konusunda ne sadece akla ne de sadece duyulara güvenilmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Bu ikisi ortak faaliyetlere giriştikleri zaman birbirlerini düzelterek oldukça yüksek derecede bir yakine ulaşma imkânı elde edeceklerdir. Fakat bu halde bile mutlak yakın asla elde edilemeyecektir. Bu üzücü sonuç eski filozofları ümitsizliğe, lakaytlığa, bedbinliğe ve inkâra sürüklemiştir.

Günaltay, bu noktada kendisinin bu fikre katılmadığını belirtmekte ve bizi hakikate ulaştıracak başka bir yolun olabileceğini düşünmektedir. Çoğunluğun görüşünün ortak olduğu bir hususta hakikate ulaştığımızı düşünmemize bir engel yoktur. Bu hakikatin sağlamlığı da ilim ve tenevvürün (aydınlanmanın) yayılmasıyla artıp gider. Felsefi olarak hakikatin karşılığı mutlak ve kesin olmasa da insanın ulaşabileceği en yüksek makamın bu olabileceğini ifade etmiştir.²⁰⁶

İslam filozoflarının ortaya çıktıkları devirde kadim felsefe, insanlığı meşgul eden dört büyük mesele hakkında işte bu sonuçlara ulaşmış bulunmaktaydı. Bu zamanda kadim felsefe birbirlerine uygun olmayan mesleklerden oluşan bir yığın gibi değil, belki gelenekten devam eden canlı ve tek bir ilim mahiyetinde algılanıyordu. Tercüme hareketlerini takiben Müslümanlar arasında görünen felsefe hareketi bu gelenek altında doğmuş, buna göre gelişmiştir. Fârâbî gibi ilim ve fazilette deryalar kadar derin olan bir filozof bile Eflatun ile Aristoteles felsefeleri arasında hakiki bir zıtlık olmadığını ispat için eserler yazmak gereğini hissetmiştir.

Günaltay, buraya kadar kadim felsefenin geldiği noktayı özetlemiştir. Buradan sonra da bu şeklin İslam âlemine hangi yolla girdiğini araştırmıştır. İbraniceden

²⁰⁵ *agm.*, ss. 194-197.

²⁰⁶ Günaltay, *agm.*, s. 202.

ve Yunancadan Süryaniceye tercüme yapılmış, Süryaniceden de Arapçaya tercüme yapılmıştır. Yazar, bu tercümelelerin başlangıcından itibaren İslam âlemine gelineceye kadarki serüvenini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Böylelikle kadim felsefenin İslam âlemine tercüme yoluyla ve Müslümanların İskenderiye okulunun temsilcileriyle temaslarının sonucunda girdiğini göstermiştir.²⁰⁷

İlk zamanlarda Yunan felsefesi tam bir şekilde anlaşılammıştır. Aristo'nun tam olarak anlaşılmaya başlaması ve yapılan tercümeleleri hicri dördüncü asrın başlarında Fârâbî zamanına rastlamaktadır.

Süryanilerin hayranlıkla takip ettikleri Yunan felsefesi aslında bir yığın karışık düşüncüyü ihtiva ediyordu. İslam filozofları, bu karışık nazariyeleri İslam ilahiyatıyla bağdaştırmak için büyük bir çaba göstermişlerdir. Günaltay'ın makalesinde bu noktayı aydınlatan açıklamalar bulunmaktadır.²⁰⁸

M. Şemsettin Günaltay, İslam filozoflarına göre hakikatin gerçek metodunun sadece İskenderiye yoluyla gelen geleneksel Yunan felsefesi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre, İslam filozofları bu anlayışta oldukları için Yunan felsefesinin geleneksel kadrosunun dışına bir türlü çıkamamışlardır. Bu geleneğe çok sadık olmuşlar ve Yunan felsefesinin de hakikat olduğuna son derece inanmışlardır. Bunun için de nass ve peygamberlerin sözlerine sadece hayali bir nitelik vermişlerdir. Buna da Fârâbî örnek olarak gösterilebilir. Fârâbî, filozofları peygambere tercih etmiş, filozofların hakiki işleri, peygamberlerin ise hayali işleri bildiklerini ifade etmiştir.²⁰⁹

İbn Sînâ'dan önce gelen filozoflar ve sonrakiler hep Aristo'nun metodunu tercih etmişlerdir. Bunun sebebi ilk olarak tercüme edilen eserler arasında sadece Aristo'nun eserinin ansiklopedik niteliğe sahip olmasıdır. İkinci olarak ise, tercüme edilen eserlerin çoğunun Aristo ve şarihlerinin eserlerinden oluşmuş olmasıdır. Üçüncü olarak da, Aristo'nun kitaplarını şerh edenlerin eserlerinde bu metotla diğer metotların karşılaştırılmış olması ve Aristo metodunun diğerlerine tercih edilmiş olmasıdır. İşte bu sebeplerden dolayı İslam filozofları, Aristo metodunu kabul etmişlerdir.

²⁰⁷ *agm.*, ss. 203-216.

²⁰⁸ *agm.*, s. 212.

²⁰⁹ *agm.*, s. 214.

Aristo'dan sonra Müslümanların önemle takip ettikleri ikinci filozof Eflatun olmuştur. Eflatun'un felsefesi ilk zamanlarda daha az anlaşılmış ve daha az ilgi görmüştür. Daha sonraki dönemlerde, Porfiryus, Galenos, İranlı Mani, Gnostik Marius, Atomist Demokritos gibi filozoflar incelenmiştir. Bütün bu filozofların yaklaşmış oldukları felsefi düşünce genellikle neoplatonizm²¹⁰ olmuştur. İşte böylece Müslümanlar arasında Yunan felsefesinin neoplatonizm olarak yayılmasında ilk mütercimler olan Süryanilerin önemli bir rolü olmuştur.²¹¹

İslam felsefesi eserlerindeki Meşşaiyye ve İshrakiyye mekteplerinin kaynağı Aristo ve Eflatun'a olan ilgidir. Meşşaiyye ismi, Aristo metodu dairesinde nazar ve istidlal yolunu takip edenlere verilmiş; İshrakiyye ismi de hakikate riyazet ve müşahede yoluyla ulaşılabileceği iddiasında olanlara verilmiştir. Günaltay, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra İslam felsefesinin Meşşaiyye ve İshrakiyye yolları arasında gaye olarak bir zıtlık görmediğini, nefis-i natıkanın bu iki yoldan herhangi biriyle yüksek marifet yoluna ulaşabileceğini kabul ettiği sonucuna varmıştır.²¹²

İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, meşşaiyye ekolünün temsilcileri iken; İbn Bacce ve İbn Tufeyl de İshrakiyye ekolünün temsilcileri olmuştur. Günaltay, meşşai ve işraki felsefenin miladi on ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan Eş'ârî mezhebi sebebiyle yok olduğunu ifade etmiştir. Bu kelam çemberi oluştuktan sonra doğal olarak da felsefenin tedricen öldüğünü belirtmiştir. Yazar, makalesini doğuda İbn Sînâ'dan sonra Meşşaiyye ekolünde büyük bir filozof yetişmediğini söyleyerek bitirmiştir.²¹³

2.2.5. Mantık

Mantık, düzgün düşünme, doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi olarak, bir şeyin başka bir şeyden çıktığı ya da başka bir şeyin sonucu olduğu bağıntıları incelemektedir.²¹⁴ *DİFM*'de mantıkla doğrudan ilgili olarak aşağıdaki makale yer almıştır:

Mehmet Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", C. 3, S. 10, 1928, ss. 49-64.

²¹⁰ Neoplatonizm, Platon ile Aristoteles öğretilerini uzlaştırarak oluşturulmuş felsefi bir akımdır.

²¹¹ Günaltay, *agm.*, s. 215.

²¹² *agm.*, s. 218.

²¹³ Günaltay, *agm.*, ss. 219-220.

²¹⁴ Cevizci, *age.*, s. 1047.

2.2.5.1. “Türk Mantıkçıları”

Mehmet Ali Ayni'nin yazmış olduğu “Türk Mantıkçıları” isimli makale, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın Latin harflerine geçmeden önceki son sayısında, onuncu sayıda (1928) yer almıştır. Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan bu makale on altı sayfa sürmüştür.

Mantık öğretiminin caiz olup olmadığı tartışmaları çoktan halledildiği için İstanbul'da Sekiz Fakülte (Medâris-i Semâniye)²¹⁵ kurulduğunda, ders programına mantık dersi de ilave edilmişti. Mehmet Ali Ayni, İstanbul'dan önce nerelerde mantık dersinin okutulduğu hakkında ve mantık ilmine nasıl bir değer verildiği hakkında bilgiler vermektedir. Bunun ardından da İslam âleminde yetişen mantıkçıları tanıtmıştır. Bunların başında ilk olarak “halis muhlis bir Türk olan Fârâbî”nin geldiğini ifade etmiştir. Fârâbî'den sonra mantıkçılar içinde İbn Sînâ'yı zikretmektedir ki onun da Türk olduğunu söyleyenler vardır. Mehmet Ali Ayni ise bu konuda kesin bir fikri olmadığını ifade etmiştir.²¹⁶

Mehmet Ali Ayni, İslam âlemindeki mantıkçılardan kısaca bahsettikten sonra Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792-1390) ile Seyyid Şerîf Cürçânî'den (ö.816-1413) daha ayrıntılı bir şekilde konu açmıştır. Bunun sebebi Türkiye âlimleri üzerinde bu iki zatın etkisinin fazla olmasıdır.²¹⁷

Ayni, İslam âlemindeki mantıkçılardan bahsettikten sonra Türk mantıkçıları'nın hayatından ve eserlerinden bahsetmiştir. Ayni'nin makalesinde bahsettiği Türk mantıkçıları şu kişilerdir:

1. Molla Fenârî (ö. 834-1431)
2. Hızır Bey (ö. 863/1459)
3. Hocasâde (ö. 893/1488)
4. Hayâlî (ö. 875/1470[?])

Mehmet Ali Ayni, bu âlimleri anlattıktan sonra, bizim âlimlerimizin çalışmalarının daha önceki eserleri şerh etmekten veya üzerlerine haşiye yazmaktan ibaret olduğu sonucuna ulaşmıştır. 11. Yüzyılda bu çalışmalar daha da azalmıştır. Çünkü o

²¹⁵ Sahn-ı Semân. Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli medreselere verilen isimdir. (Fahri Unan, “Sahn-ı Semân”, *DİA*, C. 35, TDV Yayınları, 2008.)

²¹⁶ Mehmet Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1928, s. 49.

²¹⁷ Ayni, *agm.*, s. 53.

zamandaki âlimler, ders okurken hikmet ve riyaziyatla ilgili bölümler geldiğinde, bilgisizliklerinden dolayı, bunlar felsefedir, diyerek o bölümleri atmışlardır.²¹⁸

Yazar, bu konuları izah ettikten sonra, son senelere kadar yazılmış olan eserleri sıralamıştır. Taşköprüzade Ahmet Efendi'den hususi bir şekilde bahsettikten sonra son mantık kitaplarını da ayrıca zikretmiştir. Son olarak da manzum mantık eserlerini sıralamıştır. Türkçe manzum mantık eserine de *Mantıku't-Tayr*'dan bir örnek metin vermiştir. Makalesini bitirirken bir temenni bölümüne ve bir de zeyl bölümüne yer vermiştir. Bu ek bölümde İskilipli'nin mantığa dair yazmış olduğu eserden bir bölüm vermiştir. Buna göre, “İsagoji Risalesi”, Porfiryus'un eseriyle başka kişilere isnat edilmiştir.²¹⁹ Aynı, bu yanı sıra işaret ederek yapılan çalışmanın basitliğini ortaya koymuştur.

Aynı, makalesinde mantık ilmine katkı sağlayan Türk mantıkçıları ele almıştır. Yazarın, mantık âlimlerini ve eserlerini toparlayıcı böyle bir çalışma yapması, döneminin ilim hayatına önemli bir katkı sağlamıştır.

2.2.6. Biyografi

DİFM'de en çok makale “Biyografi” alanında yayımlanmıştır. Bu makaleler yayımlanırken herhangi bir düzen esas alınmamıştır. Biyografi alanında en çok makale yayımlayan yazarların başında hiç şüphesiz İzmirli İsmail Hakkı gelmektedir. Mehmet Şerefettin Yaltkaya ise onu takip eden isimler arasındadır. Bu çalışmada biyografi alanındaki makaleler değerlendirilirken dergideki yayın sırası esas alınmıştır.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî” isimli makaleyi iki sayı boyunca yayımlamıştır. Bu makalelerin devamı niteliğinde diğer sayılarda Bağdâdî'nin en önemli eseri olan *Kitâbu'l-Mu'teber*'i “Kitâbu'l-Mu'teber” ismiyle dört sayı boyunca daha yayımlamıştır. “Kitâbu'l-Mu'teber” isimli makaleler, biyografik içerikli olan “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî” isimli makalelerin devamı olduğu için konu bütünlüğünü bozmamak adına bu makaleler de biyografi alanında yer almıştır. Bunun yanında İzmirli İsmail Hakkı'nın “İslam'da Felsefe Cereyanları” isimli 14 adet makale dizisi de bu konu başlığı altında ele alınmıştır. Çünkü İzmirli, genel olarak bu

²¹⁸ *agm.*, s. 56.

²¹⁹ *agm.*, s. 63.

makalelerinde İslam filozoflarının hayatlarını ve felsefelerini anlatmaktadır. Biyografî başlığı altında analiz edilen makaleler aşağıda verilmiştir:

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Sencer ve Gazzâlî”, C. 1, S. 1, 1925, ss. 39-57.

İsmail Hakkı İzmirli, “Şeyhü’l-etibbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-” C. 1, S. 1, 1925, ss. 151-165.

Yusuf Ziya Yörükân, “İhvân-ı Safâ”, C. 1, S. 1, 1925, ss. 183-192.

İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Yunus ve İbnü’l-Heysen”, C. 1, S. 4, 1926, ss. 45-73.

İsmail Hakkı İzmirli, “Ebu Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidî”, C. 2, S. 7, 1928, ss. 107-136.

İsmail Hakkı İzmirli, “Ebu Ali Miskeveyh el-Hâzin”, C. 3, S. 10, 1928, ss. 17-33.

İsmail Hakkı İzmirli, “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri”, C. 3, S. 11, 1929, ss. 59-80.

Abdülbaki Baykara, “İbn Seb’în”, C. 3, S. 10, 1928, ss. 68-86.

Abdülbaki Baykara, “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb’în”, C. 3, S. 10, 1928, ss. 87-89.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî”, C. 4, S. 17, 1930, ss. 25-41.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbu’l-Mu’teber”, C. 5, S. 19, 1931, ss. 1-16; C. 5, S. 20, 1931, ss. 1-16; C. 5, S. 21, 1931, ss. 1-16; C. 5, S. 22, 1932, ss. 14-26.

İsmail Hakkı İzmirli, “İslam’da Felsefe Cereyanları” C. 3, S. 12, 1929, ss. 1-20;... , C. 6, S. 25, 1933, ss. 56-64.²²⁰

2.2.6.1. “Sencer ve Gazzâlî”

Mehmet Şerefettin Yaltkaya’nın kaleme almış olduğu makalelerden bir diğeri de derginin ilk sayısında yer alan, Osmanlı Türkçesinde on sekiz sayfa süren “Sencer ve Gazzâlî” isimli makaledir. Bu makalede Sencer’in ilme ve âlimlere olan muhabbeti üzerinde durulmuştur. Bu sebeple de Gazzâlî ile olan irtibatı incelenmiştir.

²²⁰ “İslam’da Felsefe Cereyanları” yazı dizisi 14 sayı boyunca devam ettiği için makalelerin bütün künyelerine burada yer vermedik. Çalışmanın birinci bölümünde “Teze Konu Olan İslam Felsefesi Makaleleri ve Yazarları” başlığı altında bu makalelerin ayrıntılı künyeleri verilmiştir.

Sultan Sencer, Abbasiler arasında Me'mun'un sahip olduğu konuma sahip olan bir Selçuklu hükümdarıdır. İlme ve âlimlere karşı muhabbetlidir. Bu yüzden mükemmel bir kütüphanesi vardır. Özellikle hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Kendisi gibi ilim ve marifete önem veren Me'mun'dan şu farkla ayrılmaktadır: Me'mun, sünnetin yıkıcısı, Sencer ise hizmetkâridir.²²¹

Yaltkaya, Sencer'in ilme olan ilgisini anlattıktan sonra, Gazzâlî ile ilişkisini anlatmaya başlamıştır. Sencer, Hanefî mezhebine bağlı olup İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'ye de büyük bir hürmet göstermektedir. Gazzâlî'nin İmam-ı Azam'ı tenkit ettiğini duymuş ve bu sebeple de onu sarayına davet etmiştir. Gazzâlî daha önce hiçbir sultanın huzuruna gitmeyeceğine dair söz verdiği için Sencer'in davetine icabet edemeyeceğini, ona yazdığı bir mektupla belirtmiş ve Sencer'den özür dilemiştir. Yaltkaya, makalesinde Gazzâlî'nin Sencer'e gönderdiği mektubu "aynen" kaydıyla Farsça olarak aktarmıştır. Daha sonra da bu mektubu tercüme etmiştir. Gazzâlî, mektubunda Allah'ın Sencer'e ahiret sultanlığı da vermesi için dua etmiş ve bu minvalde sultana nasihatlerde bulunmuştur. Sencer bu mektubu okuduktan sonra Gazzâlî ile görüşmek için daha çok ısrar etmiştir. Bunun üzerine Gazzâlî, sultanla sarayda değil de ordugâhta görüşmeyi kabul etmiştir. Gazzâlî, İmâm-ı Âzam'ın ne kadar önemli bir âlim olduğunu Sencer'e anlatmıştır. Böylece Gazzâlî hakkında bir yanlış anlama ve iftira olduğu anlaşılmıştır. Sencer de Gazzâlî'ye büyük bir hürmet göstermiş, hatta onu tahtına oturtmuştur.²²²

Şerefettin Yaltkaya, orijinal Farsça haliyle Gazzâlî'nin Sencer ile olan mülakatına da makalesinde yer vermiş, daha sonra da bu mülakatın tercümesini yapmıştır. Gazzâlî, memleketine dönünce *Nasihatu'l-Mülük* eserini yazmış ve Sencer'e ithaf etmiştir. Yaltkaya, makalesinin dipnotunda uzun bir şekilde bu eseri tetkik etmiştir.²²³

Yaltkaya, makalesinde Sencer'in kütüphanesini de tanıttıktan sonra Sencer hakkındaki bir iddiaya cevap vermiştir. Rus müsteşriklerinden Barthold'a göre Sencer, okuma yazma bilmemektedir. Sencer'in ilme ve âlimlere hürmetine, kendi adına birçok eser telif edilmiş olmasına dair rivayetlere rağmen yine de okuma yazma bil-

²²¹ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, "Sencer ve Gazzâlî", *DİFM*, C. 1, S.1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, ss. 39-45.

²²² Yaltkaya, *agm.*, ss. 40-41.

²²³ *agm.*, ss. 53-54.

memesi çok garipse de, şu kesindir ki Sencer cahil değildir. Sencer hadis gibi ilimlerle meşgul olduğu gibi şiir bile söylemektedir. Yaltkaya, bu konuyu izah ettikten sonra Sencer'in vefatı ile ilgili bilgiler vermiştir.²²⁴ “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi tarih-i ilm-i kalam müderrisi” namıyla da makalesini tamamlamıştır.

2.2.6.2. “Şeyhü'l-Etubbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-”

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda neşredilen diğer bir yazı da İsmail Hakkı İzmirli'nin yazmış olduğu “Şeyhü'l-etubbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-” isimli makaledir. Makale, 1925 yılında derginin ilk senesinin ilk sayısında 15 sayfa olarak yayımlanmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), İslam felsefesi ve tıp alanında parlak yeri olan bir filozoftur. Avrupa'da “Rhazes” olarak tanınan bu filozof, zamanının biricik tabibi ve biricik filozofudur. İzmirli İsmail Hakkı, filozofun hayatının yeterince araştırılmadığını düşünmüş ve bu boşluğu doldurmak amacıyla böyle bir makale kaleme almıştır.

İzmirli, makalesinde Râzî'nin ilim dünyasındaki önemini söyledikten sonra onun hayatını anlatmaya başlamıştır. Ebû Bekir er-Râzî, akli ilimlerle, edebiyatla, şiirle, kimyayla ve astrolojiyle ilgilenen bir filozoftur. İzmirli, Râzî'nin tıp tahsilini hekim Ali b. Rabben et-Taberî'den yaptığını söylemiştir.²²⁵ Hâlbuki bu bilgi zaman bakımından mümkün görünmemektedir, çünkü Ali b. Rabben, Râzî doğmadan dört yıl önce ölmüştür.²²⁶ Râzî, tıp alanında çok ilerlediği için “Câlinûs'ul-Arab” (Arapların Galen'i) unvanını almıştır. Çok iyi huylu ve merhametli olduğu için hastaların iyi olmaları için elinden gelen gayreti göstermiştir. Hastaları, ilaçlardan daha çok besin maddeleriyle tedavi etme yoluna gitmiştir.²²⁷

Râzî'nin gözlerine hayatının sonlarına doğru katarakt inmiştir, bu sebeple ameliyat olması gerekmektedir. Râzî, onu ameliyat edecek olan doktora “gözde kaç tane tabaka olduğunu” sorar, doktor bu soruyu bilemeyince onun ameliyat yapamayacağını düşünür ve “dünyayı görmekten usandım, artık görmek istemiyorum” diye-

²²⁴ *agm.*, ss. 56-57.

²²⁵ İsmail Hakkı İzmirli, “Şeyhü'l-Etubbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-“, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, s. 152.

²²⁶ Mahmut Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, *DİA*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s.479.

²²⁷ İzmirli, *agm.*, ay.

rek ameliyatı reddeder. İzmirli, Râzî'nin bu tavrını, filozofun âlem hakkında bedbin olduğu şeklinde yorumlamıştır.²²⁸

İzmirli, filozofun ölümü hakkında şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Vezir, Râzî'yi yemek ziyafetine davet ederek, kendisine kimya öğretmesini ister. Râzî de bu isteği reddeder. Bunun üzerine, Vezir filozofu öldürür.²²⁹

İzmirli, Râzî'nin hayatını ona çeşitli iltifatlarla bulunarak anlattıktan sonra eserlerinin tanıtımına geçmektedir. Bu eserleri tanıtırken onları tıp, felsefe, tabiat, felekiyyat²³⁰, münâkaşât²³¹ ve mükâtebât²³², envaiyyât gruplarına ayırmıştır. Tıp alanında 49, felsefe alanında 30, tabiat alanında 28, felekiyyat alanında 8, münâkaşât ve mükâtebât alanında 27 eseri ve diğer muhtelif konular hakkında da 11'den fazla eseri olduğunu belirtmiş ve bu kitapları tek tek zikrederek listelemiştir.²³³

Yazar, Râzî'nin kitapları ile ilgili bilgi verdikten sonra “Mevâdd-ı İlmiyesi” başlığı altında Râzî'ye gelinceye kadarki Yunan felsefesinin durumunu anlatmıştır.²³⁴ Buradan sonra da “Teâlim-i İlmiyesi” ismiyle bir başlık açarak hangi ilim dallarında başarı gösterdiğini açıklamıştır.

“Mâ bade't-tabâsı” başlığı altında da Râzî'nin hikmet-i İlâhiye'yi ispat ettiğinden ve Allah'tan başka *nefis*, *hâlâ* (boşluk), *müddet* (zaman) gibi bir takım kadîmler (öncesizler) olduğundan bahsetmiştir. İzmirli bu dört maddenin beşincisine *tenâsüh* başlığı atarak devam etmiştir. Hâlbuki Râzî'nin beş ezeli ilke adını verdiği sistemde bu ilkelerden biri *heyula* (madde) ilkesidir.²³⁵ Aynı zamanda İzmirli'nin *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanmış olduğu “İslam'da Felsefe Cereyanları” başlıklı diğer bir makalesinde, İzmirli, Râzî'den bahsederken beş ezeli ilkeyi doğru bir şekilde vermiştir.²³⁶ İzmirli'nin “İslam'da Felsefe Cereyanları” isimli makaleyi bu makaleden beş yıl sonra kaleme aldığı göz önünde bulundurulursa, bu eksikliği gidermiş olduğu söylenebilir.

²²⁸ *agm.*, s. 154.

²²⁹ *agm.*, ay.

²³⁰ Felekiyyât: Gök ve heyet ilmine ait şeyler. (Devellioğlu, *age.*, s. 293.)

²³¹ Münâkaşât: Tartışmalar. (Devellioğlu, *age.*, s. 847.)

²³² Mükâtebât: Mektuplaşmalar, yazışmalar. (Devellioğlu, *age.*, s. 837.)

²³³ İzmirli, *agm.*, ss. 154-161.

²³⁴ *agm.*, ss. 161-163.

²³⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 70.

²³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “İslam'da Felsefe Cereyanları-3”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 4, S. 14, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1930, s. 29.

İzmirli, bu ezeli ilkeleri açıkladıktan sonra, Râzî'nin kadim felsefe düşüncesinden ayrılp Mecusi mezhebine, Hint felsefesine yaklaştığı yorumunda bulunmuştur. Bu noktada Kindî'nin felsefesi ile aralarındaki farkları karşılaştırmıştır.²³⁷ Râzî, nübüvvet konusunda da hem kendinden önce gelenlerden, hem kendinden sonra gelenlerden ayrılmıştır. Bu konuda Brahmanizm'e yaklaşımıştır. Yazar, Râzî'nin felsefi düşüncesinin İslam âleminde yayılmamasının sebebinin bu konu olduğunu söylemiştir.²³⁸

Makalenin devamında "Ahlakı" başlığıyla, Râzî'nin durağan yıldızların şehirlerin ahlakına etki ettiğine inandığını ifade etmiştir. Makalenin sonunda da "Kîndî ile Mukabele" başlığını açarak Râzî'nin Kindî ile karşılaştırmasını çok öz bir şekilde ifade etmiştir:

- Kindî, önemli bir medresede tahsil görmüş, fakat Râzî bir medrese tahsili görmemiştir.
- Kindî, Yunan felsefesine yöneldiği halde Râzî, Hint felsefesine yönelmiştir.
- Kindî, kimyayı reddetmiş; Râzî ise kimya bilmeyene filozof denilmeyeceğini ifade etmiştir.
- Kindî'deki ağırlıklı özellik felsefe iken; Râzî'de tıp daha çok ön plandadır.
- Kindî, "Filozofu'l-Arab", Râzî ise "Câlînus'u'l-Arab"tır.
- Kindî, Arap filozofu, Râzî, İran filozofu idi.²³⁹

İzmirli, makalesini bitirirken Râzî'nin meydanı Fârâbî'ye bıraktığını fakat Fârâbî'nin ise onun yolundan gitmediğini ve böylelikle Râzî'nin fikirlerinin yayılmadan sönüp gittiğini ifade etmiştir.

2.2.6.3. "İhvân-ı Safâ"

İstanbul Dârülfünunu ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954)²⁴⁰, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmu-*

²³⁷ İzmirli, "Şeyhü'l-Etubbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-", s. 164.

²³⁸ İzmirli, *agm.*, s. 165.

²³⁹ *ay.*

²⁴⁰ Turhan Yörükân, "Yörükân, Yusuf Ziya" *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 568.

ası'nda 9 sayfadan oluşan "İhvân-ı Safâ" isimli makaleyi Osmanlı Türkçesi ile kaleme almıştır.

Tam adı, "İhvân-ı Safâ ve hullânü'l-vefâ ve ehlü'l adl ve ebnâü'l hamd" olan cemiyet, İslam felsefe tarihi eserlerinde genel olarak siyasi, bâtını, eklektik ve gnostik karakterli gizli bir cemiyet olarak tanımlanmaktadır.²⁴¹ Bu cemiyet ilim ve felsefe neşriyatını ve ahlaki terbiyeyi yükseltmek amacıyla, müelliflerinin isimlerini açıklamadan elli bir tane risale neşretmiştir. Bu makaleler kendi zamanlarında çok etkili olmuş fakat ilerleyen zamanlarda takip edilmemiştir. Risalelerin ne gibi düşünceler ihtiva ettiği de tetkik edilmemiştir. Yusuf Ziya Yörükân'a göre risalelere dair haber veren vesikaların en iyisini tarihçi Cemâleddin İbn Kıftî vermektedir.²⁴² İbn Kıftî'nin *Tarih-i Hükemâ* isimli eserinde İhvân-ı Safâ'ya ayrılan kısımlar önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu sebeple Yusuf Ziya Yörükân, makalesinde bu kısımları aynen tercüme etmiştir.

Bu tercüme metinde, İhvân-ı Safâ'nın felsefenin çeşitli konularını toplayan bir kitap yazmak için bir araya gelmiş bir cemiyet olduğundan bahsedilmektedir. Bu kitap, makaleler halinde yazılmıştır. Bu makalelerin ellisi felsefî konular hakkında, elli birincisi ise kısa ve toplu bir şekilde bütün konuları kapsayacak bir mahiyette yazılmıştır. Bu makaleleri kimlerin yazdığı tartışma konusu olmuştur. Kimilerine göre bunları Ali b. Ebi Talip'in neslinden gelen bir imam yazmış, kimilerine göre de birinci asırdaki kelim mektebine mensup bazı Mu'tezile bilginleri yazmıştır.²⁴³

İbn Kıftî, bu risalelerin müelliflerini bulmak için çok uğraştığını söylemektedir. En sonunda 373 yılında vezirin sormuş olduğu soruya Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin verdiği cevapla bu müellifler hakkında önemli bilgiler elde etmiş olduğunu aktarmıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, bu müelliflerin isimlerini de verdikten sonra onların özellikleri hakkında şunları söylemiştir:

Bu cemiyet müntesipleri, nezafet, taharet ve nasihat maksadıyla teşekkül etmişlerdi. Kendi aralarında bir mezhep vaz' ettiler. Bu mezheple rıza-i ilâhîyi kazanmak yoluna yaklaştıklarını zannediyorlardı. Diyorlardı ki şeriat, cehaletlerle kirlenmiş ve dalâletlerle karışmıştır. Onu yıkayıp temizlemek için felsefeden başka yol yoktur.

²⁴¹ İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012, s. 15.

²⁴² Yusuf Ziya Yörükân, "İhvân-ı Safâ", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, s. 183.

²⁴³ Yörükân, *agm.*, s. 185.

Zira felsefe, hikmet-i itikadiyye ve maslahat-ı ictihadiyyeyi câmidir. Bunlar zannettiler ki, Yunan felsefesiyle Arap şeriatı telif ve tanzim edilince kemal husule gelecektir. Bu fikirle felsefenin ilmî ve amelî bütün aksamına dair elli risale yazdılar. Bunun için müstakil bir fihrist de yaptılar, hepsine “İhvân-ı Safâ Resâilî” namını verdiler ve müelliflerin isimlerini gizlediler. Sonra bu risaleleri kitapçılara dağıttılar ve birçok kimselere hibe ettiler. Bu risaleleri dinî tabirler şerî misaller, şüpheli sözler ve sahte tarihlerle doldurdular... Bunlar her fenden kanaat-bahş olmayacak ve gayr-i kâfi derecede bahsedilmiş, dağınık hurafeler, kinayeler eklenip yapıştırılmış bozuk düzen şeylerden ibarettir.²⁴⁴

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, bu bilgileri verdikten sonra, risaleleri şeyhi Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî Muhammed İbn-i Behram’a gösterdiğini, şeyhinin de uzun süren tetkiklerden sonra şu sonuca ulaştığını ifade etmiştir:

Bunlar, yorulmuşlar fakat faydasız zahmet çekmişler; bir menfaat temin edememişler; etrafında dolaşmışlar, içine girememişler; teganni etmişler, neşelendirememişler; dokumuşlar, dokudukları kumaş pek çürük; taramışlar fakat saçları (tuvaleti) bozmuşlar; olmayacak şeyleri düşünmüşler, mümkün olmayan, iktidar dâhilinde bulunmayan şeylere girişmişler ve felsefeyi şeriat içinde setretmenin kendileri için mümkün olacağını zannetmişler... Bu öyle bir arzudur ki muvaffakiyete imkân yok! Bunlardan evvel çok kimseler bu uğurda ve bu maksatla musırran (ısrar ederek) uğraştılar! Hem bunlar daha keskin dişli, esbabı daha hazırlanmış, kıymetleri daha büyük, itikatları daha yüksek, kuvvetleri daha vâsi ve istinatgâhları daha mevsum kimseler idi; yine arzu ettikleri şey kendileri için tamam olmadı ve ümit ettiklerine nail olmadılar; kabih ve muvahhiş mülevvesât ve zelil akıbetler hâsıl ettiler.²⁴⁵

Bu sözlerinden sonra Şeyh’e niçin böyle olduğu sorulunca, Şeyh şeriatın vahiyle geldiğini ve teslimiyetten başka çare olmadığını anlatmıştır. Bu açıklamalarından sonra İhvân-ı Safâ’nın felsefî hareketleri şeriat yoluyla birleştirmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Eğer bu şekilde felsefe ile şeriatı birleştirmek caiz olsaydı, Allah, filozofları şeriatı felsefe ile açıklamaya teşvik ederdi.²⁴⁶

Şeyh, “felsefe”yi yıldızları, felekleri, bunlar arasındaki orantıları, doğa olayları gibi ilimleri, musikiyi, mantık bilimini ve özetle bunların hepsini bilmekten iba-

²⁴⁴ *agm.*, ss. 187-188.

²⁴⁵ *agm.*, s. 188.

²⁴⁶ *agm.*, s. 189.

ret bir ilim olarak tanımlamıştır.²⁴⁷ Bu sebeple de şeriatın bunları teşvik etmek yerine bilakis yasakladığını şu hadisi naklederek açıklamıştır: “*Bir kimse falcıya, kâhine, müneccime gider de ondan gaipten haber isterse, Allah ile harp etmiş olur. Allah ile muharebe edene harp olunur, Allah’a galip olmaya çalışan mağlup olur.*”²⁴⁸ Şeyh, işte bu şekildeki çeşitli açıklamalarla din ile felsefenin uzlaşmasının mümkün olamayacağını ifade etmiştir.

Vezir, Tevhîdî’ye tüm bu söylediklerini İhvân-ı Safâ’nın duyup duymadığını sormuştur. Tevhîdî de bu fikirleri kısmen de olsa onlara anlattığını, kendisine hiçbir cevap vermediklerini fakat başka birinin onları galeyana getirerek bazı açıklamalarda bulunmalarına sebep olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalarında şeriatın hasta olanların doktoru, felsefenin ise sağlıklı olanların doktoru olduğunu söylemişlerdir. İhvân-ı Safâ’ya göre, peygamberler, hasta olanların hastalıkları artmasın ve yalnızca hastalıkları giderilsin diye onları tedavi etmişlerdir. Filozoflar ise asla bir hastalık bulaşmasın diye sağlam vücutlu olanların sağlığını korumaktadırlar. Sıhhati korunan insana erdemleri kazanması fayda verir. Ancak böyle olanlar büyük bir mutluluk ile kurtuluşa ermiş olurlar. Hastalıktan kurtulan adam da bazı erdemlere sahip olacak olsa bile, bu erdemler diğeri gibi olamaz. Çünkü bunların biri taklidî, diğeri burhanîdir; biri zan ile biri yakîn ile meydana gelmiştir.²⁴⁹

İbni Kıftî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin veziriyle aralarında geçen bu konuşmanın uzayıp gittiğini söyleyerek²⁵⁰ o sözlerin hepsini aktarmanın amacının dışına çıkmak olduğunu belirtmiş ve sözünü burada bitirmiştir. Yusuf Ziya Yörükân da kendisinin yapmış olduğu bu tercümenin ardından herhangi bir yorumda bulunmamış ve böylece makale tamamlanmıştır. İhvân-ı Safâ cemiyeti, din ile felsefeyi uzlaştırma amacıyla ortaya çıkmış bir cemiyettir. İslam felsefe tarihinde böyle önemli bir konu için çalışan bu cemiyeti tanıtmak amacıyla yazılan makalede, felsefeye daha çok olumsuz bir mana verilmiştir. İhvân-ı Safâ filozoflarının tanıtılmasında böyle bir yöntemin izlenmesi, onların İslam felsefe tarihindeki önemini yerine koymakta yetersiz kalmıştır.

²⁴⁷ *agm.*, s. 188.

²⁴⁸ *agm.*, ss. 189-190.

²⁴⁹ *agm.*, ss. 191-192.

²⁵⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin diyaloglarının devamı için bkz: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 239-247.

2.2.6.4. “İbn Yunus ve İbnü'l-Heysem”

İzmirli'nin “İbn Yunus ve İbnü'l-Heysem” isimli makalesi, mecmuanın ilk senesinin dördüncü sayısında (1926), Arap harfleriyle, 28 sayfa olarak yayımlanmıştır. İsmail Hakkı İzmirli, derginin ikinci ve üçüncü sayılarında Dürzîlik mezhebinden bahsetmiştir. Burada da bu fikir akımının devamı niteliğinde o zamanın iki büyük gözlemcisini tanıtmaktadır.

İzmirli, makalesinde öncelikle zamanın hal ve hareketlerinden bahseden “zîc” adı verilen kitapları anlatmıştır. Devamında da on beşinci-on altıncı yüzyıllarda kullanılan astronomi aletlerinden bahsetmiştir.²⁵¹

Yazar, İbn Yunus hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra İbnü'l-Heysem'in hayatını anlatmaya başlamıştır. İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040[?]), İbn Yunus (ö. 399/1009) gibi sadece gözlemci değil, aynı zamanda müdekkik bir filozof, usta bir doktordur. Gazzâlî'den bir asır önce, Descartes'ten dört beş asır önce Doğu'da şüpheciliği bulmuştur. İlmî faziletler ile ahlakî faziletleri kendisinde toplamıştır. Felsefeyi elde etmek için izlediği yollar çok dikkat çekici ve ibretliktir.²⁵²

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillah, İbnü'l-Heysem'in “Ben Mısır'da olsam, Nil'in taşmasını önleyecek bir çare bulurdum” sözünü işitmiş ve filozofu Mısır'a davet etmiştir. İbnü'l-Heysem de halifenin davetini kabul ederek Bağdat'tan çıkıp Mısır'a gelmiştir. Mısır'ı dolaşınca Mısırlıların yapmış oldukları fevkalade eserleri görmüştür. Bu eserleri yapan o kadar becerikli Mısırlıların Nil problemini de çözebileceklerini düşünmüştür. Onlar bu problemi çözemedilerse, kendisinin hiç çözemeyeceğini idrak ederek umutsuzluğa düşmüş ve azmi kırılmıştır. Sonra Nil'in aktığı yüksek yerde ölçümlerini yapmış ve projesini gerçekleştiremeyeceğini iyice anlamıştır. Halifeden bu işi yapamayacağı için özür dilemiştir. Halife, İbnü'l-Heysem'e divanında başka bir görev vermiştir. İbnü'l-Heysem bu görevi istediğinden değil, belki de halifenin zulmünden korktuğu için kabul etmiştir. Hâkim, gerçekten de zihninde kurduğu birtakım kuruntularla kan dökebilecek biriydi. İbnü'l-Heysem, Hâkim'in zulmünden korktuğu için hükümetten kurtulma çaresini aramıştır. Deli rolü oynamaktan başka çare bulamamıştır. Hâkim, filozofun deli olduğuna inanmış ve onun

²⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Yunus ve İbnü'l-Heysem”, *DİFM*, C. 1, S. 4, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1926, ss. 45-46.

²⁵² İzmirli, *agm.*, s. 48.

görevini yapacak başka birini tayin etmiştir. İbnü'l-Heyssem, Hâkim ölene kadar (411) evinde kapalı kalmıştır. Hâkim'in oğlu, onun gibi değildi. Bu dönemde İbnü'l-Heyssem delilikten kurtulmuş gibi davranmış ve önemli çalışmalar yapmıştır.²⁵³

İzmirli, İbnü'l-Heyssem'in hayatını ayrıntılı bir şekilde aktardıktan sonra Batlamyus'un (ö. 168 [?]) *el-Mecisti* isimli eserine ve Öklidîsî'nin (ö. 370/980)²⁵⁴ usulüne dair bilgiler vermiştir. İbnü'l-Heyssem, hakkın bir olduğunu yakinen bildiğini fakat o hakka ulaşma yollarında, ihtilaf içinde olduğunu ifade etmektedir. En sonunda şüphelerinden kurtulup Allah'a yaklaştıracak olan düşünceyi elde etmeye karar vermiştir. Bütün ilimlerin her çeşidine bakmış fakat hiçbirinden fayda görememiştir. Nihayet, madde ve unsuru hissiyat, şekli de akliyat olan düşüncelerle hakka ulaşacağını anlamıştır. Bu şekli de ancak Aristo'nun kararlaştırdığı mantık, tabiat ve ilahiyat ilimlerinde bulmuştur.²⁵⁵ İzmirli, bu bahisten sonra Aristo'nun ilimleri tasnifini anlatmıştır. Buradan da İbnü'l-Heyssem'in eserlerini tanıtmaya geçmiştir. İbnü'l-Heyssem, felsefi ilimleri üç kısma ayırmıştır: Riyaziyat, Tabiiyat, İlahiyat. Filozof, bu konulara ait almış dokuz kitap yazmıştır. Kitaplarını yetmiş tamamlamak için bir risale daha yazmıştır. Burada bütün dini ve dünyevi işlerin felsefi ilimler neticesinde olduğunu beyan etmiştir.²⁵⁶

İzmirli, İbnü'l-Heyssem'in eserlerini ayrıntılı bir şekilde tanıttıktan sonra "Madde-i İlmiyesi" başlığı altında, filozofun yetiştiği çevreyi ve hocalarını anlatmıştır. Burada İbnü'l-Heyssem'i Fârâbî ile karşılaştırmıştır. İki filozofun benzer özelliklerini ortaya koymuştur. İzmirli'ye göre Fârâbî'de olduğu gibi İbnü'l-Heyssem de "felsefeyi maişet iktisabı için elde etmiyor, Allah için elde ediyor, onunla zat ve sıfatını tezyin ediyordu. Felsefeyi kafasında bilgi olarak bırakmamış, belki kalbine de indirilmiş, tamamıyla nefsinde tahkik ettirmiş idi."²⁵⁷ İzmirli, bu konudan sonra "Tâ'lim-i ilmiyesi" başlığıyla İbnü'l-Heyssem'in felsefî görüşlerini anlatarak makalesini bitirmiştir. İbnü'l-Heyssem, felsefeden daha çok riyaziyat ile meşgul olmuştur. Bu sebeple

²⁵³ *agm.*, ss. 49-50.

²⁵⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm el-Öklidîsî, Hint aritmetiği üzerindeki çalışmalarıyla tanınan matematikçidir. İlkçağın matematikçisi olan Öklid (M.Ö. III.yy) ile karıştırılmamalıdır.

²⁵⁵ *agm.*, s. 53.

²⁵⁶ *agm.*, s. 61.

²⁵⁷ *agm.*, s. 70.

de felsefe alanında kendinden önce gelen filozoflardan daha fazla bir gelişme göstermemiştir.²⁵⁸

Hendese kurallarını mantığa uygulayan ilk kişi İbnü'l-Heysem'dir. İbnü'l-Heysem, faydalı eserleriyle İslam felsefesi ve riyaziyatı alanında önemli bir mevkie sahip olmuştur. Alman filozofu Kant'ın marifet nazariyesinde savunduğu düşüneyi ondan çok önceleri ortaya çıkaran İbnü'l-Heysem'dir. Leibniz'in ahlak sıfatları olmak üzere saydığı üç sıfatı Aristo'nun ilahiyatından çıkaran ve Descartes'ten çok önce şüphecilik yolunu tutan da İbnü'l-Heysem'dir.²⁵⁹ İzmirli, böylece İbnü'l-Heysem'le Batı filozofları arasında da bir bağlantı kurarak İslam filozoflarının Batı dünyasındaki etkisini ortaya koymuştur.

2.2.6.5. “Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî”

İzmirli İsmail Hakkı Bey'in bahsi geçen dergide Osmanlı Türkçesinde yazmış olduğu diğer bir makale de “Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî” isimli 28 sayfalık makedir.

İzmirli, makalesine İslam âleminde Fârâbî ile İbn Sîna arasındaki meşhur hakîmlerden birinin Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî (ö. 414/1023) olduğunu söyleyerek başlamıştır. Öncelikle filozofun nerede doğduğu hakkında bilgi vermiş, sonra da filozofa “Tevhîdî” denilmesinin sebebini incelemiştir.²⁶⁰

İzmirli, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin filozof, edebiyatçı, fakih özelliklerinin yanında ağırlıklı olan özelliğinin sufilik olduğunu söylemiştir. Bu kimliklerini tek tek tahlil ederek konuya devam etmiştir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî filozoftur fakat Kindî ya da Fârâbî gibi bir medrese kurmayı başaramamıştır. Ebû Bekir er-Râzî gibi Yunan felsefesine karşı çıkacak bir dereceye de ulaşamamıştır.²⁶¹

İzmirli, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sufiliğini eleştirmiştir. Ona göre Tevhîdî, kılık kıyafette sûfî gibi görünmektedir fakat diline hâkim olamayıp ona buna sataşır

²⁵⁸ *agm.*, s. 71.

²⁵⁹ *agm.*, s. 73.

²⁶⁰ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 2, S. 7, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, s. 107.

²⁶¹ İzmirli, *agm.*, ay.

durduğu için amelî tasavvuf ile nefsini terbiye edememiştir. İlmî fazileti ile ahlâkî faziletinin birbirine uymaması acınacak bir durumdur.²⁶²

İzmirli, Tevhîdî'nin mezhebi hakkında da bir takım açıklamalarda bulunduğundan sonra "Tahsîl-i Kemâlât" ismiyle bir başlık açmış ve bu bölümü iki madde halinde incelemiştir. Birinci maddede; nahiv, fıkıh ve hadis ilimlerini hangi hocalardan tahsil ettiğinden ve ikinci maddede de felsefeyi hangi hocalardan tahsil ettiğinden bahsetmiştir.²⁶³

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, yaşı ilerledikten sonra felsefe öğrenmeye başlamıştır. Felsefeyi Ebû Süleyman es-Sicistânî, Yahya bin Adî gibi filozoflardan ders alarak öğrenmiştir. İzmirli, bu bilgilere ilaveten Yahya bin Adî'nin tercümede ne kadar becerikli olduğunu eserlerinden örnekler vererek anlatmıştır. Sicistânî'nin de Yahya bin Adî'nin öğrencisi olduğundan ve onun da ilimde yüksek dereceler elde ettiğinden bahsetmiştir. Tevhîdî, böylelikle iki büyük filozoftan ders almış bulunmaktadır.²⁶⁴

İzmirli, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin geçimini kitap ve mektup istinsah ederek kazandığını ifade ederek onun hayatını anlatmaya devam etmiştir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, hayatının sonunu fakirlik ve ihtiyaç halinde Bağdat'ta geçirmiştir. Filozof, vefatından sonra kitaplarının kıymeti bilinmez düşüncesiyle kütüphanesini tamamen yakmıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, zamanının vezirinden korktuğu için gizli bir yere saklanmış ve burada vefat etmiştir. İzmirli, vefat yılı hakkında da çeşitli rivayetler aktardıktan sonra doğrusunun 400 yılı olduğunu belirterek bir sonuca bağlamıştır. İzmirli, bu noktada müfessir, yazar ve fakih olan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin²⁶⁵ vefat yılının 745 olduğunu ifade ederek Türkçemize hizmet eden zatın esas bu kişi olduğunu söylemiştir.²⁶⁶ Böylelikle Tevhîdî'nin Endelüsî ile karıştırılmasının önüne geçmiştir.

İzmirli, makalesinin ilk bölümünde Tevhîdî'nin hayatını oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. İkinci bölümde de eserlerini tanıtmaya başlamıştır. İzmirli, daha

²⁶² *agm.*, s. 108.

²⁶³ *agm.*, ss. 109-110.

²⁶⁴ *agm.*, ss. 110-113.

²⁶⁵ Endelüsî'nin yazmış olduğu Türk dilinin en eski gramer kitaplarından biri olan ve daha sonra Doğu'da yazılan eserlere kaynaklık eden eseri *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk* isimli eserdir. Ayrıca *Zehvü'l-mülk fi nahvi't-Türk*, *el-Ef'âl fi lisâni't-Türk* ve *ed-Dürretü'l-mudıyye fi'l-luğati't-Türkiyye* adlı henüz ele geçmeyen eserleri de telif etmiştir. (Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, 1994, s. 152.)

²⁶⁶ *agm.*, s. 117.

önceki bölümde filozofun bütün kitaplarını yaktığını ifade etmişti. Bu bölümde ise, bu konuya bir açıklık getirilmeden eserlerinin tanıtımına geçmiştir. Esasında, Tevhîdî'nin eserleri yakılmadan önce yayıldığı için onların çoğu bu imhadan kurtulmuştur.²⁶⁷ İzmirli, Tevhîdî'nin eserlerini sırayla ele alıp haklarında ayrıntılı bilgiler vermiştir. İlk sırada *es-Sadâkâtü ve's-sadîk*, ikinci sırada ilimlerin sınıflandırılması hakkında bir risale, üçüncü sırada ise *el-Mukâbesât* isminde dönemin felsefî ve ilmî otoritelerinden yaptığı alıntılardan (mukâbesât) oluşan bir esere yer vermiştir. *El-Mukâbesât*'ta, çeşitli felsefe konularının ele alındığı 106 tane alıntı yer almaktadır. Bu alıntılardan elli dört tanesi, Tevhîdî'nin hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin felsefî görüşlerine aittir.²⁶⁸ İzmirli, makalesinde bu maddelerin hepsine teker teker yer vermiştir.²⁶⁹ İzmirli, Tevhîdî'nin eserlerinin dördüncüsünü *el-İmtâ ve'l-mu'ânese* olarak belirlemiştir. İzmirli, makalesinde Tevhîdî'nin 19 tane eserini zikretmiştir.

İzmirli, Tevhîdî'nin eserlerini inceledikten sonra üçüncü bölümde “Akidesi” diye bir başlık açarak öncelikle Tevhîdî'nin iman durumunu sorgulamıştır ve onun meşhur İslam zındıkları arasında görüldüğünü belirtmiştir. Burada İbnü'l-Cevzî'nin “İslam'da üç zındık gelmiştir: İbnü'r-Râvendî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebu'l-Alâ el-Maarrî. Fakat bunların azılısı Ebu Hayyân'dır, çünkü zındıklığı gizli tutuyor” şeklindeki sözünü aktarmıştır.²⁷⁰ Bundan sonra birkaç kişiden daha Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin imanının kötü olduğuna dair rivayet aktarmıştır ve sonunda da Tevhîdî'nin zındıklığında şüphe olmadığını söylemiştir. İbnü'r-Râvendî ile Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin ne derece zındık olduğunu açıkladıktan sonra Tevhîdî'nin asla bunlar gibi olmadığını ifade etmiş ve bu sefer Tevhîdî hakkında olumlu yorumları aktarmıştır. Râvendî ve Maarrî'yle mahiyet itibarıyla bir ayarda tutulduğunu ifade etmiştir.²⁷¹

İzmirli, Tevhîdî'nin akidesi bölümünü incelerken ikinci olarak felsefî inancının ne olduğunu araştırmıştır. Burada da Tevhîdî'nin felsefede özel bir mesleği olmadığını belirtmiştir. Tevhîdî'nin, hocası Ebû Süleyman Mantıkî'nin görüşlerine katılması muhtemeldir. Tevhit ve nübüvvet bahislerini açıklarken mütekellimden

²⁶⁷ Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 155.

²⁶⁸ Mahmut Kaya, “el-Mukâbesât”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 107.

²⁶⁹ İzmirli, *agm.*, ss. 117-129.

²⁷⁰ *agm.*, s. 132.

²⁷¹ *agm.*, s. 134.

ayrılmıştır. Nazari felsefeyle yetinmemiş, ameli felsefeyi de gerekli görmüştür. Buna bağlı olarak da felsefeyi “Hakk’ı bilmek ile Hak ile amel etmeği birleştirmektir” diyerek tarif etmiştir.²⁷² Tevhîdî’nin diğer felsefi görüşlerini aktararak makalesini tamamlamıştır.

İzmirli, böylelikle bu makalede Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin hayatını, eserlerini, inancını, felsefesini aktararak İslam felsefe tarihi yazımına bir katkıda bulunmuştur.

2.2.6.6. “Ebû Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin”

İzmirli İsmail Hakkı Bey’in Harf inkılabı olmadan önceki son sayı (10.sayı), Osmanlı Türkçesi ile yazmış olduğu makalenin ismi “Ebû Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin” dir. (ö. 421/1030) 17 sayfa süren bu makalede İzmirli, öncelikli olarak derginin yedinci sayısında yazmış olduğu “Ebû Hayyân et-Tevhîdî” isimli makaleye atıfta bulunmuştur. İbn Miskeveyh’in, filozof sûfî Tevhîdî’nin asrında yaşamış olduğunu ve ameli hikmette en yüksek seviyeye sahip olan bir filozof olduğunu ifade etmiştir. İbn Miskeveyh’in İbn Sînâ’dan başka ameli hikmette akranı görülmemiş, Doğu irfan âlemine ahlak felsefesi neşretmek hususunda İhvân-ı Safâ’yı takip etmiş, hem ahlakçı bir filozof hem de muhakemeli bir tarihçidir. Ebû Ali Miskeveyh, koyu bir İranlı olmasına rağmen layıkıyla tanınmamaktadır. Bu yüzden İzmirli, Doğu felsefesindeki bu boşluğu doldurmayı ümit ederek bu makalesini kaleme almıştır.²⁷³

Makalesini diğer filozofları incelediği şekilde, yine iki bölüme ayırarak yazmış, birinci bölümde hayatını, ikinci bölümde ise eserlerini incelemeye almıştır. Hayatını incelerken önce doğum yeri ve doğum tarihinden bahsetmiş, daha sonra da adından, unvanından bahsetmiştir. Miskeveyh kelimesinin filozofun ismi mi yoksa unvanı mı olduğunu araştırmış, isminin Miskeveyh mi yoksa İbn Miskeveyh mi olduğunu önemli kaynaklardan yararlanarak bulmaya çalışmıştır. Sonunda da kendisinin “Miskeveyh” tabirini tercih ettiğini, ancak “İbn Miskeveyh” diyenlere de hiçbir şey demediğini ifade etmiştir. İzmirli, bu konuda çeşitli yazma nüshalarında filozo-

²⁷² İzmirli, *agm.*, s. 135.

²⁷³ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1928, s. 17.

fun isminin nasıl kullanıldığına dair deliller getirmektedir. Sonuç olarak da isminin kesin bir şekilde belirlenemediği fakat künyesinin İbn Sînâ'nın künyesi gibi "Ebû Ali" olduğunun net olarak bilindiğini ifade etmiştir.²⁷⁴

Bu tartışmalardan sonra "Miskeveyh" kelimesinin anlamını etimolojik olarak incelemeye başlamıştır. Bu kelimenin Fars dilinde "misk kokulu" manasına gelebileceğinin üzerinde durmuştur.

İzmirli, filozofun ismini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettikten sonra filozofun tahsil hayatından bahsetmeye başlamıştır. Miskeveyh, ilk önce kimya ilmini öğrenmeye heves etmiştir. İzmirli, bu bölümde Miskeveyh'in hocalarını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Miskeveyh, hikmet ilminde, tıpta, edebiyat, belagat ve şiirde yüksek bir zirveye ulaşmıştır.²⁷⁵

İzmirli, "Ebû Ali Miskeveyh'in Hâzinliği" şeklinde bir başlık açarak Miskeveyh'in Büveyhî sarayında vezir tarafından kütüphanecilik ve hazinedarlık ile görevlendirildiğini ve işte bu hazinedarlık görevinden dolayı 'el-Hâzin' unvanını aldığını söylemektedir.²⁷⁶

İzmirli'nin açtığı yan başlıklardan bir tanesi de "Irak'tan Havarizm'e Geçmesi" şeklindeki başlıktır. Burada da Miskeveyh'in Irak'ı terk edip Havarizm'e gidişinden bahsedilmektedir. İbn Miskeveyh, Havarizm'in şahının sarayında İbn Sînâ, Ebû Reyhân Birûnî, Ebû Nasr Irâkî, Ebû Sehl Mesîhî gibi meşhur filozoflarla birlikte toplanırdı. İzmirli, Miskeveyh'in İbn Sînâ ile aralarında bir samimiyet olmadığı gibi aralarında bir rekabetin olduğundan bahsetmiştir.²⁷⁷

"İrtihali" başlığıyla da İzmirli, Miskeveyh'in ölümü hakkında, onun Sultan Mahmut'tan kaçmak maksadıyla İbn Sînâ ile birlikte yola çıktığını, yıldızlara bakarak kendi sonunun ne olacağını açıkladığını anlatmıştır. Buna göre, kendisi şiddetli yağmur sonrasında susuzluktan ölecek, İbn Sînâ ise maksadına ulaşacaktır. Sonuç, Miskeveyh'in dediği gibi olmuş ve Miskeveyh yolda vefat etmiştir. İzmirli, bu rivayeti aktardıktan sonra, bunun doğru olmadığı ihtimali üzerine yoğunlaşmıştır. Çünkü

²⁷⁴ İzmirli, *agm.*, s. 19.

²⁷⁵ *agm.*, s. 21.

²⁷⁶ *agm.*, ss. 22-23.

²⁷⁷ *agm.*, s. 23.

İbn Sînâ ile yola çıkan kişi Miskeveyh değil, Ebû Seh Mesîhî'dir.²⁷⁸ Miskeveyh, İsfahan'da 421 yılında vefat etmiştir.

İzmirli, Miskeveyh'in hayatını böylece anlattıktan sonra onun ahlaki özelliklerini diğer filozoflarla karşılaştırarak anlatmaya başlamıştır. Ona göre, misk kokulu filozofumuz Miskeveyh, İbn Sînâ gibi başkalarını küçük görmek istemezdi. Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi de değildi, çünkü Tevhîdî sufi görünüşlü olmasına rağmen ahlakını terbiye edememişti. Miskeveyh ise sufi görünüşlü değildi ama ahlakını güzelleştirmiş bir filozoftu. Miskeveyh, Fârâbî gibi de değildi. Çünkü Fârâbî, devlet adamlarının meclisinden hoşlanmazdı, Miskeveyh ise bedenini, kalbini emirlere, vezirlere bağlamış bir filozoftu.²⁷⁹

İzmirli'nin makalesinin ikinci bölümünde Miskeveyh'in eserleri yer almaktadır. Miskeveyh, riyaziyat, tabiat, ilahiyat, sanat hakkında eserler yazmıştır. Maalesef eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. İzmirli, Miskeveyh'in eserlerini felsefe, tıp, edebiyat ve tarih olmak üzere dört kısma ayırarak incelemiştir. Felsefe zümresini de mantık, mâ bâde't-tabîa ve ahlak olarak üç kısma ayırmıştır. Ahlak kısmını da yine üçe ayırmıştır: Kur'an ahlakı, tasavvuf ahlakı ve felsefe ahlakı.²⁸⁰ Bunları açıkladıktan sonra makalesinde Miskeveyh'in tercüme olunan eserlerine yer vererek makaleyi tamamlamıştır.

2.2.6.7. "Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri"

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın on birinci sayısı (1929), Harf inkılabından hemen sonraki sayıya rastlamaktadır. Dolayısıyla mecmua, on birinci sayıdan itibaren neşir hayatına Latin harfleri ile devam etmiştir. Bu makale, İzmirli İsmail Hakkı Bey'in onuncu sayıda Osmanlı Türkçesi ile yazmış olduğu "Ebû Ali Miskeveyh (İbn Miskeveyh) el-Hâzin" isimli makalenin devamı niteliğindedir. Bu durum da bize derginin Harf inkılabından etkilenmeyip, neşrine hiç ara vermeden eksik kaldıkları konudan devam ettiğini göstermektedir. Dergide Harf inkılabıyla ilgili de herhangi bir açıklamada bulunulmadan, sanki hâlâ eski harflerle yazılıymuş gibi devam edilmesi de dikkat çekici bir husustur.

²⁷⁸ *agm.*, s. 24.

²⁷⁹ *agm.*, ss. 26-27.

²⁸⁰ *agm.*, ss. 28-29.

İzmirli, onuncu sayıda Miskeveyh'in ilmi hayatından, mantık ve metafiziğe ait eserlerinden bahsetmişti. Bu sayıda da geçmiş sayıda eksik kalan yerleri tamamlamaya çalışmıştır. "Ahlaka Ait Eserleri" şeklinde bir başlıkla Miskeveyh'in ahlak kitaplarından sekiz tanesini tanıtmıştır. İkinci olarak da "Tıp Kitapları" başlığını açmış, burada da üç kitap tanıtmıştır. Üçüncü başlıkla da edebiyat kitaplarını tanıtmıştır. Burada da yine üç kitaba yer vermiştir. Dördüncü bölümde tarihe ait kitaplarını tanıtmış ve nihayet beşinci bölümde de Miskeveyh'in *el-Câmî* ile *Fevzü'l-necat* isimlerinde iki kitabı olduğunu söylemekle yetinmiştir.²⁸¹ İlk makalede eksik kalan eserleri böylece bu makalede tamamlamıştır.

İzmirli, "Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri" başlıklı bu makalesine uygun olarak ikinci bölümü "felsefî akideleri" kısmına ayırmıştır. Miskeveyh'in İhvân-ı Safâ'yı takip eden bir filozof olmasına rağmen İhvân-ı Safâ gibi mantıkla ilgili bir eser yazmadığını belirtmiştir. Yazar, Miskeveyh'in ahlak felsefesini İhvân-ı Safâ'nın felsefesine benzetmektedir. Miskeveyh'i altı maddede İhvân-ı Safâ ile karşılaştırmıştır. Bu maddelerin altıncısını ilahiyat, ruhiyat ve nübüvvet konularına tahsis etmiştir.²⁸²

İzmirli, Miskeveyh'in bilgi nazariyesinde histen daha çok akıl yolunu tuttuğu, Aristo'dan ziyade Eflatun'a yaklaştığı sonucuna ulaşmıştır.²⁸³ Hakikati bulmak için de İhvân-ı Safâ'nın tasviyeyi, Miskeveyh'in ise riyazet, sabır ve sebatı gerekli gördüğünü belirtmiştir. Yaratıcıyı ispat konusunda da Miskeveyh hareket deliline itimat etmektedir.²⁸⁴ İzmirli, böylece İlahiyat konusunu uzun uzun izah etmiştir.

İkinci olarak ruhiyat konusunu ele almıştır. Bu konuyu şu dört maddede incelemiştir: Nefsin varlığı ve bilgisi, nefsin bekası, müsül²⁸⁵ ve büzur²⁸⁶, saadet ve şekavet. İzmirli, bu konularda Miskeveyh'in İslam filozoflarından ayrı bir görüş ileri sürmediğini vurgulamaktadır.

Üçüncü konu olarak da "mead" meselesi ele alınmıştır. Bu konuda da Miskeveyh yine diğer filozoflardan ayrılmamıştır, ancak nefsin saadete ulaşacağını savun-

²⁸¹ İsmail Hakkı İzmirli, "Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 11, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul, 1929, ss. 59-66.

²⁸² İzmirli, *agm.*, ss. 66-69.

²⁸³ *agm.*, s. 70.

²⁸⁴ *agm.*, s. 72.

²⁸⁵ Eflâtun, "ruhlar âlemi"ne "akledilir âlem, ideler (örnekler, müsül) âlemi" demektedir. (Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 470.)

²⁸⁶ Büzür kelimesi, "tohumlar, taneler" anlamına gelmektedir. (Devellioğlu, *age.*, s. 134.)

muştur. İzmirli, bu konuyu da izah ettikten sonra Miskeveyh'teki nübüvvet, vahiy, rüya, peygamber ile kâhin arasındaki fark, imam, ilham, yalancı peygamber konularını açıklamıştır.

İzmirli, makalesini bitirirken son olarak Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Ali Miskeveyh el-Hâzin'i üç maddede karşılaştırmıştır. Buna göre Ebû Bekir er-Râzî, nübüvveti inkâr edenlerle beraber olduğu halde, Ebû Ali Miskeveyh, nübüvveti insan mertebesinin en üstünü saymaktadır. İzmirli, Miskeveyh'in bu konuda Fârâbî'den ayrıldığını ifade etmiştir. İkinci olarak, Ebû Bekir Râzî, Aristo'dan uzaklaştığı halde İbn Miskeveyh, Aristo'dan asla uzaklaşmamıştır. Son olarak da Ebû Bekir er-Râzî, İran çevresinden etkilenip Hint felsefesine yöneldiği halde İbn Miskeveyh tamamıyla Yunan felsefesine yönelmiştir, yalnız İran çevresinden etkilenen bir milliyetçi olmuştur.²⁸⁷

İzmirli, makalesini bu şekilde Miskeveyh'in felsefî görüşlerini inceleyerek tamamlamıştır. İzmirli'nin makalesini yazarken diğer filozoflarla yapmış olduğu karşılaştırmalar, oldukça önemli bir konumdadır. Harf inkılabından hemen sonraki sayıda bu yazıyı yayımlamış olması sebebiyle imla ve noktalamalarda birçok hata görülmüştür. Osmanlı Türkçesi ile yazmış olduğu makalelerle kıyaslandığında da üslubun eskisi gibi güzel ve sade bir şekilde olmadığı gözlemlenmektedir.

2.2.6.8. “İbn Seb’in”

Yenikapı Mevlevihane'sinin şeyhi olan ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Farsça müderrisliği de yapmış olan Abdülbaki Baykara (1883-1935)²⁸⁸, 1928 yılında *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda “İbn Seb'in” ismiyle bir makale yayımlamıştır. Baykara, makalesinde Doğu filozoflarından İbn Seb'in'in tetkik edilmesi gereken önemli bir filozof olduğundan bahsetmiştir. Fakat İbn Seb'in hakkında İstanbul kütüphanelerinde istediği bilgiyi bulamamıştır. Buna rağmen Arap tarihçilerinin bazı yazılarını bir araya toplayarak İbn Seb'in'i ana hatlarıyla da olsa tanımaya bir fayda sağlayacağını temenni etmiştir.

²⁸⁷ İzmirli, *agm.*, ss. 79-80.

²⁸⁸ Nuri Özcan, “Baykara, Abdülbaki”, *DİA*, C. 5, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 246.

Abdülbaki Baykara, öncelikle İbn Seb'în'in h. 614/m. 1195²⁸⁹ tarihinde Endülüs'te doğduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da isminden ve nesebinden bahsetmiştir. İbn Seb'în'in Kureyş'in Benî Mahzûm kabilesine mensup olduğunu, anne tarafından da alevî olabileceğine dair rivayetlerin olduğunu bildirmiştir.²⁹⁰

İbn Seb'în, tasavvuf ile felsefeyi mezcederek kendisine ayrı bir içtihat sahası açmış ve bununla meşhur olmuştur. Baykara, "İbn Seb'în neden hicret etti?" şeklinde bir başlık açarak Batı'dan Doğu'ya hicret etmesine neyin sebep olduğunu araştırmış ve bu hicretinin nasıl olduğuna dair rivayetler aktarmıştır.²⁹¹ İbn Seb'în'in Mekke'deki hayatından bahsederek Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini ve kendisini halka sevdiren bazılarının ona intisap ettiklerini söylemiştir. Bu konuyu anlattıktan sonra da vefatı ve vefat sebebi başlığıyla İbn Seb'în'in h. 669/m. 1205²⁹² yılında intihar ederek öldüğünü aktarmıştır. Baykara, İbn Seb'în'in hayatıyla ilgili bu bilgileri verdikten sonra İbn Seb'în'in ahlakını anlatmıştır. İbn Seb'în'in edebiyatçılığını, tabipliğini, kimyager ve simyacılığını ve hurufçuluğunu da ayrı başlıklar altında incelemiştir. Bundan sonra da İbn Seb'în hakkındaki düşüncelere yer vermiştir. İbn Seb'în hakkında kâfirdir, zındıktır, mülhittir diyenler olduğu gibi velayet ve keramet sahibi olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.²⁹³

İbn Seb'în'in peygamberlik iddia ettiğini söyleyenler dahi olmuştur. Baykara, bu konu üzerine İbn Kesir'den şu sözü aktarmıştır: "İbni Seb'în diğer filozoflar gibi nübüvvetin vehbî olmayıp kesbî olduğuna kâil olduğu için bu fâsid akidesine binaen kendisine vahiy geleceğini zannederek bazı zamanlar Peygamberimize ilk vahyin nâzil olduğu gâr-i Hira'da mücaveret ederdi."²⁹⁴ Baykara, bu sözü aktardıktan sonra İbn Kesir gibi sözlerini tahkiksiz söylemeyen bir tarihçinin rivayetine inanmak gerektiğini belirtmiştir. Yine bu konularla ilgili diğer ulemeden, özellikle de İbn Teymiye'den bazı sözler aktarmıştır. Bunlardan sonra da İbn Seb'în'in müridanından

²⁸⁹ Abdülbaki Baykara'nın İbn Seb'în'in doğum tarihini verirken miladi yılda bir yanlışlık olduğu görülmektedir. Çünkü Hicri 614 yılı, Miladi 1217 yılına tekabül etmektedir. (bkz: İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 306.)

²⁹⁰ Abdülbaki Baykara, "İbn Seb'în", *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, Terşrîn-i Evvel, 1928, s. 66.

²⁹¹ Baykara, *agm.*, ss. 68-70.

²⁹² Aynı şekilde vefat tarihinde de miladi yıl yanlış verilmiştir. İbn Seb'în M. 1270 yılında ölmüştür. (bkz: İlhan Kutluer, *agm.*, ay.; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 182.)

²⁹³ Baykara, *agm.*, s. 74.

²⁹⁴ *agm.*, s. 76.

Yahya bin Ahmet'in *el-Verâsetü'l-Muhammediye* isimli eserinde İbn Seb'in hakkındaki sözlerini tercüme etmiştir. Bu tercümede, İbn Seb'in keramet sahibi bir zat olarak anılmakta ve oldukça aşırı iltifatlarda bulunmaktadır.²⁹⁵ Baykara, böylece İbn Seb'in hakkındaki hem olumlu hem olumsuz rivayetleri aktarmış, sonunda da itikadı ne olursa olsun İbn Seb'in'in İslam âleminde zuhur eden önemli mütefekkirlerden biri olduğunu belirtmiştir. Eserlerinin hepsi tam bir şekilde tetkik edilmedikçe de onun layığı ile tanınamayacağını düşünmektedir.

Baykara, İbn Seb'in'in öğrencilerine vasiyetini de aktardıktan sonra İbn Seb'in'in 11 tane eserini zikretmiştir. Bu eserlerden ilk sırada zikrettiği *Büddü'l-Ârif* isimli eserden uzunca bahsetmiştir. İbn Seb'in bu eserinde filozoflardan bahsetmektedir. Sadece Fârâbî hakkında olumlu yorumlarda bulunmuş, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi filozoflar hakkında olumsuz şeyler söylemiştir.²⁹⁶ Abdülbaki Baykara, İbn Seb'in'in *Büddü'l-Ârif* eserini tanıtarak makalesini bitirmiştir.

2.2.6.9. “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb'in”

Abdülbaki Baykara, bundan önce yazmış olduğu “İbn Seb'in” isimli makaleden ayrı olarak, aynı sayıda “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb'in” isimli bir makale daha kaleme almıştır.

Abdülbaki Baykara, bu makalesine “İbn Seb'in” isimli makalenin devamı gibi başlamaktadır. O makalede *Büddü'l-Ârif* eserini tanıtmıştı. Bu eserde İbn Seb'in diğer filozoflardan bahsettiği halde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den bahsetmemektedir. İbnü'l-Arabî vefat ettiğinde İbn Seb'in 19 yaşında olduğu için İbnü'l-Arabî'yi tanımaması mümkün görünmemektedir ki İbn Teymiye de İbn Seb'in'in Şeyh-i Ekber'i tanıdığını ifade etmiştir. Baykara, İbn Seb'in Şeyh-i Ekber'i tanıyorsa neden eserinde ondan bahsetmediğini sorgulamıştır. Bu noktada Baykara, yine İbn Teymiye'nin sözüne itimat etmektedir ki İbn Teymiye, her iki filozofu da derinden tahkik etmiş bir âlimdir. Bu sebeple onun doğru söylemesi kuvvetle muhtemeldir. İbn Teymiye, İbn Seb'in'in Şeyh-i Ekber'den müteessir olduğunu ifade etmektedir. O halde İbn Seb'in neden eserlerinde İbnü'l-Arabî'den bahsetmemiştir? Bu sorunun cevabı ancak İbn Seb'in'in kendine son derece güvendiğinden İbnü'l-Arabî'yi kendine rakip görmeye

²⁹⁵ *agm.*, ss. 79-81.

²⁹⁶ *agm.*, ss. 84-86.

bile tahammül edememesi olabilir. Ya da İbnü'l-Arabî'nin eserlerini incelemeyi önemsiz görmüş olabilir.²⁹⁷

Baykara, makalesine Şeyh Muhyiddin ile İbn Seb'in'i karşılaştırarak devam etmiştir. Ona göre iki filozof çoğu yerde birbirlerinden ayrı görüştedir. Mesela İbn Seb'in, Gazzâlî hakkında ilimdeki anlayışının örümcek ağından daha zayıf olduğunu ifade etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise Gazzâlî'yi çoğu yerde iltifatla anmıştır.

Şeyhü'l-Ekber ile İbn Seb'in arasında huruf bahsinde de farklılıklar bulunmaktadır. İbn Seb'in harflere adedî bir değer verirken, İbnü'l-Arabî harfler konusunda ebced hesabı yapmamaktadır. Bu konuda aralarında bir ortak nokta varsa da tarzları ve telakkileri ayrıdır.

İbn Seb'in, kabir azabının, cennet nimetlerinin, cehennem azabının rûhânî olduğunu düşünürken İbnü'l-Arabî, hem ruhani hem cismani olduğunu söylemektedir. Hatta İbnü'l-Arabî, bunun sadece ruhani olduğunu söyleyenlerin cahil olduğunu düşünmektedir. Nübüvvet bahsinde de İbn Seb'in nübüvvetin kesbî olduğunu söylerken, İbnü'l-Arabî, nübüvvetin vehbî olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁸

Abdülbaki Baykara, İbn Seb'in ile İbnü'l-Arabî'nin filozoflar hakkındaki görüşlerini, hurufat bahsini, meadın cismaniliği veya ruhaniliği meselesini ve nübüvvetin kesbîliği ya da vehbîliği meselesini karşılaştırarak makalesini tamamlamıştır.

2.2.6.10. “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”

Mehmet Şerefettin Yalpkaya'nın derginin on yedinci sayısında kaleme almış olduğu “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî” isimli makale, yazarın bu sayıdan sonra aynı konuya beş sayı daha devam ettiği makalelerin ilkidir. Yalpkaya, makalesini on sekizinci sayıda da aynı isimle yayımlarken, diğer dört sayıda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin baş eseri olan *Kitâbü'l-Mu'teber* ismiyle yayımlamıştır.

Yalpkaya, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî” isimli makalesinde öncelikle filozofun hayatını anlatmıştır. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, H. 547 yılında vefat etmiştir. Aslen Yahudi olan filozofun lakabı *evhadüzzaman*, künyesi de Ebü'l-Berekât'tır. Başlan-

²⁹⁷ Abdülbaki Baykara, “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb'in”, *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, Terşrîn-i Evvel, 1928, s. 88.

²⁹⁸ Baykara, *agm.*, s. 89.

gıçta tıp tahsil etmiştir. Hiçbir doktorun tedavi edemediği hastalıkları o tedavi etmiştir.²⁹⁹

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, eski doktorlar ve eski filozoflar gibi hem doktor hem de filozoftu. Kitabında, Aristo ve İbn Sînâ'yı reddeden yazılar yazdığı için kendisini Aristo derecesinde felsefî kudrete sahip bir filozof olarak görenler vardır.

Yaltkaya, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin İslam dinine nasıl girdiğine dair muhtelif rivayetler aktarmıştır. Bu rivayetlere genel olarak bakıldığında, hepsinde de İslam dinine ya korkudan ya da başka bir dünyevi menfaat icabı girdiği görülmektedir.³⁰⁰

Yaltkaya, Bağdâdî'nin hayatını anlattıktan sonra, filozofun en önemli eseri olan *Kitâbü'l-Mu'teber*'in tercümesini yapmaya başlamıştır. Bağdâdî, bu eserin girişinde neden böyle bir kitap yazmayı amaçladığını ve bunu nasıl bir üslupla yazdığını anlatmaktadır. Bağdâdî, kitabını mantık, tabiat ve ilahiyat kısımlarına ayırmıştır. Yaltkaya da önemine binaen öncelikle İlahiyat kısmını tercüme etmiştir. İlahiyat kısmı da sekiz başlık altında ele alınmıştır, bunlardan sadece dört tanesini bu sayıda açıklamıştır: Mâ bâde't-tabîa, İlmi ilahi ve ilahiyat, Mâ bâde't-tabîa'nın menfaati, Mâ bâde't-tabîa'nın iştimali.³⁰¹

Yaltkaya, ilk makalesini burada tamamlamıştır. Bu makaleden sonra on sekizinci sayıda (1931) kaldığı yerden devam etmektedir. İlahiyat kısmının diğer dört faslı da burada izah etmektedir: Cevherlerin ve arazların cinsleri, Vücut ve mevcut ve bunların vacip ve mümkün ayrılmaları, âlemin hudusuna kail olanlarla kıdemine kail olanlar ve bunların delilleri, ilahiyata taalluku itibariyle zaman. Makale bu sayıda da böylece sekizinci kısımda bitirilmiştir.³⁰²

2.2.6.11. “Kitâbü'l-Mu'teber”

Yaltkaya, mecmuanın on dokuzuncu sayısına, makalesinin başlığını “Kitâbü'l-Mu'teber” şeklinde değiştirerek devam etmiştir. Ancak, makale bundan

²⁹⁹ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî-Hayati”, *DİFM*, C. 4, S. 17, Evkaf Matbaası, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 25-27.

³⁰⁰ Yaltkaya, *agm.*, ss. 29-30.

³⁰¹ *agm.*, ss. 35-41.

³⁰² Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİFM*, C. 5, S. 18, Hamit Matbaası, İstanbul, Mart 1931, ss. 1-15.

önceki yazıda yarım kalmış olan cümleyle devam etmektedir. Yani başlık değişmiş olsa da, makaleler bir bütünlük içinde devam etmektedir.

Geçmiş sayıda ilahiyat bahsinin kısımlarından sekizincisi anlatılırken makale kesilmişti. Bu sayıda da yine sekizinci maddeden (ilahiyata taalluku itibariyle zaman) devam edilmektedir. *Kitâbü'l-Mu'teber*'in dokuzuncu maddesinden itibaren diğer dört maddesi burada izah edilmiştir:

9. Madde: Hudus ve Kıdem Bahsini İtmam

10. Madde: İlet, Malul ve Fail, Meful ve Mebde

11. Madde: Harici Vücuttaki İletler ve Malûller

12. Madde: Birinci Mebdenin Birliği

Bu sayıdaki makale de “birinci mebdenin birliği” konusuyla bitmiştir.³⁰³

Kitâbü'l-Mu'teber isimli makale, yirminci sayıda da devam etmektedir. Önce on ikinci maddenin yarım kalan kısmı tamamlanmıştır. Bu sayıda izah edilen diğer maddeler şunlardır:

13. Madde: Birinci Mebdenin Diğer Sıfatları

14. Madde: “Allah’ın İlmi Mevcudatı İhata Etmez” Diyenlerin Sözleri,

15. Madde: Aristo’dan Nakil Olunmuş Olan Delillerin Münakaşası

16. Madde: Yukarıda İbn Sînâ’dan Almış Olduğumuz Delilin Nakzu İptali

17. Madde: Allah’ın İlmi ve Eşyayı Marifeti

18. Madde: Eskilere Muhalefet Etmiş Olduğumuz Noktalar ve Bunların Cevapları

Bu sayıda da on sekizinci maddeye kadar izahata yer verilmiştir.³⁰⁴ Devamı diğer sayıya bırakılmıştır.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nın yirmi birinci sayısı, yine “*Kitâbü'l-Mu'teber*” isimli makaleyle başlamaktadır. Bu makale de önceki makalenin devamıdır.

19. Madde: Allah’ın Zati Sıfatları

20. Madde: Gaye ve Mevcudatın Gâî İleti

³⁰³ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “*Kitâbü'l-Mu'teber*”, *DİFM*, C. 5, S. 19, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, Mart 1931, ss. 1-16.

³⁰⁴ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “*Kitâbü'l-Mu'teber*”, *DİFM*, C. 5, S. 20, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, Nisan 1931, ss. 1-16.

21. Madde: İletlerin Tenahisine Dair

22. Madde: Mebde-i İletin Zatı ve Bunu Marifet

23. Madde: Marifet-i İlâhiyede İlmi Tarikler

İlahiyat bahsine ait bu fasılların yirmi dördüncüsüne burada yer verilmemiştir. Böylece bu konu tamamlanmıştır. Yaltkaya, bu bölümde “İkinci Makale” diyerek bir başlık açmış ve burada yeniden bir sıralama yapmıştır. Birinci kısım, Mebde-i Evvelden Halk ve İcadın Başlangıcı; ikinci kısım, İcadın Başlangıcı Hakkında Aristo ve Muakkiplerinin Sözleri³⁰⁵

Yaltkaya, “Kitâbü'l-Mu'teber” isimli makalelerin sonuncusunu mecmuanın yirmi ikinci sayısında neşretmiştir. Bu makalede de geçmiş sayıda iki bölümü verilen bahsin üçüncüsüyle devam etmektedir. Üçüncü kısım, Nefisler ve Akıllar Hakkında Söylenmiş Olan Sözlere Bir Nazar; dördüncü kısım, Sudur; beşinci kısım, icadın başlangıcı hakkındaki fikirlere dair. Makalede, sekizinci kısma kadar olan fasıllar terkedilmiştir. Sekizinci kısım, “kaza ve kader” başlığı ile verilirken, dokuzuncu kısım, “Kaza ve Kader Hakkında Bizim Mütalaamız” başlığı ile verilmiştir.³⁰⁶Böylelikle *Kitâbü'l-Muteber* eserinin İlahiyat bölümünün özet tercümesi tamamlanmıştır.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî* hakkındaki makalelerini mecmuanın on yedinci sayısında (1930) yayımlamaya başlamış ve yirmi ikinci sayısına (1932) kadar da makalelerin yayınına devam etmiştir. Yaltkaya, Türkçede *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî* hakkında çalışma yapanların ilki olma özelliğini göstermektedir. 1932 yılında tamamlamış olduğu bu makaleler ile Türkiye'deki İslam felsefesi çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur. Yaltkaya'nın bu makalelerde, Arapça isimleri ve terkipleri sadece Arap harfleriyle yazmakla yetinmesi, dikkat çekici bir husustur.

2.2.6.12. “İslam'da Felsefe Cereyanları”

“İslam'da Felsefe Cereyanları”, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda bir dizi halinde yazdığı on dört İslam felsefesi makalesinin her birine verilen başlıktır. İzmirli İsmail Hakkı, bu makalelerini bir İslam felsefe

³⁰⁵ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbü'l-Mu'teber”, *DİFM*, C. 5, S. 21, Bürhanettin Matbaası, İstanbul, Kânun-u Evvel 1931, ss. 1-16.

³⁰⁶ Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Kitâbü'l-Mu'teber”, *DİFM*, C. 5, S. 22, Bürhanettin Matbaası, İstanbul, Mart 1932, ss. 14-26.

tarihi girişi mahiyetinde sayılabilecek şekilde yayımlamıştır. Bu on dört makale daha sonra 1995 yılında N. Ahmet zalp tarafından sadeleştirilerek *İşlam'da Felsefe Akımları* ismiyle günümüz Türkçesine kazandırılmıştır.³⁰⁷ Eser oldukça basit bir dil ile yazılarak araştırmacılar için en temel kaynaklardan biri olacak şekilde hazırlanmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı, “*Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda İşlam Felsefesi” denilince akla gelecek ilk isimlerden bir tanesidir. Mecmuada bulunan İşlam felsefesine dair makalelerin neredeyse yarısı İzmirli İsmail Hakkı tarafından yazılmıştır. Onun makalelerinin dönemin İşlam felsefesi çalışmaları için öneminden bahsetmeden önce İzmirli’nin felsefi düşüncesinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

İzmirli İsmail Hakkı denilince akla felsefe kadar kelam ilmi de gelmektedir. Hatta pek çok araştırmacıya göre İzmirli İsmail Hakkı Osmanlı yeni ilmi kelam hareketinin temsilcisi konumundadır.³⁰⁸ Felsefe ve kelam alanında pek çok eseri bulunmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, 22 Haziran 1909’da Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinde başladığı derslerine beş yıl süreyle devam etmiştir. 1915-1923 yılları arasında Süleymaniye Medresesi’nin Kelâm şubesi’nde felsefe-i İşlmiyye tarihi adıyla ders vermiştir. Menblirfanda felsefe dersi, Medresetü’l-irşd ve’l-vizn şubesinde kelâm ve felsefe tarihi dersleri verdiği bilinmektedir. 1919 yılında Drlfnnda felsefe-i İşlmiyye tarihi müderrisliğine yeniden başlamıştır.³⁰⁹

İzmirli İsmail Hakkı’nın yoğun ilmi çalışmalarının yanında müderrislik ve yöneticilik görevleri de oldukça fazladır. Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet Dönemi’ne geçişte İşlam felsefesinde oldukça önemli bir isimdir. Dönemin karışıkları içinde felsefenin yn değiştirdiği, Batı’ya ilginin arttığı, pek çok Osmanlı aydınının Batı’dan tercümeler ile felsefi çalışmalar yaptığı bir dönemde Kindi’den başlayarak İşlam felsefesine etki etmiş her bir filozofu kronolojik bir şekilde sıralayarak anlatmıştır. İzmirli İsmail Hakkı’nın bu makalelerde verdiği filozofların sıralamasını burada vermek istiyoruz:

³⁰⁷ Bkz: İsmail Hakkı İzmirli, *İşlm'da Felsefe Akımları*, (Hazırlayan: N. Ahmet zalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

³⁰⁸ M. Sait Özervarlı, “İzmirli İsmail Hakkı”, *DİA*, C. 23, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, s. 533.

³⁰⁹ Ali Birinci, “İzmirli İsmail Hakkı”, *DİA*, C. 23, TDV Yayınları, İstanbul, s. 531.

I. Doğu Filozofları

1. Yâ'küb b. İshak el-Kindî (ö. 252/866 [?])
2. Ahmet bin Tayyib el-Serahsî (ö. 286/899)
3. Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/933)
4. Ebu Bekir er-Râzî (ö. 320/932)
5. İbn Karnib (?)
6. Fârâbî (328/939)
7. İbrahim bin Adiy
8. Yahya bin Adiy
9. Ebu Süleyman el-Sicistânî (ö. 391/1001[?])
10. Ebu'l Kasım İsa bin Ali
11. Ebu Bekr el-Kumasi
12. Eb'ul-Hayr bin Suvar
13. Ebu Ali bin Zür'a
14. İbn Muharib el-Kumî
15. Ebü'l-Hasan el-Âmirî
16. Ebu'l-Feth el-Nuşecani
17. Talha el-Neseî
18. Ebu Hamid el-İsfazi
19. Ebu Temam el-Nisaburi
20. Ebu Muhammed el-Hemedânî
21. İbn el-Amid el-Kumi
22. İbn el-Eş'as
23. İhvan-ı Safa
24. Ebu Ali bin El-Semh (ö. 418/1027)
25. Miskeveyh ya da İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)
26. Eş-Şeyhü'r-Reis Ebu Ali Hüseyin İbn Sînâ (ö. 379/980)
27. Ebu Abdullah el-Masumi
28. Behmenyar
29. Ebu Mansur bin Zilal el-İsfehani
30. Ebu Abdullah Muhammed el-İlaki
31. Ebu'l-Kasım Abdurrahman el-Nisaburi

32. Kadı Ebu-Nasır Muhammed el Nesevi
33. Ebu Ubeyd el-Cüzcani
34. Ali bin Süleyman
35. İbnü'l-Heysem el-Basri (ö. 430/1038)
36. Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî el-Harezmî (ö. 430/1038 ya da 440/1048)
37. Ebu'l-Kasım el-Kirmani
38. Ebu'l-Ferec Ebi Said el-Yemani
39. Ebu'l-Ferec bin el-Tayyib
40. İshak bin Yusuf
41. İbn el-Rıdvan
42. Mübeşşir bin Fatik
43. İbn el-Şibli
44. İbn Hibetullah (ö. 495/1101)
45. Horasan Filozofu Ömer Hayyam (ö. 517/1123)

II. Gazzâlî ve Sonrası

46. Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111)
47. Ebu'l-Muin Meymun el-Nesefî (ö.1124)
48. Ebü'l Feth el-Şehristânî (ö. 548/1153)
49. Mahmud el-Zemahşerî (ö. 538/1143)
50. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152 ya da 550/1155)

III. Endülüs Filozofları

51. İbn Bâcce (ö. 533/1139)
52. İbn Tufeyl (ö. 581-1185)
53. İbn Rüşd (ö. 595/1198)
54. Filon
55. Süleyman bin Cülcül
56. Musa bin Meymun
57. İbn Haldûn (ö. 808/1406)
58. Mecdüddin el-Cîlî
59. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)

İzmirli İsmail Hakkı'nın "İslam'da Felsefe Cereyanları" başlığıyla kaleme aldığı makaleler, İslam'da felsefi geleneğin oluşumunu anlatması bakımından kıymetlidir. İzmirli İsmail Hakkı, dergide bir dizi sıra halinde yazdığı bu makalelerde bir felsefe tarihi oluşturmak istemiştir. Bu makaleler, İzmirli'nin yaşadığı döneme göre oldukça özgün çalışmalardır. Makalelerde bazı eksikler olmasına rağmen günümüzde bile bu çalışmanın kaynak olma niteliği devam etmektedir.³¹⁰ İzmirli'nin bu makaleleri, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 'nda en çok İslam felsefesi konularının yer almasında büyük bir rol oynamaktadır. Çünkü bu yazılar dergide 14 sayı boyunca yayımlanması bakımından derginin en uzun serisini oluşturmaktadır.

³¹⁰ Osman Demir, İzmirli İsmail Hakkı'nın Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda İlk Dönem Kelamcılarını Hakkındaki Değerlendirmeleri, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, 2010, s. 505.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde İslam felsefesi seyrinden bahsetmeyi hedeflediğimiz bu çalışmayı yukarıda verilen başlıklar içerisinde anlatmaya çalıştık. Detaylı bir şekilde analiz ettiğimiz *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, konuları bakımından normal bir İlahiyat fakültesi dergisi olma özelliğinden daha çok felsefi ve kelimî makalelerin yoğun olarak işlendiği bir dergi olmuştur. Buna rağmen, felsefe ile ilgili makaleler dergide belirli bir düzen içinde ele alınmamıştır. Derginin sayılarında böyle bir düzen olmadığı gibi, yazarlar da makalelerini bir düzene bağlı olarak yazmamışlardır. Bu durum, bu çalışmada konu bütünlüğünü oluşturup tasnif yapmak noktasında birtakım sıkıntılar yaşamamıza sebep olmuştur. Fakat nadir de olsa benzer bazı makaleler aynı sayı içinde yer almış ve bu durum dergide güzel bir ahenk oluşmasını sağlamıştır.

Derginin İslam felsefesi içeriği, belli başlı ana yazarlar etrafında şekillenmiştir. Bu isimler; İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Mehmet Ali Ayni'dir. İzmirli, mecmuada İslam felsefesi alanında 19 makale, Yaltkaya 7 makale, Ayni de 3 makale kaleme almıştır. *DİFM*'de İslam felsefesi yazıları yazan müellifler, kelam alanında da kayda değer bir oranda makale yazmışlardır. Bu makalelerde özellikle İzmirli'nin ve Yaltkaya'nın kelamcı kimlikleri ön plana çıkmaktadır. İzmirli, makalelerinde İslam felsefesinde en çok tartışılan konuları kronolojik bir sıra takip ederek başarılı bir üslupla sunmuştur.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda felsefe ile ilgili makale yazan bütün müellifler, Batı filozoflarını ve bilim adamlarını yakından takip etmişlerdir. Özellikle onların din ile ilgili görüşlerine oldukça önem vermişlerdir. Hatta bazı yazarlar, Batı'da düzenlenen felsefe organizasyonlarına katılmışlar ve burada bahsedilen fikirleri ülkemize tanıtmışlardır. Bu sebeple dergide telif makaleler ağırlıklı olsa da Batı dillerinden yapılmış olan tercüme makaleler de kayda değer bir şekilde yerini almıştır. Bu dönemde böyle bir tercüme faaliyeti olması, oldukça önemlidir. Fakat tercüme metinler Osmanlı Türkçesine sade bir dille çevrilememiştir. Bunda Osmanlı felsefe dilinin tam olarak gelişmemiş olmasının etkisi de bulunmaktadır. Bazı kavramlar Osmanlı Türkçesine çevrilmeyerek, hangi dilden çeviri yapılmışsa o dildeki şekliyle aktarılmıştır. Bu da metinlerin anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Tercümeleler dışında telif makalelere bakıldığında, İslam felsefesi konularının basit düzeyde bir tanıtımının yapıldığı görülmüştür. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda genel olarak Kindî'den başlayarak en çok bilinen İslam filozoflarının hemen hemen hepsi hakkında bir bilgiye ulaşılmaktadır. Bazı makalelerde İslam dininin dışındaki diğer dinlerin Tanrı, âlem, ilk yaratılış, mebde ve mead gibi konuları felsefî bir zeminde tartışılmıştır.

Dergideki müellifler, ilmi üslubu çok dikkatli kullanmışlar ve akademinin gereğine uygun hareket etmişlerdir. Batı'nın ilim dünyasını yakından takip etmeleri de gelişmeye açık olduklarını göstermektedir. Bu anlamda mecmua, akademik alanda başarılı bir dergi olmuştur. Fakat bunun yanında kaynak kullanımının günümüz akademisi ile kıyaslandığında yeterince sistemleşmediği görülmektedir. Müellifler dipnot sistemini çok nadir oranda kullanmışlardır. Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet Dönemi'ne geçilen süreçte yapılan alfabe değişikliğinin de makalelerdeki imla ve noktalama işaretleri üzerindeki olumsuz etkisi hissedilmektedir.

Dergide İzmirli İsmail Hakkı, çok önemli bir konumda bulunmaktadır. İzmirli, makalelerini objektif ve esnek bir üslupla yazmıştır. Onun kronolojik bir sıra takip ederek yayımladığı makaleler, o dönemde İslam felsefe tarihi yazımında bir başlangıç olarak değerlendirilebilir. Dergide İzmirli'nin yanında diğer yazarların hepsinin de ayrı bir değeri vardır. Fakat bu yazarlar, yeterince tahkik edilmemiştir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda bu yazarların da incelenmesi, literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır.

Cumhuriyet Dönemi'nin ilk İslam felsefesi makalelerini içeren *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda Arap alfabesiyle yazılmış olan metinlerin çoğu Latin alfabesine aktarılmamıştır. Bu makalelerin günümüz Türkçesine kazandırılması da büyük bir önem taşımaktadır. Bu konuda yapılacak her türlü çalışma İslam felsefe geleneğine katkıda bulunacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

ADANALI, Ahmet Hadi, “İslam Metafiziği/Metafiziğin Tarihî Serencamı”, *Din Dilinde Gayb*, 2015, ss. 17-28.

AKGÜN, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

ALKAN, Mehmet Ö., “Türkiye’nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası”, *Tarih ve Toplum*, İletişim Yayınları, C. XI, S. 66, İstanbul, 1989.

ALPER, Ömer Mahir, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası ve Misyonu Üzerine”, Nisan 1994, <https://www.haksozhaber.net/okul/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi-ve-misyonu-uzerine-608yy.htm>, S. 37, (Erişim Tarihi: 05.04.2019).

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 24. bs, BB101 Yayınları, Ankara, 2017, s. 95.

ARSLAN, Ali, *Darülfünun’dan Üniversite’ye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.

AYDIN, Mehmet, “Hıristiyanlık”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul, 1998.

AYNİ, Mehmed Ali, *Dârü’lfünûn Târîh-i Felsefe Dersleri*, sad. ve haz. Yakup Yıldız, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2016.

-----, “Türk Mantıkçıları”, *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1928, ss. 49-64.

-----, “Altıncı Beynelmillel Felsefe Kongresi”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 2, S. 7, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, ss. 89-106.

-----, “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, İstanbul, 1925, ss. 142-150.

-----, *Daru’l-fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995.

AYYILDIZ, Erol, “Dergi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003.

“Basım”, *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. 5, Ankara, 1952.

BAYKARA, Abdülbaki, “İbn Seb’în”, *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, Terşrîn-i Evvel, 1928, ss. 65-86.

-----, “Şeyh Muhyiddin ve İbn Seb’în”, *DİFM*, C. 3, S. 10, Evkaf Matbaası, İstanbul, Terşrîn-i Evvel, 1928, ss. 87-89.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

BİLSEL, Cemil, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943.

BİRİNCİ, Ali, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *DİA*, C.23, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 530-533.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1981.

-----, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1967.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 8. bs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.

CEYHAN, Semih, “Din-Bilim Çatışmasının Kökeni Olarak Hristiyanlık’ta Yaratılış Kısası”, *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, S. 49, IGMG Yayınları, Köln, Ekim-Aralık 2016, ss. 60-65.

COŞTU, Feyza Ceyhan, *Felsefe Mecmuası ve Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası’nın Tahlil ve Tasnifi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 2, Sivas, 2002.

ÇETİNKAYA, Yaşar, *Dar’ü’l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nda Yayımlanmış Kalam Makaleleri*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006.

“Dağarcık”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.2, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

“Dergâh”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.2, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

“Dergi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.2, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 33. bs, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

ER, Hamit, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme*, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S.16, İstanbul, 2005.

-----, *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

ERCAN, Ayşe, *Mihrâb Mecmuasının Türk Basın Tarihindeki Yeri ve Önemi*, İstanbul Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1990.

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, “Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, ss. 166-182.

ERSOY, İlyas, “İbn Sina’ya Göre Tanrı’nın Bir Mahiyeti Var Mıdır?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 1, İstanbul, 2013, ss. 190-200.

GÜNALTAY, Mehmet Şemsettin, “Felsefe-i Kadime İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 2, İstanbul, Mart 1926, ss. 182-220.

GÜNYOL, Vedat, “Matbuat”, *İslam Ansiklopedisi*, C.7, MEB Yayınları, İstanbul, 1957.

GÜRKAN, Salime Leyla, “Yahudilik”, *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013.

IŞIL, Yeşim, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünûn*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1986, s. 9.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul, 1993.

-----, *Dârülfünun Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, C.1, İrcica Yayınları, İstanbul, 2010.

İNUGUR, M. Nuri, *Türk Basınında “İz” Birakanlar*, Der Yayınları, İstanbul, 1999, 2.basım.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, “Ebû Hayyân Ali bin Muhammed et-Tevhîdî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 2, S. 7, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, ss. 107-136.

-----, “İbn Yunus ve İbnü’l-Heysem”, *DİFM*, C. 1, S. 4, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1926, ss. 45-73.

-----, “İslam’da Felsefe Cereyanları-3”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 4, S. 14, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1930, ss. 28-45.

-----, “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 3, S. 11, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul, 1929, ss. 59-80.

-----, “Şeyhü’l-Etubbâ -Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî-“, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, Teşrîn-i Sâni 1925, ss. 151-165.

-----, *İslâm’da Felsefe Akımları*, (Hazırlayan: N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

KAFES, Mahmut, “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, 1994, ss. 152-153.

KAHRAMAN, Âlim, “Matbuat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003.

KARAKUŞ, Rahmi, “Türk Felsefesinin İmkânı Üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 2., S. 2, 2005, ss. 1-9.

KAYA, Mahmut, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 154-157.

-----, “el-Mukâbesât”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 107-108.

-----, “Râzî, Ebû Bekir”, *DİA*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul, 2007.

-----, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

KAYNARDAĞ, Arslan, “Ülkemizdeki Eğitim Biliminin ve Eğitim Felsefesinin Gelişme Sürecine Bir Bakış”, *Arslan Kaynaradağ’a Armağan Türkiye’de Felsefenin Kurumlaşması*, (Hz. Mustafa Günay), İlya Yayınları, İzmir, 2006.

KOÇ, Emel, “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, S. 20.

-----, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Felsefe Cemiyetleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul, C. 9, S. 17, 2011.

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

KUTLUER, İlhan, “İbn Seb’în”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 306-312.

MERMUTLU, Bedri, “Türkçede Yayınlanmış İlk Felsefe Eseri”, *U. Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000-2001, Yıl: 2, S. 2.

MOLLAER, Fırat, “Tunç, Mustafa Şekip”, *DİA*, C. 41, TDV Yayınları, İstanbul, 2012.

NALCIOĞLU, Belkıs Ulusoy, “Türkçe Dergiciliğin Sancılı Başlangıcı”, *Dergicilik Üzerine*, Ed. Aslı Yapar Gönenç, 2. bs, Koyu Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.

OĞUZHAN, Esra, “Sedat Simavi’nin Dergicilik Faaliyetleri”, *Dergicilik Üzerine*, Ed. Aslı Yapar Gönenç, 2. bs, Koyu Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.

OLGUNER, Fahrettin, “Eflâtun”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 469-476.

ÖNDER, Mehmet, *Konya Matbuatı Tarihi*, Konya Halkevi Yayınları, Konya, 1949.

ÖZCAN, Nuri, “Baykara, Abdülbaki”, *DİA*, C. 5, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 246-247.

ÖZERVARLI, M. Sait, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *DİA*, C. 23, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 533-535.

“Servet-i Fünûn”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 7, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

“Sırat-ı Müstakim”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 8, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

ŞAHİN, Kamil, “Günaltay, Mehmet Şemsettin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 14, İstanbul, 1996.

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2012.

TAŞ, İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012.

TUNÇ, Mustafa Şekip, “Mistik Muhayyile”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 4, S. 17, Evkaf Matbaası, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 1-8.

TÜRKER, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler-*, Ed. M. Cüneyt Kaya, TDV Yay., İstanbul, 2018, ss. 603-653.

Türk Yurdu Dergisi, <https://www.turkyurdu.com.tr>, (2019.01.03)

“Türk Yurdu”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 8, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

UNAN, Fahri, “Sahn-ı Semân”, *DİA*, C. 35, TDV Yayınları, 2008, ss. 532-534.

USLU, Ferit, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisinde Yayımlanmış Olan Felsefe Yazıları”, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, 2010.

UTKU, Ali- M. Cüneyt Kaya, “Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, C. 9, S. 17.

ÜLGER, Mustafa, *19. yüzyıl Osmanlı'da Felsefi Tercüme Faaliyetlerine Bir Bakış*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 2008, S. 13-2.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. bs, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

YALTKAYA, M. Şerefettin, "Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı?" *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene 6, S.25, İstanbul, 1933, ss. 40-55.

-----, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİFM*, C. 4, S. 17, Evkaf Matbaası, İstanbul, Birinci Kânun 1930, ss. 25-41.

-----, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİFM*, C. 5, S. 18, Hamit Matbaası, İstanbul, Mart 1931, ss. 1-15.

-----, "Kitâbü'l-Mu'teber", *DİFM*, C. 5, S. 19, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, Mart 1931, ss. 1-16.

-----, "Kitâbü'l-Mu'teber", *DİFM*, C. 5, S. 20, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, Nisan 1931, ss. 1-16.

-----, "Kitâbü'l-Mu'teber", *DİFM*, C. 5, S. 21, Bürhanettin Matbaası, İstanbul, Kânun-u Evvel 1931, ss. 1-16.

-----, "Kitâbü'l-Mu'teber", *DİFM*, C. 5, S. 22, Bürhanettin Matbaası, İstanbul, Mart 1932, ss. 14-26.



-----, "Sencer ve Gazzâlî", *DİFM*, C. 1, S.1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, ss. 39-57.

YAPAR GÖNENÇ, Aslı, *Dergicilik Üzerine*, Koyu Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.

YILDIZ, Âlim-Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazar Fihristi (1952-2002)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

YÖRÜKAN, Turhan, "Yörükan, Yusuf Ziya" *DİA*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İhvân-ı Safâ", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. 1, S. 1, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1925, ss. 183-192.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

ÖZGEÇMİŞ

2013 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. 2016 yılının Şubat ayından itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır.