

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

ABDÜLHALİM MAHMÛD (1910-1978)
VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

BASMA AHMED MOHAMED ABDALLA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MEHMET HARMANCI

KONYA-2022

	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	
---	--	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Basma Ahmed Mohamed ABDALLA		
	Numarası	18810201077		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tezin Adı	ABDÜLHALÎM MAHMÛD (1910-1978) VE DÜŞÜNCE DÜNYASI		

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.

Basma Ahmed Mohamed ABDALLA
İmzası

	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	
---	--	---

ÖZET

ğrencinin	Adı Soyadı	Basma Ahmed Mohamed ABDALLA		
	Numarası	18810201077		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI		
Tezin Adı	ABDÜLHALÎM MAHMÛD (1910-1978) VE DÜŞÜNCE DÜNYASI			

Bu çalışma, Ezher şeyhi Dr. Abdülhalîm Mahmûd'un (1910-1978) hayatının, düşüncesinin ve eserlerinin İslam felsefesine katkısı hakkında bir çalışmadır. Mahmûd, İslam dünyasının önde gelen eğitim kurumlarından biri olan Ezher'in şeyhliğini yapmış önemli bir Müslüman âlimdir. Mahmûd; kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda çalışmalar yapmıştır. Bu alanlardan özellikle tasavvuf ve felsefenin ilişkisiyle ilgilenmiştir. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Abdülhalîm Mahmûd'un hayatından ve eserlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölüm ise Mahmûd'un İslam felsefesi tasavvurunu içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdülhalîm Mahmûd. Din ve felsefenin uzlaştırılması.

	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	
---	--	---

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Basma Ahmed Mohamed ABDALLA		
	Student Number	18810201077		
	Department	Philisophy and Religions/Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Faculty Member Mehmet HARMANCI		
Title of the Thesis/Dissertation	ABDÜLHALÎM MAHMÛD (1910-1978) AND HIS WORLD OF THOUGHT			

This study is about Dr. Abdülhalîm Mahmûd (1910-1978), Sheikh of Al-Azhar In this research, I tried to talk about his life, thoughts and works contribution to Islamic philosophy. Mahmûd is one of the leading sheikhs of Azhar, who is one of the leading Muslim scholars and has an important place in the Islamic world. Mahmûd was interested in various fields such as kalam, philosophy, logic and mysticism. However, he was particularly interested in the relationship between Sufism and philosophy. This study consists of two chapters. In the first chapter, his life and works had been mentioned. In the second part, The second chapter includes Mahmud's conception of Islamic philosophy.

Keywords: Abdülhalîm Mahmûd. Religion and philosophy reconciliation.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
1. Abdülhalim Mahmud Düşüncesine Zemin Olmak Üzere Mısır Tarihine Kısa Bir Bakış..1	
2. 20. Yüzyılda Mısır’da İslam Düşüncesinin Seyri ve Akademik Hayatın Tezahürü Olarak “Ezher”	5
I. BÖLÜM.....	8
ABDÜLHÂLİM MAHMÛD’UN DÜŞÜNCESİNE TEMEL OLMASI BAKIMINDAN HAYATI VE ESERLERİ.....	8
I.1. Abdülhâlim Mahmûd’un Hayatı	8
I.2. Abdülhâlim Mahmûd’un Eserleri.....	16
I.2.1. <i>El-Hâmdüllilah Hâzihî Hayâtî</i>	16
I.2.2. <i>Et-Tefkîrû ’l-Felsefî fi ’l-İslâm</i>	17
I.2.3. <i>El-Müşkilatü ’l-Ahlâkiye ve ’l-Falâsifah</i>	18
I.2.4. <i>Mevkîfû ’l-İslâm mine ’l-Fen ve ’l- ‘İlm ve ’l-Felsefe</i>	19
I.2.5. <i>İslam ve ’l Akl</i>	19
I.2.6. <i>Ûrûbbâ ve ’l-İslâm</i>	20
I.2.7. <i>Kaziyetü ’t-Tasavvuf El-Munkîzu Mine ’d-Dalâl’i</i>	22
I.2.8. <i>Kaziyetü ’t- Tasavvuf’ül-Medrese Şâzeliyye</i>	23
I.2.9. <i>Felsefetü İbn Tufeyl</i>	23
II. BÖLÜM.....	25
ABDÜLHALÎM MAHMÛD’DA İSLAM FELSEFESİ TASAVVURU	25
II.1. Abdülhâlim Mahmûd’a Göre Kavramsal Açıdan İslam Felsefesi	25
II.2. Abdülhâlim Mahmûd’da Hikmet Kavramı	28
II.3. Abdülhalîm Mahmûd’a Göre Felsefenin Özellikleri.....	29
II.4. Abdülhâlim Mahmûd’a Göre İslam Felsefesinin Orijinalliği/Otantıklığı Meselesi	36
II.4.1. Felsefi Problemler	37
II.4.2. Felsefi Eğilimler.....	37
II.4.3. İslam Felsefesi Tarihçilerinin Doğru Yoldan Saptığı İddiası.....	39
II.4.4. Arîler Irkı ve Sâmîler Irkı.....	47
II.4.5. Irk Ayırımı Teorisi	49
II.5. Abdülhâlim Mahmûd’a Göre İslami İlimlerle Felsefenin İlişkisi	53
II.5.1. Felsefe-Fıkıh Usûlü ve Tasavvuf İlişkisi	53
II.5.2. Felsefe-Kelâm İlişkisi.....	55
II.6. Abdülhalîm Mahmûd’un Din- Felsefe İlişkisine Bakışı.....	58
II.6.1. Abdülhalîm Mahmûd’da İstidlâlin Dindeki Yeri	58

II.6.2. Abdülhâlim Mahmûd'da Felsefenin Dinle İlişkisi.....	61
II.6.3. Felsefenin Doğduğu Ortam Bakımından Dinle Uzlaşması Meselesi.....	64
SONUÇ	68
BİBLİYOGRAFYA	70



KISALTMALAR

<i>age.</i>	Adı geçen eser
<i>agm.</i>	Adı geçen makale
<i>agmd.</i>	Adı geçen madde
<i>Bknz.</i>	Bakınız
<i>Ay.</i>	Aynı yer
<i>C.</i>	Cilt numarası
<i>ev.</i>	eviren
<i>Dr.</i>	Doktor
<i>Hiz.</i>	Hazreti
<i>MÖ</i>	Milattan önce
<i>MS</i>	Milattan sonra
<i>S.</i>	Sayfa
<i>s.a.v.</i>	Sallallahü aleyhi ve sellem
<i>ss.</i>	Sayfa aralığı

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Ezher şeyhi Dr. Abdülhalîm Mahmûd'un hayatının, düşüncesinin ve eserlerinin İslam felsefesine katkısı hakkında bir çalışmadır. Mahmûd, önde gelen müslüman âlimlerinden ve İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan Ezher'in önde gelen şeyhlerinden biridir. O, Ezher'in kaybolan statüsünü geri almış ve okulun itibarını artırmıştır. Bunun yanında Ezher'de ilmin gelişmesine katkıda bulunup birçok alanda akademik çalışmalar yapmıştır. Kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarla ilgilenmiştir. Ancak bu alanlardan özellikle tasavvuf felsefesiyle ilgili çalışmalar yürütmüştür. Söz konusu sahalarda kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır. İslam felsefi düşüncesinin zenginleşmesinde ve gelişmesinde büyük rolü olduğu yazmış olduğu eserlerde göze çarpmaktadır.

Bu araştırma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Mısır ile ilgili bilgi verilip Mısır tarihine kısa bir bakış ve 20. yüzyılda Mısır'da İslam düşüncesinin seyri ve akademik hayatın tezahürü olarak Ezher'den bahsedilmiştir. Birinci bölümde, Mahmûd'un yetiştiği çevre, hayatı ve yaşamı boyunca yaptığı önemli yolculuklardan bahsedilmiştir. Ayrıca, Ezher'den Fransa'ya uzanan eğitim hayatının aşamalarından bahsedilmiştir. Mahmûd'un hayatı boyunca en önemli amacı İslam'a ve Müslümanlara hizmet etmek olmuştur. Bu bölümde son olarak eserlerinden ve çalışmalarından bahsedilmiştir.

İkinci bölüm ise Mahmûd'un İslam felsefesi tasavvurunu içermektedir. Bu bölüm birkaç kısımdan oluşmaktadır. Birinci ve ikinci kısımlarda, kavramsal açıdan Mahmûd'un İslam felsefesi ve hikmet tanımlarından bahsedilmiştir. Üçüncü kısımdaysa Mahmûd'a göre felsefenin özelliklerinden bahsedilmiştir. Dördüncü kısımda, İslam felsefesinin orijinalliği/otantikliği meselesine dair Mahmûd'un kanaatlerinden bahsedilmiştir. Bu kısımda, Mahmûd'a göre felsefi problemlerden, felsefi eğilimlerden ve İslam felsefesi tarihçilerinin doğru yoldan saptığına dair Mahmûd'un iddiasından bahsedilmiştir. Ardından gelen başlık, o dönemin sıkça tartışılan konularından olan Âri ve Sâmi ırklar mevzusunu ve ırk ayrımı teorisine dair Mahmûd'un kanaatlerini içermektedir. Daha sonra Mahmûd'un bakış açısına göre, İslami ilimlerle felsefenin ilişkisinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda Mahmûd'un nazarında felsefenin; fıkıh, tasavvuf ve kelâm ile ilişkisine değinilmiştir. Daha sonra, çağdaşı olan âlimlerin Mahmûd'un fikrine katıldıkları veya onun fikrine itiraz ettikleri yönler zikredilmiştir. Beşinci kısımda, Mahmûd'da dinin felsefe ile ilişkisinden bahsedilmiştir. İlk olarak, Abdülhalîm Mahmûd'a göre istidlâlin

dindeki yeri anlatılmıştır. Sonra, felsefenin dinle ilişkisinden bahsedilmiştir. Daha sonra, Mahmûd'un hem dinle felsefeyi uzlaştırma girişimleri hem de felsefenin doğduğu ortam bakımından dinle uzlaşması meselesinden bahsedilmiştir. Son kısımda ise, Mahmûd'a göre İslam felsefesinin genel özellikleri zikredilmiştir.

Bu tezi hazırlarken bana yol gösteren, danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI hocama, desteği ve teşviki için şükranlarımı sunarım. Araştırmamda tavsiyelerinden yararlandığım Prof. Dr. İsmail TAŞ Bey'e ve Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM Bey'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, araştırma sürecinde bana yardımcı olan arkadaşlarıma teşekkür ederim. Son olarak, eğitim sürecimde yanımda duran ve bana destek olan eşime, anneme ve babama teşekkür ederim.

GİRİŞ

Mısır, Afrika kıtasının kuzeydoğu kısmında yer almaktadır. Sînâ Yarımadası, Asya kıtasında yer aldığı için Asya uzantısına sahiptir. Kuzeyde Akdeniz, güneyde Sudan, doğuda Kızıldeniz, kuzeydoğuda Gazze ve İsrail, batıda Libya ile çevrili kıtalararası bir ülkedir. Mısır Arap Cumhuriyeti'nin (Cumhûriyyetü Mısır el-Arabiyye) yüzölçümü yaklaşık 1.002.000 kilometrekaredir. Mısır idari olarak 27 eyalete bölünmüştür. Her eyalet, merkezler veya bölümler olan daha küçük idari bölümlere ayrılmıştır. Mısır'ın nüfusunun çoğu Nil Vadisi'nde ve kentsel alanlarda yoğunlaşmıştır. Nil Vadisi ve Delta, ülkenin toplam alanının %4'ünden daha azını veya yaklaşık 33.000 km²'sini oluşturmaktadır. En büyük nüfus topluluğu, nüfusun neredeyse dörtte birine sahip olan Büyük Kahire'de olup ardından İskenderiye gelmektedir. Kalan nüfusun çoğu da deltada ve Akdeniz kıyılarında, Kızıldeniz'de ve Süveyş Kanalı kentlerinde yaşamaktadır. Bu bölgeler 40.000 kilometrekarelik bir alanı kaplar.¹

Mısır isminin kökenine gelince, Mısır'ın Arapça ve diğer Sâmi dillerindeki adı “Misrayim bin Hâm bin Nuh” ile ilişkilidir. Süryanice ve Aramice metinlere bu isim “Mısıriyyin” olarak geçmiştir. Bazıları bu ismin beldeler veya geniş alan anlamına gelen eski bir Sâmi kelimeden türetilmiş olduğunu söylemektedir. Firavunların anavatanları için kullandıkları isme gelince, “kara toprak” anlamına gelen “kimit ou”dur. Ou, Nil Vadisi'nin kara topraklarını diğer başka yerlerden ayırt etmek için kullanılan bir mecazdır.²

1. Abdülhalim Mahmud Düşüncesine Zemin Olmak Üzere Mısır Tarihine Kısa Bir Bakış

Mısır tarihi, tarih öncesi çağlara uzanmaktadır. Mısır, tarihin yazımı ve tedvininden önce ortaya çıkan dünyanın en eski uygarlıklarından biridir. Bu coğrafya eski çağlardan beri ilkel halklar tarafından iskân edilmiştir. Mısır'da yerleşik hayata dair izler Paleolitik döneme (MÖ 110 bin yıl) kadar uzanmaktadır. İlk Mısırlılar yazı yazmayı öğrenmiş, küçük topluluklara yerleşmiş ve yaklaşık dört yüzyıl önce kendi uygarlıklarının çekirdeğini oluşturmaya başlamışlardır. Devletin oluşumu bu çağda başlamış ve Tebes, Memfis, Putu, Hirakonopis, Elifatanin, Bubastis, Tanis, Abydos, Sais, Akse, Heliopolis gibi birçok şehir Nil'in iki yakasında yer almıştır.³

¹ “Egypt Population”, <https://www.worldometers.info/world-population/egypt-population/>, (ET: 21.09.2022)

² ay.

³ ay.

Eski Mısır, MÖ III. yüzyılda Kral Menes'in (Narmer) iki ülkeyi (Yukarı ve Aşağı Mısır) birleştirmesi ve birinci hanedanlığın ortaya çıkmasıyla başlar. Eski Mısır, Yeni Krallık döneminde medeniyetinin zirvesine ulaşmıştır. Bağımsız bir yazı sistemi kurulmuş, toplu inşaat ve tarım projeleri düzenlenmiş, çevre bölgelerle ticaret yapılmış, düşmanlara karşı savunma için askeri güçler kuvvetlendirilmiş ve ülke üzerinde firavun egemenliğini ilan etmiştir. MÖ 1786'da, önceki çağda tüccar ve ücretli olarak Mısır'a gelen Hyksoslar, Kuzey Mısır'ı işgal etmiş ve Mısır'daki iç sorunlar nedeniyle nüfuzları güçlenmiştir. Ancak MÖ 1560'ta Kral Ahmose, Hyksos'u ve diğer Asya kabilelerini kovup modern bir devlet kurmuştur. Mısır; Levant, Nubia, Libya çölünün bir kısmı ve Kuzey Sudan'ı kontrol eden bir imparatorluk haline gelmiş insanlık tarihindeki ilk imparatorluk böylece burada kurulmuştur. Ancak Asurluların Mısır'a girmesinden sonra bu imparatorluk yıkılmıştır. Otuzuncu Hanedan, MÖ 343'te Farslar tarafından yıkılmasından sonra Firavun ailelerinin sonuncusu olmuştur.⁴

MÖ 332 yılında Büyük İskender Mısır'ı istila edip oradaki Sasani egemenliğine son vermeyi başarmıştır. Ancak Büyük İskender'in ölümünden sonra, I. Ptolemy Mısır'ın yönetimini devralıp Ptolemaios Devleti'ni kurduğu için imparatorluk, üst düzey liderler arasında bölünmüştür. Ptolemy İskenderiye'yi Mısır'ın başkenti yapmıştır. Ptolemaios Devleti'nin etkisi Filistin, Kıbrıs ve Doğu Libya'ya ulaşmış ve Ptolemaios ailesi 16 hükümdardan oluşmuştur. Ptolemaiosların sonuncusu Kraliçe Kleopatra ve oğlu Ptolemy XV idi. Ptolemy ailesi, MÖ 30 yılında Romalılar Mısır'a girene kadar Mısır'ı yönetmeye devam etmiştir. Mısır, Ptolemy I, Ptolemy II ve Ptolemy III döneminde gelişmiştir. Ptolemaiosların Yunan kökenli olmaları, Mısır gelenek ve göreneklerine tabi olmalarını engellememiştir. Tüm Ptolemaios kralları Ptolemy adını taşımıştır. Ptolemaioslar başkent olarak İskenderiye'yi tercih etmişlerdir. Bu devlet MÖ 31'de Octavius'un Antonius ve Kleopatra'yı yenmesiyle Roma Devleti haline gelmiş Actium Deniz Savaşı'na kadar öyle kalmıştır.⁵

Octavius'un MÖ 31'deki Actium Savaşı'ndaki zaferinden sonra Mısır, Roma Devleti'nin himayesi olmuştur. Romalıların uyguladığı politikalar yerli halk arasında gerginliklere neden olmuş Romalıları karşı zaman zaman isyanlar çıkmıştır. Ancak, Roma garnizonları bu isyanları şiddetle bastırmıştır. Bunlardan tehlikelisi, İmparator Marcus Aurelius'un (MS 161-180) saltanatı

⁴ Mahir Hindavi, "Mezuat el-Suhufi", <https://www.elwatannews.com>, (ET: 21.09.2022).

⁵ ay.

sırasında meydana gelen ve Dikim Savaşı veya Bakül Savaşı olarak bilinen olaydır. Mısırlılar Roma birliklerini yenmeyi başarmıştır. İskenderiye'nin siyancı güçlerin eline geçmesine ramak kala Suriye'den Romalılara yardım gelmiş ve isyan bastırılmıştır. Palmira kraliçesi Kraliçe Zenobia, Mısır'ı (MS 269) sadece iki yıl boyunca elinde tutmayı başarmıştır. Ancak daha sonra İmparator Aurelianus (MS 270-275) Palmira'nın Mısır'daki etkisini ortadan kaldırmayı başarmış ve hatta Palmira'nın kendisini bile ele geçirmiştir. Daha sonra 629'da Farslar, Mısır Bizanslılar tarafından geri alınmadan önce MS 618'de kısa bir süreliğine tekrar kontrol edebilmişlerdir. İmparator Konstantin (MS 323-337) Mısır'ı devraldığında, Roma İmparatorluğu'nun ilk Hristiyan imparatoru olmuş ve Roma İmparatorluğu da Hristiyanlığı resmi din olarak tanımıştır.⁶

639 yılında, Amr b. Âs, Halife Ömer b. Hattâb (583-644) döneminde Şam'dan gelen ve 641'de Mısır'daki Doğu Romalıları yenip ele geçirmeyi başaran bir İslam ordusuna liderlik etmiş ve Fustat şehrini kurmuştur. Bu gelişme Mısır'da Bizans hâkimiyetinin tamamen sona ermesini sağlamıştır. Mısır, Hulefâ-i Râşidîn ve Emevi halifeliğinden sonra Abbâsîler tarafından yönetilmiştir. Ahmed bin Tûlûn (835-884), Mısır'da ilk Türk devletini (Tûlûnî Devleti) (875-905) kurmayı başarmış, ardından onu İhşidoğulları (935-969) takip etmiştir. Bundan sonra Fâtîmîler onları mağlup etmeyi başarmış ve Fâtîmî Halifesi Muiz-Lidînillâh (931-975) tarafından Fâtîmîlerin kurduğu Kahire'yi başkent yapmıştır. Bu durum, Eyyûbîlerin Mısır'ı Abbâsî halifeliğine geri vermesine kadar devam etmiştir. 1250'de Memlûkler iktidara gelebilmişlerdir. Yavuz Sultan Selim'in fetih hareketleriyle, Mısır 1517'de Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. Böylece Osmanlıların hâkimiyet alanı Mısır'a kadar genişlemiştir. Ardından Vali Mehmet Ali Paşa, Mısır'ın yönetimini devralmış ve yönetim onun hanedanına geçmiştir. Osmanlıların egemenliği, Fransız mandasının gelişine kadar devam etmiştir.⁷

Osmanlı valisi Mehmet Ali Paşa, modern çağın ruhuna uygun olarak gerçekleştirdiği hayatın tüm yönlerini kapsayan reformları nedeniyle modern Mısır'ın kurucusu olarak kabul edilir. Mehmet Ali Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'na resmi olarak bağlı kalmasına rağmen, ailesinin egemenliği kendisinden sonra Mısır'da devam etmiştir. Zamanla Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsız hareket etme durumu oluşmuştur. Hidiv İsmâil Paşa (Mısır valisi ve Mısır'ın ilk hıdivi) (1863-1879) kapsamlı bir Rönesans yapıp Sudan'ı kendi yönetimine katarak Afrika'ya nüfuz

⁶ ay.

⁷ Bar-Deroma, H., "The River of Egypt (Naḥal Mizraim)", *Palestine Exploration Quarterly*, 1960, ss.37-56.

etmiştir. Mısır 1881’de işgal edilmiştir ancak I. Dünya Savaşı’na kadar Osmanlı Devleti’ne tabi görünmüştür. I. Dünya Savaşı’yla birlikte İngiltere, Mısır’ı himayesine almıştır. Mısır Sultanlığı da İngiliz himayesi altında kurulmuştur. İlk padişah da Sultan Hüseyin Kâmil (1914-1917) olmuştur. Hüseyin Kâmil, İngilizlerin II. Hidiv Abbas Hilmi’yi görevden almasından sonra, onun yerine atanmıştır. 1914’te I. Dünya Savaşı’nın başlangıcında Mısır’ın İngiliz himayesi altında olduğunu ilan edilmiştir. Bu adım, Osmanlıların Mısır üzerindeki egemenliğine son vermiştir. Ardından 1922 yılına kadar Mısır Sultanı olarak anılan I. Fuad iktidara gelip unvanı Mısır Krallığının Kralı olarak değiştirilmiştir.⁸

Sa’d Zağlûl’un (1859-1927) yönetimden uzaklaştırılması, 1919’da devriminin başlaması ve sonra gelen kargaşanın ardından İngiltere, 28 Şubat 1922 Deklarasyonu olarak bilinen bir bildiriyle Birleşik Krallık’ın Mısır üzerindeki korumasının sona erdiğini tek taraflı olarak ilan etmiştir. Böylece bu tarih Mısır krallığının kuruluş tarihi olmuştur. 1923’te *Otuz Komite* kurulmuş ve 1923 anayasasını hazırlamışlardır. I. Fuad’ın unvanı Mısır ve Sudan Sultanı iken Mısır ve Sudan Kralı olarak değiştirilmiştir. 1952’de Mısır ordusundan subaylar Kral I. Faruk’a karşı ayaklanıp onu Mısır’ı terk etmeye ve Mısır’ın son kralı olan bebek oğlu II. Ahmed Fuad’a bırakmaya zorlamışlar ve nihayetinde 18 Haziran 1953’te Mısır’da cumhuriyet ilan edilmiştir.⁹

1952’de tümgeneral Muhammed Necib (1901-1984), hür Subaylara Kral Faruk’u devirmek ve onu tahttan çekilmeye zorlamak için bir askeri darbe gerçekleştirmesi için önderlik etmiştir. Başlangıçta bu faaliyet *el-Harekü’l-Mübareke* olarak adlandırılmış ardından halkın desteği de gelince harekâtın adı, 23 Temmuz Devrimi olarak değiştirilmiştir. 1953’te de cumhuriyet ilan edilip tümgeneral Muhammed Necib cumhuriyetin ilk cumhurbaşkanı ve Devrim Komuta Konseyi başkanı olarak seçilmiştir. 1958’de Mısır ve Suriye Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşmiştir. Ancak bu birlik 1961’de dağılmıştır. Devrim, birçok komşu ülkede sömürgecilikten kurtuluş hareketlerini teşvik etmiştir. 5 Haziran 1967’de İsrail; Mısır, Suriye ve Ürdün’e saldırı düzenleyerek Sînâ’yı, Golan’ı ve Ürdün Nehri’nin Batı Şeria’sını işgal etmiştir. Mısır yıpratma savaşına girmiş ve bu savaş ateşkes anlaşmasının imzalanmasına kadar devam etmiştir. Yıpratma Savaşı, 1967-1970 yılları arasında Sina Yarımadası’nda İsrail ile Mısır ve müttefikleri arasında meydana gelen çatışmalardır. 1970 yılında Abdünnâsır vefat etmiş ve yönetimi, yardımcısı Enver

⁸ Yusuf B. Taggari, Cemalüddin Ebu Mahasin, “el-Nücümü’l-Zahire fi Mülük Misr ve’l Kahire”, *Vizaratü’l-Sekafa*, 1992, ss.369-371.

⁹ Taggari- Mahasin, “agm.”, ss.37-56.

Sedat (1918-1981) devralmıştır. Sedat, işgal altındaki toprakları kurtarmak için İsrail ile savaşa girmek üzere orduyu hazırlamak için çalışmıştır. 1981’de Mısır silahlı kuvvetleri ve Suriye-Arap silahlı kuvvetleri, hem Sînâ Yarımadası’nda hem de Golan’da İsrail kuvvetlerine eş zamanlı saldırı düzenlemiştir. Bu, Yom Kippur Savaşı olarak bilinmektedir. Mısır cephesindeki savaş Mısır hava saldırısıyla başlamış, Mısır kuvvetleri doğu yakasına geçmiş ve doğu yakasını kontrol edip Bar-Lev Hattını yok etmiştir. 22 Ekim’de Mısır ateşkes anlaşmasını kabul etmiştir. Ardından da birinci ve ikinci geri çekilme anlaşmaları yapılmıştır. 1977’de Başkan Enver Sedat, Ortadoğu’daki çatışmayı sona erdirmek için başlattığı İsrail tarafıyla barış görüşmeleri, Camp David Anlaşmaları ile sona ermiştir. Anlaşma, Uluslararası Adalet Divanı tarafından Mısır’a iade edilen Taba hariç, İsrail’in 1982’de Sînâ’dan tamamen çekilmesiyle sonuçlandırılmıştır. Bu anlaşma birçok Arap ülkesinin Mısır’a yönelik politikasında değişikliklere ve Mısır’ın boykot edilmesine neden olmuştur. Mısır, 1979’dan 1989’a kadar Arap Birliği’nden uzaklaştırılmıştır. Enver Sedat, 1981’de, bir grup ordu subayı tarafından, Ekim Savaşı’nın yıldönümünde, askeri bir geçit töreninde suikasta uğramıştır.

2. 20. Yüzyılda Mısır’da İslam Düşüncesinin Seyri ve Akademik Hayatın Tezahürü Olarak “Ezher”

Yukarıda kısaca tarihine değindiğimiz Mısır, birçok entelektüel faaliyete ve kuruma ev sahipliği yapmıştır. Arap düşünce dünyasının en etkili iki kurumu olan, Ezher Üniversitesi ve Kahire Üniversitesi, Mısır’da kurulmuş ve burada halen faaliyet göstermektedir.¹⁰ Tezimizin konusunu oluşturan Mahmûd’un eğitim aldığı ve hizmet etmiş olduğu Ezher Üniversitesi, hem Mısır’daki akademik ve kültürel hayatın bir resmini sunması hem de düşünürün yetişmesi bakımından önemlidir. Bu sebeple, Mısır’ın en ünlü üniversitesi olan Ezher Üniversitesi’nden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Tarih, Ezher’in Mısır’daki Fâtımî Devleti’nin ilk dönemlerinde, Kahire Camii adıyla kurulduğunu kaydeder. 970 yılında temelini atıldığı yerde, Fâtımî Devleti’nin ikinci halifesi Muiz-Lidînillâh (931-975), yeni devletin camisinin resmiyet kazanması için, 972 yılı Ramazan ayının ilk cuma namazını bu camide kılmıştır.¹¹ Bu camide düzenlenen dersler, din ve bilimin yayılması için bir merkez olmuştur. Bu faaliyet, Halife Muiz-Lidînillâh’ın hâkimi olan Hâkim

¹⁰ Harun Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divan Dergisi*, S: 1, İstanbul, 2001, s. 9.

¹¹ Mustafa İsmet Uzun, “Ezher”, *DİA*, C.XII, İstanbul, 1995, s.53.

Nu'mân B. Muhammed el-Kayrevânî (?-974) tarafından başlatılmıştır. Kendisinden sonra bu hâkimin oğulları ve daha sonra diğerleri tarafından, din, dil, kıraat, mantık ve astronomi gibi bilimleri incelemenin yanı sıra bu bilimlerin öğretimi de üstlenilmiştir.¹²

Ezher'in dinî ve ilmî bir merkez olması Fâtımî Devleti ile sınırlı kalmamış, tarih boyunca devam etmiştir. Osmanlı Devleti dönemine gelindiğinde Şeyh'ül Ezherlik makamı ihdas edilmiş, Ezher'in dinî, ilmî, idari ve mali işleri, Ezher mensupları tarafından belirlenen Şeyh'ül Ezherlik makamı tarafından yürütölmeye, müderrislik, müftölük ve kadılık icâzeti Şeyh'ül Ezher tarafından verilmeye başlanmıştır. Bu makam halk tarafından, zaman zaman siyasî ve manevî otorite kabul edilmiştir.¹³

1798'de gerçekleşen Fransız işgaline karşı gösterilen mücadeleye, Ezherli ulema öncölük etmiştir. Bu sebeple işgalde Ezher büyük zarar görmüş ve bu dönemden sonra halk tarafından da terk edilerek 1801'de işgal son buluncaya kadar eğitim ve öğretim faaliyetlerine ara verilmiştir. Yaşanan bu gerileme sürecinin ardından uzunca bir süre Ezher'in hakettiğı konumu kazanması için mücadele verilmiş, Ezher mensuplarının statülerini yükseltmek ve müfredatı düzenlemek için kanunlar çıkarılmıştır.¹⁴ Bu faaliyetler kapsamında, 1924 senesinde Ezher Üniversitesi hükümetin diğer eğitim kurumlarına denk sayılmıştır.¹⁵

Ezher'in Usûlü'd-Dîn Faköltesi, kökleri Fâtımîler Dönemine dayanmakla üniversitesinin en eski faköltesi sayılabilirken, çağdaş anlamda kuruluşu 1930 yılına rastlamaktadır.¹⁶ Fakölte tefsir, hadis, akîde, ilm-i kelâm ve felsefe ile ilgili derslerin okutulduğu bölümler içermektedir. Muhammed Abduh (1849-1905), Mustafa Abdürrâzık (1885-1947), İbrahim Medkûr (1902-1996), Abdülhalîm Mahmûd (1910-1978), Ali Sâmi Neşşâr (1917-1980) gibi birçok önemli âlim bu fakölteden mezun olmuştur. Usûlü'd-Dîn Faköltesi, Ezher'de İslam düşüncesi, Batı felsefesi ve dinler tarihi dersleri veren tek faköltedir. Maĥmûd Ĥamdî Zaqqûq (1933-2020), Abdülhalîm Mahmûd gibi birçok bilim adamı ve düşünürün bu alanda hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmaktadır.¹⁷

¹² Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *DİA*, C.XII, İstanbul, 1995, s. 59.

¹³ Âşûr, "agmd.", s. 60.

¹⁴ "agmd.", s. 61.

¹⁵ Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", s. 9.

¹⁶ Anay, "agm", s. 9.

¹⁷ "agm", s. 10.

Hem Ezher hem de Mısır için 20. Yüzyılın; siyasi, sosyal ve entelektüel faaliyetler anlamında çok hareketli bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde İslam düşüncesi ile alakalı birçok çalışma yapılmış, eser verilmiş, birçok tartışma sürdürülmüştür. Bu çalışmalar ve tartışmalar çevresinde farklı düşünce ekolleri oluşmuştur.

Cemâleddin Afgânî'nin (1838-1897) İslam Rönesans'ı diye ifade edilen görüşü Muhammed Abduh tarafından temel alınmış, takipçileri tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Abduh'un yenilikçi akımına mensup isimleri şöyle sayabiliriz: Reşid Rıza (1865-1935), Kâsım Emin (1863-1908), Abdülaziz Câvîş (1876-1929), Şekip Arslan (1869-1946), Abdürrâzık (1885-1947) ve Osman Emin (1809-1978).¹⁸

Abduh ve takipçileri kadar etkili olamasa da çağdaş Arap rasyonalizm akımı da bu dönemde entelektüel faaliyet gösteren akımlardan birini teşkil etmektedir. Arap rasyonalizm akımına mensup isimleri şöyle saymak mümkündür: Ahmed Emin (1886-1954), Fuad Zekeriyya (1927-2010), Zeki Necib Mahmud (1905-1993) ve Hasan Hanefî (1935-2021).¹⁹

İslam düşüncesi üzerine fikir beyan eden diğer bir oluşum, Hasan el-Bennâ (1906-1949) tarafından kurulmasıyla birlikte tartışmalara daha farklı bir boyut kazandıran Müslüman Kardeşlerdir. Seyyid Kutup (1906-1966), Abdülkâdir Udeh (1907-1954), Muhammed Gazzâlî (1917-1996), Zeyneb el-Gazzâlî (1917-2005), Yusuf el-Kardâvî (1926-2022) de bu akımın mensupları olarak sayılabilecek isimlerdir.

Tezimizin konusunu oluşturan Abdülhalîm Mahmûd, babası ile hocası Abdürrâzık'ın Muhammed Abduh'un talebeleri oldmasından bu ekolü yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Abdürrâzık, Abduh'un görüşlerini birebir tatbik etmekle kalmaz, eleştirir ve bu anlamda özgün fikirler ortaya koyar. Mahmûd da tıpkı hocası gibi, onun görüşlerini geliştirir, yeri geldiğinde eleştirir ve kendi özgün düşüncesini ortaya koyar. Modern Mısır düşüncesinde böyle önemli bir yere sahip olan Abdülhalîm Mahmûd'un düşüncelerinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından bir sonraki bölümde hayatına ve eserlerine yer verilecektir.

¹⁸ s. 21.

¹⁹ ay.

I. BÖLÜM

ABDÜLHÂLİM MAHMÛD’UN DÜŞÜNCESİNE TEMEL OLMASI BAKIMINDAN HAYATI VE ESERLERİ

Bir âlimin düşüncesini öğrenmek ve bu düşünceleri tenkit etmek için, onun hayatını, yetiştiği çevreyi ve eserlerini incelemek gerekmektedir. Bu başlık altında bu gayeyle Mahmûd’un hayatı ve eserleri incelenecektir. Mahmûd (1910-1978), Ezher’de hocalık yapmış, Mısır’da bakanlık görevi yürütmüş ve 1973’ten 1978’e kadar Ezher Şeyhliği yapmış bir felsefecidir.

Abdülhâlim Mahmûd’un çağdaşlarından olan Abdürrâzık, Abdülhâlim Mahmûd’u “çeşitli alanlarda eserler yazmış, pek çok öğrenci yetiştirmiş ve bu öğrencileri araştırmaya, yazmaya ve tercüme faaliyetine yönlendirmiş, bilim hareketine katkıda bulunmuş ve kendinden sonra gelecek âlim sıfatıyla anılacak nesli yetiştirmiş bir filozof” olarak görür.²⁰ Dönemin önemli isimlerinden olan Mahmûd Şeltut, Mahmûd’u güçlü bir tartışmacı, müfekkiri ve âlim olarak gördüğünü ifade etmiştir.²¹ Bir başka önemli şahıs olan Hamîd Müheysin, Abdülhâlim Mahmûd’un orijinal görüşlere sahip, mesnetsiz görüş ortaya koymayan bir bilim adamı olduğunu söylemiştir.²² Mahmûd’un hocalarından Muhammed Merâgî onun zeki, ilim ve bürokrasi de kanaat sahibi olan bir şahıs olduğunu ifade etmiştir.²³

I.1. Abdülhâlim Mahmûd’un Hayatı

Mahmûd, Şarkıyye şehrine bağlı Bilbis kasabasının Ebu Ahmed köyünde 12 Mayıs 1910 tarihinde doğmuştur. Köy, onu kurup mamur hâle getiren dedesi Ebu Ahmed’in adıyla anılmıştır, şimdilerdeyse bu köy Es-Selâm olarak adlandırılmaktadır.²⁴ Kendisi yetiştiği bu ortam ve eğitim durumu için: “Pek sağlıklı bir ortamda doğmuşum. Zekâ, akıl ve denge açısından orta sayılırım. Son derece akıllı ve güçlü hafızalı da değilim. Gururlanmadan şunu da söyleyebilirim. Okulda, sıralamam her zaman ortalama seviyelerin başındaydı ve her zaman Allah’a şükrederdim”.²⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Mahmûd, dindarlığıyla tanınan cömert bir ailede büyümüş, Kur'an-ı Kerim'i erken yaşta ezberlemiştir. Babası dindar, bilgi sahibi, kültürlü bir kişidir. Ayrıca babasının Ezher'in ilim

²⁰ Mustafa Emin, “Bevvâbat el-harekât’ül-İslâmî”, *el-Vatan*, Kahire, 2020, s. 51.

²¹ Emin, “agm.”, s. 51

²² Abdürahîm eş-Şerîf, *Min Ahlâk’ul-İmam*, Mülaka Ehlü-l Tefsîr, Zerka Üniversitesi, Ürdün, 2012, s. 12.

²³ Mustafa Emin, “agm.”, s. 51.

²⁴ Ali Şibl, “*Fi zikra fevât’üş-Şeyh Abdülhalîm Mahmûd*”, *Misravî Dergisi*, S. 7, C. III, 2018, s. 17.

²⁵ Abdülhalîm Mahmûd, *El-hâmdü lillah Hâzihi Hayâtî*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1985, s. 23.

çevreleriyle yakın ilişkileri vardır. Bu durum da Mahmûd'un Ezher'de okumak için çaba göstermesinde etkili olmuştur.

Mahmûd, Ezher'e gidebilecek yaşa geldiği 1923 yılında, Ezher'e bağlı camilerde eğitim almaya başlamış, bir yıl İbrahim Ağa Camisi'nde, ikinci yıl da Al-Moayad Şeyh Al-Mahmûdi Camisi'nde tahsil görmüştür.²⁶

1925 yılında, Zagazig Enstitüsü açıldığında, okula başlamak için buraya gelmiştir. Burada Akşam Öğretmen Enstitüsüne de başlamış, iki okula aynı anda devam etmiştir. Ortaokul birinci sınıfa geldiğinde o dönemde Ezher sisteminde ortaokul birinci sınıf öğrencilerine sınava girerek üçüncü sınıfa atlamalarını sağlayan fırsattan yararlanarak 1928 yılında ortaokulun üçüncü sınıf sınavına girmeye hak kazanmıştır.

Mahmûd okumayı gaye edindiği Ezher'e birincilikle girmiştir. Burada Mahmûd, Ezher'in önemli hocalarından olan Mahmût Şeltût, Muhammed Abdüllatif Draz, Ali Surur el-Zanklalani, Muhammed Mustafa el-Merâgî, Abdürrâzık, Süleyman Nuvar ve Hamîd Müheysin gibi isimlerden dersler almıştır. Mahmûd, 1932 yılında bir enternasyonalizm sertifikası (Profesörlük Unvanı) kazanmıştır. Babasının onu Ezher'de hoca olarak görmek istemesine rağmen onun bu isteğine karşı koymuş ve eğitim almak için Ekim 1932'de Fransa'ya gitmiştir. Sorbonne Üniversitesinde dinler tarihi, felsefe ve sosyoloji okumuş, 1937 yılında bu bilimlerden lisans derecesi almıştır.²⁷

Fransa'da aldığı eğitim onun Batı'yla doğrudan ilk teması olmuştur. Batı'daki temizlik anlayışı ve genel işleyiş onu çokça etkilemiştir. Batı'da gördüğü düzen ve temizlik anlayışını İslam'ın genel tavrıyla benzer bulmuştur. İslam dininde önemli yere sahip olan temizlik anlayışının Batı'da daha iyi bir şekilde uygulandığına şahit olmuştur. Buna karşın İslam beldelerinde Batı'daki bu anlayışın görülememesi Mahmûd'da Müslümanların İslam'dan uzaklaştığı kanısının oluşmasında etkili olmuştur.²⁸ Onun Batı'yla olan bu ilk teması da çeşitli düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kendisi burada aldığı eğitim sonucunda fen bilimlerinde net ve kesin bir sonuca ulaşmak mümkünken bunun sosyal bilimler için pek de imkân dâhilinde olmadığını görmüştür. Toplum, din ve ahlak gibi soyut konuları araştırmasının malzemesi yapan sosyal bilimler kendi içinde pek çok fikir ayrılığına sahne olmuştur. Mahmûd, sosyal bilimleri

²⁶ Ali Şibl, "agm.", s. 18.

²⁷ İsra Süleyman, "Ezher ve Kilise", *el-Vatan*, Kahire, 2019, s. 135.

²⁸ Abdülhalîm Mahmûd, *El-hâmdüllilah Hâzihi Hayâtî*, ss. 169-171.

tarihsel olarak incelediğinde buradaki fikir ayrılıklarını çok net bir şekilde görmüştür. Ona göre fen bilimlerinin aksine sosyal bilimler tarihi süreç içerisinde devamlı bir fikri münakaşaya sahip olmuştur.²⁹ Bu konuyla ilişkili olarak Mahmûd Fransa’da aldığı eğitimle ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Felsefe eğitimi aldığım ilk yıllarda yaşadığım atmosfer hakkında konuşacağım. Okumak için Paris Üniversitesine Fransa’ya gittim. Üniversitede sosyoloji, psikoloji, etik ve dinler tarihi okumaya başladım. Bu dersler Yahudi profesörler veya Yahudi profesörlerin öğrencileri tarafından öğretilirdi. Bütün bu disiplinler belirli bir akıma göre işleniyordu, dersler sosyal bilimlerin dalları olarak anlatılıyordu. Bu derslerde anlatılanlar ne bir tanrı vahyine ne de herhangi bir dine bağlıydı. Söz konusu disiplinler toplum ve insan fenomenine bağlı olarak işlenmekteydi. Derslerde, dinin kuruluşu hakkında farklı görüşler, peygamberliğin anlamına ilişkin farklı fikirler anlatılıyordu ve ardından hocanın konuyla ilgili görüşüyle mesele son buluyordu. Bu derslerde pek çok farklı akım ve görüş olmasına rağmen dinin, peygamberliğin ve vahyin ilahi olduğunu gösterme eğiliminde olan hiçbir şey yoktu.”³⁰

Bu verilen kısa anekdotta da görüldüğü üzere Mahmud’a göre, Avrupa üniversiteleri, bilimi, deneye ve gözleme dayalı kurallara göre işletmektedirler. Buna bağlı olarak bu üniversitelerde sosyoloji ve psikoloji disiplinleri, insan ve tabiattaki fenomenleri bu temelde açıklamaya çalışmışlardır. Dinler tarihi alanında yürütülen bilimsel çalışmalar da zamanla bu usulle oluşturulmaya başlanmıştır. Bu sebeplerden ötürü Mahmûd’a göre bu bilimler ve dalları, insanı ateizme yönlendirmektedir. Söz konusu disiplinlere göre din, insanidir ve yetiştirme tarzına göre sosyal hayatta edinilir. İnsanlar toplumsal hayatın içinde bazı davranışların iyilik, bazı davranışlarınsa kötülük olduğu hususunda mutabakata varmışlardır. Din ve ahlak, evrimin ortaya çıkışı, tezahürleri, gelişme faktörleri ve fenomenleriyle anlaşılır. Bu anlayışa göre vahyin, toplumda ortaya çıkan bir olgu olmak dışında bir anlamı yoktur ve vahyin kökeni meselesi yapılan çalışmalara göre değişiklik gösterebilmektedir ve görecelidir. Bunlara bağlı olarak evrensel bir ahlak ve din anlayışından bahsetmek mümkün görünmemektedir.³¹

Mahmûd, bu bilim anlayışının hemen her alanda işletildiğini belirtmektedir. Özelde din-ahlak meselesinde mutlak bir anlayışı kabul etmeyen bu olgucu tavırla eğitim veren okullarda okuyan ve belirli bir inanca ve ideale sahip öğrenciler, bu fikirler karşısında inançlarına

²⁹ Mahmûd, *age.*, 1985, ss. 174-175.

³⁰ “*age.*, ss. 172-173.

³¹ s. 174.

tutunamamış ve inançsızlık yaygın bir durum haline gelmiştir. Mahmûd bu nedenle Avrupa'daki üniversite öğrencileri arasında inanç ve değere önem verilmemeye başladığını ifade etmiştir. Ona göre bu hâl öğrencileri ateizme sürüklemiştir. Bu öğrenciler arasında insan davranışları üzerinde inancın hiçbir etkisi olmadığı düşüncesi yaygınlaşmıştır. Mahmûd'a göre Avrupa'daki okullarda baş gösteren bu olgu eleştiriye tabi bir durumdur.³²

Mahmûd 1932-1938 yılları arasında Fransa'da lisans eğitimini tamamlamış, ardından Ezher bursunu kazanmış ve lisans eğitimini bitirmek üzereyken doktora tez konusu arayışına girmiştir. İlk olarak “Allah Güzeldir ve Güzelliği Sever- Din Güzelliği” konusunu seçmiş ancak bu tez konusu kabul edilmemiştir. Sonra 1938 yılında son olarak “Üstâzü's-sâ'irin el-Hâriş b. Esed el-Muhâsibî” isimli tez başlığını sunmuş ve tez başlığı kabul edilmiştir. Mahmûd, tezini hazırlarken, II. Dünya Savaşı (1939) başlamıştır. Birçok arkadaşı savaş sırasında Mısır'a dönmüş, Mahmûd ise bu süreçte tezini bitirmeyi tercih etmiştir. Mahmûd bu süreci ve yaşadığı bazı zorlukları şöyle anlatmaktadır:

“Profesör ile temasa geçtim. Hâris bin Esed el-Muhâsibî'yi çalışarak İslam tasavvufunda tezimi yazmak üzere anlaştım. Profesör bana Muhâsibî'ye dair elindeki tüm yazmaları verdi ve çalışmaya başladım fakat 1939'da İkinci Dünya Savaşı başladı. Savaşın başlamasıyla her şey benim için çok zor oldu. Profesör Louis Massignon orduya çağırıldı ve benimle görüşmesi zorlaştı. Onunla görüşmelerimi sadece Savaş Bakanlığındaki ofisinde yapabildim ve hiç kolay olmadı. Buna rağmen, tezimi savundum ve onur derecesiyle aldım.³³ Çalışmalarına organize ve düzenli bir şekilde başladım ama hem dil hem de yazı öğrenmek hiç kolay olmadı. Ezher atmosferinden Batı çalışmaları atmosferine yaşadığım bu ani değişim aşılması gereken engellerdendi. Bunları aşmam gerektiğini kabul ettim ve dereceyle tezimi tamamladım.”³⁴

Mahmûd 8 Haziran 1940'da birinci sınıf onur derecesi ile doktora eğitimini tamamlamıştır. Tezi üniversite tarafından Fransızca olarak basılmıştır. Daha sonra Mısır'a döndüğünde 1951'de Din Koleji'ne felsefe profesörü olarak atanmış, 22 Temmuz 1963'te dekanlık görevine getirilmiştir.³⁵

9 Mart 1964'te Mahmûd, İslami Araştırma Akademisi üyeliğine seçilmiş ve İslam'ın Tanımı ve Davanın Temelleri Komitesinde ilk çalışmasını gerçekleştirmiştir. 13 Temmuz 1969'da

³² ss. 174-175.

³³ ss. 126-127.

³⁴ s. 123.

³⁵ Süleyman, “agm.”, s. 136.

İslam Araştırmaları Akademisi Genel Sekreteri ve müsteşar rütbesiyle Müslüman Âlimler Konferansı Sekreteri olarak atanmıştır.³⁶ İslam Araştırmaları Akademisinin vekâletini aldığı dönemde Mahmûd kurum bünyesinde çeşitli reformlar yapmıştır. Kurumun kadrosunu Ezher'in önemli isimleri arasından seçmiştir. Akademi dünyasında büyük yazarlar ve araştırmacılar ile kurduğu dostluk ve bağlantılarını kullanarak devasa bir bilimsel kütüphane oluşturmuştur. Mahmûd, küresel akademi misyonuna uyan bilimsel yeterlilikleri sağlamak için çalışmış ve kendi döneminde İslami Araştırma Kompleksi Konferansı düzenleyip bu konferansları sürdürmüştür. Ayrıca devlet yetkililerini, Nasr şehrindeki bir arazinin, bu oluşum için kullanılması için tahsis etmeye ikna etmiştir. Daha sonra Büyük Ezher Kütüphanesine atanmıştır. Vakıflar Bakanlığında görev yaptığı süre boyunca Ezher'e bitişik bir arsa tahsis etmeyi başarmıştır.³⁷

28 Haziran 1970'te Mahmûd'un Ezher vekili olmasına yönelik bir *Cumhuriyet Kararnamesi* çıkartılmıştır. Bu görevi esnasında, 1967'de Mısır ile İsrail arasında gerçekleşen ve Mısır'ın yenilgisiyle son bulan Nekse Savaşı'dan sonra iç cephede reformlar yapmış ve devletin silahlı kuvvetlerinin ahlaki seferberliği için şahsen çaba göstermiş ve bu meselede önemli bir rol oynamıştır. Mart 1972'de, Dr. Aziz Sedgi'nin bakanlığı döneminde Mahmûd, Vakıflar ve Ezher İşleri Bakanı olarak seçilmiştir. Kendisi bu görevi sürdürürken camilere büyük özen göstererek maliyeti bir milyon cüneyhi (450.100 TL) aşan çok sayıda cami yaptırmıştır. Bunun yanında 1500 özel camiye Vakıflar Bakanlığına dâhil etmiş geri kalan özel camileri de buraya bağlamak için bir plan yapmıştır. Camileri yenilemiş ve Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek için 2000 seminer odası ve öğrencilerin eğitimini desteklemek için 1000 adet derslik yaptırmıştır. Doğu Valiliği Bilbis şehrindeki Enver Sedat Kureyş Camii'nden sonra Afrika'daki en eski ikinci cami olan Amr İbnü'l As Camii'nin restorasyonunu yaptırıp vaizliğini Muhammed El Gazzâlî'ye vermiştir. Ayrıca, her camide bir kütüphane kurmuş, ıslaha tabi İslami vakıfları da geri kazanmaya çalışmış ve bunu yönetmek için Mısır Bağış Kurumunu kurmuştur.³⁸ Ayrıca bakanlığın camilerinde, ortaokul ve lise öğrencilerinin yararına sınıflar açmış, buralarda pek çok öğrenci yetişmiştir.³⁹

1973 yılında Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat tarafından Ahmed el-Hatib'e Ezher şeyhliği görevi takdim edilmiş ancak el-Hatib bu görevi iki kez reddetmiştir. Bunun üzerine Enver

³⁶ "agm.", s. 137.

³⁷ Emin, "agm.", s. 44.

³⁸ Süleyman, "agm.", s. 137.

³⁹ Emin, "agm.", s. 44.

Sedat, Ahmed El-Hatib'in bu görev için başka birine referans olmasını istemiştir. Ahmed el-Hatib de bunun üzerine Mahmûd'u bu görev için Enver Sedat'a önermiştir. Böylece Enver Sedat tarafından Ezher Şeyhliği görevine Mahmûd atanmıştır.⁴⁰

Mahmûd, 1961'de sivil eğitimin ve yüksek enstitülerin etki sahasını genişleterek kıdemli âlimler grubunu ortadan kaldıran *Ezher Kanunu*'nun çıkarılmasının üzerinden on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra son derece kritik koşullarda Ezher şeyhliğini devralmıştır. Bu kanunla beraber Ezher şeyhinin yetkileri sınırlandırılarak Ezher işlerini idare etmesi kısıtlanmıştır. Ezher'le ilgili alınan kararların büyük çoğunluğu Vakıflar ve Ezher İşleri Bakanlığına devredilmiştir. Bu durum da o dönemde söz konusu kanunu çıkaran Ezher Şeyhi Mahmût Şeltût ile Vakıflar Bakanlığının görevinden ve girişimlerinden sorumlu olan Şeltut'un öğrencisi Muhammed El-Bahi arasında çatışmaya yol açmıştır. Böyle bir ortamın akabinde Ezher şeyhliğine getirilen Mahmûd Ezher şeyhinin kaybolan otoritesini yeniden kazanmış, enstitüleri genişletmiştir.⁴¹

Ezher şeyhinin otoritesinin tekrar eski haline kavuşturulması meselesi Ezher şeyhinin yetkilerini Vakıflar ve Ezher İşleri Bakanlığına devreden bir karar sonucu gerçekleşmiştir. Mahmûd'un Ezher şeyhi olarak atanma kararının verilmesinden kısa bir süre sonra 7 Temmuz 1974'te Cumhurbaşkanı Enver Sedat tarafından Ezher şeyhinin yetkileri elinden alınıp bu yetkiler Vakıflar ve Ezher İşleri Bakanlığına devredilmiştir. Bunun üzerine Mahmûd istifasını sunmuştur. Kendisinin bu karardan vazgeçmesi için zamanın devlet adamları uğraşmış ancak başarılı olunamayınca Ezher şeyhinin maaş bakımından bir bakan gibi muamele görmesine karar verilmiş ve rütbe noktasında da bakanların üstünde olması sağlanmıştır. Bu kararla beraber Ezher şeyhi, dinî işlerde, bu alanda çalışanlarla ilgili her konuda en yetkin pozisyona sahip olmuştur. Mahmûd'un ölümünden sonra da Ezher şeyhinin statüsünü Başbakanın konumuyla eşitleyen bir karar alınmıştır.⁴²

Mahmûd, yaşamı boyunca Mısır'daki çeşitli konularda söz sahibi olmuştur. Bunlardan biri de dönemin Mısır Kiptileri Patriği Papa Şenouda'nın, Müslüman ve Hıristiyan öğrencilerin okullarda okuması için ortak din kitaplarının yazılmasına dair sunduğu önerinin reddidir. Şenouda ortak din kitabının yazılmasıyla milletin iki unsuru arasındaki milli birliğin derinleşeceği ve aralarındaki

⁴⁰ Cemâl Abdülmecîd, *Şeyh 'ul-İslâm Abdülhalîm Mahmûd*, Ceridetü'l-Ezher, Kahire, 2020, s. 19.

⁴¹ Muhammed B. Alevî Mâlikî, *Şeyh 'ül-Ezher ve Cami' 'ül-Ezher Abdülhalîm Mahmûd*, Dârü'l-Maarif, Kahire, 2019, s. 65.

⁴² Şa'râvî, *Şeyh 'ül-Ezher Abdülhalîm Mahmûd*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1950, s. 14.

bağların güçleneceği düşüncesiyle dönemin bürokratlarına ortak bir din kitabı yazılması önerisini sunmuş ve bu öneri olumlu karşılanmıştır. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Dr. Mustafa Helmy, bu öneriye ilişkin görüşünü almak için Mahmûd'u ziyaret etmiştir. Mahmûd, bu meseleyi büyük bir tepkiyle karşılamış ve eğer kendilerinden bu tür kitaplar istenirse istifasını sunacağını ifade etmiştir. Çünkü kendisi müslüman olan bir ülkede bu tür ortak dini kitapların okulda öğretilmesine karşı olan bir tutuma sahiptir.

Mahmûd İslam şeriatının uygulamaya konulması noktasında da önemli bir role sahip olmuştur. Hem Halk Meclisi Başkanı Sayed Marai'ye (1913-1993) hem de Başbakan Memduh Salim'e (1918-1988) İslam şeriatının uygulanmasını hızlandırmaya yönelik talep göndermiş ve onlara şöyle demiştir: “Kalbimizdeki derin özlemleri gidermenin zamanı gelmiştir. Allah'ın yasasını aramızda doğru konumuna getirin ki, Allah zorluk ve korkularımızı, rahat ve güvenlikle değiştirisin.” demiştir. Mahmûd İslami Araştırma Akademisinde, modern hukukun aksine fıkıh ahkâmının çalışılması ve bunların kanunlaştırılması için bir komite oluşturmuştur. Komite, tüm medeni kanunu, dört mezhebin her birine göre hazırlamıştır.⁴³

Mahmûd, İslam dünyasında yaşanan her türlü sıkıntıda kendini sorumlu hissetmiş ve problemin giderilmesine yönelik çaba sarf etmiştir. Bu minvalde Lübnan'da 1975'te başlayıp 1990 yılına kadar süren ve binlerce insanın ölümüne sebebiyet veren iç savaşla ilgili olarak da bir bildiri yayımlamıştır. Bu bildiride Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında çıkan savaşın sonlandırılması gerektiğini söylemiştir. Arap ve Müslüman liderleri, Lübnan'ın krizden çıkmasına yardım etmeye çağırmıştır. Arap devletleri de bunun üzerine Lübnan topraklarında dökülen kanın durdurulması gerektiğine dair bir bildiri yayınlamıştır.⁴⁴

Mahmûd yaşamı boyunca pek çok ülke ziyaret etmiş ve buralarda çeşitli kurumlarda görev almıştır. Bulunduğu farklı ülkeler ve buralarda çalıştığı kurumları şöyle sıralayabiliriz:

- Irak Hükümetinin daveti üzerine Irak Vakıflar Bakanlığı ve oradaki dinî kurumların örgütlenmesi ve reform hakkında ayrıntılı bir rapor hazırlamak için Irak'a gitmiş ve bir ay boyunca görevde kalmıştır.

⁴³ Eşraf Fevsi, *Tercemet el- İmam Abdülhalim Mahmûd, Şeyuh 'ul-Ezher, Dâr'ül-İftâ*, Kahire, 2019, s. 89.

⁴⁴ Fevsi, *age.*, s. 90.

- El-Zeytune Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olmak üzere her biri üçer aylık süreyle üç kez Tunus'a gitmiştir.
- İslam Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olmak üzere her biri üçer aylık süreyle üç kez Libya'ya gitmiştir.
- Mindanao Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak görev almak üzere Filipinler'e gitmiştir.
- Jakarta Üniversitesinde misafir öğretim üyeliği yapmak üzere Endonezya'ya gitmiştir.
- Vakıflar ve İslami İşler Bakanının daveti üzerine konuk profesör olarak Pakistan'a gitmiştir.
- Hartum Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmak üzere Sudan'da gitmiştir.
- İslam Merkezinin misafir öğretim üyesi olarak dinî konferanslar vermek ve orada İslami işleri organize etmek için Malezya'ya gitmiştir.
- Katar Devleti tarafından davet edilmiş, davete icabet edip oraya gitmiş, dinî eğitimin inşası için kurallar koymuş ve orada çok sayıda konferans vermiştir.
- 1974'te, Ramazan ayı boyunca Kuveyt Hükümetinin daveti üzerine Kuveyt'te bulunmuştur.
- Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki 1974 yılı Kültür-Sanat Sezonunu açmak ve orada dinî konferanslar vermek üzere, hükümet tarafından yapılan davete iştirak etmiş ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde bulunmuştur.
- 1974 yılında Malezya Hükümetinin daveti üzerine, 4000'den fazla Malezya vatandaşının Müslüman oluşunun ilanı törenine katılmak üzere Malezya'ya gitmiştir.
- 13 Mayıs 1975'te Yugoslavya'ya gitmiştir.
- 26 Ekim 1976'da Hindistan'a gitmiştir.
- Şubat 1976'da Pakistan'da düzenlenen Siyer'ün-Nebi konferansına katılmıştır.
- 30 Mart 1976'da İslam Dünyası Festivaline katılmak üzere Londra'ya gitmiştir.
- 16 Nisan 1976'da mescit mesajının verildiği konferansa katılmak üzere Mekke-i Mükərreme'ye gitmiştir.

- 13 Ağustos 1976'da Endonezya Hükümetinin daveti üzerine Endonezya'ya gitmiştir.

- İslam Ekonomi Konferansı Genel Sekreterinin daveti üzerine 30 Haziran-16 Temmuz 1977 tarihleri arasında, Londra'da düzenlenen İslam Ekonomi Konferansı'na katılarak İngiliz Üniversitelerinden, birçok saygın karşılaştırmalı dinler tarihçileri, ilahiyatçı ve ünlü iktisatçılarla buluşmuş, burada Müslüman halkların ekonomik olarak ayağa kalkmalarını sağlayacak, İslami temellere dayalı önerilerde bulunmuştur.⁴⁵

Krallarla, başkanlarla görüşmüş hatta Hindistan, Pakistan, Malezya, İran, Fas ve diğer ülkelere gittiği her seferde onu karşılamak için binlerce kişi toplanmıştır. Harem-i Şerif'ten dönüşünün ardından sağlık sorunları sebebiyle ameliyata alınmış ve 17 Ekim 1978 Salı sabahı vefat etmiştir.⁴⁶

I.2. Abdülhâlim Mahmûd'un Eserleri

Mahmûd hayatı boyunca ilmî alanda çeşitli faaliyetler yürüttüğü gibi pek çok kitap da yazmıştır. Aşağıda çeşitli alanlarda yazdığı eserleriyle ilgili malumat verilecektir.

I.2.1. *El-Hâmdüllilah Hâzihî Hayâtü*

Mahmûd bu kitabı 1975'te yazmıştır, 1985 yılında da Dârülmaârif'te basılmıştır.⁴⁷ Mahmûd'un özellikle entelektüel yaşamını anlatan kitap, bir yaşam öyküsünden önce bir düşünce öyküsüdür.⁴⁸ Onu otobiyografisini yazmaya iten sebep, uçakla Hindistan'a giderken yaşamını düşünmesi ve "Allah'a hamd olsun" kelimesini tekrarlamaya başlamasıydı. Burada Allah'ın lütfu olan yaşamını anlatmak gayesiyle kitap yazmak aklına gelmiş ve *El-hâmdüllilah Hâzihî Hayâtü* isimli eserini yazmıştır. Mahmûd, insanların hayatına katkı sağlamak için bu kitabı yazmıştır. Doğru yola ulaşmak ve ulaştığını insanlara bu kitapta anlatmak için çok uğraşmıştır.⁴⁹ Kitabını övgü üzerine bir bölümle açmış, sonra kendisi ve hayatı hakkındaki vizyonuna ve ardından yaşam hikayesine geçmiştir. Son olarak, «Büyük Tecrübe» adlı bir bölümde yaşam tecrübesini sunmuştur.⁵⁰ Mahmûd, kitabı yazarken İbn Sînâ'nın yöntemini takip etmiştir. İbn Sînâ (980-1037) kitap yazmaya karar verdiğinde iki üç gün tam veya aralıklı bir şekilde inzivaya çekilirdi. Bölümler

⁴⁵ Eşraf Fevsi, "age.", s. 14.

⁴⁶ "age.", s. 15.

⁴⁷ Abdülhalîm Mahmûd, *age.*, 1985, ss. 4-7.

⁴⁸ *age.*, s. 10.

⁴⁹ s. 9.

⁵⁰ s. 184.

için başlıklar açar, başlıklar arasında o kısım için yetecek tahmini boşluk bırakırdı. En son da kitabı yazıp bitirdikten sonra inzivasını sonlandırır. Sonra nereye giderse gitsin kitabı da yanında götürürdü. Kitabın herhangi bir bölümünü yeri geldikçe yazardı.⁵¹ Mahmûd, İbn Sînâ'nın yazı yazım deneyiminden faydalanmış ve onun yönteminin kitap yazmak için en iyi yöntem olduğuna kanaat getirmiştir⁵²

1.2.2. Et-Tefkîrû'l-Felsefî fi'l-İslâm

Mahmûd bu kitabı 1955'te yazmıştır. Eser *Felsefî ve Ahlakî Çalışmalar Serisi*'nde yayımlanmıştır. Bu yayınlar Mısırlı filozof Mahmûd Kâsım (1913-1973) tarafından gözden geçirilmekteydi. Söz konusu kitap 1989 yılında Dârülmaârif'te yayınlanmıştır.⁵³ Kitap, felsefî düşünceyi hakikati arayan soyut bir zihinsel faaliyet olarak tanımlamaya dayalı bir yöntem izlemesi nedeniyle İslam felsefesi çalışmalarına odaklanan diğer kitaplardan ayrılmaktadır.⁵⁴ Eserde yazar kendi döneminin incelemesini yaptığı gibi İbn Sînâ ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi İslam filozoflarının fikirlerini de inceler. Kitapta Kur'an-ı Kerim'in, ortaya atılan çeşitli soruları cevaplamak için felsefi bir ruhla geldiği ve böylece felsefi düşüncenin ilk tohumunu attığı ifade edilmiştir.⁵⁵

Bu kitap aynı zamanda İslam felsefesini, bir yandan kutsal metinle ilgili sorular ve yeni fikirlerin otorite ile mücadelesinin dayattığı sürecin sonucunda büyüyen bir disiplin olarak tasvir etmiştir. Eserde oryantalistlerin İslam felsefesinin oluşmasında çevirilerin önemli rol oynadığı ve İslam felsefesinin özgün olmadığı konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Mahmûd bu anlayışı eserinde eleştirmiş ve İslam felsefesinin özgün olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Mahmûd bunu yaparken Yunan felsefesinin önemli etkisini inkar etmemiştir. Mahmûd çalışmasına üç filozofu inceleyerek başlar ki bu filozoflar; Kindî (800-870), Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ'dır. Mahmûd bu kitabı, tasavvuf ve makâmât ile ilgili metinleri olan İbn Sînâ'dan alıntılarla oluşturmuştur. Kitap önemli bir sonuç bölümüne de sahiptir.⁵⁶ Mahmûd, felsefeyi dar bir anlamla tarif eder, felsefe ona göre mârifetullahtır. Bu bilginin iki kaynağı vardır: Bunlar akli deliller ve tasavvuftur. Bu iki yolun gereklerini yerine getirmek filozof için zorunluluktur. Bu yüzden onun

⁵¹ Muhammed Şelebî, "Abdülhalîm Mahmûd", *Ceridetü'l-Ezher*, S. 3, Kahire, 1981, s. 820

⁵² Şelebî, "agm.", s. 34.

⁵³ Cemal Abdülmecid, "Şeyhü'l-İslam Abdülhalîm Mahmûd", *Ceridetü'l-Ezher*, S. 3, Kahire, 2020, s. 16.

⁵⁴ Abdülmecid, "agm.", s. 16.

⁵⁵ Abdülhalîm Mahmûd, *Et-Tefkîrû'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 2. Baskı, 1989, ss. 35-36.

⁵⁶ Mahmûd, *age.*, 1989, ss. 308-310.

eserinde, Gazâlî'nin (1058-1111) aksine İbn Sînâ'yı kusurlu (yarı filozof) olarak değerlendirdiğini görüyoruz.⁵⁷

1.2.3. *El-Müşkilatü'l-Ahlākīye ve'l-Falāsifah*

Bu kitap Andre Crison (1869-1950) tarafından yazılmıştır, Mahmûd ve Ebu Bekr Zekriy tarafından çevrilmiştir. 1979 yılında Matabı'l-Şa'b'te basılmıştır.⁵⁸ Bu kitap başlangıçta felsefe kitaplarındaki alışılmış yöntemi takip etmiş sonra felsefenin İslam düşüncesi içerisine girişini anlatmıştır.⁵⁹ Son olarak da felsefenin faydasını anlatıp onun özelliklerini belirlemeye çalışmıştır.⁶⁰ Yazar Crison, ahlak doktrinlerini ele alıp Sokrates'in (MÖ -399), Platon'un (MÖ 424/423-348/347), Aristoteles'in (MÖ 384-322) ve Epikür'ün (MÖ 341-270) doktrinlerinden bahsetmiştir. Mesela, Sokrates: “İnsanın hayatta mutluluktan başka bir amacı yoktur ve erdemler bir insanı mutlu etmenin yalnızca doğrudan veya dolaylı yoludur. İman (dini bir inanış manasında) ahlaki hayatın tamamlayıcısıdır, ancak ahlak dine değil, hikmete dayanır.”⁶¹

Kitap, ahlak ve felsefe olmak üzere iki konuda Platoncu düşünceye atıfta bulunur ve iki şeye dikkat çeker: Bunlardan birincisi, Platon'un Sokrates ile birkaç konudaki anlaşmazlığıdır. İkincisiyse erdem ve bilim arasındaki bağın ahlaki sorunları ortaya koyma yolunda hoca ve öğrencisi arasındaki güçlü bir benzerliğin varlığıdır. Bu meseleyle ilgili Platon, ilmin akıldan zihne delil ve kanıtlarla aktarıldığını ve erdemin böyle olmadığını ifade etmektedir. Yazar Crison şöyle demektedir: “Platon, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin zamanının hâkim anlayışını özetlediği için ahlaki açıdan dini, Sokrates'ten daha önemli bir yere getirdi.”⁶²

Yazar bu kitabın ikinci bölümünde ise: Eski Ahit'te yer alan metinlere göre Yahudi-Hıristiyan ahlakı ile ilgilenmiştir.⁶³ Kitabın üçüncü bölümü modern felsefede ahlakla ilgilidir.⁶⁴ Yazar, ahlak meselesinde iki çelişkili yol olduğuna dikkat çekmektedir. Filozoflar, geleneksel dini ahlakın yapısının bozulmaya başladığını gördüklerinde, ahlakta sağlam bir temel ortaya koymuş ve onun üzerine ahlakı inşa etmeye çalışmışlardır. Bu metafizik temelden uzak bilimsel bir

⁵⁷ s. 176.

⁵⁸ Lāndrh Crison, *El-Müşkilatü'l-Ahlākīye ve'l-Falāsifah*, (Çev. Abdülhâlîm Mahmûd, Ebu Bekr Zekery), Dâru'l-Şu'be, Kahire, 1979, s. 2.

⁵⁹ Crison, *age.*, s. 4.

⁶⁰ *age.*, s. 420.

⁶¹ s. 52.

⁶² ss. 85-87.

⁶³ s. 129.

⁶⁴ s. 207.

temeldir. Bu içine düştükleri çelişkinin ilkidir. Diğeri ise, ahlaki temel meselesinin köhne ve geçersiz sayılması ve ahlakla ilgili olarak ele alınmasıdır. Filozofların ahlaki sorunla ilgili yeni teorik ve pratik sorular geliştirmiştir. Crison'un kitabında felsefe, ahlak konusu etrafında döner.⁶⁵ Mahmûd da bu kanaatte olan büyük bir grup olduğunu açıklarken aynı yaklaşımı izlemiştir. İslam düşünürlerinin bir kısmı bu felsefî konuları araştırmış ve üretmiş ve onların bu çalışmalarını eleştirenler de olmuştur.

I.2.4. *Mevkifü'l-İslâm mine'l-Fen ve'l-İlm ve'l-Felsefe*

Mahmûd tarafından yazılmış bu kitap 2003 yılında Dârü'l-Arabiya'da basılmıştır.⁶⁶ Bu kitapta Mahmûd, İslam'ın sanat, ilim ve felsefeyle olan ilişkisini incelemiştir. Birinci bölümde sanat, şiir, edebiyat ve fotoğrafın ne olduğu ve bunların şer'i açıdan konumunu ele almıştır.⁶⁷

İkinci bölümde İslam'ın bilime bakışını açıklayarak «İslam ve bilim çelişir.» görüşünü reddetmiştir. İslam ve Batı medeniyetini bilim yöntemleri bakımından mukayese etmiş, aradaki farkları tespit etmiş ve İslam'ın bilime bakışını tartışmıştır.⁶⁸

Üçüncü bölümde Mahmûd, İslam'ın genel olarak Batı medeniyeti karşısındaki konumunu tartışmıştır.⁶⁹ Dördüncü bölümde, İslam'ın felsefeyle olan ilişkisini ortaya koymuştur. Nitekim Fransa'da okurken de bu meseleyle ilişkili olarak filozofların felsefenin gerçeğe ulaşmanın en iyi yolu olduğuna dair iddialarını çürütmeye çalışmaktaydı.⁷⁰

Son bölümde kitap, İslam'da ahlakın ortaya çıktığı temeli ele almakta ve bir Müslüman'ın hayatında ahlaki boyutun ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç itibariyle kitapta İslam'ı temele oturtturarak felsefe, sanat ve bilim gibi alanları nasıl kurgulamamız gerektiğini anlatmaktadır.⁷¹

I.2.5. *İslam ve'l Akl*

Mahmûd bu kitabında insanın en temel yanılgılarından biri olan akla fazlaca ehemmiyet göstermesi ve tabiri caizse bu konuda gereğinden fazla özgüvenli olması meselesini gündemine

⁶⁵ s. 310.

⁶⁶ Abdülhalîm Mahmûd, *Mevkifü'l-İslâm Mine'l-Fenn ve'l-İlm ve'l-Felsefeh*, Dârü'l-Maârif, Kahire 2. baskı, 2003, s. 6.

⁶⁷ Mahmûd, *age.*, 2003, s. 9.

⁶⁸ *age.*, s. 65.

⁶⁹ s. 145.

⁷⁰ s. 179.

⁷¹ s. 233.

almış ve bu durumu eleştirmiştir. Ardından felsefe tarihini içinde bulunduğu sonsuz karmaşaları anlatarak incelemiştir. Sonra da, İslam'ı ve teslimiyet kavramını ele almıştır. Mahmûd'un bu kitabı yazmaktaki amacı, aydınlanmacı fikirlerin yaygınlaşmasıyla aklın gücü karşısında kendisini ve inancını yitirdiğini hissedenlere bir başvuru kaynağı oluşturmaktır. Böylece bu eser onların istifadesine sunulmuş olacaktır.⁷²

Kitabın bölümlerinin düzenlenmesine gelince, kitap iki kısma ayrılmıştır: İlk bölümü altı başlıktan oluşmaktadır. Bu bölüm altında Kur'an-ı Kerim'in insan aklına rehber olmasından ve Müslümanın din karşısındaki konumundan bahsetmiştir. Sonra, Ebû Bekir Eş-Şâfî (767-820) ve Yunan düşüncesinden bahsetmiştir. Ardından Mahmûd felsefenin başarısızlığı konusuna geçmiştir. Gazzâlî ve felsefe hakkında yazmış; bu bölümü inanç ve ateizmden bahsederek sonlandırmıştır. İkinci bölümse dört kısımdan oluşmaktadır. Bu bölüme, felsefenin kelâm ile ilişkisinden bahsederek başlamış ve Gazzâlî'nin mütakellimlerle olan ilişkisinden bahsetmiştir. Son olarak, bu bölüm kelâma dair malumatla sona ermiştir. Mahmûd, bu kitabın sonuç kısmında İslam'ın modern medeniyetle olan ilişkisine değinmiştir⁷³.

1.2.6. *Ûrûbbâ ve'l-İslâm*

Bu kitap Mahmûd tarafından 1973'te yazılmış, Matabı'l-Ahram'da basılmıştır.⁷⁴ Eser, İslam dinini etkileyici bir bakış açısıyla ele aldığı için yazarın önemli kitaplarından biridir. Avrupa'daki İslam algısından ve İslam'ın kıtadaki geleceğinden, hakkaniyet sahibi oryantalistlerden ve İslam hakkında yazılan yazılardan bahsetmiştir.

Mahmûd, Batı ve İslam konusunu daha önceden beri düşünmekte olup Rowland Headley'nin (1855-1935) kitabı eline geçince bu konu üzerine olan çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Headley (1855-1935) *İkazu'l-Garb lil'İslam* kitabında söylediği sözler: "İslam nasıl Batılılaştırılır ki Batılı milletlere tatbik edilir? Başka bir deyişle, biz Batılılar, İslam'ın gerçek anlamını yazmaya ve anlamaya kendimizi nasıl hazırlayabiliriz?" onun bu mesele üzerine mesai harcağını göstermektedir.⁷⁵ Bu kitabın ilk bölümü İslam ve Hıristiyanlık başlığı altında Meryem Ana'yı ve Mesih'i anlatmış ve bunun Müslümanların inancının bir parçası olduğunu açıklamıştır. İslam'da Müslümanların Hz. İsa'nın mübarek ve hikmet sahibi bir peygamber olduğuna iman

⁷² Abdülhalîm Mahmûd, *İslâm ve'l-Akl*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 4. Baskı, 1989, s. 25

⁷³ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 293.

⁷⁴ Abdülhalîm Mahmûd, *Ûrûbbâ ve'l-İslâm*, Matâbi' Ahram, Kahire, 1973, s. 4.

⁷⁵ Mahmûd, *age.*, 1973, s. 6.

etmelerinin gerekliliği bu kitapta dile getirilen hususlardandır. Öte yandan eserde Yahudilerin Hz. İsa'yla ilgili değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Yahudiler, Hz. İsa'nın peygamberliğini inkar etmiş hatta bazı din tarihçileri Hz. İsa'nın varlığını inkar edip bunun Aziz Paul'un hayal gücünden kaynaklanan bir efsane olduğuna inanmışlardır.⁷⁶

Mahmûd ikinci bölümde Avrupa'yı ele almış, Orta Çağ'da Hristiyanlık ve Avrupa'yı incelemiştir. Bu kapsamda Hristiyan din adamlarının yaptıklarından, tarihi kayıtlarda bulunan Engizisyon mahkemelerinde gerçekleşen trajik olaylardan ve bu mahkemelerde yapılan işkencelerden de bahsetmiştir. Mahmûd tarihin, Hristiyan din adamları ile bilim ve düşünce adamları arasındaki şiddetli mücadeleyi kaydettiğini ve bunun bir trajedi olduğunu ifade etmiştir.

Mahmûd üçüncü bölümde, Batı'nın İslam'ı benimsemesini engelleyen faktörler üzerinde durmuştur. Bu konuda Mahmûd'a göre, Batı'dan ve Müslümanların kendilerinden kaynaklanan etkenler olmak üzere iki faktör vardır: Birinci faktör, Batı Kilisesinin, İslam'ın yayılmasını durdurmak için iki proje hazırlamasıdır. Bunlardan birincisi misyonerlik faaliyetleri, ikincisi İslam hakkında doğru olmayan bilgiler yaymak. Bu minvalde İslam bir tevhid dini olmasına rağmen, Müslümanların Hacerülesved'e tapındığına dair doğru olmayan çarpıtılmış yayılmıştır. O dönemde kilise, İslam dininin hakikatini anlatan kitapları yasaklamaktaydı. İkinci faktör ise, Müslümanlar eliyle İslam'ın Batı'da yayılmasını engelleyen sebeplerdir, bu sebepler de ilk faktör kadar önemlidir. Birinci sebep, İslam'ın kurumsal olarak değil, bireysel çabalarla yayılmasıdır. Bu durum ilk durum kadar tehlikelidir. Müslümanlardan kaynaklı ikinci sebepse Batı'daki Müslümanların yanlış davranışları ve İslam'dan uzak bir yaşam sürmeleridir. Üçüncü sebebe gelecek olursak İslam ve Müslümanlar hakkında Batı'ya ulaşan kitaplardır. Mahmûd, İslam'ın Batı'ya, kolay, basit ve güçlü bir üslupla tanıtılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁷

Dördüncü bölümde Mahmûd, bazı Batılı yazarların İslam dinini doğru bir araştırmayla doğru bir şekilde anlattıklarını aktarmıştır. İslam üzerine nesnel kitaplar yazan Batılı hakkaniyet sahibi düşünürler, eserlerinde İslam'ı derinlemesine çalışmış, İslam'ın Batı'da tanıtılmasını sağlamıştır. Bu yazarlardan bazıları İslam'ı desteklemiş, sevmiş ve inanmıştır. Bu yazarlar arasında Kont Henri D. Kasnery'nin İslam üzerine yazdığı merhum Fethi Zağoglu tarafından tercüme edilen önemli bir kitabı vardır. Bu kitapta Kasnery "İslam Kuğuları ve Düşünceleri"

⁷⁶ *age.*, ss. 12-13.

⁷⁷ ss. 40-41.

başlığı altında İslam'a dönüşünün hikayesini anlatmıştır. Bu bölümde, Kasnery onlarla tanışan Müslümanların güzel ahlakından söz etmiştir.⁷⁸

Kitapta İngiliz yazar Thomas Carly'nin Muhammed es-Sibâî tarafından *Ebdâl* adıyla Arapça'ya çevrilen eserindeki düşüncelerine de yer verilmiştir. Carly herhangi medeni bir insanın, İslam dinini ve Hz Muhammed'i yalanlamasını dinlemenin utanç verici olduğunu ve bu saçma iddialara cevap vermenin zamanının geldiğini söylemiştir. Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın, on dört asır boyunca parlayan bir kandil olduğunu ifade etmiştir. Thomas: "Böyle bir din uydurabilen ve onu bu şekilde yaymaya güç yetiren bir yalancı gördünüz mü?" diye sormuştur. Carly yanında Leo Tolstoy'a da (1828-1910) kitapta yer verilmiştir. Mahmûd söz konusu Rus yazarın İslam'a ve Hz. Muhammed'e yöneltilen eleştirilere karşı çıktığını ifade etmiştir.⁷⁹

Bu kitapta, İslam konusunda adil bir kanaate sahip olan ve Müslüman oluşu sansasyon yaratan Headley, Fransız bilim adamı Jean Grenier (1898-1971) filozof René Guénon (1890-1965) ve Nasîreddin olarak bilinen Fransız bilim adamı Etienne Dinet (1861-1929) gibi filozofların İslam'ın hakikat olduğuna dair yazılarının bulunduğu eserlere de yer verilmiştir. Mesela Dinet, Hz. Peygamber'in yaşamını, tarihçi İbn Hişâm'ın eserlerine dayanarak yazdığını ifade etmiştir.⁸⁰ Mahmûd bu eserinde, Dinet'in oryantalistlere, özellikle evlilik, tesettür ve diğer konulardaki yazılarına nasıl cevap verdiğini anlatmıştır. Ayrıca onun ünlü *eş-Şark kemâ yerâhü'l-Ğarb* kitabında, oryantalistlere orijinal İslami kaynaklara başvurmalarını ve zaman, çevre, gelenek ve görenekler gibi temel faktörleri bilmelerini tavsiye ettiğini de anlatmıştır. Kitabın son bölümünde, İslam-Hristiyan anlayış hakkında bir başlıkla başlamış Avrupa İslami Hristiyan forumlarındaki sözlerini şöyle açıklamıştır: "Sevgili okuyucularımla bu kitap tevhid, adalet ve kardeşlik dini olduğu için şüphesiz geleceğin dini olan İslam'ın istikbalini düşünmek durumundadır."⁸¹

I.2.7. *Kaziyetü't-Tasavvuf El-Munķizu Mine'd-Đalâl'i*

Mahmûd tarafından, Gazzâlî'nin *El-Munķizu Mine'd-Đalâl'i* kitabı tahkik edilmiştir.⁸² Mahmûd, eserinde tasavvuftan ve mâhiyetinden bahsettiği uzun bir giriş yazmıştır. Tasavvufun tam bir hayat yolu olduğunu, sadece bir mezhep veya firkadan ibaret olmadığını söylemiştir. Ona

⁷⁸ ss. 109-110.

⁷⁹ s. 133.

⁸⁰ s. 149.

⁸¹ s. 150.

⁸² Abdülhalîm Mahmûd, *Kaziyetü't-Tasavvuf El-Munķizu Mine'd-Đalâl'i*, Dârülmaârif, Kahire, 5. Baskı, 2003, s.28.

göre tasavvuf arınmak ve manevi anlamda yol almaktır. Bu kitapla sūfinin işi kolaylaşacak ve bilgi ilavesiyle yola devam edecek, bu konularda bilgi sahibi olmayanlar da kitaptan istifade edecek ve bilgi sahibi olacaktır. Mahmûd bu şumüllü girişte tasavvufu çeşitli nedenlerden ötürü tenkit eden kişilere tasavvufun Kur'an-ı Kerim ve sünnetten neşet ettiğini ifade ederek cevap vermiştir. İnsan zihninin eksikliğini ve tüm gerçekleri algılayamamasını kanıtlamak için istidlâl, istikrâ ve kıyas gibi akli bilgi elde etme yollarını tenkit etmiştir. Mahmûd giriş bölümünde, epistemolojiye dair hususlara az da olsa felsefe nazarından değinmiştir.⁸³

Kitap giriş dışında altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mahmûd tasavvufun; tanımından, yönteminden, kaynaklarından ve gelişiminden bahsetmiştir. İkinci bölümde tasavvuf ve şariat ilişkisinden bahsetmiştir ve hakiki tasavvufun ne olduğunu anlatmıştır. Üçüncü bölümde, tasavvuf ve bilgi ilişkisine değinmiş, Gazzâlî'deki tasavvuf ve mârifet sorunu hakkında malumat vermiştir. Dördüncü bölümde, tasavvuf-mârifet meselesine dair incelemelerine devam etmiş ve modern çağda tasavvuf meselesini incelemiştir. Beşinci bölümde Gazzâlî'yi, hayatı, kitapları ve yetiştirilişi açısından ele almış, bazı metinlerinden bahsederek bu metinlerin tahlilini yapmıştır. Son olarak altıncı bölümde Mahmûd, *El-Münkızu Mine'd-Dalâl'i*'den bahsetmiştir.

I.2.8. Kaziyetü't- Tasavvuf'ül-Medrese Şâzeliyye

Bu kitap 1999 yılında Dârülmaârif'te basılmıştır.⁸⁴ Eser, Şâziliyye tarikatının⁸⁵ tarihçesini anlatmaktadır. Bu tarikatın eski dönemlerdeki ve modern zamanlardaki durumu hakkında geniş bir malumata sahip olan yazar bize bu tarikatın tasavvufi yaklaşımını ayrıntılı olarak açıklamıştır. Tarikatın aynı zamanda İslam felsefesi tarihinde zihinsel bir yolculuk olmasının yanı sıra Fransız mutasavvıf olan Abdülvâhid Yahyâ'nın (1886-1951) mutasavvıflığı hakkında keyifli bir manevi yolculuktur. Yazar, bu temaları kolay bir dil ve üslupla birbirine bağlamakta başarılı olmuştur. Bu eser dört bölümden oluşur. Mahmûd, her bölümde şeyhlerden birini incelemiştir. Bunlar sırayla, Ebü'l-Abbâs El-Mürsî (1219-1286) Ebü'l-Hasan Eş-Şâzili, (1219- 1242), Abdülvâhid Yahyâ, Abdülfettâh El-Kâdî'dir.⁸⁶

I.2.9. Felsefetü İbn Tufeyl

⁸³ "agm.", s. 8.

⁸⁴ Abdülhalîm Mahmûd, *Kaziyetü't- Tasavvuf'ül-Medrese Şâzeliyye*, Dârülmaârif, Kahire, 3. Baskı, 1999, s. 8.

⁸⁵ Şâziliyye tarikatı, Kâdiriyye, Rifâî ve Mevlevî gibi İslam dünyasındaki tarikatlardan biridir. Şâziliyye tarikatının şeyhi Ebü'l-Hasan El- Şâzili'dir (1196- 1256).

⁸⁶ Abdülhalîm Mahmûd, *age.*, 1999, s. 440.

Bu kitap, İbn Tufeyl'i daha önce yapılmayan şekilde ele alması ve İbn Tufeyl'in felsefesine odaklanmasıyla İslam felsefe literatürü açısından farklı bir yere sahiptir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi isimlerin aksine İbn Tufeyl'in felsefesi üzerine çok derinlikli çalışmalar yapılmamıştır.⁸⁷ Dolayısıyla yazar, derin ve ayrıntılı bir çalışma yapılmasına gerek duymuştur. Mahmûd bu kitapta İbn Tufeyl'in felsefesine odaklanıp İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Bâcce (1085-1138) ile arasındaki bağları incelemiş ve İbn Tufeyl'in felsefesinin ve yönteminin tanıtılmasına yönelmiştir. Ayrıca Mahmûd, İbn Tufeyl'in felsefesini ve felsefî yöntemini, onun felsefesinin özgünlüğünü de anlatmıştır. İbn Sînâ, ârifîyet⁸⁸ mertebesine ulaşamamıştır. İbn Tufeyl ârifîyet mertebesi için hem zihni bir faaliyet hem de keşfin gerekli olduğunu söylemiştir. Bu onun farklılığını, İbn Sînâ'nın taklitçisi olmadığını kanıtlar. Yazara göre İbn Sînâ, İbn Tufeyl için sadece mârifet aşamalarından birini temsil eder.

⁸⁷ Abdülhalîm Mahmûd, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Maktabat Ancilo Mısıryye, Kahire, 1999, s. 6.

⁸⁸ Ârifîyet, tasavvufta en yüksek mertebedir.

II. BÖLÜM

ABDÜLHALÎM MAHMÛD'DA İSLAM FELSEFESİ TASAVVURU

Mahmûd modern Mısır'da hem bürokratik hem ilmî anlamda önemli işler gerçekleştirmiş bir âlimdir. Kendisi modern Mısır düşüncesinde önemli yere sahiptir. Onun felsefeye ilişkin görüşleri de aynı ölçüde önemlidir. Bu başlık altında Mahmûd'un İslam felsefesi tasavvuruna dair malumat verilecektir.

II.1. Abdülhâlîm Mahmûd'a Göre Kavramsal Açidan İslam Felsefesi

Mahmûd, hocası Abdürrâzık'ın yolunda yürüyerek Fârâbî'nin "Felsefe var olan şeylerin ne olduklarına göre bilgisidir" yaklaşımı ile felsefeyi tanımlamıştır.⁸⁹ Mahmûd: "Fârâbî felsefeyi şu şekilde tanıtmıştır: Felsefe kelimesi Arapçaya Yunancadan girmiştir. Yunancaya göre felsefe, *phila: îsâr* ve *sophia: hikmetin* bir bileşimidir. Filozof da felsefe teriminden türetilmiş olup *philosophos (hikmetin müessiri)* demektir. Filozofun, hayatındaki hedef, amaç ve garazı hikmettir." demiştir.⁹⁰

Mahmûd'un felsefe tanımını şekillendiren Fârâbî için felsefe kavramı, mitosa karşı çıkıp gerçekliği idrâk etmek, ve onun çeşitli boyutlarını incelemektir. Fârâbî'nin anlayışında felsefe, erdemli ve hakiki din için burhan sunmaktadır. Bu burhanın dinin bile gerçek sureti olduğu düşünerek aklî delile büyük önem vermiştir. Bu, felsefenin din için yarar ve faydaları olduğu anlamına gelir. Fârâbî'ye göre, din felsefe çerçevesi altındadır çünkü ona göre din burhana değil de imana dayanır. Bu yüzden de din insanlara teslimiyet göstermeleri ve iman etmeleri için hitap eder. Fârâbî'ye göre felsefe, dindeki meseleleri kanıtladığı için mantıksal olarak dinden daha önceliklidir. Yani felsefe, değer açısından değil, mantıksal ve ispat açısından dinin üzerindedir, çünkü teorik veya pratik felsefe tümelleri verirken, din cüz'ileri verir.⁹¹

Mahmûd'un hocası Abdürrâzık da felsefeyi kavramsal ve problematik sahası yönünden ele almıştır. Bu konuda Fârâbî'nin felsefe tanıtımındaki bazı şeylere itiraz etmiştir. Abdürrâzık, Fârâbî'nin felsefenin tanımını yaptığını ve konularını sunduğunu, ardından felsefenin gayesini anlattığını ancak bunları farklı farklı durumlar içinde açıkladığını ve bunları bir düzen içinde yapmadığını söylemiştir. Dolayısıyla bazen bunlarda belirsizlik ve karışıklık oluştuğunu ifade etmiştir. Abdürrâzık, Fârâbî'nin araştırmasının sonucuna göre, felsefenin hedef ve amacının

⁸⁹ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 162.

⁹⁰ *age.*, s. 163.

⁹¹ s. 164.

ilahiyat sahası olduğunu belirtmiştir.⁹² Abdürrâzık, felsefe öğrenmeden önce öğrenilmesi gereken ilim konusunda âlimlerin ihtilaflı olduğunu belirtmiştir. Kiminin mühendislik bilimini kiminin ıslâhü'l-ahlakı, kiminin ise mantığın öğrenilmesi gereken ilim olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁹³ Abdürrâzık, Fârâbî için felsefenin gayesinin ilahiyat olduğunu, bunu da Fârâbî'nin *Kitâbü't-Ta'likât* kitabında kendisinin tasdik etmiş olduğunu söylemiştir. Bu konuyu Fârâbî şu şekilde aktarmıştır: “Hikmet, hakiki varlığın bilgisidir ve hakiki varlık, vâcibü'l-vücûddur. Hakîmin, kendisinden gelen mükemmellik ilm-i vâciptir. Vâcibi kendi başına eşitleyen şeydir. Evvel hakîmden başka bir hakîm yoktur. Çünkü zatının tamamen farkındadır.”⁹⁴

Fârâbî, felsefenin, hikmetin *îsârı* olduğunu söylemiştir. Ama bu hikmet nedir?⁹⁵ İbn Sina (980-1037)⁹⁶, hikmet kelimesinin anlamı hakkında bize bazı ayrıntılar vermiştir.⁹⁷ Ruhun, bilimsel işlevini tanımladığı gibi, insanın gücü ölçüsünde şeyleri kavrayarak ve teorik ve pratik gerçeklere inanarak kendini tamamlamasıdır. Amacı, varlıkları bizim seçimimizle veya kontrolümüz dışında olsun, her şeyin hakikati üzerinde durmaktır, Teoriğin altına doğayı, matematiği ve teolojii, pratiğin altınaysa şehrin yönetimini, evin yönetimini ve ahlakı yerleştirir.⁹⁸

Mahmûd bu konuda ayrıntılı olarak şunları söylüyor:

“Teorik bilgelik veya teorik hikmet, bilmemiz gereken ve çalışmak zorunda olmadığımız şeylerle ilgili bilgeliktir. Pratik bilgelikse, bildiğimiz ve ona göre hareket ettiğimiz bilgeliktir. Bu iki hikmetin her biri üç kategoriyle sınırlandırılmıştır, pratik bilgelik veya pratik hikmet kategorileri: medenî, menzili, ahlaki olmak üzere üçe ayrılır. Bu üçü ilâhî kanunla öğrenilip sınırları belirlenir. Bundan sonra, yasaların bilgisi ve bunların moleküllerdeki kullanımı ile insanların teorik gücü üzerinden hareket edilmiştir.

Medenî hikmet toplum içinde insanlar arasında gelişen ilişkinin nasıl olması gerektiğiyle ilgilendiğinden insanların maddi ve manevi menfaatlerinin sağlanması hususunda işbirliğinin

⁹² Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Matba'at Lajnat al-Ta'lif ve'l Tarjamah ve'l Nashr, Kahire, 1994, s. 56.

⁹³ Abdürrâzık, *age.*, s. 57.

⁹⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *et-Ta'likât, Melsü'l-Ma'arif El-Usmaniyye*, Haydarabad, 1116, 2. Baskı, s. 9.

⁹⁵ Ebû Nasr Fârâbî, *el-cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, Takdim: Ali Ebû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1996, s. 28.

⁹⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (d. 370/980) Buhara yakınındaki Efşene (samanilerin başkenti) köyünde doğdu. Felsefe, mantık, tıp, matematik, tabiat, lügat, fıkıh alanındaki derinliği ile meşhur olmuştur. Fârâbî'ye güçlü bir şekilde tesir etmiştir. (ö. 428/1037) yılında Hamedan'da vefat etmiştir. Georges Tarabichi, *Mu'cem'ul-Felasife*, s. 26.

⁹⁷ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 164.

⁹⁸ İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabiyyât*, Darü'l-Arab, Kahire 1998, 2. Baskı, s. 20.

oluşması ve insanın bekâsının sağlanması noktasında faydalı bir disiplindir. Menzîlî hikmetin faydası, hanehalkının menfaatini düzenlemek için bir evin fertleri arasında olması gereken ilişkiyi öğretmektedir. Karı koca, baba ve çocuk, mal sahibi ve ev sahibi arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik pratik faydaları mevcuttur. Ahlaki hikmete gelince onun faydası ise şudur: Nefsin arınması için faziletleri ve bunların nasıl elde edileceğini öğrenilmesi ve nefsin temizlenmesi için yanlışın görülmesi ve onlardan nasıl korunulacağını öğretmesidir.⁹⁹

Teorik hikmet ise üç kategoriye ayrılır: Hareket ve değişme halindeki madde âlemiyle ilgilidir ve buna tabîî hikmet denir. Varlığı değişimle karıştırılsa bile zihni değişimden yoksun bırakacak olana ilişkin hikmete (matematiksel hikmet) denir. Rübûbî hikmet ise, değişime karışmadan var olanla ilgilidir. Tanrının bilgisidir veya hikmetidir. Bu bölümlerin esasları, bir mürşidden öğrenilir ve bunlar akli güçle akli bir üslupla kemale erdirmeye meyillidirler.¹⁰⁰

Mahmûd, İbn Sînâ'nın bahsettiği matematik, doğa bilimleri, teoloji, siyaset ve ahlakı içeren felsefenin konularına ilişkin bu genel sınıflandırmanın, basit bir tasnif olduğunu görmüş ve buna itiraz etmiştir. O, Yunan veya İslam felsefesi tarihçileri felsefenin konularını sınıflandırırken kitaplarının başında bundan bahsedebilirler ve bazı tarihçiler de buna mantığı ekler, bazıları da onu felsefeden ayıramayacak kadar gerekli bir giriş haline getirebilir, demiştir. Bazı filozoflar kimyayı, astronomiyi ve tıbbı, felsefenin bölümleri olarak görmüşlerdir. Mahmûd şöyle demiştir: “Felsefe bir devirdeki bilgilerin toplanmasıdır ve o filozofların görüşüne göre filozof, zamanının bilgisini kuşatandır”. Ancak Mahmûd, tüm bunların kesin doğruluktan ve derin incelemeden uzak olduğunu söylemiştir. Mahmûd, Sokrates'in kuşkusuz bir filozof olduğunu söylemiş ama onun, felsefesinde doğa bilimlerini, felsefenin dallarından biri olarak görmediğini ifade etmiştir. Sokrates'in felsefesinin ahlaki yön ile sınırlı olduğunu söylemiştir.¹⁰¹

Mahmûd, Sokrates'in ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklı olarak yaklaşımının tamamının elimizde olmadığını ama üzerinde durabileceğimiz malumata da sahip olduğumuzu söylemiştir. Mahmûd şöyle demiştir: “İnsan bilimlerini bitirdiklerine inandıkları için mi insan bilimlerini bırakıp gök cisimlerini veya ilahi meseleleri araştırıyorlar?” Mahmûd, Platon'un ve Sokrates'in Aristoteles mantığı ortaya çıkmadan önce hayatlarının sona erdiğini ve ikisinin de mantığın ne olduğunu bilmediklerini, ancak ikisinin de filozof olduğunu söylemiştir.¹⁰²

⁹⁹ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 164.

¹⁰⁰ *age.*, s. 165.

¹⁰¹ ay.

¹⁰² *age.*, s. 166.

Abdürrâzık'a gelince, İbn Sînâ'nın felsefesinin sadece teorik güçte kabul edilen mükemmelliklere bir isim yaptığı gerçeğini yorumlamıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın, ister teorik ister pratik olsun, insan ruhunu tasavvurlar ve olumlamalarla tamamlayarak hikmeti açıkladığını belirtmiştir. İbn Sînâ'nın bu idrakleri kazanımlar olarak açıklandığını ifade etmiştir. Erdemli ameller üzerinde tam bir meleke edinmeye gelince, onları bu fiiller üzerinden bir parça yapmamış, bilakis onları amelî hikmetin gayesi kıldığını belirtmiştir. Abdürrâzık, İbn Sînâ'nın tanımının mümeyyiz olduğunu görmüştür.¹⁰³ Fârâbî'nin tanımındaki eksiklikleri tamamladığını belirtmiştir.¹⁰⁴

II.2. Abdülhâlim Mahmûd'da Hikmet Kavramı

Mahmûd, *hikmet* kelimesinin Arapçada; şiirde, Kuran'da ve Hz. Peygamberimizin hadislerinde çokça zikredildiğini belirtmiştir. Kelimeye İslam âlimleri tarafından, Arap dilinde çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Fîrûzâbâdî'nin kâmusunda hikmetin, konuşmak ve fiil yapmak, anlama, yazma, reform, din ve dünyanın reformu da dâhil olmak üzere yirmi dokuz anlama ulaştığını söylemiştir. Muhît sahibi, Süddî'nin sözleri hariç kelimenin anlamlarının birbirine yakın olduğunu aktarmıştır. Mahmûd, Süddî'nin hikmeti nübüvvet olarak tanımlamaya gittiğini belirtmiştir. İbn Abbas (619-687) da aynı kanaatte olduğu için Süddî bu görüşte olan tek kişi değildir. Mahmûd şöyle demektedir:

“Hikmetin mânâsı ikiye ayrılır: Bunlardan ilki hikmetin, düşünce ve davranışta doğruluk anlamına gelmesidir. Bu mana eylem boyutu olan bir manadır. İkinci anlam ise, keşfi bilgiyle ilişkilidir. Hikmet keşfi bilgi anlamına gelir, bu bilgiyi öğreten kişi mürşiddir, bu bilginin bâtinî bir yönü vardır. Bu iki anlam çelişmez, ancak bazen uyum içinde bulunurlar, bazen sadece birinci anlam vardır ve birincisi olmadan ikinci bir anlamın olmayacağına şüphe yoktur”.¹⁰⁵

Bu iki anlamla İslam âlimleri hikmet kelimesinin anlamını açıklamışlardır. Hikmetin zikredildiği bazı ayetlerden bahsetmiş ve bunun Kur'an-ı Kerim, sünnet, nübüvvet, anlayış ve ilim manaları arasında yer aldığını belirtmişlerdir. Kuran'da Allah Bakara Suresi'nin 129. ayetinde şöyle buyuruyor: “Onlara kitabı ve hikmeti öğretecek”.¹⁰⁶ Mahmûd, İbn Ataullâh İskenderî'nin

¹⁰³ Abdürrâzık, *age.*, 1994, s. 109.

¹⁰⁴ *age.*, s. 104.

¹⁰⁵ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 167.

¹⁰⁶ *age.*, s. 168.

(1260-1309) dediği gibi hikmet kelimesinin felsefi anlamının Tanrı'nın bilgisi olduğunu ve Tanrı'nın bilgisinin erdem olmadan tamamlanmadığını söylemiştir.¹⁰⁷

Sonuç itibariyle Mahmûd'un görüşüne göre hikmet, iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan biri Allah'ı tanımak, ikincisi ise iyilik ve iyi eylemle ilgili bilgidir. Bizi bu görüşe götüren şey, bütün filozofların fikirlerinin tanrısallığı ve iyiyi aramayı içermesidir. Sokrates, en büyük kaygısı erdem ve iyiliği aramak olmasına rağmen, aynı zamanda tanrısallığı da aramıştır. Platon'un ister Tanrı'yı ister erdemi ifade etsin, araştırması iyilik üzerine olmuştur. Modern filozoflara gelince, araştırmaları neredeyse metafizik ve etikle sınırlıdır. Mahmûd ise, felsefe terimini ilk olarak Yunanlıların kullandığını, İslam filozofları tarafından kelime ilahiyatla eşdeğer olarak tanımlanıp son olarak dab u kelimeyle ilişkili olarak hikmet kavramının kullanıldığını, bu kavramın da Allah'ı tanımak manasına geldiğini ve Allah'ı tanımanın yolunun da felsefe olduğunu ifade etmiştir. Felsefe hikmetin isâdır. Filozof da, hayatının gayesi hikmet, yani iyilik ve Allah'ın bilgisidir.¹⁰⁸

II.3. Abdülhalîm Mahmûd'a Göre Felsefenin Özellikleri

Mahmûd'un felsefenin özellikleri noktasında çeşitli değerlendirmeleri mevcuttur. Ona göre felsefenin en temel özelliği kesin bir bilgi ortaya koyamamasıdır. Felsefenin ilk özelliği ona göre en önemlisi olup diğer özelliklerin kaynağı kabul edilir. Bu özellik felsefenin hakikat ile yanılsamayı, doğru ile yanlış ayırt edecek ölçüsünün bulunmamasıdır. İki filozof bir felsefe meselesinde anlaşmazlığa düşerse, anlaşmazlık meselesinde aralarındaki meseleyi çözmek için başvurulacak ya da gidecek mutlak bir akli ölçü bulamazlar. Fizik bilimlere gelince, bunların da ölçüsü “deney” olmaktadır. Eğer iki bilim adamı kozmik bir konuda anlaşmazlığa düşerse, deneye geri dönüp açıkça kimin doğru kimin yanlış olduğunu ortaya çıkarıp sonuca varırlar. Felsefe dünyasındaki anlaşmazlığı çözecek herhangi bir çıkar yol yoktur. Felsefe dünyasında ittifaka varmayı sağlayacak tamamen rasyonel bir referans yoktur. Mahmûd, filozofların bu meseleyi fark ettiğini şöyle ifade etmiştir:

“Felsefenin iki büyük dâhisi klasik dönemde Aristoteles ve modern dönemde Descartes (1596-1650) bu kriteri, bulmaya çalışmış ve ikisi de tamamen başarısız olmuştur. İlk önce Aristoteles ile başlayalım ve ilahiyat âleminde olduğumuzu unutmayalım. Felsefenin ana alanını Aristoteles düşünüp değerlendirmiş, sonra bir daha düşünüp değerlendirmiş ve sonunda, Aristoteles formel mantığı ortaya koymuştur. Felsefi düşünce dünyasındaki bu mantık, çokça dikkat çekmiştir. İslam düşüncesinde de

¹⁰⁷ ay.

¹⁰⁸ s. 169.

önemli bir yere sahip olmuştur. Doğu'daki Kindî'den Batı'daki İbn Rüşd'e kadar tüm İslam filozofları tarafından kabul edilmiştir.”¹⁰⁹

Mahmûd bu kanaatinin ardından İslam düşüncesi içerisindeki âlimlerin meseleye bakışını ele almıştır. İslam düşüncesinde birçok özgün Müslüman âlimin Aristoteles mantığının çöktüğünü, düzeltilemeyecek kusurlarının olduğunu açıkça ifade etmiştir. Mahmûd bu düşünceye sahip olan isimlerden birinin de İbn Teymiyye olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'nin klasik mantığı tenkit ettiği pek çok eseri olduğunu belirtmiştir. Bu konuda yazdıklarının, kitaplarının ve fetvalarının arasında dağınık olarak bulunduğunu söylemiştir. Mantık eleştirisi üzerine yazanların arasında İbn Hazm'ın ve muhaddislerin birçoğunun olduğunu da ifade etmiştir. Mahmûd: “Bu kişiler tarafından mantığın hoş karşılanmadığını veya kabul edilmediğini görmekteyiz. Bizim yazdığımız yazılarda, mantığın bir hilafı tamamen çözemediğini ve hakikati yanlıştan tamamen ayırtıramayacağını da ifade etmiştik” demiştir.¹¹⁰

Mahmûd, modern düşünceye sahip filozofların ve Aristotelesçi görüşü savunan filozofların ölçütünün kıyas ve istikrâ olduğunu ifade etmiştir. İstikrâ genel kavramların ve konuların temelidir. Mahmûd'a göre istikrâ, tamamen duyu üzerine inşa edilmiştir. İstikrâ fiziki gerçekliğin dışına çıkmayan cüz'iyetleri takip etmektir. Metafizik meselelerle istikrânın bir alakası yoktur. Çünkü metafizik meseleler istikrânın kullanıldığı alanlara girmemektedir. İstikrâ, metafizik sahada iş görebilecek yetkinlikte bir yöntem değildir. İkinci olarak istikrâ mükemmel olduğu kadar eksiklikleri olan bir yöntemdir. Mahmûd, mantıkçılara göre mükemmel olan tümevarımın hâlihazırda bir faydası olmadığını eksik yönlerinin önemli olduğunu dile getirmiştir. Tümevarımın en önemli eksik yönü zannî olmasıdır. Bu yüzden her zaman değişime mahkûmdur. Mahmûd, her metalin ısı ile genleşmesinin istikrâyla ulaşılacak bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan doğada ilerleyen zamanlarda ısıyla genleşmeyen bir metal keşfedilebileceği de ortadadır dolayısıyla metallerin ısıyla genleştiği bilgisi zannîdir ve değişime açıktır. Bunlardan ötürü Mahmûd'a göre istikrâyla elde edilen bilgi yakîni bir bilgi olamamaktadır. Mahmûd: “Bazı düşünürlerin dediğine göre, fizik veya materyal bilimi kendi alanı içinde kesin son sözü söyleyemez, aksine kesinlik içeren bir bilgi yeni bir buluşla değişene kadar geçen süre zarfında geçerlidir ve bu bilgiyi ortadan kaldıracak buluşla kesin olarak ifade edilen şey değişmeye

¹⁰⁹ Abdülhalîm Mahmûd, *Mevkîfî'l-İslâm mine'l-Fen ve'l-İlm ve'l-Felsefe, Dârü'r-Reşad, Kahire, II. Baskı, 2003, ss. 204-205.*

¹¹⁰ Abdülhalîm Mahmûd, *age.*, ss. 204-205.

mahkûmdur.” demiştir.¹¹¹ İstikrâyla ilgili kanaatlerini bu şekilde ortaya koyan Mahmûd, tümevarımın ancak fizikî dünyayla ilgili bir bilgi ortaya koyabileceğini metafizik ile bir ilgisi olmadığını açıklamıştır.¹¹²

Kıyasın ölçütü ise Mahmûd’un açıkladığı gibi, istikrâyı dayandır. Bundan ötürü kıyas da istikrâ gibi ancak zanna dayalı bir bilgi ortaya koyabilecektir. Mahmûd mantıkçıların önermelerde müsellemtâ ön şart olarak değerlendirmediklerini ifade etmiştir. Öte yandan cedelciler için müsellemtâ bir ön şarttır.¹¹³

Mahmûd bu düşüncelerinin ardından “O zaman Aristotelesçi kıyasın faydası nedir? Bu kıyasın değeri nedir ki sadece öncüller neticenin şartlarını yerine getirdiğinde itimat edilir bilgi olacaktır? Netice gerçek ile mutabık olmaması durumunda bile sadece neticeye itimat edilir olmasının faydası nedir? Sonucun doğru ya da yanlış olması mühim değilse ne gibi bir değeri vardır?” sorusunu sormuştur.¹¹⁴ Mahmûd bunu şu şekilde bir önermeyle örneklendirmiştir: “Çok fazla bilgi bireysel bağımsızlığa yol açar, bireysel bağımsızlık da toplum için zararlıdır.” Mahmûd bunun ardından başka bir kıyas örneği vermiştir: “Fazla bilgi toplum birliğini sağlar, toplum birliği toplum için faydalıdır.” Mahmûd bu iki kıyasın Aristoteles mantığı içerisinde doğru kabul edildiğini ifade etmiştir. Öte yandan bu iki kıyas birbirinin zıttı olan şeyler ortaya koymaktadır ancak ikisi de aynı mantık sistemi içerisinde doğru kabul edilmektedir. Mahmûd’a göre kıyas, yozlaşmış döngüsel bir istidlâldir. Çünkü kıyasın sonucunda elde edilen bilginin (Ahmet insandır ve insan nâtıktır dolayısıyla Ahmet nâtıktır örneği gibi) büyük önermede verilen bilgiye bağlı olması ve büyük önermede verilen bilginin de neticenin bilinmesine bağlı olması bir çeşit kısır döngü doğurur. Mahmûd, Ahmet’in nâtıklığı ispatlanamadığı sürece tüm insanların nâtık olduğunun kanıtlanmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Ayrıca, herhangi bir şüphe duyulduğunda bu hükmün tüm insanlara genellenemeyeceğini belirtmiştir. Sonuç olarak, netice bilgisinin büyük önermeye bağlı olduğunu ve büyük önermenin de neticenin bilinmesine bağlı olduğunu bu durumun da kıyasın yozlaşmış döngüsel bir istidlâl olmasına yol açtığını ifade etmiştir. Mahmûd bu sebepten kıyasın itimat edilemeyecek bir bilgi ortaya koyacağını belirtmiştir.¹¹⁵ Mahmûd sonuç olarak: “Kıyasın neticesinin tamamen yeni bir bilgi içeriyor olması

¹¹¹ Abdülhalim Mahmûd, *age.*, 2003, s. 206.

¹¹² *age.*, s. 207.

¹¹³ s. 217.

¹¹⁴ s. 207.

¹¹⁵ ay.

gerekir. Bilinen bir önermenin sonucu olması gerekir. Ancak, önermeyi içine alan bir netice meçhul değildir. Dolayısıyla, kıyas bizi yeni bir bilgiye veya malum olandan meçhul olana doğru bir çıkarım yapmaya götürmez. Kıyas, bilinen bir bilgiden yine bilinen bir bilginin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir.” Mahmûd, bunların zihin jimnastiğinden öteye geçemediğini bu faaliyetin de ilahiyat sahasında hiçbir fayda sağlamayacağını ifade etmiştir. Mahmûd, aklın özellikle ilahiyat ve ahlak sahasındaki meseleleri idrakten aciz olduğunu görmüştür. Dolayısıyla dinlerin vahyedilmesindeki hikmetin bu sebepten ileri geldiğini belirtmiştir.¹¹⁶

Mahmûd’a göre, filozoflar arasındaki ihtilâf eskisi gibi devam etmiştir. Ayrıca bu çatışmanın Aristotelesçi önemli mantıkçılar arasında da devam ettiğini belirtmiştir. Hatta bu ihtilâfın, aynı okulun tâbisi olan Aristoteles’in öğrencileri arasında da olduğunu söylemiştir. Mahmûd, Aristoteles’ten asırlar sonra Descartes’in ortaya çıktığını ve bu filozofun ihtiyatlı bir şekilde felsefe yapmaya başladığını ifade etmiştir. Bunun sebebininse Batı’daki Hristiyan liderlerin saltanat ve güç mücadelelerinden olumsuz manada etkilenmemek olduğunu ifade etmiştir. Descartes’ın yaşadığı ortamın; zanla hareket eden, şüpheyi göz ardı eden, adâlet aramayan, merhamet etmeyen bir tabiatı olduğunu zikretmiştir.¹¹⁷ Mahmûd, Descartes’ın böyle bir ortamda Hristiyan liderlerle çatışmadan dengeli bir yol izleyerek ilmî yaşamını sürdürdüğünü dile getirmiştir. Mahmûd, Descartes’ın kendi döneminde ve araştırmaları sonucunda, doğru yöntemi bulduğunu ve bu yöntemin temelde insanlığı hakikate ulaştıracağını zikretmiştir. Mahmûd, bu metodun evrendeki ve evrenin ötesindeki, tabiattaki ve tabiatın ötesindeki hakikati ortaya çıkarmak için yeterli olduğuna dair Descartes’ın inancını aktarmıştır. Ancak Mahmûd, “Deneyler onun hayatı esasında yanıldığını göstermiştir. İlahiyat ile ilgili onun, çağdaşlarının ve kendisinden öncekilerin görüşlerindeki ihtilaf, Descartes’ın bulduğu yöntemden önce de hep devam etmiştir.” demiştir. Mahmûd, Aristoteles’in yaklaşımının daha önceden başarısız olduğu gibi, Descartes’ın yaklaşımının da başarısız olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla, Mahmûd’a göre felsefenin bir ölçüsü yoktur. Bunun da felsefenin ilk özelliği olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸

İkinci özellik: Mahmûd, felsefenin bir ölçüsü olmadığı sürece zannî kalacağını belirtmiştir. Başarısız olan Aristoteles’in mantığı ve Descartes’ın yöntemi araştırılsa bile, elde edilecek bilginin zannî kalacağını ifade etmiştir. Felsefenin doğru ile yanlış ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçüsü

¹¹⁶ s. 208.

¹¹⁷ s. 208.

¹¹⁸ ay.

olmadığı için hep zannî kalacağını ve bunun böyle devam edeceğini açıklamıştır. Burada Mahmûd, bir mutasavvıf olarak marifetullahı ulaşmanın veya ilahiyat meselelerini anlamanın akıl değil de vahiy yolu ile mümkün olduğunu görmüştür.¹¹⁹ Bu yüzden felsefe onun gözünde zannîdir, vahiy ise yakîn bir bilgidir.

Üçüncü özellik: Mahmûd'a göre, felsefe problemlerinde kesinliği (yakîn) sağlamanın bir yolu olmadığı sürece, bu konudaki görüş farklılığı sürecektir. Bu gerçeği bir kişinin yüzyıllar boyunca gelişen felsefî düşünceye göz attığında göreceğini söylemiştir. İhtilâfların ve tartışmaların, felsefî düşüncenin ortaya çıkışından beri süregeldiğini ve böyle devam edeceğini belirtmiştir. Abdühalîm: "Sokrates okuluna bakıldığında, talebelerinin, hocalarını büyük bir saygı ve kutsallığa varan bir hürmetle tasdik ettiği görülmektedir. Onların ilahiyat veya ahlak konularındaki görüşlerine gelince, ihtilâf ve fikir ayrılığı bulunacaktır" demiştir. Abdühalîm, onlarla hocalarının arasında hatta kendi aralarında bile ihtilâfın olduğunu söylemiştir. Kişinin yaşamına, yetiştiği çevreye veya içine doğduğu kültürün kaynaklarına okumalarının farklılığına göre kendisiyle bile çelişki içinde olabileceğini aktarmıştır. Felsefî düşüncenin temelinin her zaman eleştiri ve bir başka düşünceyi çürütmeye dayalı olmasına rağmen, filozofların bu ilkeyi önemsemeyerek fikirlerini eskilerin fikirlerinin kalıntıları üzerine kurduklarını belirtmiştir. Bu yüzden onların ardından gelenlerin, onların doktrinlerini yıkmakta olduğunu ve bunun hep böyle devam ettiğini ifade etmiştir.¹²⁰

Dördüncü özellik: Abdühalîm, ihtilâf sürdükçe felsefenin konusu olan mevzuların aynı kalmaya devam ettiğini söylemiştir. Felsefenin sorularının çağlar boyunca değişmediğini ifade etmiştir. Abdühalîm'e göre felsefenin problemleri; Allah'ın bilinmesi ve sıfatları, Allah'ın mahlukât ve dünyayla bağlantısı, insanlarla yakınlığı ve ilişkisi, kıyamet ve kıyametin nasıl olacağı, peygamberliğin varlığının inkâr yahut isbatı, vahiy yoluyla Allah ile peygamberin iletişimi gibi ontolojik konular; erdem, mükemmel ahlak, iyi eylem, kötülük, kötü eylem gibi aksiyolojiye dair hususlar; bilgi ve bilginin imkânı gibi epistemolojiye dair meselelerdir. Ardından, Abdühalîm mârifetin mümkün olup olmadığını sormuştur. Tüm bu önemli mevzularda, filozofların her zaman ihtilâfta olduğunu ve hâlâ bu ihtilâfın devam ettiğini söylemiştir. Filozofların, hiçbir sorunun cevabında kesin bilgiye ulaşamadıklarını ve anlamaya varamadıklarını belirtmiştir.¹²¹

¹¹⁹ s. 209.

¹²⁰ s. 210.

¹²¹ s. 211.

Beşinci özellik: Abdühalîm, felsefe meselelerindeki ihtilâfların, yalnızca olumlu sonuçlar doğurmayacağını belirtmiştir. Mesela bir sorunun olumlu olan birkaç cevabının olmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Aynı mesele üzerinde olumsuz cevaba ulaşılabilmeyenin de mümkün olduğunu belirtmiştir. Bunu, bir sorunun birden fazla cevabının olabilmesiyle açıklamıştır. Bir meseledeki ihtilâfın herhangi bir konuda mutlak redde veya mutlak ispata ulaştırabileceğini ve bazen çıkılmaz bir yola yönlendirebileceğini de ifade etmiştir.¹²² Abdühalîm bu meseleye dair Albert Revo'nun *Felsefetü'l-Yunaniyye* adlı kitabından şu alıntıyı aktarmıştır:¹²³

“Akıl, birbirini takip eden aynı Stoacı görüşler dizisinin, mutlak, sağlam bir güce sahip olmadığını kolaylıkla kanıtlar:

1. Buğday tanelerinin ne zaman yığın oluşturmayı bırakacağını bilmemiz mümkün müdür?
2. Yalancı olduğunu kabul eden bir yalancının itirafına ne kadar güvenebiliriz?
3. Mantıksal bir kanıtın inandırıcı ölçüde doğru olduğuna karar verdiğimizde, onun doğru olduğuna dair yargımızın geçerliliği için başka bir kanıt ve daha sonra ilk yargıya dönen ve bu şekilde sonsuza kadar devam eden bir döngü oluşmaz mı?
4. Vâzıh bir fikri, diğerlerinden nasıl ayırt edebiliriz?
5. Rüyalarda gördüğümüz görüntüler, uyanık olduğumuz haldeki görüntüler ile aynı ikna edici güce sahiptir. Mesela, bizi rüyalarda kovalayan canavar, bizim için orman canavarından daha az korkutucu değil midir?
6. Akıl hastalarına bakarsak, onların da bilinçli bir farkındalığa sahip olduklarını görmez miyiz?
7. Bir ağacın iki yaprağı, iki yumurta veya ikiz gibi tamamen benzer iki şeyin karşısında tesadüfen kendimizi bulduğumuzda birini diğerinden ayırt etmemizi ne sağlayabilir?
8. Matematik bilimlerinde bile, onun meseleleri arasında, duygunun geçerliliğini kabul etmeye zorlanacağı kadar açık bir şey bulmak mümkün müdür?”

Abdühalîm, teoride mümkün olan şeyin pratik hayatta bazen mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Revo'nun örneği üzerinden devam etmiştir: “Değişim uzayda veya zamanda gerçekleşir. Eğer bir yolu -doğrusal bir yol gibi düşünülebilir- sonsuz sayıda bölünebilir olarak hayal edersek, o yolda yürüyen kişi, mesafeyi bölerek ilerlediği sürece hiçbir zaman o yolun sonuna varmaz.” Abdühalîm Revo'nun bu mesele ile ilgili ikinci argümanından da bahsetmiştir. Bu argüman şöyle ifade edilebilir: Parçaların bütünü oluşturma olasılığını reddeden bir argüman vardır. Bir buğday yığını yere serpildiğinde bir ses duyulur ancak tek bir buğday tanesinin düşme sesini duymayız. Abdühalîm'e göre, felsefi düşünce bazen insanı göğü ve yeri ve gökle yer arasındakilerini inkâr etmeye sevk etmektedir. Mahmûd bu düşüncenin insanı, kendinden başka hiçbir kesinliğin olamayacağı fikrine ulaştırdığını söylemektedir.¹²⁴

Altıncı özellik: Bu özelliğe dair Abdühalîm Mahmûd: “Önceki özellikler hepsi bir araya gelerek bu son özelliği meydana getirir” demiştir. Mahmûd, felsefenin son özelliğini şöyle ifade

¹²² ay.

¹²³ s. 212.

¹²⁴ s.213.

etmiştir: “Felsefenin reyî yoktur.” Mahmûd, bu özelliğın bazılarıı şaşırtabileceğini söylemiştir. Abdühalîm, bazıları tarafından, “Başlangıcından şimdiye kadar dünyayı dolduran ve hiç durmayan bu felsefenin nasıl hiçbir reyî yoktur?” denebileceğini zikretmiştir. Ancak, Abdühalîm, bunun çok basit bir açıklaması olduğunu belirtmiştir. Birincisi, felsefenin hiçbir reyî olmadığı için neticenin, bireylere göre şekilleneceğini söylemiştir. İkincisi, Abdühalîm, herhangi bir felsefî mesele ele alındığında, reddetme, kabul etme, inkâr etme ve ispat etmeye dair her türlü görüşün oluşturulabileceğini belirtmiştir. Bir düşüncüyü reddetmek de kabul etmek de bu durumda felsefe olacaktır. Mahmûd bir meselenin red ve kabule bağılı olabileceğı gibi, aynı zamanda söz konusu meselenin reddine yahut kabulüne şüpheyile yaklaşmanın da bir felsefe olabileceğini belirtmiştir.

125

Mahmûd felsefî düşünce konusunda Platon’un *Phaidon* isimli eserinde ehemmiyeti olan bir diyaloga dikkat çekmiştir. Bu diyalogun önemli yönlerini şöyle aktarmıştır:¹²⁶

- 1- Ruhun ölümsüzlüğü tartışmaya açık bir meseledir.
- 2- Bu konudaki tartışmalarda ruhun ölümsüz olduğu tezi tartışmacıların ortak karara varmak istediğı, mutabık kaldığı bir tezdır.
- 3- Aralarında diyalogun gerçekleştiğı kişiler, saygınlığı olan filozoflardır.
- 4- Muhataplar bir okuldan değil, Sokrates Okulu ve Pisagor Okulu olmak üzere iki farklı okuldandır. Bu iki okul birbirine yakın olmalarına rağmen, Sokrates’in akıl odaklı tavrının Pisagor’un ruh merkezli anlayışından farklı olduğuna şüphe yoktur. Bu farklılığa rağmen ruhun ölümsüz olduğunu kabul noktasında anlaşmaları ve bunun üzerine akıl yürütme girişimleri özel bir ehemmiyet taşır.
- 5- Ancak bu konuda bahsettiğimiz asıl ve önemli husus, bu iki ekolün ilahiyat sahasında vahyin ne kadar önemli olduğu meselesinde ve yine bu sahada aklın ne denli yetersiz kalacağı noktasında ortak bir anlayışa ulaşmış olmalarıdır.

Mahmûd bu diyalogun, Sokrates ile Pisagor okulunun büyük filozofları arasında olan iki Pisagorcı, Simias ve Gabes arasında geçtiğini söylemiştir. Burada herkesin, ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak ve delil oluşturmak için aklını yormaya başladığını ve deliller sunmaya gayret ettiğini

¹²⁵ ss. 213-214.

¹²⁶ ss. 219-220.

açıklamıştır. Bu sunulan delillerin bir kısmının da bölümlere ayrıldığını belirtmiştir.¹²⁷ Mahmûd buradan şöyle bir alıntı yapmıştır. “Sonra, Sokrates susar, herkes susar ve bir an sonra Simias der ki: Bu hayatta böyle meselelerin hakikatini bilmek imkânsız veya çok zordur, fakat aklın son derecesine varmadan aramaktan ümidini kesmek korkaklıktır. Bu nedenle, ya gerçeği tespit edin ya da bu imkânsızsa en güçlü kanıtları ortaya çıkarın ve hayat boyunca ona tutunun. Daha sağlam ve güvenli bir tekne, yani ilahi bir vahiy olmadığı sürece, denizi bir tahta kalas üzerinde geçme riski gibi”.¹²⁸ Mahmûd, bu filozofların daha sonra tekrar araştırmaya ve düşünmeye başladıklarını belirtmiştir. Simias ve Gabes’in bu konuşma esnasında bu yaklaşıma ikna olduklarını kendileri tarafından dile geldiğini dile getirdiklerini aktarmıştır. Ancak meselenin büyüklüğü ve insan zayıflığından ötürü, Gabes bu yöntem hakkında bazı çekinceleri olduğunu belirtmiştir. Mahmûd, Sokrates’in ise onun bu çekinceleri noktasında haklı bulduğunu ve onun bu düşüncelerine saygı duyduğunu aktarmıştır. Hatta Sokrates’in şu cümlesini zikretmiştir: “Zaten, bu konudaki Mukaddimelerin (girişlerin) kendileri daha kesin araştırmalardan yoksundur.”¹²⁹ Sonuç olarak Mahmûd yukarıdaki diyalogdan hareketle şöyle bir benzetme yapmıştır: “İlahiyat da tıpkı bir deniz gibidir. Denizlerdeki ulaşım aracının gemi olması gibi, ilahiyat denizinde de selametle ilerlemeyi sağlayacak bir araç vardır o da vahiydir. Bir kişinin ilahiyat denizini geçmek için aklını kullanması, bir insanın denizde ulaşımını sağlamak için ilkel bir şekilde tahta ve kalas kullanmasına benzer. Ancak Simias’ın dediği gibi vahiy olmazsa insan akla başvurmak durumundadır.”¹³⁰ Mahmûd’un bu meseleye dair ortaya koyduğu ifadeler felsefenin net sınırları belli bir düşünceyi ortaya koyamayacağına dair kanaatini destekler niteliktedir. Ona göre daha önce de ifade edildiği gibi felsefenin herhangi bir meseleye dair ortak bir rey yoktur.

II.4.Abdülhâlim Mahmûd’a Göre İslam Felsefesinin Orijinalliği/Otantikliği

Meselesi

Mahmûd, İslam felsefesinin özgünlüğü konusunu alışılmış yöntemlerden farklı bir şekilde ve diğer alimlerden farklı bir tasnifle açıklamıştır. Felsefi problemler ve felsefi eğilimler hakkında kısa bir bilgi ile meseleyi açıklamaya başlamıştır. Sonra İslam felsefesi tarihçilerinin yanlış

¹²⁷ ss. 219-220.

¹²⁸ ay.

¹²⁹ s. 220.

¹³⁰ ay.

fikirlerinden bahsedip buna örnek olarak Giorgio de Santillana'yı (1902-1974) vermiştir. Son olarak bu konudaki kendi görüşünden bahsetmiştir.

II.4.1. Felsefi Problemler

Mahmûd, tercüme çağından önce İslami çevrede felsefi sorunların gündeme geldiğini görmüştür. Dini mezheplerin ortaya çıkış nedeninin bir yandan o dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu ortam, diğer yandansa Kur'an araştırmalarıyla ilgili yürütülen faaliyetler olduğunu söylemiştir.¹³¹ Mahmûd, o dönemde felsefe kitaplarının Arapçaya çevrilmediğini bununla birlikte dürüstlük, adalet, Allah'ın insan ve dünya ile ilişkisi, iyi ve kötünün varlığı, özgürlük ve seçimle ilgili felsefi problemlerin gündeme getirilip İslam düşüncesinin önde gelen alimlerinin bu meseleleri rivâyetlerle çelişmeyecek şekillerle değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Mahmûd, İbn Atâullah İskenderî ve Hasan-ı Basrî'yi (641-728) örnek olarak aktarmıştır. Mesela İskenderî'nin, Basrî'nin talebesi olduğunu belirtmiştir. Sonra İskenderî'nin, hocasından ayrılarak başka bir akım oluşturduğunu ve felsefi problemler ortaya attığını ve onlara cevap verdiğini aktarmıştır. İskenderî zamanında Müslümanlar, ilahiyat veya ahlakla ilgili meselelerde Antik Yunan felsefesi hakkında hiçbir bilgiye sahip değildiler. Mahmûd İskenderî'den, önce gelenlerin de aynı sorunları dile getirdiklerini ve bunlara cevap verdiklerini söylemiştir. Mahmûd bu meselelerle ilgili İslam dünyasında çeşitli kanaatler oluşmadan önce Kur'an-ı Kerim'in, ilahiyat, ahlak, nefis, kudret ve insanların fiilleri konularını ele aldığını belirtmiştir.¹³²

II.4.2. Felsefi Eğilimler

Mahmûd, İslam düşüncesinde başlangıcından bu yana felsefi eğilimlerin bulunduğunu söylemiştir. Mahmûd bunu şöyle açıklamıştır: "Aslında, kadim çağda veya modern çağlarda entelektüel tarihi gözden geçirirsek, medeni olmayan ve medeni olan ulusların her birinde aynı anda işleyen üç eğilimi buluruz." Mahmûd bu üç eğilimi şöyle tarif etmiştir: Hisçiler olarak da tarif edebileceğimiz bu eğilime sahip olanların materyalist görüşe bağlı kaldıklarını ve bakışlarını gökyüzüne neredeyse hiç çevirmediklerini belirtmiştir. Ardından, metafizik, ahlak, dünya ve ahirete dair meseleleri, mantıkla ve akli delillerle çözme eğilimidir. Son olarak, manevi, ilhâmî yön olarak ifade edebileceğimiz olan üçüncü eğilimden bahsetmiştir. Bunların, metafizik ve ahlak meselelerinin çözümünün mürşid yoluyla bize geldiğine inanmakta olduklarını belirtmiştir. Yani

¹³¹ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 179.

¹³² *age.*, s. 179.

bunlara göre, metafizik ve ahlak alanında hakiki bilginin elde edilebilmesi için başka yol bulunmamaktadır.¹³³

Mahmûd, bu üç eğilimin her millette, aralarında sosyal ve kültürel koşullara göre az ya da çok var olduğunu söylemiştir. Bu üç eğilimin, İslam'ın ortaya çıkışından beri bulunduğunu belirtmiştir. Ancak bu durumun İslam'ın yayılmasından önce açıkça ortaya çıkmadığını söylemiştir. İslam toplumu içerisinde İslam akîdesi yabancı düşünceler ve yeni disiplinlerle kaynaşmaya başlayınca dönemin devlet yöneticileri bu yeni fikirlerle İslam akîdesinin bozulmasından endişe duyduklarından ve bu anlamda önlemler aldıklarından ötürü materyalist eğilim çok güçlü bir şekilde İslam düşüncesi içerisinde yer bulamamış ve zayıf kalmıştır. Mahmûd buna ek olarak *zındık* kelimesinin kullanımının Emeviler Dönemi'nde nadir olmadığını ve kelimenin orijinal olarak Arapça bir kelime olmasa da Arap dilinde karşılığının *ateist* ve *dehrî* kelimesi olduğunu ifade etmiştir. Mahmûd bu eğilimin, sadece Yunan felsefesinde değil İslamiyet öncesi Araplarda ve diğer milletlerde de bulunduğunu söylemiştir. Kur'an-ı Kerim'in bu eğilime sahip, Arap Yarımadası'nda İslam'dan önce var olan bir gruptan bahsettiğini aktarmıştır. Kur'an-ı Kerim onların, mantık ve basiret ile değil kendi hevalarına uyan argümanları sıraladıklarını söylemiştir. Bunun ardından Mahmûd, hakikat olduğunu iddia ettikleri argümanın mantık veya akıl yürütme ile ilgili olmadığını, daha çok bir çocuksu karmaşa gibi olduğunu ve bunun ilk eğilimle ilgili olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ İkinci ve üçüncü eğilime gelince, bunların erken dönemlerden beri bulunduğunu belirtmiştir. Mahmûd İslam Devleti'nin ilk kuruluş dönemlerinde bu tarz felsefi eğilimlerin bulunmadığını söylemiştir. Sahabe arasında büyük fitnelerle sonuçlanan kargaşa hâli, ilk zamanlarda bulunmayan bu iki eğilimin büyümesindeki en önemli faktörlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Mahmûd bu fitnenin, çeşitli grupların mantık, delil ve burhan ile fitne ortamıyla mücadeleye girişmesine ve Kur'an-ı Kerim'i inandıkları esaslar ışığında te'vîl ve tefsir etmelerine neden olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda başka bir Müslüman grup da bu ortamdan çıkış yolu olarak toplumdan uzaklaşmaya, zühdü kendine yol edinmeye, ibadet, takva ve tefekkür yoluyla hakikate ulaşmaya çalışmıştır.¹³⁵ Mahmûd bu fitnenin hem akli istidlâlin hem de keşf yoluyla bilgi elde etme yönteminin İslam düşüncesi içinde sistemleşmesine sebep olduğunu söylemiştir. Ancak bu tek etken değildir. Hatta Mahmûd'un görüşüne göre asıl etken bu değildir.

¹³³ s. 180.

¹³⁴ s. 181.

¹³⁵ s. 182.

Onun görüşüne göre asıl etken Kur'an-ı Kerim'dir. Mahmûd, Kur'an-ı Kerim'in okunmasının bir ibadet olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in manevi istikamete açık bir davet olduğunu ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim, cihatla yer, gök, dağlar ve âlem ve dünya üzerinde üstünlük ve hakimiyet emrediyorsa, bunun Allah'ın kelâmını yüceltmek ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar davete devam etmek içindir. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ı ve Resulünü hoşnut eden davranışlar noktasında güçlü bir teşvikin olduğunu belirtmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki bahislerin, Müslümanları tefekkür etmeye ve aklı kullanmalarına sevk ettiğini ifade etmiştir.¹³⁶ Kur'an-ı Kerim'in, ataları taklidi terk etmeye, kitap taşıyan eşek gibi olmamaya ve Müslümanları akıllarını kullanmaya teşvik ettiğini söylemiştir. Kur'an-ı Kerim'in onların sözlerine şu şekilde cevap verdiğini aktarmıştır: “Ya ataları aklını kullanamayan ve doğru yolu bulamayan kimseler ise.” Mahmûd Kur'an-ı Kerim'in doğruyu tesbite ve zanna uymamaya davet ettiğini belirtmiştir. Bunun için de Hucurât Sûresi 6. ayeti ve Yunus Sûresi 36. ayeti örnek vermiştir: “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın”, “Onların çoğu zanna uyarlar; gerçekte ise zan, hakikat karşısında bir şey ifade etmez. Allah, yaptıklarınızı şüphesiz bilir.”

Ardından Mahmûd, İslam medeniyetinde neredeyse başlangıcından bu yana entelektüel eğilimlerin ilk tohumlarının atıldığını görmüştür. Ona göre, bu entelektüel eğilimler, İslam dünyasında var olan sosyal veya dini iç faktörlere dayanarak kendi aralarında bir eşitsizlik durumu ortaya çıkmıştır. Mahmûd'a göre, buradaki durum ilahiyat ve ahlak ile sınırlıdır. Mahmûd, ilahiyat ve ahlakla ilgili eserlerin Me'mûn dönemine kadar tercüme edilmediğini ve bu devirde Mu'tezile'nin, sûfilerin, nassçıların ve ateistlerin büyük bir mücadele içinde olduklarının bilinmekte olduğunu ifade etmiştir. Bu mezheplerin, ilahiyat ve ahlak eserleri tercüme edilmeden önce oluştuğunu belirtmiştir. Mahmûd “Yunan ilahiyat ve ahlakı, Fars inançları veya Hint mistiklerinin fikirleri tercüme edilmemiş olsaydı bile, bu eğilimler, tabii seyrinde ortaya çıkardı.” demektedir.¹³⁷

II.4.3. İslam Felsefesi Tarihçilerinin Doğru Yoldan Saptığı İddiası

Mahmûd, İslam felsefesi çalışmasında doğru yaklaşımın, İslami düşünce ile adım adım ilerlemek ve belirli bir fikre karşı taassuba kapılmamak olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, Mahmûd, İslam felsefesindeki çoğu yazarın belirli bir fikre karşı kasıtlı olarak taassuba

¹³⁶ s. 183.

¹³⁷ ay.

saplandığını veya belirli bir düşüncede gaflete düştükleri görüşündedir. Bunlardan biri de İslam felsefesinin sadece Yunan felsefesinin bir taklidi olduğu ya da Arapça yazılmış Yunan felsefesi olduğu tezidir. Mahmûd diyor ki:

“Eski Mısır Üniversitesi kurulduğunda, Profesör Santillana, felsefi doktrinleri öğretmek için çağrılmıştır. Santillana, derslerine Yunan felsefesini atlayarak doğrudan İslam’da bilimlerin ve felsefenin tamamen Antik Yunan birikimine dayandığı tezini işleyerek başlamıştır. Santillana, ilk dersinden itibaren bu fikre taassub içeren bir tavırla bağlı kaldığını göstermiş ve dinleyicilere başka ihtimallerinde olabileceğine dair bir malumat vermemiştir. Bilakis kendi savunduğu tezi mutlak bir doğru olarak anlatmıştır. Ardından, İslami düşünce ile Yunan düşüncesi arasındaki benzerliklerden herhangi birini araştırarak, İslam felsefesini ve bilimini tamamen Yunan kaynaklı gibi sunmuştur.”¹³⁸

Mahmûd, Santillana’nın yöntemine itiraz edip bunun sadece taassuba kapılanların yaptığı bir araştırma tipi olduğunu söylemiştir. Ona göre doğru bir yöntemle bu mesele araştırılırsa eğer İslam felsefesinin Antik Yunan felsefesini taklit ettiğini söyleyebilmek için bazı şartların sağlandığının kanıtlanması gerekir ki bu şartlar:

- 1- İki fikir arasında benzerlik veya tam mutabakatın olması gerekir.
- 2- İster öğrencilik yoluyla ister birincisinden gelen kitaplar aracılığıyla olsun kesin bir şekilde doğrudan bu yolla felsefenin İslam düşüncesine girdiğini kanıtlamak gerekir.
- 3- En önemli şartlardan biri ise, İslam felsefesinin hiçbir şekilde özgün tarafının bulunmadığını tamamen Yunan felsefesinden alındığının isbatlanması gerekir. Aksi halde İslam felsefesinin otantikliğine dair izler keşfedilmişse bu ikinci şartın izale olduğu anlamına gelir.

Mahmûd, Santillana’nın bütün bu şartları yerine getirmediğini söylemiştir. Çünkü Yunan felsefesinin ve bilimlerin, başlangıçtan itibaren İslam düşüncesinin temelini oluşturduğunu iddia etmektedir. Mahmûd İslami ilimlerin ortaya çıkmasının, temellerinin ve ilkelerinin oluşmasının İslam’ın başlangıcından itibaren kademeli olarak geliştiğini söylemiştir. Bunların kaynağı da ona göre vahiydir. Mahmûd, İslami ilimlerin, Kur’an-ı Kerim’in tefsiri, hadislerin izahı ve kelâmdan müteşekkil olduğunu görmüştür. O İslami ilimlerin ilkelerinin ve teorilerinin, Kur’an-ı Kerim’e,

¹³⁸ s. 185.

sünnete ve Hz. Peygamber'e muhabbet duymaktan kaynaklı manevi bir akım olduğunu belirtmiştir.¹³⁹

Mahmûd, bu konudaki doğru ve gerçek görüşün İslam filozoflarının görüşü olduğu sonucuna varmıştır. Mahmûd: “Bunlar, İslam felsefesinde Yunan felsefesinin izini reddetmek istediğimiz anlamına gelmez. Bunu insaflı bir bilim adamı söylemez. Bu konudaki görüşüm, gerçeğe aykırı bir görüşü söylemek için motive olmayan araştırmacıların görüşüdür. Bu konudaki son sözü İslam filozofları kendileri zikretmişler ve bu sözü kendilerine yakışan bir üslupla söylemişlerdir.” demiştir. Sonra Mahmûd, Kindî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının görüşlerinden söz etmeye başlamıştır.¹⁴⁰

Mahmûd, Kindî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini ve yazılarını inceledikten sonra metinlerini yorumlamıştır. Kindî'nin, Aristoteles gibi kendisinden önce gelen filozoflara teşekkür ettiğini, bazı hakikatleri bilmediklerini kabul ettiğini ve eksikliklerinden ötürü müteessir olduğunu fark etmiştir. Zira bir insanın hakikatin tamamını bilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. İnsanın hayatında elde edebileceği ve çaba sarf ederek bulabileceği her şeyin hakikatin ancak küçük bir parçası olduğunu belirtmiştir. Hatta bazılarının bu meselede çaba hacamalarına rağmen hakikatin hiçbir parçasına ulaşamayacağını söylemiştir. Kindî'nin yönteminin öncekilerin sözlerini inceleyerek düşünmeye dayalı bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Mahmûd Kindî'nin batıl olanı reddettiğini, doğru olanı tasdik ettiğini, eksiklerini tamamladığını ve insanlığın başlangıcından beri inşa etmeye çalıştığı yapıya bir tuğla koyduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹

Mahmûd İbn Sînâ'nın, eskilerin sözlerinde, doğruluğu ve yanlışlığı ortaya çıkarmak için onları harf harf inceleyerek gözden geçirdiğini belirtmiştir. Yani sonuç olarak Mahmûd, eskilerin yaklaşımlarında doğru, yanlış, kusurlu görüşler olduğunu görmüştür. Mahmûd, İslam filozofları tarafından yenilenmesi gereken görüşlerin yenilendiğini, eksik olan görüşlerin tamamlandığını, olumsuz olan görüşlerin reddedildiğini, doğru olan görüşlerin tasdik edildiğini ve üzerine çalışıldığını ve böylece bugün İslam felsefesi diye bildiğimiz alanın ortaya çıktığını söylemiş ve onların izlediği bu yöntemin adil olan herkesçe kabul edileceğini ifade etmiştir.¹⁴²

¹³⁹ s. 187.

¹⁴⁰ s. 194.

¹⁴¹ s. 195.

¹⁴² ay.

Mahmûd göre, ne kadar uzun yaşarsa yaşasın ve ne kadar sorgulama yaparsa yapsın, araştırma ve çalışma yapan herhangi bir birey veya bir nesil gerçeğin tamamını kuşatamayacaktır. Hakikat âşıkları, insanlık var olduğundan beri araştırma peşinde koşarlar ve ulaşmaya çalıştıkları şeylerin küçük bir kısmına yavaş yavaş ve adım adım ulaşırlar. O gerçeğin üzerindeki örtünün kadim filozofların sayesinde biraz kalktığını açıklamıştır. Kindî'ye atıfla bu sebepten ötürü eski filozoflara teşekkür etmemizin gerekli olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Mahmûd, herhangi bir konuda araştırma yapan araştırmacının, filozofun hakikate dair her şeyi yeniden inşa etmek zorunda kalmadığını eskilerin bıraktıklarına bakarak büyük bir yükten kurtulacağını açıklamıştır. Mahmûd, bir araştırmacının her şeyi yeniden inşa etme cihetine yönelirse doğru yoldan sapacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Mahmûd'a göre, gerçeği arayan bir araştırmacı, bu görüşlerin doğru olanını alıp batıl olanını yıkıp, inşa edilmesi gereken ve halen inşa edilmemiş olanını inşa edip şimdiye kadar meçhul kalan hakikatleri ortaya çıkarmalıdır. Mahmûd; Kindî, İbn Sînâ ve diğerlerinin bunu gördüklerini, İslam filozoflarının Antik Yunan filozoflarının görüşlerinden tenkit edilmesi gerekeni eleştirdiklerini, doğru görüşleri benimsediklerini ve felsefenin evrensel yapısının oluşumuna katkı sağladıklarını belirtmiştir.¹⁴⁴

Bu mesele hakkında pek çok çağdaş felsefeci fikirlerini ortaya koymuştur. Bunlardan biri de Abdülhâdî Abû Rîdah'tır (1909-1991). O, İslam düşünürlerinin görüşlerinin, kendilerinden öncekilerin veya çağdaşlarının fikirlerine ne kadar benzer görünse de, İslam filozoflarının görüşlerinin kendilerine has bir karaktere ve felsefi birikim içinde önemli bir yere sahip olduklarını belirtmiştir. Bu filozoflara kendi imgeleri, başkalarıyla ilişkileri ve yaşadıkları dönemdeki entelektüel yapı içindeki işlevleri açısından bakılmasını söylemiştir. Bir felsefe araştırmacısının bunu dikkate alması gerektiğini çünkü İslam düşünce tarihinde taklidin bulunmadığını ve tarihte tamamen Aristotelesçi veya Platoncu bir filozofun olmadığını ifade etmiştir. Felsefi fikrin başka bir kültürel ortama taşındığında ve yeni bir entelektüel sisteme girdiğinde, çeşitli yönlerden değişeceğini söylemiştir. Bu durumda, felsefi fikrin, ilk toplumun değil daha çok içine girdiği toplumun yapısına ve felsefi düşüncelerine uygun yeni eğilimler için bir başlangıç noktası olacağını ve yeni sahiplerinin mülkiyetine gireceğini açıklamıştır.¹⁴⁵ Abdürrâzık da İslam düşünce tarihinde bir taklidin bulunmadığını belirtmiş ve filozof Doca'nın: "İbn Sînâ gibi bir aklın felsefede

¹⁴³ ay.

¹⁴⁴ ay.

¹⁴⁵ Abdülhâdî Abû Rîdah, *Târîhü'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Lajnat al-Ta'lîf ve'l Tarjamah, Kahire, 1948, s. 88.

yeni bir şey üretmediğini ve onun Yunan felsefesini taklit etmekten başka bir şey yapmadığını düşünen var mı?” şeklindeki ifadelerinin bu meseleyi açıklamak bakımından güzel olduğunu ifade etmiştir. Abdürrâzık Doca’nın Mu’tezile ve Eş’arî öğretilerinin Arapların ürettiği harika fikirlerden olduğuna dair övgülerinden de bahsetmiştir.¹⁴⁶

Abdürrâzık bu meseleyle ilgili olarak İslam felsefesinin kendinden önce ortaya çıkan Antik Yunan mirasından faydalandığını, etkilendiğini, felsefi birikime yeni ve yaratıcı katkılar sağladığını ifade etmiştir. Mesela, İslam felsefesi düşüncesinin ortaya çıkışını Müslümanların Yunan felsefesiyle temasa geçmeden önce kendi yazılarında izlemeye dayalı yeni bir bakış açısı sunmuştur. Ayrıca, felsefe bölümlerinde kelam ve tasavvuf öğretilmesini ve İslam felsefesinde özgünlük ve yenilik yönlerinin araştırılmasını teşvik etmiştir. Ardından, çağdaş yazarların sözlerine dayanarak yirminci yüzyılda İslam felsefesinin Batılılar için konumunu belirlemeye gitmiştir. Bu pozisyonu aşağıda özetleyeceğiz.¹⁴⁷

- a. Arap ve İslam felsefesinin Aristoteles’in ve onun müfessirlerinin doktrininin çarpıtılmış bir görüntüsünden başka bir şey olmadığı söylentisi ortadan kalkmış ya da neredeyse yok olmuştur. İslam felsefesinin Müslümanların felsefesinin, Aristoteles’in ve onun müfessirlerinin doktrininin ayıran özel bir varlığa sahip olmuştur. Aristoteles’in doktrini dışında Hint ve Fars düşüncesinden geçen fikirleri de içermiştir. Aristoteles’ten Antik Yunan’dan ve diğer kültürlerden gelen tüm birikimi sistemli bir şekilde kullanmış ve Aristoteles’in düşüncelerine dayanan temel felsefi sistemin eksikliklerini gidermeye çalışmıştır. Aynı zamanda İslam düşüncesi, din ve felsefe arasındaki bağlantıya ilişkin araştırmaları da gerçekleştirmiştir.
- b. İslam’ın ve kutsal kitabının doğası gereği düşünce özgürlüğüne ket vurulduğu yahut felsefenin ilerlemesine engel olduğuna dair iddialar böylece ortadan kalkmış ve neredeyse yok olmuştur.
- c. İslam veya Arap felsefesi terimi, Horton’un belirttiği gibi, felsefe veya bilgelik denen şey için kapsamlı hale gelmiştir.

Abdürrâzık oryantalistlerden hakkaniyet sahibi filozofların İslam düşüncesine dair yorumlarını takdir etmiştir. Ancak öte taraftan Abdürrâzık, görüşlerinde insaflı olmayanların

¹⁴⁶ Abdürrâzık, *age.*, 1994, s. 13.

¹⁴⁷ *age.*, ss. 25-27.

düşüncelerini de reddetmiştir. Ârî ırkların Sâmilere üstün olduğu şeklindeki teorinin akla, mantığa uymadığından bu konudaki doğru görüşün yanlışa üstün geleceğini savunmuştur. Abdürrâzık, İslam felsefesi üzerine farklı oryantalistlerin görüşlerine değindiği gibi bunun yanında Sâid El-Endelüsî (1029-1070), Şehristânî (1086-1153), Câhiz (-868), İbn Haldûn, Makrîzî (1364-1442), İbnü'n-Nedîm (-990) ve Tevhîdî (923-1023) gibi bir dizi Müslümanın felsefe algısını da ele almıştır. Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın makalelerine atıfta bulunduğu "İslamcılar için Felsefenin Tanımlanması ve Tasnifi" meselesine de eserinde bir bölüm ayırmıştır.

Abdürrâzık, Kur'an-ı Kerim ve sünnetin kelâm, tasavvuf ve felsefe çalışmalarının tohumu olduğunu görmüştür. İslam düşüncesinin oluşmasında etkin rol oynayan bu iki esaslı unsurla tüm bu alanların ve araştırmaların inşa edildiğini görmüştür. İslam felsefesinin özgün, düşüncenin ilerlemesine ve devamlılığına katkı sağlayan bir alan olduğunu görmüştür. Ayrıca Abdürrâzık'a göre İslam felsefesi, eski filozofların düşüncelerini almış, sonra o düşüncelere yeni şeyler eklemiş gelen diğer felsefî düşüncelerin de ilerlemesi noktasında onların önünü açmıştır. Abdürrâzık yeni bir yön alıp bir taraftan Batılı araştırmacıların yaklaşımlarının kusurlarını ortadan kaldıracak emsalsiz yeni bir İslam felsefesi çalışmalarının taslağını ortaya koymaya çalışırken öte taraftan İslam düşüncesi noktasında insaflı bir tavır geliştiren İslam araştırmacılarının yaklaşımlarının eksikliklerini gidermeye çalışmıştır. Bu, İslam felsefesi çalışmaları için gerçekten yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.¹⁴⁸

Son olarak Neşşâr'ın bu konudaki görüşüne gelince, o araştırmaları sonucunda İslam felsefesinin Yunan felsefesinden farklı otantik bir felsefe olduğunu görmüştür. Ayrıca, bu özgünlüğün, sanıldığı gibi İslam felsefesiyle sınırlı olmadığını, aksine usûlü'd-dîn ve usûl-i fıkıhı da buraya dâhil ettiğini belirtmiştir. Neşşâr, bu akımın ana temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Onun düşünceleri otantiklik meselesi ve İslam felsefesi kavramı ve tarihi hakkındaki meselelerin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Neşşâr'ın İslam felsefesinin orijinal olduğunu savunan diğer filozoflardan ayırmadan onun düşüncelerine bakmak, analiz etmek ve onun bilgisini inşa etmek mümkün değildir. Neşşâr'a göre İslam felsefesinin orijinalliğini analiz etmek ve üzerine mârifeti inşa etmek gerekirse, bunun kendi yaklaşımına göre yapılması gerekmektedir. O ve onun felsefî okuluna mensup olanlar, Medkûr ve diğerleri gibi İslam felsefesinin özgünlüğü akımının öncülleri idi. Bu, özgünlük kavramı, Neşşâr'ın bu kavrama bakışı, çeşitli yönlerden ihtilaf içinde

¹⁴⁸ *age.*, ss. 25-27.

olduğu çağdaşlarıyla ortak bir zemin olmuştur. Neşşâr'ın görüşüne göre, İslam felsefesini temsil etmeyen Müslüman filozofların İslam felsefesi mirası içerisinde anılmaması gerekmektedir.¹⁴⁹

Neşşâr, bu filozoflara bir fikri saldırı başlatıp *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* kitabının başından sonuna kadar onlardan bahsetmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Neşşâr'ın bu filozoflara hiçbir iyi şey atfetmemesi ve onların düşüncelerini reddetmesidir. Bu filozoflar, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'dür. Neşşâr bunları, filozof değil felsefeyle zihnini karıştırmış kimseler olarak görmüştür. Bunları Yunan felsefesinin taklitçileri olarak tanımlamıştır. Neşşâr'a göre onların felsefi girişimleri açıklanmaya ve yorumlanmaya çok ihtiyaç olan bozulmuş ve eksik düşüncelerdir. Bunları İslam filozofları olarak tanımlamanın yanlış olduğunu, aksine onların Yunan felsefesinin sadık öğrencileri olarak tanımlanabileceğini söylemiştir. Neşşâr'a göre bu kimseler İslam'ın kendi öz kaynaklarından Helenistik mirastan azar azar alarak düşüncelerini kurmuşlardır.¹⁵⁰

Neşşâr, bu insanları Müslüman felsefesinin sahipleri olarak değil, İslam felsefesinin sahipleri olarak görmüştür. Bu özelliğiyle İslam felsefesini, İslam felsefesinin bir şekilde, İslam toplumundan entelektüel olarak ayrılmış bir grup Müslüman tarafından yürütülen bilimsel bir lüks olarak kabul edildiğini söylemiştir. Ona göre bu felsefenin sahipleri, İslam dünyasında genel İslami düşünce akımından ayrılmış belirgin çevreler dışında yaşamamışlardır. Neşşâr: “Bunlar yaşayıp yazmışlar ancak yazılarının yankısı olmamış ve felsefi yazıları bu şekilde etkisiz kalmıştır.” demiştir. Bu bağlamda Neşşâr, hocası Abdürrâzık ve Medkûr'u, bu filozofları özgün ve yaratıcı görerek İslam felsefesinin temsilcileri olarak saydıklarından dolayı eleştirmiştir. İslam felsefesinin ve İslam filozoflarının Yunan felsefesinden taklit bir felsefe oluşturdukları noktasında eleştiren Avrupalı oryantalistlerin muteber konumuna karşı Abdürrâzık ve Medkûr'un pozisyonlarını eleştirmiştir. Neşşâr, Müslüman filozoflara yönelik bu şiddet dolu tutumunu daha önce *Menâhicü'l-bahş inde müfekkiri'l-İslâm* adlı kitabında dile getirmiştir. Söz konusu filozofların İslam düşünce akımından tecrit edilmiş çevreleri temsil ettiklerini düşünmüş ve İslam toplumunun onları tamamen reddettiğini söylemiştir. Neşşâr'ın İslam felsefesinin özgünlüğü ve yaratıcılığı konusundaki düşünceleri özetlenecek olursa:¹⁵¹

¹⁴⁹ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Dârülmaârif, Kahire, 1965, s. 55.

¹⁵⁰ Neşşâr, *age.*, s. 58.

¹⁵¹ Ali Sâmî Neşşâr, *Tarihi'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Darü'l-Nahza El-Arabiyye, Nakil: Ebu Rîde, Beyrut, 1981, s. 53.

1. Neşşâr'a göre, Yunan mirasını tüm yönleriyle kabul eden ve onu İslam'la uzlaştırmaya çalışan Müslüman filozoflar ile felsefesini Kur'an-ı Kerim ve sünnetten çıkaran ve içinde yaşadıkları İslam toplumunun yapısını içselleştirerek düşüncelerini ortaya koyan Müslümanlar arasında her zaman bir ayırım yapılmalıdır. İlk grup, hiçbir şey icat etmemiştir. Onlar İskenderiye şarihlerine benzer şekilde Yunan düşüncesinin şarihleriydi. Diğerleri ise hakikate dokunan İslâm filozoflarıydı.
2. Neşşâr, gerçek İslam felsefesinin mükemmel bir felsefe olduğuna inanır. Bu felsefeyi ortaya koyan filozoflar bedenlen ve ruhen Müslümanlardır. İslam'daki felsefi yaratıcılık Mu'tezile'de, ardından Eş'ariler ve Şiiler'de ortaya çıkmıştır. İslam'ın gerçek felsefesi burada ortaya çıkmıştır.
3. Neşşâr, İslam'da felsefi düşüncenin otantik olmadığına dair fikirlerin artık tamamen bertaraf edildiğini İslam felsefesi araştırmacılarının bu konuyu incelemesine gerek kalmadığını görmüştür. Neşşâr: "Bu yüzyılın üçüncü, dördüncü ve beşinci yıllarında bu fikir bizi ne kadar meşgul etmiş, ne kadar zamanımızı almış ve buna ne kadar direndik. Bir grup genç araştırmacı, İslam felsefesini araştırmak ve bize çalışmalarının olgun meyvelerini sunmak için yola çıkmıştır." demiştir.
4. Neşşâr'a göre, İslam felsefesini Meşşâiler ekolüyle sınırlayan yanlış anlayış da sona ermiştir. Hatta, İslam felsefesinin İslami Meşşâîliği, Platonculuğu, Neoplatonizmi, Stoacılığı, ardından çeşitli dalları ve çeşitli mezhepleri ile kelâmı, ardından usûl-i fıkıh ve kelâm ilminde metodolojik çalışmaları kapsadığı artık neredeyse herkes tarafından kabul edilir.

Sonuç olarak Mahmûd'a göre eğer gerçekçi bir tez istiyorsak, o zaman manevi yönde Ebû Zer el-Gıfârî'nin (-652) Yeni Eflatunculuğu ve Platon'u herhangi bir yerden öğrenmediğini ve izlediği yolda bunları esas almadığını söyleyebiliriz. Ancak Mahmûd, el-Gıfârî'nin, İslam zühdünü hayatta bir yöntem ve mezhep olarak benimsemiş olduğunu belirtir. Ayrıca Mahmûd, Ehl-i Suffe'nin, Yeni Eflatonculuk ve Pisagorculuk öğrenmediği için zühd ve takvayı bu iki ekolden metod olarak almadıklarını söylemiştir. Teşrî' açısından, Muâz B. Cebel (603-639), Ömer b. Hattâb (585-644), Ali b. Ebû Tâlib (599-661) ve Mâlik b. Enes'in (711-795), Yunan teorilerini öğrenmedikleri için fetvalarında ve hükümlerinde bunu temel olarak almadıklarını ifade etmiştir. Kader arayışı ve İlâhi Zât araştırmaları gibi diğer kelâm problemlerinin, İslam'da erken dönemde

ortaya çıktığını belirtmiştir. Hatta sahabenin, Peygamber hayattayken bizzat bu meselelerle ilgili tartıştıklarını ve Platon ve Aristoteles'i şerhetmeye girişmediklerini ifade etmiştir. Kelâm meselelerindeki tartışmaların, İskenderî ve Amr B. Ubeyd (699-761) ortaya çıkana kadar zaman zaman yavaş bazen de şiddetini arttıran bir şekilde devam ettiğini açıklamıştır. Onların bu meseleleri tanzim edip mezhep oluşturduklarını belirtmiştir. Bununla birlikte, Mahmûd bu dönemde Yunan ilahiyat ve ahlak felsefesi literatürünün henüz tercüme edilmediğini söylemiştir.¹⁵²

II.4.4. Arîler Irkı ve Sâmilir Irkı

Burada Mahmûd, filozof Giorgio de Santillana'nın (1863-1952) ırklarla ilgili eğiliminden bahsedip onun bu konudaki görüşlerinin Batılıların eğilimi olduğunu açıklamıştır. Ardından Mahmûd bunları şöyle ifade etmiştir:

1. Doğu ile Batı arasındaki çatışmanın süreklilik arzettiğini ve sadece bir savaşın söz konusu olmadığını aynı zamanda entelektüel bir çatışma olduğunu söylemiştir.
2. Batı'nın her zaman Doğu'yu zayıflatmak istediğini, böylece Batılıların egemenlik kazanıp büyümesi için, Batı'nın maddi üstünlük uğruna Doğu'nun manevi yönünü zayıflatmak için entelektüel yolları kullandığını ifade etmiştir.
3. Batı'daki hakikatleri değiştirenlerin, insan ırkını iki büyük ırka ayırdıklarını söylemiştir. Bunlardan Arîler ırkı, Avrupa'yı özellikle kuzeyi temsil edilmektedir. Sâmilir ırkı, Ortadoğu ve Arap ırkını temsil edilmektedir.

Ona göre Batılılar her türün özelliklerini ve avantajlarını belirlemeye başlamış, Arî ırkının özgün olan şeyleri ortaya koyan, mucit olan ırk olduğu yanılgısına kapılmışlardır. Sâmilir ırkını ise, yalnızca taklitten ibaret olan şeyler ortaya koyduklarını iddia etmişlerdir. Mahmûd bunu şöyle ifade etmektedir:

“Bu yanlış mukaddimelerin sonucu olarak Batılılar, felsefenin de bir icat ve teknik olduğunu iddia etmişler ve bunu ilk bulanın Batı olduğunu, Doğu'nun geçmişte felsefesinin olmadığını söylemişlerdir. Bunun, Arî ırkının özelliklerinden biri olduğuna inanmışlardır. Batılılar, Doğu'nun şu anda bir felsefesinin olmadığını söylemiştir. Batılılara göre, Doğu'nun gelecekte de bir felsefe olmayacak dolayısıyla İslam felsefesi denilen şey, Yunan'ın taklidi olmaktan başka bir

¹⁵² Mahmûd, *age.*, 1989, s. 188.

şey ifade etmeyecek yani İslam felsefesi Arapça yazılmış bir Yunan felsefesinden başka bir şey olmayacaktır.”¹⁵³

Mahmûd, bu fikrin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Ernst Renan tarafından sistemleştirilmeye çalışıldığını açıklamıştır. Renan’ın güçlü bir üsluba sahip olduğu için bu fikrin yayılmasında büyük etkisi olduğunu söylemiştir. Ardından sömürgecilerin bu fikri, para ile destekleyip propagandaları güçlendirdiklerini ve bu fikrin yayılmasını sağladıklarını belirtmiştir. Mahmûd’a göre, bu tarz tezler genelde Doğu kültür ve medeniyetinden hazzetmeyen kimselerce desteklenmektedir. İslam felsefesinin Batılı varislerine göre, Müslümanların Yunan felsefesinin bir özetini icat etmeye Dicle ve Fırat bölgesinde bulunan mektebelerde ve Yunan kültürünün yaşadığı başka bölgelerle iletişime geçerek başlamışlardır. Debord da (1931-1994) Santillana gibi bu okullardan söz etmiş ve Yunan mirasının Arap mirası üzerindeki değerine ve önemine yazılarında yer vermiştir.¹⁵⁴ Mahmûd’a göre Batı, İslam Medeniyetindeki, ilim ve felsefenin özgünlüğüne dair olumlu kanaatleri bertaraf için büyük çaba göstermiştir. O Batı’nın bunu sağlayabilmek için her zaman her türlü yolu kullandığını ayrıca ifade etmiştir.¹⁵⁵

Bu konuda anlaşılmaz olan şey Mahmûd’a göre, İslam coğrafyasında yetişen Müslümanların İslam felsefesi hakkında bu yazılanlara inanmasıdır. Mahmûd, İslam felsefesi üzerine İslam coğrafyasında yazılan bazı kitapların Batı’daki bu anlayışla yazıldığını görmüştür. Örneğin bu kitapların, Yunan felsefesi, natüralistler, Sokrates’ten önce gelen okullar, Platon ve Aristoteles’in görüşleri Yeni Eflatuncuların görüşleri şeklindeki tasnifi esas aldıkları görülmektedir.¹⁵⁶ Mahmûd, ister Doğulu ister Batılı olsun, bunu yapan yazarların doğru yöntemden iki sebepten ötürü saptıklarını açıklamıştır. Birincisi tek meselelerinin “İslam felsefesi Yunan felsefesinin taklididir.” şeklindeki argüman olmasıdır. İkincisi, okuyuculara kitabın ilk sayfalarından itibaren belirli bir fikre doğru yönlendirilmesidir. Bu durumda da Mahmûd’a göre okuyucu, ya bu görüşleri doğrudan reddeder ya çelişki de kalır ya da onların hatalı olan düşüncelerini kabul eder.¹⁵⁷

Mahmûd bir kişinin bir fikre karşı taassuba kapıldığı durumda, onu ispatlamada doğru yöntemle çalışamayacağını söylemiştir. Dolayısıyla Mahmûd göre, İslam felsefesi yazarlarının

¹⁵³ ay.

¹⁵⁴ s. 189.

¹⁵⁵ ay.

¹⁵⁶ ay.

¹⁵⁷ ay.

birçoğunun kitaplarında dağınık olarak geçen “taklit”, “telfik = dikmek” ve “ahz = almak” kelimelerinin bu yazarların keyfiliğinin tezahürlerinden biridir.¹⁵⁸

Mahmûd bu meseleyi daha da açığa kavuşturmak için iki örnek sunmuştur. Birinci örneğe göre, insan ruhunun zihinsel ihtimâllere göre ya ölümsüz olduğunu ya da ölümlü olduğunu ve bunun için üçüncü bir ihtimâlin olmadığını belirtmiştir. Ancak, İslam filozoflarından biri “Ruh ölümsüzdür” dediğinde, felsefe tarihçilerinin hemen “Bu görüşü Platon’dan alınmıştır.” dediklerini ifade etmiştir. Eğer düşüncesini değiştirip “Ruh ölümlüdür” derse de bu durumda felsefe tarihçileri bu düşüncenin Aristoteles’ten alındığını söyleyeceğini belirtmiştir. İkinci örnekte şu şekildedir: Eğer İslam filozoflarından biri, “Ruhun saflığı ve şeffaflığı, ruhu mele-i a’lâ’ya bağlar” derse, felsefe tarihçileri onu hemen Platon’dan veya Yeni Eflatunculuktan aldığını söyler. Bunu inkâr ederse de felsefe tarihçileri onun bu düşüncüyü hemen Aristoteles’ten aldığını söyleyeceğini açıklamıştır. Burada Mahmûd, bir bütün olarak İslam kültürü hakkında konuştuklarında, sadece keyfî davranmadıklarını, aynı zamanda risk aldıklarını belirtmiştir.¹⁵⁹ Mahmûd, İslam tasavvufunun, İslam’a giren yabancı bir kültürün sonucu ortaya çıktığını, İslam felsefesinin Yunan felsefesinin bir taklidinden başka bir şey olmadığını ve İslam hukukunun Roma hukukundan türediğini iddia ettiklerini söylemiştir.¹⁶⁰

Mahmûd, zühd ve tasavvufun oluşmasında etkili olan iki unsurun, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadislerinin olduğunu söylemiştir. Mahmûd İslam’da zühd ve tasavvufun kaynağı konusunda oryantalistlerden ve onlarla aynı kanaate sahip Müslümanlardan kimilerinin Hıristiyanlığı, kimilerinin Zerdüştlüğü, kimilerinin Hint inancını kimilerinin ise Yeni Eflatunculuğu esas aldıklarını söylemiştir. Dolayısıyla, bu kaynak ve kökenlerin üzerindeki ihtilaf Batı düşüncesinden İslam düşüncesine sızmıştır. Mahmûd bu nedenle modern İslam düşüncesinde tasavvufun kökenleri konusunun tartışıldığını ifade etmiştir. Ancak zühdün İslamiyet’in ortaya çıkışından beri var olduğunu, tasavvufun İslam ile birlikte ortaya çıktığını, öğretilerinin, yönteminin Kur’an-ı Kerim’de bulunduğunu ve Hz. Peygamber’in bu meselede yaşayan bir örnek olmasının sabit bir gerçek olduğunu söylemiştir.¹⁶¹

II.4.5. Irk Ayrımı Teorisi

¹⁵⁸ s. 190.

¹⁵⁹ s. 191.

¹⁶⁰ Abdürrâzık, *age.*, 1994, s. 13.

¹⁶¹ ay.

Mahmûd, Sâmi ve Arî ırkları arasındaki farkları yetenek, nitelik ve özellikler bakımından bir farklılık olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. One göre tüm bu hatalı bilgiler bu batıl teorinin çöküşüne kadar varmıştır. Teorinin çöküşünü Batı'nın kendi eliyle gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Mahmûd ayrıca Batılıların bu yanlış teorinin ortaya çıkmasının sebeplerinden bahsettiklerini belirtmiştir. Bu yanlış teorinin ortaya çıkmasının sebebi Mahmûd göre Sâmi ırklara karşı besledikleri olumsuz duygular, taassup ve hevâdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Mahmûd, bu düşüncelerin yayılmasının bir başka nedeninin de sömürgecilik ve İslam düşmanlığı olduğunu söylemiştir. Mahmûd: “Bir teori temelinden çökerse üzerine inşa edilen tüm inanç ve düşünceler çökmüştür.” demiştir.¹⁶²

Mahmûd, *Scientific American Dergisi*’nin *El-Muktataf Gazetesi* tarafından çevrilen ve 1944’te yayınlanan «*Arî ve Sâmi Irkları*» başlıklı bir makaleyi bu meseleyi anlatırken gündemine almıştır. Makalenin yazarı: “İskandinav hanedanının üstünlüğüne dayanan iddiada yeni bir şey yoktur. Aksine, on dokuzuncu yüzyıl boyunca gizli bir şekilde hayatiyetini sürdüren bir doktrinin yeni yönüdür.” demiştir. Bunun ardından Mahmûd, ırksal üstünlük teorisini açıklamış ve aklın ve bilimin, onun dayandığı sahte sütunları desteklemediğini söylemiştir. Böyle bir görüşle alay etmenin doğru ve adil olduğuna inanan *Robinson Crusoe* romanının İngiliz yazarı Daniel Defoe (-1731) de Gua’dan (1660-1731) alıntı yapmıştır: “İnsanlık tarihinde yüksek bir konuma sahip belirli bir cinsin olduğunu ve bu konumun ilahi statüye sahip olması gerekçesiyle özel olduğunu savunan bu teoridir. Ancak insan duyguları o kadar güçlüdür ki kökleri insan doğasına dayanıp akıl ve mantığın sesini bastırır.” Ardından Mahmûd, bu teorinin yozlaşmasına ve itibarını kaybetmesine rağmen, 19. yüzyılın sonunda bu eğilimin yeniden ortaya çıktığının mevcut dönemlerde fark edildiğini belirtmiştir.¹⁶³

Mahmûd İskandinav üstünlüğü teorisinin, Arî ırkın üstünlüğü teorisinin bir dalı olduğunu belirtmiştir. Bu teoriyi ortaya atan ismin 1882’de vefat eden Fransız aristokratı Joseph Gobineau olduğunu aktarmıştır. Arî ırk fikri Gobineau’ya göre, Hint-Avrupa dillerinin Arî dili ile benzer olduğunu dolayısıyla hepsinin tek bir köke, Arî diline dayandığını söylemiştir.¹⁶⁴

Mahmûd, Gobineau’nun Hint-Avrupa dillerinin kendinden neşet ettiği orijinal bir Arî dilinin varlığının, aynı zamanda Arî ırkının varlığını gerektireceğini de söylemiştir. Mahmûd,

¹⁶² s. 192.

¹⁶³ ay.

¹⁶⁴ s. 193.

bunun bir vehim olduğunu ifade etmiştir. Bu hayali sülale yaratılırken tüm erdemlerin ona atfedildiğini ve kadim çağlardan modern zamanlara kadar tüm dünya medeniyetlerinin kaynağı olduğuna dair iddiayı aktarmıştır. Mahmûd İskandinav halkları ve Anglosaksonlar da dâhil olmak üzere kadim zamanlarda kuzey Avrupa'ya yerleşen Arîlerin oluşturduğu topluluk iddiasını da aktarmıştır. Ancak, bilim adamlarının hiçbiri Arî halkıyla alakalı tek bir bilimsel kanıt ortaya koymadıklarını belirtmiştir. Hatta Arî dilinin Arî halkıyla hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemişlerdir. Arî bir dildir ve Almanların bugün kullandığı şekliyle belirli bir sülale belirtmek için kullanılmasının tek bir bilimsel gerekçesinin olmadığını belirtmiştir. Mahmûd *Muktataf Gazetesi*'nde, İskandinav halklarının kökeninin ve açık bir soydan olup olmadıklarının kesin bilinmediğine dair yazılanları aktarmıştır.¹⁶⁵

Mahmûd: “Allah Batı'dan insafı insanları, kendi toplumlarından kaynaklanan ve tekrarlanan taassup ve önyargılı saldırıları püskürtmeleri için onları muvaffak etmiştir. Bunların oryantalist olmadıkları açıkça ortadadır” demiştir. Bunun için birkaç örnek vermiştir. Kindî için İtalyan filozof Gerolamo Cardano (1501-1576): “Dünyadaki on iki mükemmel insandan biri” demiştir. Robert Flint (1838-1910) İbn Haldûn hakkında: “Platon, Aristoteles ve Augustinus (354-430) İbn Haldûn'a eşit değildir ve bu isimlerin dışındakiler onun yanında anılmaya bile layık değildir” demiştir. Mahmûd, bir bütün olarak İslam kültür ve düşüncesinin Batı medeniyeti için ilham kaynağı olduğunu ve bir temel teşkil ettiğini söylemiştir. Bunun ardından Mahmûd, Muhammed İkbal'in (1877-1938) *Tecdîdü't-tefkîri'd-dînî fi'l-İslâm* kitabından bir alıntı aktarmıştır. İkbal şöyle demiştir: “Avrupa'nın bilimsel yöntemi İslam düşüncesini anlamada biraz yavaştır.» demiştir. Son olarak, Robert Briffault (1876-1948) *The Making Of Humanity* adlı kitabında bu gerçeğin farkına vardığını ifade etmiştir.¹⁶⁶ Şüphesiz Mahmûd bu ifadeleriyle esasında Doğu toplumunun da orijinal bir düşünce ortaya koyabildiğini ve bunun da insafı olan Batılı araştırmacılarca farkedildiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Briffault, Roger Bacon'un (1220-1292) Endülüs'teki Arap bilim adamlarının haleflerinden Oxford'da Arap dili ve bilimleri okuduğunu belirtmiştir. Bu bilimlerin kendisi tarafından ortaya konulmadığını söylemiştir. Briffault, deneysel yöntemi, onu icat eden Arap bilim adamlarına atfetmenin daha uygun olduğunu söylemiştir. Bacon'un, sadece İslam bilim yöntemini Avrupa'ya

¹⁶⁵ ay.

¹⁶⁶ Muhammed İkbal, *Tecdîdü't-tefkîri'd-dînî fi'l-İslâm*, Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, Beyrut, 1930, s. 44.

Hristiyan dünyasına ulaştıran kişilerden biri olduğunu belirtmiştir. O dönemde Arap dilini ve Arap bilimlerini çağdaşlarının öğrenmesinin daha sonraki bilgiye ulaşmanın tek yolu olduğunu söylemekten hiç bıkmamıştır. Briffault, Bacon döneminde Müslüman Arapların deneysel yönteminin geniş çapta yayıldığını ve Avrupa'daki insanların bunu öğrenmek için can attıklarını ifade etmiştir. Arap medeniyetinin modern dünyaya getirdiği en önemli şeyin bilim olduğunu ancak sonuçlarının yavaş yavaş ortaya çıktığını belirtmiştir.

Briffault, Avrupa'nın bugünkü refahının oluşmasında ve modern dünyanın bugünkü geldiği noktaya gelmesinde İslam kültürünün etki etmediği tek bir nokta olmamasına rağmen bu etkilerin, en açık ve en önemlisinin, Müslümanlardan alınan doğa bilimleri ve bilimsel araştırma yöntemleri olduğunu belirtmiştir. Briffault, bu yenilikçi teorilerin yanında modern bilimin de varlığını Müslüman-Arap bilim ve kültürüne borçlu olduğunu söylemiştir. Antik Yunan'da bilimin olmadığı ve Yunanların matematik ve astronomi gibi bilimleri, yabancı coğrafyalardan getirdiğini söylemiştir. Bu bilimleri dışarıdan öğrendikleri için hiçbir zaman tam anlamıyla adapte olamadıklarını ve bu yüzden bu bilimlerin Yunan kültürüyle tamamen karıştığını söylemiştir. Yunanlıların doktrinleri düzenlediklerini, hükümleri genelleştirdiklerini ve teorileri geliştirdiklerini ancak literatür ve koleksiyondaki araştırma yöntemlerinin doğru bilgiye odaklanmasının, bilime dair ayrıntılı yaklaşımların, sürekli dikkatli gözlem ve ampirik araştırmaların, Yunan için tamamen yeni bir sistem olduğunu açıklamıştır. Bilimsel araştırmaların, İskenderiye'de Helenistik döneme kadar antik dünyadaki kökenlerine yaklaşmadığını demiştir. Briffault şöyle demiştir: "Bilim dediğimiz şey, Avrupa'da yeni bir araştırma ruhu, yeni araştırma yöntemleri, deney, gözlem ve ölçüm yöntemleri ve ruhun Yunan'ın bilmediği bir forma dönüşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu manevi ve bilimsel yöntemler Araplar tarafından Avrupa dünyasına tanıtılmıştır."¹⁶⁷ Mahmûd bu bilgileri, Doğu'da orijinal bilimsel ve fikri faaliyetlerin olduğunu dolayısıyla Batı toplumlarının Doğu toplumlarından düşünce ve bilimsel faaliyetler başta olmak üzere pek çok konuda daha üstün olduğuna dair geliştirilen teorinin hayatiyetinin olmadığını desteklemek üzere vermiştir.

Son olarak, Mahmûd, yukarıdakilerin hepsinin amacının adalet olduğunu belirtmiştir. İslam toplumunun, medeniyet merdiveninde hızla ilerlerken, mükemmel konumunun farkına vardığını ve bunu göstermek için çalıştığını ve çalışmaya devam ettiğini ve amacının insanlığın

¹⁶⁷ Briffault, *age*, s. 50

ilerlemesinde etkin bir katkıya ulaşmak olduğunu ifade etmiştir. Mahmûd, İslam felsefesinin dünya felsefe tarihinin bir uzantısı olduğunu ve orijinal olduğunu savunmuştur ve böylece aslında ırk ayrımı teorisini de böylece reddetmiştir.¹⁶⁸

Abdürrâzık da bu meseleyle ilgili kendi kanaatlerini ortaya koymuştur. Bu konuda, Arî ailesinden olan bütün milletlerin, ilk ırkların unsurlarının bir karışımından meydana geldiğini söylemiştir. Başka milletlerin talihinden daha büyük bir talihe sahip olmaktan gurur duymayacak bir milletin olmadığını ifade etmiştir. Arî'nin, bu medeniyette tüm cins unsurların ortak bir etkisi olduğunu demiştir. Çünkü her bir unsurun, kendisine liyakat ve bilgisi ile eşit oranlarda katkıda bulunduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹

II.5.Abdülhâlim Mahmûd'a Göre İslami İlimlerle Felsefenin İlişkisi

Mahmûd'un felsefeye dair görüşleri irdelendiğinde felsefeyi çeşitli ilimlerle ilişkilendirdiği görülmüştür. Bu ilimler fıkıh usûlü, tasavvuf ve kelâmdır. Aşağıda bu meselenin ayrıntıları başlıklar halinde verilecektir.

II.5.1. Felsefe-Fıkıh Usûlü ve Tasavvuf İlişkisi

Mahmûd, hikmete ulaşmanın en iyi yolunu hep sorgulamıştır. Hikmete ulaşmakta aklın mı yoksa nefis tezkiyesinin mi öncelenmesi gerektiği onun en önemli meselesi olmuştur.¹⁷⁰ Mahmûd, hikmet arayanlar için ideal olanın Plotinos'un kısa ve özlü bir sözle ifade ettiği "El-Keşf anı'llah sümme'l-İttisâlû Bihî" diye ifade ettiği şey olduğunu söylemiştir. Mahmûd, bu tanıtımı aşama aşama olarak açıklamıştır. İlk aşama aklın yoluyla Allah'ın varlığını keşfetmektir. Bunun, yolun yarısı olduğunu ve genelde insanların bu aşamada durduğunu söylemiştir. Bu insanların eksikliğinin gaybı sadece aklın idrak edebileceğini zannetmeleri olduğunu söylemiştir. İkinci aşama ise Mahmûd'a göre, tasfiye yoluyla Allah'a ulaşmaktır. Mahmûd, *Hayy bin Yakzân* adlı eserinde bu yolun İbn Tufeyl tarafından tam bir açıklıkla çizildiğini belirtmiştir. Mahmûd, Gazzâlî'nin de aklın metafizik meseleleri anlamaya güç yetiremeyeceğini söylediğini ifade etmiştir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 202.

¹⁶⁹ Abdürrâzık, *age.*, 1994, s. 245.

¹⁷⁰ Mahmûd, *age.*, 1999, s. 178.

¹⁷¹ ss. 178-179.

Yukarıdakilere dayanarak Mahmûd net bir felsefe tanımı ortaya koymuştur. Felsefeyi şu şekilde ifade etmiştir: “Felsefe, insanın Allah’ın vücûdu (varlığı) bilgisine ulaşmak için fiil ve tasfiye yolu ile yaptığı girişimlerdir. Bu girişimler felsefedir ve sonucu da hikmettir”. Mahmûd, bu yolun iki aşamasını da tamamlamasıyla Gazzâlî’nin, Aristoteles ve İbn Sînâ’nın önüne geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca, bu tanıma göre Gazzâlî’nin ve mutasavvıfların mükemmel filozof olduğunu da ayrıca ifade etmiştir. Öncüleri Aristoteles’in yolunda yürüyen rasyonel filozoflara gelince, onların felsefi yolun, sadece yarısını geçtikleri için onların yarım filozoflar olduklarını söylemiştir.¹⁷² Mahmûd’un bu söylediklerinden hareketle onun tasavvufu felsefenin bizâtihi kendisi gibi gördüğünü söyleyebiliriz.

Öte yandan Mahmûd usûl-i fikhın akıl ve nefis tezkiyesiyle ilişkili bir yönü olmadığı için tasavvuf gibi felsefe olmadığını ifade etmiştir.¹⁷³ Aynı konuda düşünceleri olan Abdürrâzık ise, İslam müelliflerinin, tasavvufu aslında felsefi bir bilim olarak görmediklerini, ancak bu bilimlere yakın gördüklerini söylemiştir. Abdürrâzık, İslam müelliflerine göre tasavvufun bazı yönlerden felsefeyi gölgede bıraktığını ifade ettiklerini belirtmiştir. Usûl-i fıkha gelince, onda da felsefenin etkilerini görmenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Abdürrâzık, İbn Haldûn’un (1332-1406), mütekellimlerin filozoflardan uzak olmadığı kanaatinde olduğunu aktarmıştır. İbn Hâldun’a göre bu ilimlerin tamamı felsefi-akli ilimlerdenidir. Abdürrâzık’a göre, eğer kelâm ilmi ile tasavvuf ilminin felsefe ile bir bağlantısı varsa, bu terimi sadece bu ilimlerle sınırlayamayız. O, usûl-i fikhın yanında, mebâhisü usûl-i fikh, usûlü’l-akâid ilminin de aynı türden ilimler olduğunu dolayısıyla felsefeyle ilişkili olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁴

Medkûr, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Yunan felsefesinin İslam felsefesinin temeli olduğunu, İslam felsefesi çemberinin mantık bilimi ile sınırlandığını ve bunun Kindî, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslam filozoflarının felsefi tavrı olduğunu ifade etmiştir. Bu filozofların Yunan düşüncesiyle erken temaslarından dolayı bu anlayışın ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁷⁵

Burada Neşşâr, *Tarihü’l-Fikri’l-Felsefi Fi’l-İslâm* kitabında bu doktrini reddetmiştir ve şöyle demiştir: “Bu yaklaşım, İslam felsefe tarihini, Abbâsîler Dönemi’ndeki ünlü çeviri hareketi sırasında Yunan biliminin felsefi ya da başka türlü İslam dünyasına aktarılmasıyla tanımlanması

¹⁷² s. 178.

¹⁷³ s. 179.

¹⁷⁴ Abdürrâzık, age., 1994, ss. 122.

¹⁷⁵ İbrâhim Medkûr, *Fi’l-Felsefi’l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* Darü’l-İcya’, Dârülmaârif, Kahire, II. Baskı, 1947, s. 111.

demektir.” Neşşâr’a göre, re’y ile içtihad rasyonel düşünce patlamasının başlangıcı olarak kabul edilebilir. Şer’i ahkâmda da yapılan bu re’y icthadı, Müslümanların akli mülahazasından ortaya çıkan ilk şeydir. Re’y, Kur’an-ı Kerim ve dine bağlı olarak büyümüştür. Ondan fıkıh mezhepleri ve felsefi bir bilim olan usûl-i fıkıh bilimi ortaya çıkmıştır. Tasavvuf da onun çerçevesinde büyümüştür. Bu faaliyetler, Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmadan önce yürüttüğü bir faaliyettir. Dolayısıyla Neşşâr: “Felsefe tarihi araştırmacısı re’y ile içtihadın, naif başlangıcından, kökeninden, kurallarından ve bir bilimsel araştırma yöntemi olarak sistemleşmesine kadar geçen süreci iyi incelemelidir.” demektedir. Dolayısıyla Neşşâr’a göre re’y; fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların elinde İslam felsefesi doruğa çıkmadan önce başlamış bir faaliyettir. İç faktörler, yabancı kaynaklar ve dış faktörler ile etkileşim halinde olan İslam felsefi düşüncesinin oluşumunda temel belirleyicidir.¹⁷⁶

Abdürrezzâk da Müslümanların Yunan felsefesiyle temasını derin incelemeye geçmeden onların yazılarında İslam felsefesinin kökenine dair araştırmalar yapmış ve Yunan etkisini reddetmiştir. Neşşâr’ın bu vizyonu, Müslümanların kendi ürettikleri özgün düşünceye sahip olduklarını ve bunun da felsefi düşünce üretme noktasında önemli bir basamak olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁷ Medkûr da aynı görüşe katılmaktadır. O, Müslümanlara gelen yabancı fikirler ne olursa olsun, kendi bilimsel ortamlarını oluşturup bağımsız bir bilim hayatı kurmuş olduklarını söylemiştir. Bu düşünce hayatını İslam dünyası tarafından sindirilmemiş, İslami düşünceyle adapte olmamış dış faktörler ışığında açıklamaya çalışmak, ona göre yanlıştır. İslam düşüncesine etki eden içsel faktörleri hafife almak aradaki yakın bağı görmemek de aynı derecede yanlıştır. Müslümanlar, bu iki kanalı harmanlayarak özgün bir düşünce ortaya koymuşlardır.¹⁷⁸

II.5.2. Felsefe-Kelâm İlişkisi

Mahmûd, *İttibâ ve İbtidâ*’ girişi ile kelâmın felsefe ile bağlantısı hakkında şöyle konuşmaya başlamıştır ve o: “İttibâ edin ve ibtidâ’ etmeyin ” demiştir yani tabi olmamızı, itaat ve imtisâl etmemizi ve dinde yenilik yapmamamızı istemiştir. Mahmûd göre, selef, bu Nebvî nasihatı kabul etmiş hiçbir zaman ibtidâ’ yolunu tutmaya çalışmamışlardır. Selef her zaman peygamberi örnek

¹⁷⁶ Neşşâr, *age.*, s. 178.

¹⁷⁷ *age.*, s. ay.

¹⁷⁸ Medkûr, *age.*, s. 112.

olarak Kur'an-ı Kerim okuma ve üzerinde düşünme eğiliminde olmuştur. Dolayısıyla selef, insanın tecrübe ışığı altında duyularla elde edebilecekleri bilgilerle insanın zan ve vehmiyyât dışında elde edemeyeceği metafizik, iyilik ve kötülük gibi şeyleri açık bir şekilde ayırmıştır. Bu iki meselenin (metafizik ve ahlak) hakikatlerine, dine dayanmayan soyut akıl yoluyla ulaşmak isteyenler ve tam tersi düşünenler arasında bu meseleler her zaman tartışma ve cedel konusu olmuştur.¹⁷⁹

Mahmûd, rasyonalistlerin bu konulardaki araştırmaları zihinsel olarak yaptığı için metafizik ve ahlakın varlığını kabul eden ve bu konular üzerine çalışma yapanlar ve bunların varlığını reddedenler olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir.¹⁸⁰ Mahmûd, metafizik ve ahlakın varlığını kabul edenlerin birden çok gruba ayrılıp her grubun kendi düşüncesini savunduğunu ve diğer grupların yanlış kanaatte olduğunu düşündükleri için sürekli mücadele halinde olduklarını söylemiştir. Hiçbir ekolün net bir kanıtı olmadığından bu durumun çok normal olduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹

Mahmûd tarafından bunlar, sırası ile şu şekilde açıklanmıştır: Bu ihtilafın sebeplerinden birincisi, her ekolün metafizik ve ahlakın esas ve temellerini kendi aklıyla ortaya koyduğu için birbirinden farklı olması durumu gayet açıktır. İkincisi, metafizik ve ahlaktaki bu farklılığın sebebinin, zihinlerin fitrat ve tabiat farklılıkları, kalıtsal farklılıkları, içgüdüleri, doğal çevreleri, ev ortamları, kültürleri vb. farklılıklarıdır. Bireysel bilгимizle metafizik ve ahlakla ilgili meseleleri çözeceğimizi düşünürsek bu iki disiplini sağlam olmayan bir temele bağlamış oluruz. Üçüncüsü, insanlık, ilahiyat ve ahlak hakkında akli çıkarımlar yapmaya başladığından beri doğru ve yanlışın tespitinde bir ölçü oluşturma noktasında hep başarısız olmuştur.¹⁸² Burada Mahmûd, Aristoteles mantığının, ahlak ve ilahiyat sahasında iş görmeyeceğini ifade etmeye çalışmıştır. Aristoteles'in bu iki alandaki hataları sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Mahmûd, Descartes'in yaklaşımının da başarısız olduğunu ve kendisinden sonra gelenlerin birçoğunun onu yaşarken ve öldükten sonra tenkit ettiğini belirtmiştir. Metafizik ve ahlakın hakikatlerinin, Descartes'ten önce olduğu gibi, ondan sonra da sonu olamayan bir tartışmanın konusu olduğunu bu meseleler üzerinde akli olarak bir çözüme ulaşılamayacağını ifade etmiştir.¹⁸³ Dördüncüsüye, bütün bunlardan çıkardığımız anlam, metafizik ve ahlaki sorunları akıl yoluyla çözmenin imkansız

¹⁷⁹ Mahmûd, *age.*, 1989, s. 107

¹⁸⁰ *age.*, s. 107.

¹⁸¹ s. 108.

¹⁸² ay.

¹⁸³ s. 109.

olduğu ve bu nedenle onu rasyonel araştırmanın konusu haline getirmenin yanlış olduğudur. İnsanlığın, güçlü ve insani melekelerin yetkinliğini yeniden gözden geçirmesi gerekmektedir. İnsandaki duyunun aklın hepsinin kullanılması gereken özel bir alanı vardır. Ahlak ve metafizik duyu ve akıl gücüyle çözüme kavuşturulabilecek alanlardan değildir.¹⁸⁴

Mahmûd, kadim hakîmlerin bunu Antik Yunan'dan anladığını ve bunların asla cedel, kıyas, akli ibtidâ' ve mantıksal ihtirâ' kullanmadıklarını aksine, onların züht, ibadet, zikir ve Kur'an-ı Kerim ve nefis tezkiyesiyle ilahiyatı bilmeye çalıştıklarını söylemiştir. Nefis tezkiyesi arttıkça metafizik alanla ve ahlakla ilgili problemlerin çözümü kolaylaşacaktır.¹⁸⁵

Beşincisi de, söz konusu kadim çağlardaki insanların bu meseleyi çok iyi anlaması ve nefis tezkiyesinin ilk tohumunun Doğu'da atılmış olmasıdır Örneğin: Antik Yunan'daki Orfiye fırkası¹⁸⁶ bu eğilimi açıkça temsil etmiştir. Pisagorcular bu yolu izlemiş ve gayb alemine ulaşmanın doğru yolunun, züht, ibadet ve zikir olduğuna inanmıştır. O çağda Pisagorcular için nefis tezkiyesi, ahlaki olarak temiz olmak, kötülükten uzak olmak yani kısacası, iç ve dıştan temizlenmektir. Sonra Platon dönemi gelmiştir. Platon, öğrenci olarak şeffaf ruhlara ve hassas duygulara sahip olan öğrencileri seçmiş ve nefis tezkiyesiyle ilişkili bu hususları öğrencilerine öğretmiştir. Mısırlı Plotinus'a atfedilen Neoplatonizm, züht ve tezkiye yolunda ileri bir seviyeye varmıştır. Züht ve tezkiye yolu, her ekolün gireceği kadar kolay bir yol olmamıştır.¹⁸⁷

Mahmûd, bu yolun zorluğundan ötürü pek çok Yunan filozofunun bu yolu terk edip cedele ve rasyonelliğe yöneldiğini ifade etmiştir. Antik Yunan'daki bu hal, Mahmûd göre yoldan sapmadır. Pek çok filozofun bu yanlış yola saptığını ifade eden Mahmûd bunların arasında doğru yolda ilerleyenlerin olduğunu da ifade etmiştir. Onların gaybi konularda vahyin esas olduğunu söylediklerini aktarmıştır.¹⁸⁸

Mahmûd, güvenli geminin ilahi vahiy olduğunu, ancak aklın tıpkı denizin ortasında gemiyi parçalamayı göze alan biri gibi olduğunu açıklamıştır. Yunanlıların, bu meselelerde başvuracakları bir vahiy olmadığı için akli araştırmaya başvurduklarını ifade etmiştir. Mahmûd: "Vahye sahip

¹⁸⁴ ss. 110-111.

¹⁸⁵ s. 152.

¹⁸⁶ Orfiler: Yunan'da tanrıların onlar için öldüğüne ve öldükten sonra dirildiğine inanan bir toplumdur.

¹⁸⁷ s. 112.

¹⁸⁸ s. 114.

olsalardı, alternatif olarak akılı seçmez ve Yunan rasyonel felsefesi olmazdı. İnsan güçlerinin ve yetilerinin dağılımı orijinal bütünlüğünde kalırdı.” demiştir.¹⁸⁹

Mahmûd’un çıkardığı sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: Birincisi duyu, tabiat dünyasına, akıl ise duyudan gelen çıkarımlara aittir. Ruh ve basîret ise gayb âlemine aittir. İkincisi İslami ilimlerden kelâm, rasyonel yaklaşımında Antik Yunan’dan etkilenmiştir. Dolayısıyla İlmi kelâm, felsefeye yakınlığı oranında felsefenin karşısına çıkan tüm engeller ve durumlarla çatışan bir felsefe olmuştur. Onun sahih ve fitrî Kur’ânî yaklaşımdan uzaklaşması, Müslümanları bölen, onları mezheplere, ihtilaflara ve çekişmelere sevk eden pek çok sorunu ortaya çıkarmıştır. Ancak Mahmûd, bununla birlikte doğru yönteme dönüşün kolay olduğunu ve Müslüman âlimlerin hem entelektüel hem de dini olarak bunu açıklığa kavuşturması gerektiğini söylemiştir.¹⁹⁰

II.6. Abdülhalîm Mahmûd’un Din- Felsefe İlişisine Bakışı

Mahmûd, din ve felsefenin uzlaştırılması konusunu farklı bir üslupla ele almıştır. Mahmûd, Sokrates’ten bu yana bu mesele üzerinde yapılan çalışmalardaki temel problemleri ele almış, ardından da meseleye dair kendi kanaatini ortaya koymuştur. Aşağıda bahis konusu olan mevzunun ayrıntılarına yer verilecektir.

II.6.1. Abdülhalîm Mahmûd’da İstidlâlin Dindeki Yeri

Mahmûd, İslam’ın felsefe görüşünü ortaya koyduğu *Mevkifü’l-İslâm mine’l-Fen ve’l-‘İlm ve’l-Felsefe* isimli kitabında insanlığın Sokrates’ten beri yanlış yolda olduğunu söylemiştir. Mahmûd bu görüşüyle çağdaşları arasında yalnız kalmıştır. Ona göre problem bizatihi felsefede değil felsefenin üzerinde döndüğü her konudadır. Mahmûd, akîde, ahlak ve hukuk noktasında hüküm verici merciin Allah olduğu kanaatindedir. Bu nedenle peygamberlerin Allah’ın kelâmını vahiy yoluyla yeryüzünde tebliğ etmek için gönderildiklerini söylemiştir. Bütün bu hususlardaki hakikatin, vahiy ile ortaya konan bir yönü olması gerektiğini ifade etmiştir. Vahiyle gelen bu hakikatin, akılla çelişmezliği, aklın kolayca kavrayabileceği basitlikte olması, makul olması gibi gerekçelerle beşer mahsülü bir yönünün olamayacağını belirtmiştir.

Mahmûd’a göre, Antik Yunan’da söz konusu meseleler insan aklıyla çözümlendiği için, tanrısal kaynaktan uzaklaşmıştır. Mahmûd bu durumun Antik Yunan özelinde anlaşılabilceğini

¹⁸⁹ s. 115.

¹⁹⁰ s. 116.

ifade etmiştir. Zira bilindiği gibi Antik Yunan pagan inancına sahiptir, dolayısıyla böyle bir toplumda insanların yaşamını sürdürmesi için gerekli olan kurallarda, vahiy kendilerine ulaşınca dek başvurulabilecek en sağlıklı kaynak akıl olacaktır. Bundan dolayı Antik Yunan'ın kanaat önderleri akılla iktifa etmek zorunda kalmışlardır. Bu meselede önemli olan nokta kendilerine ilahi mesaj ulaşmamış toplumların risalet kendilerine ulaştıktan sonra gösterdikleri tavidir. Bu toplumlar kendilerine vahiy ulaştıktan sonra hemen vahyin hükmüne tâbi olmalıydılar.¹⁹¹

Mahmûd toplumların kendilerine risalet ulaştığı zaman vahye tâbi olmadıkları gibi bunun yanı sıra bir de yaşamlarında kendi arzularını önceleyen, insan doğasını hiçe sayan ve ilahi mesajı dikkate almayan uygulamalar sergilediklerini ifade etmiştir. Abdülhâlîm bu olgunun insanlık tarihinin başından beri pek çok toplum için ortak bir sorun olduğu kanaatindedir.¹⁹²

Vahye karşı gelişen bu tavrın toplumlar için çeşitli olumsuz sonuçları olmuştur. Bunlardan biri itikadda, ahlaki ve toplumsal kurallarda din merkezinden uzaklaşılmasıdır. İnsan aklına ve arzularına göre şekillenen bu unsurlar, zamanla toplumlarda ahlaki yozlaşma, ateizm, ilahi hükümlerden uzaklaşılması, sanatta çıplaklık gibi sonuçlar doğurmuştur. Bahis konusu olan bu durumlar da insanın fitratından uzaklaşmasına sebep olmuştur.¹⁹³

Mahmûd, Tanrı'nın varlığı meselesinin istidlâlle çözümlenmeye çalışılmasının da yukarıda konusu geçen olgunun farklı bir yönü olduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁴ Mahmûd, Sokrates'ten İbn Sînâ'ya ve de Descartes'a ve günümüze değin ulaşan süreçte Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulan pek çok rasyonel delilin çok değerli olduğu kanaatindedir. Hatta kendisi bu büyük ve kapsamlı çabanın övgüsünü ifade etmemenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ancak Mahmûd'a göre, insanlığın Sokrates'ten bu yana izlediği bu yöntem takdire şayan olsa da doğru değildir. Mahmûd, dinle ilişkili konuların isbât-ı vâcib gibi kelâm ve ontolojinin temel meseleleriyle çözümlenemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bu meseleler ancak vahiy ve peygamberler yoluyla çözüm bulacaktır. Mahmûd bu konuyu İbn Atâullah El-İskenderî'nin Tanrı'nın varlığının bilinmesine dair söylediği şu sözleriyle örneklendirir: "Allah'ım, bir yaratığın varlığının sana muhtaç olduğu durumda, seni nasıl idrak edebilir? Ne zaman gayb oldun ki senin vücûduna bir delil olması gereksin? Ne zaman uzaklaştın ki sana ulaştıracak izleri takip edelim?"¹⁹⁵ Mahmûd,

¹⁹¹ Abdülhalîm Mahmûd, *age.*, 2003, s. 181.

¹⁹² *age.*, s. 181.

¹⁹³ s. 182.

¹⁹⁴ ay.

¹⁹⁵ ss. 183-184.

El-İskenderî'nin Kur'an-ı Kerim'i takip eden büyüklerin yaklaşımını izlediğini belirtmiştir. Zira Mahmûd'e göre, Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın varlığını hiçbir zaman tartışma konusu yapmadığı ortadadır. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığını idrak edebilmek için akıl yürütme yolunu tutmayı gerektirecek bir şüphenin olmadığı yaklaşımı hâkimdir. Kur'an-ı Kerim'e göre Allah'ın varlığı meselesi tartışılması ve isbat edilmesi gereken bir problem değildir.¹⁹⁶

Mahmûd'a göre Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili nassları bazı kimseler yanlış değerlendirmelerle ele almakta bu nassların isbât-ı vâcible ilişkili olduğunu düşünmektedirler. Mahmûd Allah'ın zâtî sıfatlarının onun yüceliği, yaratıcı olması ve hikmet sahibi olmasıyla ilişkili olduğunu bu Allah'ın bu sıfatlarının onun varlığını ispatlamak gibi bir yönü olmadığını dile getirmiştir.¹⁹⁷

Mahmûd yukarıda bahis konusu meseleyle ilişkili olarak delil getirilen Hz. İbrahim kıssasında¹⁹⁸ Hz. İbrahim'le kavmi arasındaki münakaşanın temel meselesinin Allah'ın varlığını ispat olmadığını buradaki meselenin Hz. İbrahim'in kavmine, tapmakta olduklarının Allah olamayacağını anlatmaya çalışması olduğunu ifade eder. Zira Hz. İbrahim'in kavminin tapmakta oldukları tanrılar bir tanrının taşıması gereken sıfatları haiz değildirler. En'am Suresi 80. ayetteki "Milleti onunla tartışmaya girişti. 'Beni doğru yola eriştirmişken, Allah hakkında benimle mi tartışyorsunuz? Ona ortak koştuklarınızdan korkmuyorum, meğerki Rabbim bir şeyi dilemiş ola. Rabbim ilimce her şeyi kuşatmıştır; hala öğüt kabul etmez misiniz?' dedi." şeklindeki ifadeler ona göre bu meseleyi açıklar niteliktedir. Ona göre bu mevzudan da anlaşılmaktadır ki Kur'an-ı Kerim'in isbât-ı vâcib gibi bir problemi yoktur. Bir Tanrı'nın var olduğuna şüphe yoktur. Asıl mesele Tanrı'nın nasıl bir tanrı olduğu meselesidir.¹⁹⁹

Mahmûd, Antik Yunan felsefesinin Tanrı'nın varlığını zihnî olarak ispatlamaya yöneldiğini belirtmiştir. Antik Yunan felsefesindeki bu tavır Doğu ve Batı felsefelerinde ve ilahiyatlarında sürdürülen bir anlayışa dönüşmüştür. Bu tavır ona göre asırlar boyunca devam ettirilmiş yanlış bir yöntemdir.²⁰⁰ Mahmûd'a göre bazı kimselerce bu tavır dine zarar vermeyecek sağlam bir istidlâl olarak kabul edilmektedir ancak yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere

¹⁹⁶ ss. 183-184.

¹⁹⁷ ay.

¹⁹⁸ Bknz.: Enbiya 21/59-67.

¹⁹⁹ ss. 183-184.

²⁰⁰ ay.

Mahmûd bu tavrı tasvip etmemektedir. Kendisi niçin bu tavrı tasvip etmediğini şu şekilde açıklamıştır:²⁰¹

1. Allah'ın varlığı bedîhîdir ve bedîhî olanın delile ihtiyacı yoktur.
2. Mühim olan ikinci hususa gelince, istidlâlin meşru olduğu kabul edilirse aynı zamanda inkârın da meşru olduğu kabul edilecektir. Tanrı'nın varlığını inkâr etmek isteyenlerin inkârına bu tavrı kapı aralayacaktır.
3. Allah, kendi varlığı isbata ihtiyaç olmayacak kadar yücedir. Onun varlığı istidlâl kanıtı ihtiyaç olmayacak kadar kutsaldır.

Son olarak Mahmûd, el-İskenderî'nin bir ifadesiyle meseleyi toparlamıştır: “Allah'ın varlığını kanıtlamak için akli istidlâl yolunu kullanmak ile her şeyi ona dayanarak istidlâl etmenin arasında büyük fark vardır. Üzerine dayanarak istidlâl etmek, Allah'ın varlığını hakikatin aslından ispat etmiştir demektir. O'nun varlığını kanıtlamak için istidlâl etmek, Allah'a ulaşamamak demektir. Ayrıca, ne zaman gayb oldu ki varlığı üzerine istidlâl edilsin?”²⁰²

Yukarıdaki meselelerle ilişkili olarak Mahmûd dinin korunması için birtakım önlemler alınması gerektiği kanaatindedir. Ona göre dinle ilgili söz konusu meselelerin önemli ve dokunulmaz bir tarafı vardır. Mahmûd'a göre nasıl Amerika'da kapitalist sistem içerisinde özel mülkiyet meselesi tartışma konusu yapılmıyorsa, komünist propagandaya izin verilmiyorsa, bunun zıddı olarak komünist sisteme sahip devletlerde de kapitalizm propagandasına izin verilmiyorsa İslam devletleride de dini dokunulmaz ve kutsal olarak görmeli ve mürtedlere İslam fikhına göre bir tavrı geliştirmelidirler.²⁰³

II.6.2. Abdülhâlîm Mahmûd'da Felsefenin Dinle İlişkisi

Mahmûd, din ve felsefenin uzlaştırılmasına yönelik girişimlerde modern dönemde Batı'da eğitim gören gençlerin ve Batı felsefesinden çevrilen yabancı eserlerin büyük etkisinin olduğu kanaatindedir. Ayrıca üniversitelerin teorik bölümlerinde birçok öğrencinin de felsefe derslerinden etkilendiğini aktarmıştır. Üniversite hocaları tarafından da felsefi çalışmaların desteklendiğini söylemiştir.²⁰⁴

²⁰¹ s. 186.

²⁰² ss. 187-188.

²⁰³ ay.

²⁰⁴ s. 192.

Mahmûd, çağımızda felsefeye bakışın, eski İslam âlimlerinin felsefeye bakışından çok farklı olduğunu belirtmiştir²⁰⁵. Mahmûd, Ahmed bin Hanbel gibi birçok ilim adamının ve İbn Teymiyye gibi birçok büyük âlimin felsefeye karşı çıktığını ifade etmiştir. İbn Teymiyye; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan beri İslam düşüncesinde hâkim olan mantık ilminin yozlaştığını ve bu disiplinin büyük ve derin bir etkiye sahip olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye, bu meselelerle ilgili yazdığı *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn* kitabında da bu konudan bahsetmiştir. İbn Teymiyye, sadece mantığı tenkit etmekle kalmadığını, aksine felsefecilerin her türlü yanlış düşüncelerini de eleştirmeye çalıştığını açıklamıştır. Mahmûd, İbn Teymiyye'nin *Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* isimli eserinde bu meselelerle ilgi yaklaşımını ortaya koyduğunu açıklamıştır.²⁰⁶

Bu meseleye dair fikirlerini ortaya koyan bir diğer isim İbn Hazm'dır (994-1064). Mahmûd, İbn Hazm'ın mantığı eleştirdiğini ve filozofların düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır. Burada Mahmûd, metod olarak bu âlimlerin yolunu izlediğini, dikkatli bir çalışma yürüttüğünü ifade etmiştir. Kendisi Avrupa'da gördüğü felsefe derslerinin ve kendi bireysel çalışmalarının sonucunda İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi İslam âlimlerinin ulaştığı sonuca vardığını ifade etmiştir.²⁰⁷

Mahmûd, İslam'da felsefî düşünce tarihine göz atan herkesin bu felsefî konuları araştırmış bir grup büyük filozof bulacağını belirtmiştir. Bu filozoflar çeşitli fikirler ortaya koymuşlardır. Mahmûd bu filozofların, Kindî ile başladığını; ardından Fârâbî, İbn Sînâ ve diğerleri ile devam ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Kindî gibi birçok İslam filozofunun, Doğu ve Batı'da büyük bir ün kazandığını da ifade etmiştir. Ancak bu filozofların ünleriyle doğru orantılı olarak onları tenkit edenler de artmıştır. Filozofları tenkit edenlerin başında dönemin önemli âlimlerini görmek mümkündür. Bu isimlere örnek olarak Mahmûd, İbn Hanbel gibi muhaddisleri ve İbn Teymiyye ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabın sahibi olan Gazzâlî gibi âlimleri zikretmiştir. Tehâfüt kelimesinin, düşüş veya çöküş anlamına geldiğini ve başlığın filozofların düşüşü ve onların çöküşü anlamına geldiğini açıklamıştır.²⁰⁸

Mahmûd her zaman şu soruyu sorgulamıştır: “Neden muhaddisler ve diğerleri filozofları ağır şekilde eleştirmiştir? Bunun sebepleri nedir?”. Mahmûd bu sorulara cevap olarak felsefenin

²⁰⁵ ay.

²⁰⁶ s. 193.

²⁰⁷ ay.

²⁰⁸ ss. 194-195.

ve dinin konularının ve pozisyonlarının aynı olması cevabını vermiştir. Din, ilahiyat ve ahlakın vahye dayandığını söyler. Vahyin yanılması imkân dâhilinde değildir. Oysa felsefe ise akla dayanır. Ona göre akıl hata yapmakla maluldür. Akıl ne zaman hata yaptığını ne zaman doğruya isabet ettiğini kesin olarak bilecek yetkinlikte değildir.²⁰⁹

Mahmûd, Antik Yunan eserlerini çeviren Müslüman felsefecilerin: “Yunan’daki akaidler haksı, bizdeki İslam akaidi daha doğru ve haklıdır. Çünkü hiçbir yönden batıl olmayacak şekilde din bize ulaşmıştır. Onların akaidi batıl ise, bizim onların akaidine ihtiyacımız yoktur.” gibi bir kanaate sahip olduklarını ifade etmiştir. Bu âlimlerin ahlak ile ilgili görüşleri de aynı yönde olmuştur. Mahmûd, Yunan’ın ahlakı faziletliyse, İslam ahlakının onlarinkinden daha faziletli olduğunu ve üstün olan ahlak anlayışının yalnızca İslam dünyasında bütünlüğe kavuştuğunu belirtmiştir. Bu iddiasının Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hadisine dayanmakta olduğunu da ayrıca söylemiştir: “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere peygamber gönderildim.” (Buhârî, Müslim). Ardından, “Yunan ahlakı fâsid ise, her türlü fesattan Allah’a sığınırız” demiştir.²¹⁰

İlahiyat ve ahlakla ilişkili konularda bu Müslüman âlimler tercüme faaliyetlerine karşı çıkmışlardır. Tercüme faaliyetlerini yalnızca doğa, astronomi ve kimya bilimleri gibi fen bilimleri açısından teşvik etmişlerdir. Buna rağmen İslam toplumunda felsefe çalışmaları devam etmiştir. Mahmûd, felsefenin Doğu’da Gazzâlî’nin etkisiyle eski canlılığını yitirmiş olsa da Batı’da İbn Bâcce (1080-1138), İbn Tufeyl (1110-1185) ve İbn Rüşd (1126-1198) tarafından geliştirilmeye devam ettiğini belirtmiştir.²¹¹ Ardından Mahmûd, filozoflara yöneltilen tenkitlerin *Hayy b. Yakzân* adlı kitapta İbn Tufeyl tarafından özetlendiğini zikretmiştir. Mahmûd, İbn Tufeyl’in yazdığı bu özetin sebebinin sadece filozofların pozisyonunu açıklamak için olduğunu belirtmiştir. Mahmûd, İbn Tufeyl’in yazdığı yazılarda dört meseleyi ele aldığını aktarmıştır. Bunlar:²¹²

- 1) İnsan, aklıyla Allah’ın varlığını ispat etmeye ve Allah’ın razı olacağı bir hayat yolu çizmeye muktedir midir?

²⁰⁹ s. 196.

²¹⁰ ay.

²¹¹ ay.

²¹² s. 197.

- 2) İnsan, doğrudan manevi yoldan Allah'a yaklaşır ve bilgiye ulaşır mı? Yahut başka bir deyişle: tasavvuf yolu Allah'a ulaşmayı sağlayan bir yol mudur? (Tabi İbn Tufeyl, "tasavvuf" kelimesini burada kullanmamıştır).
- 3) Akli yol ile manevi yol hiçbir ihtilaf olmadan uyum içinde olabilir mi?
- 4) Bütün bunlar uyum, birlik ve beraberlik içinde vahiy veya din yolunun ilkeleriyle uyuşur mu?

Mahmûd, İbn Tufeyl'in bu sorulara cevap verebilmek için güzel bir hikâye yazdığını belirtmiştir. Bu, çocukluğundan beri bir adada büyüyen bir çocuğun hikâyesidir. İbn Tufeyl, çocuk sadece akli yolla Allah'ın varlığının kanıtına ulaşana kadar, fikirden fikre ve ilkeden ilkeye zihinsel gelişiminde onun nasıl ilerlediğini anlatmıştır. Mahmûd, İbn Tufeyl'in söz konusu meselede yürüttüğü çalışmalarında dâhice bir yöntem izlediğini ve nitelikli bir çalışma ortaya koyduğunu görmüştür. Bu dâhiyane fikir insanın kendi aklıyla Allah'ın varlığını kanıtlayabilmesidir. Ayrıca Mahmûd, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ ile aynı yolu izlediğini de görmüştür.²¹³

İbn Sînâ'ya gelince, akıl yoluyla Allah'ın varlığını kanıtlayan delil ontolojik delildir. Mahmûd, bu iki ilim adamı arasındaki benzerliğin çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu iki büyük filozofun insan aklının delil ve burhan ile kalbinin ise namaz, oruç, zikir gibi ibadetlerle Allah'a ulaşmasına dair düşüncelerinde neredeyse tamamen aynı olduklarını ifade etmiştir. Mahmûd, İbn Tufeyl'in akıl ve manevî yolla Allah'a ulaştıktan sonra bu iki yol üzerine düşünmüş ve bu iki yolun neticelerinin aynı olduğunu sadece açıklık derecelerinin farklı olduğunu aktarmıştır. Böylece İbn Tufeyl'in ilk üç soruyu cevapladığını belirtmiştir. Bundan sonra, Hayy b. Yakzan'ın hak dine bağlı bir adamla tanıştığını, onunla aklının ve kalbinin ulaştığı her şeyi anladığını ve aklının ve kalbinin tam bir mutmainlik bulduğunu açıklamıştır. Ardından Mahmûd İbn Tufeyl'in, güzel risalesiyle, akli ve dini uzlaştırarak doğru cevaba ulaşmayı hedeflediği her şeyin çözümlendiğini açıklamıştır.²¹⁴

II.6.3. Felsefenin Doğduğu Ortam Bakımından Dinle Uzlaşması Meselesi

Mahmûd, İslam filozoflarının sürekli felsefeyle dini uzlaştırmaya yönelik girişimlerde bulunduklarını ve bunun için mesai harcadıklarını görmüştür. Ona göre söz konusu filozoflar

²¹³ s. 198.

²¹⁴ s. 199.

İslam'ın getirdiği şeylerle felsefenin mutabık olduğunu ve İslam'ın ilkelerine felsefenin ters düşmediğini açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Hem İslam filozofları hem de felsefe tarihçileri doğrudan ya da dolaylı bu meseleye değinmişlerdir. Mahmûd bu meselenin felsefenin doğduğu ortam incelenirse açıklığa kavuşmasının daha kolay olacağı kanaatindedir.²¹⁵

Mahmûd felsefenin, milattan önce eski Yunan'da ortaya çıktığını aktarmıştır. Milattan önceki yüzyıllar boyunca, Yunanlıların pagan inancına sahip olduklarını aktarmıştır. Bu inanca göre Antik Yunan halkının evlilik yoluyla çoğalan pek çok Tanrı'ya inandıklarını zikretmiştir. Onların tanrılarının sevgi, nefret ve savaş olduğunu aktarmıştır. Bu tanrılar sürekli çatışma halindedirler ve insanların çeşitli davranışlarına göre onlara muamelede bulunmaktadır. Mükemmellik ve erdemden uzak olan bir tanrı portresi çizen Antik Yunan inanç sisteminde söz konusu tanrılar sıradan insanlar gibi yaşantılarını sürdürmektedir. Böyle bir dini ortamda yaşamlarını sürdüren Antik Yunan filozofları bu dini yapıyı gizli yahut açık olarak reddetmişler, tenkit etmişler ve pagan inancından ayrılmışlardır. En nihayetinde bu inanç sisteminin insani düşünce ürünü bir yapı olduğuna kanaat getirmişlerdir.²¹⁶

Mahmûd, Antik Yunan filozoflarının Allah'a, ahirete ve ferdin uyması gereken insan davranışına ilişkin bir takım kurallar oluşturduklarını söylemiştir. Mahmûd bu anlayış üzere olan filozofların oluşturduğu ekolün sadece akla dayalı çıkarımlar yaptıklarını ifade etmiştir. Mahmûd'a göre, bu filozoflar sadece beşeri bir takım fikirler ortaya koymuşlardır. Bu düşünürleri bu faaliyeti yapmaya iten şey Yunan mitolojisi olsa dahi, daha önceleri durumun böyle olmadığını belirtmiştir.²¹⁷ Mahmûd'un açıkladığı gibi, bilgi ve marifet alanlarının arasında ayrım yapılmıştır. Bunlar:²¹⁸

- **Duyusal bilgi alanı:** Öznenin ve özneye ait duyuların merkezde olduğu, duyulardan alınan verinin akılda birleştirilip sentezlendiği bir bilgi alanıdır. Yasalarını ve kurallarını akıldan çıkaran bu bilgi alanı ile medeniyet oluşur. Batı dünyasında bu alana ait bilimler doğa bilimi, kimya ve astronomi gibi dallardır.

- **Manevi ve ahlaki bilgi alanı:** Duyuların ve aklın alanına girmeyen bilgi türüdür. Bu bilgi türü Allah'ın, peygambere indirdiği vahye dayanmaktadır. Bu iki bilgi alanının varlığı bu

²¹⁵ s. 200.

²¹⁶ ay.

²¹⁷ ay.

²¹⁸ s. 201.

şekilde Antik Yunan dönemine kadar gitmektedir. Zamanla bu bilgi alanı aklın ve duyuların sahasına dâhil edilmeye çalışılmıştır ancak –yukarıda da izah ettiğimiz üzere- gayba ait olan bu alan akılla çözülebilecek türden bir saha değildir.²¹⁹

Mahmûd, Hristiyanlık dininin ortaya çıkışıyla beraber karmaşıklaşan bu iki alanın tekrar asli haline döndüğünü ifade etmiştir. Ancak onun kanaatine göre Antik Yunan felsefesi bu dönemdeki Batılı düşünürler arasında derin etkiler yaratmıştır. Böylece Antik Yunan felsefesi, Hristiyanlığın hâkim olduğu Batı dünyasında gelişmeye devam etmiştir.²²⁰

Batılı filozoflar Hristiyanlıkla felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu alanda en önemli isimlerden biri Thomas Aquinas’dır (1225-1274).²²¹ Mahmûd, Aquinas’ın yanında, Descartes’ın eserlerini okuduğunda, onun elinden geldiğince rahiplere ve din adamlarına sempati duymaya gayret ettiğini, din adamları tarafından gelen saldırılardan uzak kalmak için çaba gösterdiğini ve genel felsefi atmosfere büyük bir nezaket göstermeye çalıştığını görmüştür.²²² Mahmûd, söz konusu dönemde genel felsefi atmosferin, dini desteklediğini bu dönemde yaşamış filozofların bu durumun bir göstergesi olarak eserlerini din adamlarına ithaf ettiğini ifade etmiştir. Halihazırda gözlemlenen bu halin geneli yansıtan bir tarafı olduğunu da ayrıca ifade etmiştir.²²³

Mahmûd’a göre ise İslam, Descartes ve Aquinas’tan önce insanlığa doğru yolu göstermiştir. İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkarmıştır. İnsanlığa Allah’ın rızasına götüren meseleleri açık bir şekilde aktarmıştır. İnanç, ahlak, toplum düzeni ve yasa koyma Allah’ın emrine bağlıdır. Allah, insanlığa, hidayet yolunda yürümesi ve yanlış yoldan uzaklaşması için, Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)’i göndermiştir.²²⁴ Mahmûd, Mansur döneminde (981-1002) Yunan felsefesinin zayıf bir şekilde İslam dünyasına girdiğini ve Me’mun döneminde (813-833) güçlendiğini aktarmaktadır. Felsefenin İslam düşünce dünyası içerisinde yer edinmeye başlamasıyla birlikte İslam ümmetinden filozofların ortaya çıktığını söylemiştir.²²⁵

Felsefenin dinle uzlaşması konusunda Abdühalîm, filozofların ortaya koyduğu yaklaşımların entelektüel doktrinlerin inşa edilmesinde ne kadar orijinal olduklarını inkâr etmediği

²¹⁹ s. 202.

²²⁰ ay.

²²¹ ay.

²²² ay.

²²³ ay.

²²⁴ s. 204.

²²⁵ ay.

görülmüştür. Ancak felsefe ile ilgili çalışmaları, onun eski filozofları muhaddislerin tenkitlerinden farklı bir yaklaşımla eleştirmesini sağlamıştır. O felsefeyi, kesinlik içeren bilgiye ulaşma noktasında tenkit etmiştir. Felsefi düşünce içerisindeki ihtilafların her zaman devam ettiğini söylemiştir. Her felsefi okulun, aynı fikirde olmadığı okulların diğer düşüncelerin yanlış ve zayıf noktalarını ortaya çıkarmaya çabaladığını aktarmıştır. Abdühalîm, bütün bu çelişkili görüşler arasında doğru ve mükemmele ulaşmaya çalışır. Abdühalîm felsefenin zannî olduğunu dolayısıyla, içerdiği tutarsızlıklar, çelişkiler ve farklı düşünceler nedeniyle herhangi bir kesinliğe ulaşamayacağını söylemiştir. Filozoflar bu tenkide birçok argüman ile cevap vermiştir. Bu, filozofların yazılarında görülebilir.²²⁶

Mahmûd, Abdürrâzık'ın Müslümanların din ve felsefe ilişkisine dair yazdığı yazılara da değinmiştir. Kindî'nin felsefe ile dini uzlaştırma girişimini gözden geçirmiştir. Fârâbî ve İbn Rüşd'ün görüşlerinden de bahsetmiş ve filozofların felsefe ile din uzlaştırma konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemiştir: “Bu filozofların görüşüne göre, hem din hem de hikmet, faal akıl vasıtasıyla insanların zihinlerine vâcibü'l-vücûttan gelmektedir. Dolayısıyla, hikmet ile din arasında, gayeleri, mevzuları, kaynakları ve insana ittisâl yolları açısından hiçbir fark yoktur.” Abdürrâzık, dinin doğası ile felsefenin doğası arasında ayırım yapmıştır. Dinin doğasının iman ve inanca dayanıp kaynağının kalp olduğunu ve felsefenin doğasının gözlem ve fikre dayanıp kaynağının akıl olduğunu ifade etmiştir. Abdürrâzık, felsefenin dine hizmet etmesini ve onu desteklemek için bir vasıta olmasını reddeder. Çünkü bu hem felsefeye hem de dine zarar verecektir. Dine zararı, ruhu etkileyen kutsal duyguları ve inancı, zihnin tartışmaları ve çelişkilerinin içine çekmesidir.²²⁷ Dinle felsefenin ilişkisini Mahmûd bu eksenle açıklamay çalışmıştır.

²²⁶ ss. 223-224.

²²⁷ Abdürrâzık, *age.*, 1994, s. 45.

SONUÇ

Bu araştırma, Ezher şeyhlerinden Mahmûd'un İslam düşüncesindeki yerine, İslam düşüncesine olan katkılarına, fikirlerine odaklanan bir çalışmadır. Mahmûd, çağdaş büyük düşünürlerden biri olarak kabul edilir. İslam felsefi düşüncesinin zenginleşmesinde ve gelişmesinde büyük rolü vardır. Bu araştırma boyunca gördüğümüz gibi, Mahmûd, felsefeyi “Felsefe insanın marifetullahı ulaşmak için arınma yoluyla yaptığı girişimlerdir. Bu girişimler felsefedir ve neticesi hikmettir” şeklinde tanımlamıştır. Ardından Mahmûd, felsefenin kabul görmesi için iki yönü (akli ittisâl ve rûhî tasfiye) tamamlaması gerektiğini belirtmiştir.

Mahmûd'un felsefi görüşlerinde en dikkat çekici husus felsefe-tasavvuf ilişkisiyle ilgili düşünceleridir. Mahmûd, eğitim hayatında ve daha sonra tasavvufu ilgilendiği için her şeyi tasavvufu diğer ilimler arasında ilişki kurmaktaydı. onun bu anlayışı felsefeye de yansımıştır. Mahmûd felsefenin ancak tasavvufu tamamlanacağı kanaatindeydi. O felsefenin ilahiyat ve ahlak gibi konularına dair sorunların akli istidlâller yoluyla çözülemeyeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu alanlardaki meseleleri çözmek için başka bir bilgi kanalı gerekmektedir. Bu kanalın da keşf olduğunu ifade etmiştir. Mahmûd'a göre, seyri sülûk da diyebileceğimiz bu yolu tamamlamayan filozoflar nakıs sayılacaktır. Çünkü ona göre felsefe ancak tasavvufu bütünlüğe kavuşabilir.

Mahmûd, zihinsel ve duyusal yönü birleştirmeye çalışmıştır. O, akademik düzeyde tasavvufu ilgililenmiştir. Tasavvufu, temsilcilerini ve çeşitli meselelerini, bilhassa metafizik alanda sezgi yöntemini esas alarak bu konudaki çalışmalarını vücuda getirmiştir. Bu onun çalışmalarını diğer âlimlerden ayrı kılmıştır. Doğu ve Batı'daki diğer araştırmacıların ve felsefecilerin bilindik yöntemleriyle hareket etmemiştir. Tasavvufun, Yunan, Fars, Hint gibi yabancı bir kaynaktan neşet ettiğini söyleyen oryantalistlere karşı çıkmıştır.

Görüş ve fikirleriyle radikal söylemlere karşıtlığı temsil ettiği söylenebilir. Tasavvufa olan ilgisi onu felsefe yazımından uzaklaştırmamıştır. Bunu, entelektüel tecrübesini özetleyen *Mevkîfü-l İslâmi mîne 'l-fen ve 'l İlmi ve 'l Felsefe* isimli en önemli kitaplarından birinde görebiliriz. Ayrıca Auguste Comte, Durkhéim ve Lévy Bruhl'dan gelen Fransız sosyoloji okulunu karakterize eden materyalist eğilimi de eleştirmiştir. Felsefeyle irtibatı genel olarak, felsefenin meseleleri ve filozoflarla ilgili tenkitleridir.

İslam felsefesinin otantikliği meselesine gelince Mahmûd, bazılarının İslam felsefesinin Antik Yunan düşüncesinden alınmış olduğuna dair görüşünü reddetmiştir. Bu görüşe, *Tefkîrû'l-felsefi fi'l-İslâm* kitabının girişinde cevap vermiştir. Batı düşüncesinde İslam düşüncesinin hemen hemen her alanda Batı'dan aşağıda görülmesini eleştirmiştir. Bu konudaki en önemli mesele, Mahmûd'a göre İslam ve Batı arasındaki ilişkidir. Mahmûd bu meseleyi felsefi anlamda incelemiştir. Mahmûd'un otantiklikle alakalı tartışmalara eğilmesinin temelindeki problem de Batı ve Doğu arasındaki bu ilişkidir.

Mahmûd, İslam felsefesinin orijinalliği konusunu daha önce ortaya konulan görüşlerden farklı bir şekilde açıklamıştır. Mahmûd bu konuya felsefi problemler ile bir giriş yapıp ardından felsefi akımlardan bahsetmiştir. Sonra İslam felsefesi tarihçilerinin düşüncelerindeki yanlış noktalardan bahsetmiş, buna örnek olarak Santillana'yı vermiştir. Son olarak bu meseleye dair kendi görüşünü sunmuştur. İslam felsefesinin aynı zamanda hem engin bir birikime sahip olduğunu hem de orijinal olduğunu belirtmiştir. İslam felsefesinin, öncekilerden etkilendiğini ancak felsefi birikime yeni şeyler kattığını ve orijinal olduğunu savunan hocası Abdürrâzık ile aynı görüşte olduğunu belirtmiştir. Mahmûd İslam felsefesinin felsefi düşünce tarihinin halkalarından biri olduğunu belirtmiştir.

Din ve felsefenin uzlaşması konusunda Abdühalim'in, filozofların ortaya koyduğu düşüncelerin ne kadar kıymetli olduğunu inkâr etmediği görülmüştür. Ancak felsefe ile ilgili çalışmaları, onun bu filozofları eleştirmesine ve diğer eski filozof ve muhaddislerinkinden farklı bakış açısı ortaya koymasına sebep olmuştur. Felsefeyi, yakînî bilgi ile ilişkisi açısından tenkit etmiştir. Mahmûd felsefede mantıksal çıkarımların doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu tarz çıkarımlar düşüncede ihtilafın sürekliliği anlamına gelir. O, her felsefi ekolün, aynı fikirde olmadığını okulların birbirlerinin tezlerini geçersiz kılacak deliller ortaya çıkarmaya çalıştıklarını görmüştür.

Mahmûd İslam felsefesi açısından önemli bir isimdir. Kendisi bu alana *Et-Tefkîrû'l-Felsefi fi'l-İslâm* ve *Mevkîfû'l-İslâm mine'l-Fen ve'l-İlm ve'l-Felsefe* gibi eserleri ile çeşitli katkılar sağlamıştır. Abdülhâlim Mahmûd'un tasavvuf-felsefe ilişkisiyle ilgili değerlendirmeleri ve tasavvufla ilişkili çalışmaları çok önemlidir. Bu alan çalışılmaya ihtiyacı olan bâkir bir alandır. Bu konularda yapılacak çalışmalar özelde Mısır'daki düşünce hayatı noktasında genelde ise İslam felsefesi çalışmaları kapsamında önemli bir açığı kapatacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLAZİM, Ali, *Meşyehetü'l-Ezher*, Heyetü'l-A'mma li Şu'uni'l Matabı' El-Emiriye, Kahire, 1978.

ÂŞÛR, Saîd Abdülfettâh "Ezher", *DİA*, C.XII, İstanbul, 1995, ss. 59-63.

ANAY, Harun, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan Dergisi*, S: 1, İstanbul, 2001, ss. 1-88.

ABDÜRRÂZİK, Mustafa, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Maṭba'at Lajnat al-Ta'lîf ve'l Tarjamah ve'l Nashr, Kahire, 1994.

ABÛ RÎDAH, Abdülhâdî, *Târîhü'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Lajnat al-Ta'lîf ve'l Tarjamah, Kahire, 1948.

BRIFFAULT, Robert, *The Making of Humanity*, Theclassics us, 2013.

BAR-Deroma, H., "The River of Egypt (Naḥal Mizraim)", *Palestine Exploration Quarterly*, 1960, ss.37-56.

CRİSON, Lândrh, *El-Muşkilatü'l-Ahlākîye ve'l-Falāsifah*, (Çev. Abdülhalîm Mahmûd, Ebu Bekr Zekery), Dârü'l-Şu'be, Kahire, 1979.

EMİN Osman, *Ra'edu'l-Fikriu'l-Mısri Muhammed Abduh*, Maktemetü'l-Nahza El-Mısriyye, Kahire, 1955.

EMİN, Mustafa, "Bevvâbat el-harekât'ül-İslâmî", *el-Vatan*, Kahire, 2020, s. 51.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *el-cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, (Takdim: Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1996.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *et- Ta'likât*, Melsü'l-Ma'arif El-Usmaniyye, Haydarabad, 1116.

FEVSİ, Eşraf, *Tercemet el- İmam Abdülhalîm Mahmûd*, Şeyuh 'ul-Ezher, Dâr'ül-İftâ, Kahire, 2019.

FEYYÛMÎ, Muhammed, *Fi menâhic Tecdîdü'l-Fikri'l-İslâmi*, Darü'l-Fikri'l-arabi, Kahire, 1. Baskı, 2001.

İBN SİNA, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyât*, Darü'l-Arab, Kahire 1998.

İKBAL, Muhammed, *Tecdîdü't-tefkîri'd-dînî fi'l-İslâm*, Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, Beyrut, 1930.

KEREM, Yûsuf, *Kitâb Târîh'ül-Felsefeti'l Yunaniyye*, Müesset Hindavî, Kahire, 2014.

MAHMÛD, Abdülhalîm, *El-hâmdüllilah Hâzihî Hayâtî*, Dâr'ül-Maârif, Kahire, 1985.

MAHMÛD, Abdülhalîm, *Et-Tefkîrû'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâr'ül-Maârif, Kahire, 2. Baskı, 1989.

- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Maktabat Ancilo Mısıryye, Kahire, 1999.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *İslâm vel-Akl*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 4. Baskı, 1989.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Kadiye 'tut Tasavvuf El-Münkizü Mine 'd-Dalâl'i*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 5. Baskı, 2003.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Kadiye 'tut Tasavvuf'ul-Medrese Şâziliyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 3. Baskı, 1999.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Mâukîfü-l İslâmi mîn'el-Fen, El-İlm ve'l-Felsefe*, Darü'r-Reşad, Kahire, II. Baskı, 2003.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Mavkîfü'l-İslâm Mine'l-Fenn ve'l-'ilm ve'l-Felsefeh*, Dârü'l-Maârif , Kahire II baskı, 2003.
- MAHMÛD**, Abdülhalîm, *Ûrûbbâ ve'l-İslâm*, Matâbi' Ahram, Kahire, 1973.
- MÂLİKÎ**, Muhammed B. Alevî, *Şeyh 'ül-Ezher ve Cami'ül-Ezher Abdülhalîm Mahmûd*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 2019.
- MEDKÛR**, İbrâhim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* Darü'l-İcya', Dârü'l-Maârif, Kahire, II. Baskı, 1947.
- NACÎ**, Halid, *et-Târîh Yasnâ 'ül-Müstakbel*, Dârü'l-Hilâl, Kahire, 2015.
- NEŞŞÂR**, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1965.
- ŞA'RÂVÎ**, Şeyh 'ül-Ezher Abdülhalîm Mahmûd, Dârü'l-Maârif,, Kahire 1950.
- ŞELEBÎ**, Muhammed, “Abdülhalîm Mahmûd”, *Ceridetü'l-Ezher*, S. 3, Kahire, 1981, s. 820.
- eş-ŞERÎF**, Abdürahîm, *Min Ahlâk'ul-İmam*, Mültaka Ehlü-l Tefsîr, Zerka Üniversitesi, Ürdün, 2012.
- ŞİBL**, Ali, “Fi zikra fevât'üş-Şeyh Abdülhalîm Mahmûd”, *Misravî Dergisi*, S. 7, C. III, 2018, s. 17.
- TAGGARÎ**, Yusuf B. Cemalüddin Ebu Mahasin, “el-Nücümü'l-Zahire fi Mülük Misr ve'l Kahire”, *Vizaratü'l-Sekafa*, 1992, ss. 369-371
- UZUN**, Mustafa İsmet, “Ezher”, *DİA*, C.XII, İstanbul, 1995, ss. 53-58.