

Yıl: 1955

M. ZEKİ ORAL
KİTAPLIĞI

Cilt : IV, Sayı: I-II

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

I-II

1955

A. Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ KİTAPLIĞI
Ayniyat No.
Yer No. 5840/4

Bu eser
MEHMET ZEKİ ORAL'ın
A. Ü. İlahiyat Fakültesine
armağanıdır

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1 9 5 5

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÇAMLİBEL, FARUK NÂFİZ : <i>Hamd-ü Senu</i> (Şiir)	
AT-TANCİ, Prof. Muhammed b. Tâvîr : <i>Abû Mansûr al-Mâturîdî</i>	1
ANSAY, Ord. Prof. SABRİ ŞAKİR : <i>İslâm hukukunda Kâsânî'ye göre bulunmuş çocuk</i>	13
SCHİMMEL, Prof. A. : <i>Roma'daki beynelmilel din bilginleri kongresi</i>	16
TURAN, Prof. OSMAN : <i>Selçuklularda faizle para ikrazı münasebetiyle zoraki bir tenkid</i>	23
ÜÇYİĞİT, EKREM : <i>Ortaçağ İslâm medeniyetinin Avrupa medeniyeti üzerinde tesirleri..</i>	31
BİRAND, Doçent Dr. KÂMURAN : <i>İnsanlığın aydınlanması ve hürriyet üzerine</i>	46
BERK, NURULLAH : <i>İslâm yazısında plâstik ve ifade (Fransızcası ile)</i>	49/53
HEJLER, Prof. Dr. FRIEDRICH : <i>Mistisizmde Tanrı mefhumu</i>	58
ÜÇOK, BAHRIYE : <i>Hamitoğulları beyliği</i>	73
ÜLKEN, Prof. HİLMİ ZİYA : <i>İbn Sina'nın din felsefesi</i>	81
BİBLİYOGRAFYA :	
H. A. R, Gibb. <i>Mohammedanism</i> (Yaşar Kutluay)	95
Hilmi Ziya Ülken, <i>İslâm düşüncesine giriş</i> (Prof. B. Z. Egemen) .	98
Dr. Abdülkadir Karahan, <i>Kırk hadis</i> (Nihad Çetin) ..	100

H A M D - Ü S E N A

*Ne ki mevcud ise âlemde, güzel, doğru, iyi ;
Arayan fikri, bulan rûhu, seven sevgüliyi
Bize bahşetmiş olan Hazreti Rahmâna şükür.*

*

*O büyük Rabbe şükürler ki, ayak bastığımız
Yeri halketti barınsın diye varlığımız ;
Ve yer üstünde, hayâlin cereyanınca uzun,
Serdî gök kubbeyi, seyrânı için rûhumuzun ;
O büyük Rab ki, ışıklar yakıyor göklerde,
Lütfunun feyzini görsün diye insan yerde ;
En büyük ni'mete hamd, en küçük ihsâna şükür.*

*

*O büyük Rab ki, ufuklar boyu ni'metlerini,
Hüsn ü an, reng ü füsün, aşk ü cünun mahşerini,
Gayri kâfi görerek sevdiği biz kullarına
Şimdiden va'dediyor başka bir âlem yarına...
Mâ-i Tesnîme şükür, Ravza-i Rıdvana şükür.*

*

*O ki, sevdâsına yandıkça bütün mahlûkat,
Arş i A'lâda Ezel kasrına çıkmış yedi kat,
Geriyor hüsn-i ilâhîsine atlas perde ;
En güzel vuslatı tattırmak için mahşerde
Bize, gündüz gece, zehrettiği hicrâne şükür.*

*

*O büyük Rab ki, dalâlet yolu düşkünlerine
Ben gazûbum diye seslendi derinden derine,
Ve meleklerle kitâb indirerek her yandan
Yine yol çizdi halâs etmek için şeytandan...
Sayısız cürme bedel sonsuz inâyetlere hamd,
Ve bu hizmetle celîl ettiği Peygambere hamd,
Gök yüzünden yere indirdiği Kur'âna şükür.*

FARUK NAFİZ ÇAMLIBEL

ABÛ MANSÛR AL-MÂTURÎDÎ

Prof. MUHAMMED B. TAVÎT AT-TANCÎ

Umumiyetle Abû Mansur al-Mâturîdî'nin adı bahis konusu edildiği zaman ehl-i sünnet kelâm ilmi ile, ehl-i sünnetin kelâm ilmindeki aklî tefekkürünü temsil eden ve doğu bölgelerinin daha ziyade Orta Asya sahasına hakim bulunan¹ büyük bir teolojik mektepten bahsedilir.

Maturîdî müslümanlar arasındaki mevkiinin büyüklüğüne, İslâm akîdesinde bırakmış olduğu ve bugüne kadar kuvvetini kaybetmemiş olan tesirlerine, İslâmın orijinal tefekkür örneklerinden birini temsil edip günümüze kadar intikal etmiş eserlerine rağmen, İslâm âleminin orta bölgelerine¹ hâkim kelâm mektebinin müessisi muasır meslektaş Abû'l-Hasan al-Aş'arî (ölm. 324 H., 935 M.) kadar kendinden sonrakiler arasında geniş bir etüde nâil olmamıştır.

İslâmî fırkalara dair kitaplar, kelâm ilmi ve mektebinden ve bu mekteplerin ileri gelenlerinden bahsederken Mâturîdî'ye işaret etmemişlerdir. Onun al-Bağdâdî (öl., 429 H., 1037 M.)nin "al-Farq bayn al-fırağ" ve "Usûl ad-dîn" adlı eserlerinde Abû'l-Muzaffar al-İsfarâyînî (öl. 71 H., 1078 M.)nin "at-Tabsîr fî'd-dîn"inde, aş-Şahristânî (öl. 456 H., 1063 M.)nin al-Milal wa'n-nihal"inde, İbn Hazm al-Andalusî (öl. 456 H., 1063 M.)nin "al-Fasl"ında yerini alması beklenirdi. Hiç olmazsa, ilimler tarihine ihatalı umumî bir nazarla bakmasını bilen İbn Haldûn (öl. 808 H., 1405 M.) kelâm ilminin tarihçesini yaparken² Mâturîdî'yi zikretmeli idi. Fakat onların hiç biri bunu yapmamıştır. Şöyle ki, insan bu sükutla geçiştirme işinin sebeplerini bulmak ve izahını aramak merakından kendisini alamıyor. Mâturîdî'nin, bibliyoğrafya kitaplarında, hayatlarından bahsedilen şahıslar arasındaki nasibi "fırağ" kitaplarında mezhep kurucuları arasındaki nasioiden daha büyük olmamıştır. Hayatından çok muhtasar bir şekilde bahsedilir. Bunlar hem kısa hem de birbirlerinin tekrarıdır. Eski İslâm müellifleri bibliyoğrafya kitaplarında Mâturîdî hakkında aradıklarını bulamamaktan şikâyet etmişlerdir. Muasır araştırmacılar da bunun ehl-i sünnet kelâm ilmi üzerinde Mâturîdî'nin kuvvetli tesirini saklamağa karşı duyulan bir temayül mahsulü olduğunu tasavvur etmiş ve bu saklama keyfiyetine de yalnız muasır meslektaş Abû'l-Hasan al-Aş'arî'yi sünî akîdeyi müdafaaya ve ehl-i sünnete muhalif taşkın fırkalarla mücadeleye koyulmuş İslâm büyüğü olarak gösterme arzusunun sebep olduğunu düşünmüşlerdir. Bibliyoğrafik bilginin kifayetsizliği bahsinde muasır araştırmacılar: "Mâturîdî'nin hayatının tefekkür tarafını aydınlatması beklenen kaynaklar, onun üstadlarına dair verdiği haberlerde bizim için vuzuhsuzluğu gidermeyen ve hayatına dair yeni bilgiler bahsetmeyen mücerret isimlerden başka birşey değildir" diyorlar.

İşte böylece, Mâturîdî'nin şahsiyet ve hüviyetine dair yapılan araştırmalar, mecmuu, müellifin vazih bir portresini vermeğe yetmeyen "fırağ" ve "tabağat" kitaplarının hududuna aşmamakta, onun hakkında esaslî bilgilere kavuşma ihtiyacı bugün

¹ Sa'du'ddin at-Taftâzânî, Şarhu'l-Maqâşid, C. II, S. 199 (İstanbul, 1277).

² Muqaddima, S. 382 (Mısır 1284).

halâ olduğu gibi kalmakta ve araştırmacı, araştırma metodunda belki de daha çok aydınlatıcı olabilecek bir neticeye götüren bir değişiklik yapmak ihtiyacı ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Her halde herşeyden önce araştırma kaynaklarına, Mâtürîdî'nin vücudu ve akıyla içinde yaşadığı muhiti ilâve olunmalı, bize kadar gelen kitapları etüd edilmeli ve mümkün olduğu kadar kelâm âlimlerinin kitaplarında ondan almış oldukları fikirler araştırılmalı, ayrıca muasır üstad ve tilmizlerinin hayatları ile onların müdevven eserlerinden çıkan veya nakil suretiyle gelen fikirleri ele alınmalı ve sonra Abû Mansûr al-Mâtürîdî, tesir ve tesserünün hududu anlaşılabilsin diye, bütün bu bilginin ışığı altında gözden geçirilmelidir.

Böyle bir değişikliğe, mütefekkirlerin tetkikine teşebbüs edildiği zaman, onların içinde yaşadıkları cemiyete tesir eden, aynı zamanda ondan müteessir olan kimseler olduğunu dikkatten kaçırmamak lâzım geldiği keyfiyeti sevk ediyor. Zira onlar kendi nesil ve memleketlerinde kendi zamanlarındaki fikrî hayatın istikamet ve gelişmesi işinde bıraktıkları tesir nisbetinde müessirdirler ve bu tesirle de kendileriyle ilgili tefekkürün gelişme hayatı tarihinde mühim bir yer işgal ederler. Bu bakımdan, yani tesirleri bakımından gayretimizi onların yaptıklarının tahdidi ve tesbitine yöneltmek zorunda kalır ve kendi sahalarında yeni bir şey mi getirmişler, yoksa başkalarından iktibas yolu ile ellerine geçen sadece toplayıcısı mı olmuşlardır, mevcut donnelere birşeyler ilâve etmişler mi, bu sahada belirli bir çığır mı açmışlar, yoksa daha evvelki çığırlardan mı yürümüşlerdir, gibi hususları araştırırız.

Mütefekkirlerin, fikrî hayatın istikamet ve gelişmesindeki tesirleri ile —bu istikamet ve gelişmenin mahiyeti ne kadar değişirse değişsin— onların içinde yaşamış oldukları topluluk arasında sıkı bir bağ vardır. Zaten mütefekkirler, kendilerine bu zaviyeden bakılması gereken içtimaî tezahürlerden başka birşey değildir. Onlar mensub oldukları topluluğun adetlerinin tesiri altında kalırlar. Maddî ve manevî varlıklarının birçok taraflarını içinde buldukları cemiyete borçludurlar. İçinde yaşadıkları topluluk onların ortaya çıkışlarına, neşvünemalarına, zihin, şuur ve hissiyatlarının gelişme ve tenvirlerine her bakımdan yardım eder. Bu tesir maddî olsun, manevî olsun içine döküldüğü takdirde ferdi mensub olduğu cemiyete uygun şekillerde ortaya çıkan bir kalıp vazifesi görür.

İşte bu mülâhaza iledir ki, burada ele aldığımız etüdün metodunda Abû Mansûr al-Mâtürîdî'ye ve muasır meslekdaşlarına —her iki tarafın birbirine eşaşı olarak bağlı bulunduğunu düşünerek— daima birbirine tesir eden ve müteessir olan kimseler nazariyle bakılmıştır.

Bu tetkikimizde, önce, Mâtürîdî ile arkadaşlarının büyük bir kısmından bir arada bahseden ve hicrî altıncı asrın başlarına kadar Mâtürîdî mektebinin ileri gelenlerini bir araya toplayan oldukça eski bir metni vermeyi düşündük. Bunu başlangıç noktası yapmakla bahis konusu mektebin başlıca hususiyetlerini gösteren ipuçlarını yakalamayı kolaylaştıracağımızı ümit ediyoruz.

Bu metin, Abû'l-Ma'în Maymûn b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Sa'id b. Muhammed b. Muhammad b. Makhûl b. Abî'l-Fadl an-Nasafî (öl. 508 H., 1114 M.¹)'nin "Tabşirat al-adilla" adlı kitabında bulunmaktadır. Mâtürîdî mektebinin ileri gelenlerinden biri addedilen ve Mâtürîdî'nin kitaplarını okuyup talebelerine okutturan² Abû'l-Ma'în an-Nasafî'nin bu mekteple alâkasının, onun gerek

¹ Brockelmann GAL, I: 547; Suppl. I: 756.

² Ahmad b. Muh. as-Samarkandî, Şarh Ta'vilâtî'l-Mâtürîdî; (Şehîd Ali paşa 283) varak 1 b.

kitabın ravisi olması ve gerekse adı geçen mektebin ileri gelen mensuplarından biri bulunması bakımından kendine has ilmî bir ehemmiyeti vardır ki ileride bundan bahsedeceğiz.

Bu metnin tesisinde şu yazmalardan faydalanılmıştır :

F — Fatih Kütüphanesi nüshası No. 2907 de kayıtlı bulunmaktadır. 658 H., 1259 M. yılında yazılmış olup Husâmaddîn as-Sağnâqî (öl. 711 H., 1311 M.) tarafından okunmuş ve tashih olunmuştur.

Ü — İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshası No. 3955. Tarihsizdir, takribi olarak yedinci hicrî asrın yazısıdır.

A — Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi. No. 1866. İstinsah senesi 653 H., 1253 M. eskiliğine rağmen bir hayli yanlışlar ihtiva etmektedir.

U — Beyazıt Umumî Kütüphane nüshası. No. 3063. İstinsah senesi 1166 H., 1714 M. yukarıda işaret edilen Fatih nüshasıyla ve diğer iki nüsha ile mukabele edilmiştir.

AŞ — Aşir Efendi nüshası. No. 180. Tarihsizdir, takriben hicrî onuncu asırda yazılmıştır.

K — Kılıç Ali Paşa Kütüphanesinde No. 517 de mukayyed bulunan kıymetli bir nüshadır. İlk yarısı eski olup hicrî yedinci asrın başında yazılmıştır. İkinci yarısı ise yeni olup hicrî onbirinci asrın ötesine geçmemektedir.

* * *

1 ... ثم إن أئمة أصحاب أبي حنيفة رضى الله عنهم السالكين طريقته في الأصول والفروع الناكبين
عن الاعتزال في جميع ديار ماوراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم
3 في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب¹ ، وأمتنا بسمرقند الجامعون بين علم الأصول والفروع
الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه ، الذين طهر الله تعالى - بسبب غزارة علومهم وتبحرهم
في علم الكلام وصلابتهم في الدين ، وتشددهم على أهل البدع والضلال - هذه الديار
6 عن أوصار أهل الزبغ والبدع عامة ، كانوا على هذا الرأي¹ من لدن أيام الشيخ أبي بكر رحمه الله أحمد
بن إسحق بن صبيح الجوزجاني² صاحب أبي سليمان الجوزجاني³ تلميذ محمد بن الحسن⁴ رحمه الله

(1) رضى الله عنهم UÜ ، رحمه الله ASKF ، رحمه الله A || في الأصول والفروع ASK ، في الفروع والاصول

ÜUAF (5) وتشددهم ASK ، وتشديدهم U (7) الجوزجاني ÜKF ، الجوزجاني ASUA تصحيف || الجوزجاني

ÜKF ، الجوزجاني ASUA تصحيف أيضا || رحمه الله ASFK ، رحمه الله عليهم U

(1-1) موضوع البحث أن « التكوين غير المكون وأنه صفة قديمة » ، وذلك هو رأى الماتريدية . وقد نقد بعض

الأشاعرة هذا الرأى بأنه قول غير معروف عن السلف . وإنما حدث بعد سنة أربعمائة للهجرة . و آثار هذا الاعتراض
آبا المين النسفي فنذكر هذه المجموعة من التراجم لئبث بذلك أقدمية هذا الرأى . الى هذا يشير ، وسيكرر هذه الاشارة .

² الجوزجاني أبو بكر : - ترجمته في الانساب للسماعى 142a (Leyden 1912) ، والجواهر المضية في طبقات الحنفية

لقرشى 60/1 ، 246/2 ، 296 (حيدرآباد 1332 هـ) ، والفوائد البهية في تراجم الحنفية 14 (القاهرة 1324 هـ) .

³ أبو سليمان الجوزجاني : - ترجمته في الانساب 124a . والجواهر 186/2 ، 253 ، الفهرست لابن النديم 290

(القاهرة 1348 هـ) ، ومفتاح السعادة 124/2 (حيدرآباد 1328-1356 هـ) والفوائد البهية 216 . ويقول ابن النديم : « ... »

ولا مصنف له ، وإنما روى كتب محمد بن الحسن ، على أن المصادر المذكورة - غير الانساب - تسببه مؤلفات .

⁴ محمد بن الحسن الشيباني صاحب الامام أبي حنيفة : - ترجمته في الجواهر 42/2 ، الانساب 342b ، ابن النديم

1 قول أهل الحق ، وبطلان وكان في أنواع العلوم ، على الخصوص والعُموم ، في الذروة العالية
والرُتبة السّامية ، ومن رأى تصانيفه ككتاب « الفَرْق والتمييز »¹ ، وكتاب « التوبة »²
3 وغيرهما لَعَرَفَ جلالته قدره إلى زماننا هذا ، ومن كان صاحباً تلميذ محمد بن الحسن
رحمه الله كيف يكون ناشئاً بعد الأربعمائة³

ثم تلميذه الشيخ أبو نصر⁴ أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر
6 ابن نَوْفَل بن عِيَاض بن يحيى بن قيس⁵ بن سعد بن عُبادة⁶ الأنصاري ، رحمه الله ، سيد الخزرَج ،
كان على هذا الرأى ، وهو الذى استشهد في ديار الترك في أيام نصر بن أحمد الكبير⁷ إذ كان يُدَوم
على جهاد أعداء الله تعالى الكفّرة ، وكان من أشجع أهل زمانه ، وأربطهم جأشاً ، وأشدّهم
9 شكيمة ، وكان في العلم بجرأ لا يدرك قعره ، إماماً في الفروع والأصول لا يُدانيه غيره ؛
ومن نظر في كتابه المصنّف في « مسألة الصفات » ، وما أتى به فيه من الدلائل على صحّة

(1) والرّتبة ASFK والرّابة U تصحيف . (3) لعرف K ، يعرف ASF ، عرف A ، عرف U || جلالته قدره ASFU ،
جلال K ، حلال : بحاشية K || بن الحسن Fku ، بن الحسين AS تصحيف (5) بن الحسين KASF ، الحسن
A (6) سعد بن عبادة UASFk ، سعيد بن عبادة A تصحيف || الأنصاري . . . سيد FK ، الأنصاري سيد UAŞA (7)
ديار الترك ASUKF ، ديارالمرك A تصحيف (8) أعداء الله تعالى الكفرة A ، أعداء الله الكفرة ASUF || وأشدّهم
ASKF ، وأسندهم U تصحيف (9) وكان في العلم UAŞA ، فكان FU (10) وما أتى به فيه ASAFK ، أتى فيه من
U (9) وبطلان قول ASFK ، وأبطل U .

1 ذكره صاحب الجواهر 60/1 ، والفوائد 14 ، ويفهم من « المسامرة » لابن أبي شريف الشافعي 86 (القاهرة 1317 هـ) :
أن موضوعه هو مبحث « التكوين » .
2 ذكر في الجواهر 60/1 ، والفوائد 14 .
3 انظر الحاشية رقم (1) ص 12 .
4 أبو نصر العياض في الجواهر 4/1 ، 70 ، والفوائد 23 .
5 صحابي مترجم في الاصابة لابن حجر 254/5 (القاهرة 1323 - 25 هـ) ، خلاصة تذهيب الكمال للخزرجي 270
(القاهرة 1322 هـ) .

6 سعد بن عبادة صحابي جليل ، له يوم السقيفة موقف مشهور من بيعة أبي بكر ، مات بالشام سنة 15 أو 16 للهجرة .
ترجمته في الاصابة 80/3 ، الخلاصة ، وانظر ، IE .

7 ولى سنة 261 هـ = 874 م بعد وفاة أبيه أحمد بن أسد ، وتوفي سنة 279 هـ = 892 م . وأخباره في تاريخ الطبري بين
سنتي 261 ، و 279 هـ ، (القاهرة 1326 هـ) والكمال لابن الأثير 99/7 ، 163/7 ، (القاهرة 1290 هـ) ، والمختصر لابن الفداء
53/2 ، 59 (استانبول 1286 هـ) والمعبر لابن خلدون 333/4 (القاهرة 1284 هـ) .

- 1 قول المعتزلة¹ والنجارية² لَعَرَفَ تَبَحَّرَهُ فِي ذَلِكَ .
 وحكى عن الشيخ أبي القاسم الحكيم السمرقندى³ - رحمه الله - أنه قال : ما أتى الفقيه أبا
 3 نصر العياضى أحد⁴ من أهل البدع والأهواء وأولى الجدل والمراء في الدين بأية من
 1 القرآن محتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاه مبتدأ بما يفحيمه ويقطعه ؛ وحكى أن رياسة
 العلماء والدرس كانا إليه وهو من أبناء عشرين سنة ، وحكى أنه لما استشهد خلف
 6 أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور الماتريدى - رحمه الله عليهم - والشيخ
 الحكيم أبي القاسم .

9 ثم ابناه الإمامان أبو أحمد وأبو بكر، وهما ممن لا يبلغ الوصف - وإن أُطنب فيه - غاية
 فضلها وكنه قدرهما ، وقد قال الشيخ أبو حفص العجلي⁴ البخارى حافداً للشيخ

(1) لعرف AŞKA ، عرف U (2) السمرقندى رحمه الله أنه AŞ ، السمرقندى بنصر الله عزته انه U ، السمرقندى
 أنه KF || ما أتى AŞKF ، أتى U (3) الجدل AŞA ، الجدل UF || بأية AŞFAK ، بأنه U تصحيف .
 (4) تلقاه AŞKF ، تلقاها U (5) كانا إليه AŞ ، بحاشية K كلها إليه || وهو . . . سنة UAK ، وهو
 من ابن عشرين سنة F تصحيف ، وهو ابن اتى عشرين سنة AŞ تصحيف أيضا || خلف AŞKF ، حلف
 U (6) الشيخ . . . عليهم والشيخ ÜA ، أبي منصور رحمة الله عليهم والشيخ F ، أبي منصور رحمهم الله والشيخ
 K ، منصور الماتريدى رحمه الله والشيخ AŞ ، الماتريدى والشيخ U (6-7) والشيخ . . . القاسم UF ، والشيخ
 أبي القاسم الحكيم AŞ ، أبو القاسم A تصحيف (9) العجلي AŞF ، العجلي AU || البخارى AŞKF ، النجارى
 UA || حافداً UFK ، جاوز U ، جاء مد A وهما تصحيف .

1 الفرقة الاسلامية المشهورة . لها في توجيه التفكير الاسلامى أثر بعيد الغور ، والحديث عنها وعن فروعها وأصولها
 ومبادئها مبسوط في : «مقالات الاسلاميين» لأبي الحسن الأشعري ، نشر وتصحيح H. Ritter (استانبول 1929 - 30م) ،
 و«الفرق بين الفرق» للبغدادي ، و«الملل والنحل» للشهرستاني ، ولابن حزم ، و«التبصير في الدين» لآل المظفر
 الاسفرايينى وغيرها ؛ وحديث المعتزلة عن أصولهم في شرح «الاصول الخمسة» المحفوظ في مكتبتى احمد الثالث باستانبول
 رقم 1872 . واسماعيل صائب بأقره رقم 4121 .

2 النجارية : فرقة كانت بارى تنسب الى الحسين بن محمد النجار الرازى البصرى رئيس الفرقة . وتختلف المصادر
 الاسلامية في تحديد مبادئ هذه الفرقة ؛ فابن النديم يمد رئيسها من متكلمى الحجرة . وربما كان ابن النديم
 - كما يظن السبكي (طبقات 25/1 القاهرة 1324هـ) - معتزلياً ، وبذلك يؤخذ حكمه على النجار بخذر ؛ والبغدادي
 في الفرق يقول : ان النجارية اتخذت موقفاً بين أهل السنة والقدرية ، ثم يذكر صلتها بكلتا الطائفتين . ويحسن أن تلتفت
 هنا الى أن النسفي في تبصر الأدلة (بازيد 3063 ورقة 63a) يقول : ان الماتريدى كان يميل الى بعض أقوال الحسين
 بن محمد النجار . وأخبار النجارية في مقالات الأشعري 283/1 وما بعدها ، والفرق للبغدادي 195 ، وانظر الجواهر
 المضية 164/1 ، والانساب 554a ، والفهرست 254 . شرح المواظف 294/2 (استانبول 1311هـ) .
 3 يأتي الحديث عن الحكيم السمرقندى بعد .

4 محمد بن أحمد بن حفص بن الزبرقان (خاقان) مولى بنى عجل أبو عبدالله وأبو حفص الصغير . توفي سنة
 373 هـ = 973م ، وأبو حفص الكبير الآتى جده أو جدّ جدّه ، وليس أباه مباشرة كما زعم المرحوم محمد عبدالحى
 اللكنوى في الفوائد البهية 19 ، وعبار النسفي : «حافداً» ، ونص القرشى في الجواهر صريحان في أنه ليس ابنه
 مباشرة ، ثم الفرق الرمنى بين وفاتيهما أكبر من أن يقبل بين والد وولده . وانظر الجواهر المضية 21/2 ،
 الفوائد البهية 19 .

1 أبي حفص الكبير¹ رحمه الله ، وهو - كان - صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان :
 2 الدليل² على صحة مذهب أبي حنيفة ، رضى الله عنه ، أن أبا أحمد العياضى يعتقد مذهبه ،
 3 وهو ما كان ليعتقد مذهباً باطلاً ، ورؤى عن الشيخ أبي القاسم الحكيم رحمه الله أنه
 قال : ما خرجت خراسانُ . لا ما وراء النهر منذُ مئة سنة مثل الفقيه أبي أحمد
 العياضى³ - رحمه الله عليه - علماً وفقهاً ولساناً ويداً وبياناً ونزاهةً وعفةً وتقىً ؛ فقيل له :
 6 يرحمك الله ! ومن كان يضاهيه قبل هذه المئة السنّة ؟ فجعل يذكر طبقات العلماء
 والفقهاء والبلغاء والفُصحاء بها إلى يومه ، فلم يجد في كافّتهم من يُقرن به فيأثله ، أو
 يقاسُ به فيعادلّه .

9 وكذا أخوه أبو بكر⁴ كان يدانيه في أنواع العلوم ، وأسباب الشرف والفضل ، وهو الذى
 أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله أن يتمسكوا بمذهب السنّة والجماعة ، ويتجانبوا
 الأهواء والبدع خصوصاً الاعتزال ، وجمع المسائل العشر التى هى أصول المسائل الخلافية
 12 بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بـ «المسائل العشر العياضية» .

وقبل هذه الطبقة كان القاضى أبو عبد الله محمد بن أسلم⁵ بن مسلمة بن عبد الله
 ابن المغيرة بن عمرو بن عوف بن حاضر الأزدي على هذا الرأى ، وكان على قضاء سمرقند
 15 فى أيام نصر بن أحمد الكبير ، وهو الأمير نصر بن أحمد بن أسد بن سامان⁶ .

(1) رحمه الله AŞAU ، رحمه الله F i F رضى الله عنه F ، رحمه الله AKASU (3) كان ليعتقد KF ، كان يعتقد
 AŞAU || عن الشيخ بى A عن أبى UF || الحكيم رحمه الله أنه AŞKFA ، الحكيم أنه U .
 (5) العياضى... عليه F ، العياضى رحمه الله AŞK ، العياضى علماً A || ويدا AŞKF ، وسدا A وتدنيا : الفوائد
 البهية (6) يرحمك الله AŞKF ، رحمه الله A وحاشية K (7) من يقرن AŞFK ، ممن يقرن U (9) بكر كان يدانيه
 AŞFK ، بكر يدانيه A. (10) أجله أن AŞKFU ، أجله بأن : حاشية K (12) المسائل العشر AŞUKF ،
 المسائل العشرة A تصحيح (13) وقبل هذه KFA ، وقيل AŞU || بن مسلمة AŞKUF ، بن سلمة :
 الفوائد البهية (15) بن سامان AŞAFK ، سامان U .

1 أحمد بن جعفر أبو حفص من عائلة عريقة فى العلم والنباهة ، وله مع البخارى صاحب «الجامع الصحيح»
 مواقف انتهت باخراج البخارى من بلده ، وقد نسب له صاحباً كشف الظنون ، ومفتاح السعاد 123/2 كتاب
 «الرد على الأهواء والبدع» وتبعهما فهرس دارالكتب المصرية 198/7 ، وهو خطأ لأن مؤلف هذا الكتاب
 هو أبو عبد الله أبو حفص الصغير كما فى الجواهر 35/1 ، والفوائد البهية 19 ، والفلاذ فى شرح العقائد للقونوى 275
 (مخطوطه خاصة ، بخط المؤلف) .

2 ورد هذا النص فى الجواهر المضية 192/2 .
 3 لا بى أحمد العياضى ترجمة فى الجواهر 192/2 ، 237/2 ، والانساب للسمعانى 403 b ، الفوائد البهية 220 .
 4 أبو بكر محمد بن أحمد المتوفى سنة 361 هـ = 971 م . كان - الى معرفته بالعلوم الدينية - ماهراً فى الحساب والفلك
 والهندسة ، وسفر فى جماعة من الفقهاء لعرض الدولة ، غير أن معرفته بالحديث لم تكن بحيث يقصد للأخذ عنه .
 ويقول أبو سعد الادريسي حسباً ينقل عنه السمعانى : لقيته وحضرت معه مجلس المناظرة فى دارالحاكم مكي بن اسحق
 ولم اكتب عنه شيئاً [لأنه] لم يكن عنده كبير اسناد ولا رواية ، ثم لما صنف هذا الكتاب (يعنى تاريخ سمرقند)
 لم أحب الاخلال بذكره . وانظر الجواهر 13/2 ، 241 ، والانساب للسمعانى 403 b ، الفوائد البهية 156 .

5 محمد بن أسلم هذا من أقران الماتريدى وأبى بكر محمد بن اليان السمرقندى الآتى ذكره . وانظر ترجمته فى الجواهر
 33/2 ، والفوائد البهية 168 .

6 مرت كلمة عنه فى الحاشية رقم 5 صحيفة 4 .

1 ثم إنه توفى يوم الإثنين لثماني عشرة مضت من شهر ربيع الآخر في شهر سنة ثمان وستين ومائتين ، وصير الأمير نصر بن أحمد ابنه إسماعيل على المظالم مكان أبيه يوم الأربعاء بعد وفاة أبيه بعشرة أيام .

ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن النيمان السمرقندي¹ صاحب كتاب « معالم الدين »² ، وكتاب « الاعتصام »³ ، وغيرهما من الكتب في الكلام ، وله كتاب في « الرد على الكرامية »⁴ من رآه عرف تبسّحه في الكلام وجلالة قدره في العلم بأصول الدين ، وظنني أنه أول من رد مذاهب الكرامية⁵ إذ كانت نبغت في زمانه .

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة محمد بن محمد⁶ صاحب كتاب : « جمل أصول الدين »⁷ ، وكان تخرج على الفقيه أبي أحمد العياضى - رحمه الله - وأخذ منه الفقه والكلام والشيخ أبو الحسن الرستغفنى⁸ - رحمه الله - صاحب كتاب : « إرشاد المهتدى »⁹ وغيره من الكتب في الكلام ، وكتاب : « الزوائد والفوائد »¹⁰ في أصناف العلوم .

(1) يوم الاثنين AK ، في يوم AŞU || لثماني AUK ، لثمان AŞ || شهر ربيع AK ، شهر ربيع UF (2)
المظالم AŞAKF ، الظالم U || مكان أبيه AŞKU ، مكان ابنه A (3) وفاة أبيه AŞUK ، وفاة ابنه A (5)
من الكتب ÜUAK ، من الكتاب AŞ تصحيف (6) وجلالة قدره AUASF ، وجلال قدره K (7) إذ كانت UF ، إذا كانت A تصحيف (8) جمل أصول AŞFK ، جمل الاصول U (9) تخرج ÜKFA ، يخرج U ||
رحمه الله KUA ، رحمة الله عليه F (10) إرشاد المهتدى UKF ، الإرشاد المهتدى A تصحيف (10-11) وغيره من AŞUA ، وغير ذلك من KF .

1 من طبقة الماترىدى ، توفى سنة 268 هـ = 881 م . ترجمته في الجواهر 144/2 ، وانظر 33/2 ، والفوائد 202 .

2 ذكر في الفوائد 202 والجواهر 144/2 .

3 لم تذكره المراجع التي رجعت إليها .

4 في تبصرة الأدلة للنسفي (بايزيد 3063 ورقة 70a) : « فأما القول بكيفية لا يعرفها الا هو فهو مما لم يرو عن أحد من أهل السنة البتة ، وانما هو شيء روى عن الكرامية الاولى روى (كذا) عنهم أبو بكر ابن النيمان أحد متكلمي سمرقند وكان من القدماء . ذكر ذلك في كتابه الذي رد فيه على الكرامية مذاهبهم » . وورد ذكر هذا الكتاب في الجواهر 144/2 .

5 الكرامية فرقة من المشبهة ، ورئيسها الذي تنتسب اليه محمد بن كرام النيسابورى المتوفى ببیت المقدس سنة 244 هـ = 858 م ، وكان في نيسابور وهرات ونواحيها من أتباعه عالم لا يحصون ؛ والحديث عنه وعن الفرقة في « الملل والنحل » 39/1 (القاهرة 1263 هـ) . و « الفرق بين الفرق » 202 - 214 (القاهرة 1328 هـ - 1910 م) ، و EI تحت عنوان Karrāmiye .

6 أبو سلمة محمد بن محمد . له ترجمة في الجواهر 118/2 ، 254/2 ، وفي أول شرح لمؤلف لم أعرفه بعد على كتابه « جمل أصول الدين » (شهاد على باستانبول رقم 1648) .

7 توجد نسخة ناقصة منه في مكتبة شهيد على رقم 1648 ، وستحدث عنه في موضع آخر بعد .

8 على بن سعيد أبو الحسن الرستغفنى من معاصرى الماترىدى . وكانت بينهما مناقشات ذكر منها مسألة الجتهد . اذا اجتهد وأخطأ في اصابة الحق ، ذكرها القرشى في ترجمته في الجواهر 362/1 ، 310/2 ، وانظر الفوائد 65 . مفتاح السعادة 143/2 .

(9) ذكر في الجواهر 362/1 ، الفوائد 65 ، وذكر الثاني منهما في كشف الظنون 1422/2 .

1 ولولم يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدي¹ - رحمه الله - الذي غاص في بحور العلوم فاستخرج
 3 دررها ، وأتى حجج الدين فزّين بفصاحته وغازاة علومه وجودة قريحته غررها ، حتى أمر الشيخ
 أبو القاسم الحكيم أن يُكْتَبَ على قبره² حين توفي رحمه الله : « هذا قبر من جاد العلوم بأنفاسه
 واستنقذ الوسع في نشره وإقباسه ، فحُمدت في الدين آثاره ، واجتُنِي من عمره ثماره ، فرحمه الله .
 وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياضى في أنواع العلوم ، والشيخ الفقيه أبو الحسن
 6 الرُّسْتُغْفَنِيّ رحمهما الله ، وغيرهما من العلماء المتبحرّين في العلوم الملمّية - لكان كافيا ، وعن ثلّسب
 رأي هو عليه لذوى العقول والدّين زاجرا³ ؛ ومن رأى تصانيفه ك«كتاب التوحيد⁴» ،
 وكتاب «المقالات⁵» ، وكتاب «رد أوائل الأدلة⁶ للكعبى⁷» ، وكتاب «ردّ تهذيب

(1) ... الماتريدي رحمه AŞF ، منصور رحمه UÜKAF || فاستخرج AŞF و حاشية K ، واستخرج
 UKAÜ . (2) فزّين FUA ، وزين AŞ (3) جاد KF ، حاز : حاشية F ، جاز AŞ ، حاد ÜA (4) واستنقذ
 AŞ ، واستنقذ FKÜ ، واستنقذ U (4) في نشره AŞAÜF ، في بشره U تصحيف || اقباسه KA ، واقتباسه AŞUÜF ||
 واجتنى FUÜKA ، واجتنى AŞ (6) الرستغفنى رحمه الله و غيرها KF ، رحمة الله عليهما AŞ ، الرستغفنى
 وغيرها ÜUA (7) والدين AŞUÜFA ، في الدين K .

1 الماتريدي مترجم في مسالك الابصار للعمري 20 a/5 (نسخة آياصوفيا 3419) ، والطبقات السنية في تراجم
 الخفية للتميمي (نسخة شهيد على 1906 ورقة 615 b وما بعدها) ، والجواهر المضية 130/2 ، 344/2 ، والفوائد البهية
 195 ، وشرح الاحياء 5/2 (طبع القاهرة) .

2 يقول W. Barthold : ان قبر الماتريدي لا يزال ظاهراً الآن في « جاكرديزه Jākardīza » ؛ وهي محلة من
 محال سمرقند كانت ، دفن العلماء وذوى الفضل . ويقول القرشى في الجواهر (4/1) : « ان بجاكرديزه (وفي النسخة المطبوعة
 بماكردين ، تصحيف) تربة يقال لها تربة المحمدين دفن بها اكثر من اربعمائة نفس كل واحد منهم يقال له محمد ، صنف
 وأقنى وأخذ عنه الجم الغفير ... جمعهم أهل سمرقند بهذه التربة » . انظر :

W. Barthold, Turkistan down to the mongol invasion P. 90 notes 9 and 10; P. 267 note 5,
 ومنتخب القند في تاريخ سمرقند لأبى الفضل محمد بن عبد الجليل 21 b ، 34 b ، 40 b 38 a (نسخة باريس رقم 8462)
 3 لا يزال النسفي يجادل في مسألة « التكوين » . ويعنف المعترضين من الاشاعرة .

4 ذكرته المراجع ، وفي مكتبة Cambridge رقم Add. 3651 نسخة منه ، وسنتحدث عنه فيما بعد .
 5 يقول Brockelmann (GAL, I : 195, S, I : 346) ان هناك نسخة منه في مكتبة كوبرلي تحت رقم
 856 ، وهو خطأ ؛ فالكتاب - ومنه نسخة أخرى في مكتبة الفاتح تحت رقم 2894 - لاصلة له بالماتريدي . وهو لمؤلف
 لم أوفق لمعرفة قصد فيه الى بيان مذهب أبى الحسن الاشعري من كتبه .

6 لم يذكر ابن النديم في كتب الكعبى « أوائل الأدلة » - (الفهرست 30 مخطوطة تونك)
 7 أبو القاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخي ويعرف بالكعبى المعتزلى . واليه تنسب الفرقة الكعبية . كان كاتباً
 لأحمد بن سهل أحد قواد نصر بن أحمد السامانى . واختلف في وفاته ، فابن النديم (الفهرست 23 تونك) يؤرخ
 وفاته بسنة 309 هـ ، والقرشى في الجواهر 271/1 بسنة 319 هـ ، وابن خلكان 316 / 1 (القاهرة 1299 هـ) بسنة 317 هـ .
 وانظر « الفرق بين الفرق » للبغدادي 165 .

- 1 الجدل¹ للكعبي، وكتاب «بيان وهم المعتزلة²»، و«ردّ كتاب الكعبي في وعيد الفسّاق³»، و«ردّ الأصول الخمسة⁴» لأبي عُمر الباهلي⁵، و«ردّ كتاب الإمامة⁶» لبعض الروافض⁷، وكتابه في «الرد على القرامطة⁸»؛ يرد في أحدهما أصول مذهبهم، وفي الآخر فروعها، وكتابه في أصول الفقه؛ أحدهما المسمّى بـ«مأخذ الشرائع⁹»، والآخر المسمّى «بالجدل¹⁰» - إلى غير ذلك من الكتب، ووقف على بعض ما فيها من الدقائق، وغرائب المعاني، وإثارة الدلائل عن مكانتها، واستنباطها عن مظانها ومعادنها، واطّلع على ما راعى من شرائط الإلزام، وحافظ من

- 1 كتاب بيان وهم AŞAUKF، كتاب وهم U (10) لأبي عمر الباهلي A وحاشية K، لأبي عمرو الباهلي UÜAŞFK، الفوائد البهية: لأبي محمد الباهلي، «محمد» تحريف «عمر».
- 2 اسم كتاب الكعبي (الفهرست 23 تونك): كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح مله، وفي «كشف الظنون» 518/2: أن «تهذيب الجدل» للماتريدي هو ردّ على الكعبي كما هنا، ولم يذكره اللكنوني في الفوائد 195.
- 3 في الفوائد 195: كتاب «أوهام المعتزلة»، وفي «مفتاح السعادة» 21/2 كتاب في الرد على المعتزلة، وأورده صاحب الكشف 262/2 كما أورده النسفي هنا.
- 4 لم يرد في لائحة مؤلفات الكعبي التي ذكرها ابن التديم (الفهرست 23 تونك).
- 5 الأصول الخمسة المذكور في الفهرس باسم «كتاب الأصول في التوحيد»، وقال: إن للكعبي كتاباً آخر في التوحيد مفرداً عن الأصول، وفي «كشف الظنون» 114/1 في الحديث عن «الأصول الخمسة» اضطراب وخطأ يبعده عن الثقة به.
- 6 أبو عمر محمد بن عمر بن سعيد الباهلي البصري، متكلم على مذهب البصريين من المعتزلة. ترجمته في (الفهرست 24 تونك)، وفي الفوائد البهية 195: «أبو محمد الباهلي»، تصحيف.
- 7 ذكر في مفتاح السعادة 21/2 باسم «كتاب في الرد على الروافض»، وانظر الفوائد 195.
- 8 طائفة من الشيعة بلتهم أن زيد بن علي بن الحسين بن علي - رضي الله عنهم - لا يترأ من الشيخين أبي بكر وعمر ولا يظن فيهما، ويمنع أتباعه من ذلك وينكر عليهم، فرفضوا أن يعترفوا بامامته، فسموا رافضة، أو روافض. انظر: «مقالات الاسلاميين» 65/1، «اعتقادات فرق المسلمين» للفخر الرازي 52 (القاهرة 1356 هـ 1938 م)، EL, Rāfidites.
- 9 ذكر في الفوائد 195، ومفتاح السعادة 21/2. والقرامطة طائفة من الباطنية، والحديث عنها في «الفرق بين الفرق» 266 وما بعدها، الانساب للسماعي 448a، و«كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» لمحمد بن مالك الحمادي (القاهرة 1357 هـ 1939 م)، EI. Karmatians.
- 10 في الفوائد 195: مأخذ الشرع في الفقه، وانظر كشف الظنون 1573/2، «مفتاح السعادة» 22/2.
- 11 في مفتاح السعادة 21/2: كتاب الجدل وأصول الفقه، وانظر الفوائد 195، وكشف الظنون 1408/2.

- 1 من آداب المجادلة الموضوعة لفسخ عقائد المغتربين¹ بأفهامهم ، وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع لإفادة تلجج الصدر وبرد اليقين ، لعرف أنه لخصوص بكرامات ومواهب من الله
- 3 تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الإرشاد والتسديد من الغنى الحميد ، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم المليئة والحكيمة لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرزين المحصلين ؛ ولهذا
- كان أستاذه الشيخ أبو نصر العياضى - رحمهما الله - لا يتكلم في مجالسه مالم يحضر الشيخ أبو منصور رحمه الله ، وكان كلما رآه من بعيد نظراً إليه نظراً المتعجب وقال : « وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ » .
- 6 وكتابه المصنّف في « تأويلات القرآن »² كتاب لا يوازيه في فنه كتاب ، بل لا يدانيه شئ من تصانيف من سبقه في ذلك الفن ؛ وما أحسن ما قال بعض بلغاء الكتّاب في وصفه - رحمه الله - في كتاب فقال :
- 9 « كان من كبراء الأئمة ، وأوتاد الملة ، وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل أكمامه ، وقشع عن المشتبّه غمامه ، وأبان بأبلغ الوصف وأتقن الرّصف أحكامه ، وحلاله وحرّامه ، لقاءه الله تحيته وسلامه .
- ومن كان على هذا المذهب الشيخ الحكيم أبو القاسم³ رحمه الله ، وهو ممن ارتضاه الأئمة بأسرها ، وأطبقت الألسنة على الثناء عليه ، واتفقت الأفئدة على التعظيم والإجلال له ، وقد كان جمّع إلى
- 13 ما كان تسبحر فيه من الكلام والفقه ومعرفة تأويل القرآن علوم المعرفة والمعاملة ، وبلغ في ذلك

(1) المغترين FUAŞAK ، المعتزلة U (2) تلجج الصدر AŞFAÜU ، تلجج الصدور K || لعرف KUÜAF
 ليعرف AŞ (3) بمواد AŞFÜKA ، بمراد U || الغنى AŞÜFK ، المين A (4) المحصلين ÜAŞUK ،
 الخالصين AF (5) رحمهما الله UKF ، رحمة الله عليه A || رحمه الله AŞKUF ، رحمة الله عليه Ü || لا يتكلم
 KUÜAF ، لا نتكلم AŞ || مجالسه ... يحضر KUÜAF ، مجالسة ... تحضر AŞ (6) كما AUAFK
 كل من U || وقال KAÜUF ، قل AŞ (7) كتاب ... فنه كتاب UÜFK ، لا يوازيه : حاشية F ، لا يوازيه
 فيه كتاب AŞ (8) في وصفه رحمه الله في كتاب فقال AŞ ، في وصفه في كتاب فقال FK ، في وصفه رحمه الله فقال
 U (9) كبراء الأئمة AŞÜKUF ، كبر الأئمة A || فتق ÜUKAF ، فتر AŞ (10) وأبان ÜUAFK ،
 وأثار : حاشية K ، وأثار AŞ || لقاءه الله تعالى AAŞ ، لقاءه الله UÜF ، لقاءه الله K (11) ممن ارتضاه
 UÜKAŞ ، من F || واتفقت AŞÜUKF ، وانفقت A (13) تجر فيه KUÜAF ، تجر فيه AŞ .

¹ المغترون بأفهامهم هتاهم المعتزلة فيما نظن ، وقد يراد بهم أولئك الذين تأثروا بمنهاج البحث اليوناني بوجه عام ، ومن هؤلاء يشتكى ابن قتيبة في مقدمة « تأويل مختلف الحديث » ، والغزالي في مقدمة « التهاوت » ، وانظر في هذا الصدد وميثاره الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدى 108/1 ، 123 ، 124 (القاهرة 1939 - 44) ، المقابسات لأبي حيان 46 ، (الحصد 1306 هـ) .

² سورة القصص 68 .

³ ذكر في مفتاح السعادة 21/2 ، وفي الكشف 335/1 باسم : « تأويلات أهل السنة » ومنه نسخ متعددة في مكتبات استانبول ، وسيعود الحديث عنه .

⁴ اسحق بن محمد أبو القاسم الحكيم السمرقندى : لقب بالحكيم لكثرة حكمه ومواعظه . وقبره بجاكرديزه مدفن العلماء وقد مر الحديث عن هذا المدفن قبل ، وذكر في كشف الظنون 1157/2 : أن له عقيدة باللغة الفارسية ، ونسب إليه كتاب « السواد الأعظم » المطبوع بالقاهرة واستانبول ، ولاكتنا نشك في صحة هذه النسبة ؛ فقد ورد في صحيفة 32 منه اسم الحكيم السمرقندى بين أشخاص عاشوا قبل مؤلف « السواد الأعظم » ، وقالوا بآراء من أجلها ذكرهم المؤلف . وسنعود الى الحديث عنه في موضع آخر .

- 1 مبلغاً سار بذكره الرُّكبان قُرْباً وبعُداً، وِغوراً ونِجْداً، وآثاره في الدين مشهورة، ومشاهده معروفة مذكورة، ومساعيه عند أوْلِي العِقل والدين مشكورة.
- 3 ولو استقصيتُ في ذكر من كان على هذا المذهب من أئمة بُخارى وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور الترك، وأئمة مرو وبلخ، وأبنتُ عن جلاله أقدارهم وتبحرهم في أصناف العلوم، لطال الكتاب، وقصرتُ عن بلوغ المراد.
- 6 وأكثرُ مَنْ ذكرتُ من قدماء هؤلاء كانوا قبل ثلاثمائة، وكثير منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة إلى ثلاثمائة وثلاثين، وثلاثمائة وأربعين؛ ووفاة الأشعري كانت في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة¹، وتوفي الشيخ أبو منصور - رحمه الله - بعد وفاة الأشعري بقليل، والشيخ أبو القاسم الحكيم - رحمه الله - فيما أظنه مات سنة خمس وثلاثين.
- 9 فهؤلاء كانوا من طبقة الأشعري ومن تقدم من أستاذيهم وأستاذي أستاذيهم، ماتوا قبله بزمان طويل، فكيف يُردُّ هذا القول بحدوث العهد، ويُقبل ما تفرَّد به الأشعري من الأقاويل بهذا العيب لولا التعنُّت؟!
- 12 هذا مع أن أكثرَ رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة، وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة، كانوا على هذا المذهب، ذكرَ هذا المذهب عنهم الشيخ أبو بكر محمد بن أبي إسحاق البخاري الكلاباذي² - رحمه الله - فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم، في كتابه المسمي بـ«التعرُّف لبيان
- 14 مذهب التصوف³»، وهو الموثوق به فيما يروى، العدل فيما يحكى؛ ومن عرف سداد طريقته،

(1) بذكره AAŞFK، يذكره U || وغوراً ونجداً AŞU، أوغوراً A، ونجداً K (4) أقدارهم AAŞKF، قدرهم U || لطال الكتاب وقصرت... المراد وأكثر UAŞKF، لطال الكلام وأكثر U، لطال الكتاب وأكثر A (6) ووفاته ÜUAŞF، وفاته A، ووفات K || كانت F، كان AAŞUK (7) بعد وفاته AÜUAŞF، وفات K (8) الحكيم رحمه الله فيما ÜAFU، الحكيم فيما AŞ || خمس KÜAFU، خمسين AŞ (9) الأشعري... واستاذي FKAS، الأشعري واستاذي U (10) قبله AŞFÜK، قبلهم U (12) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق AŞK، أبو بكر بن أبي إسحاق U، أبو بكر بن إسحاق F (13) الكلاباذي رحمه الله فيما AK، الكلاباذي رحمه الله عليه فيما F، الكلاباذي فيما U.

¹ أبو الحسن علي بن اسمعيل (260 - 324) على خلاف في وفاته؛ وهو رئيس المدرسة السنية الاشعرية. ترجمته في وفيات الاعيان 411/1، والانساب 39a، وتبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري لابن عساكر، وطبقات الشافعية للسبكي 245/2.

² محمد بن اسحق أبو بكر البخارى له ترجمة في الجواهر 272/2، والفوائد 161.

³ اسم الكتاب: «التعرف لمذاهب أهل التصوف»، ويقول عنه في الفوائد 161: «جمع فيه أقوال أصحابنا في التوحيد»، وتشغل هذه الاقوال الصفحات (13 - 61) من «التعرف». وقد طبع باعتناء المستشرق A. J. Arberry بالقاهرة سنة 1352هـ/1933م.

- 1 وصفاء عقيدته ، وعفته ونزاهته ، وصلابته في الدين وأمانته ، لعرّف أنه لا يروى عن أحد شيئاً إلا بعد تثبت وتيقن ، واندفاع الشك والريبة .
- 3 ومذهب حاله هذه لحقيق أن لا يُنسب إلى حدوث عهد¹ ، ولا يعزى إلى من لاحظ له من العلم ، ولا يقرب بمقالة أبرقلس² < و > القائلين بقدم العالم³ .
- مع أن هذا ليس من باب معمر⁴ عن الزهري⁵ ، وعروة⁶ عن عائشة⁷ رضي الله عنهم ،
- 6 إنما المعول عليه ماتمتهد من الأصول ، ورجح من المعقول ، وقوى من البراهين والحجج ، وتأيد من الدلائل والعلل .

(1) عقيدته وعفته ونزاهته AŞKF ، عقيدته ونزاهته U . لعرف KFAŞ ، عرف U (2) تثبت AŞKF ، ثبت UÜ وحاشية K || وتيقن AŞ ، وتيقن FUK (3) ومذهب حاله هذه لحقيق AŞUKF ، ومن قد كانت هذه حاله لحقيق ÜA (4) بمقالة . . . القائلين UFAŞ بمقاله K ، ولا يقرب بمقابلة القائلين A (5-6) عائشة رضي . . . عنهم إنما A ، رضي الله عنها KF . رضي الله عنهما AŞ ، عائشة إنما U (6) تمهد AŞK ، تمهل U || المعقول AŞU ، المعقول FK .

1 في تبصرة النسفي (Ali Paşa ، Kılıç 517) ورقة 107a : « . . . وزعم بعض الأشعرية أن هذا القول أحدثه طائفة من الناس يقال لهم الزابراشانية أصحاب رجل يعرف بأبي عاصم الزابراشاني نبئت بمرور بعد الأربعمائة من الهجرة » .

2 برقلس (بروقلس) Proclus (411-485) من أشهر رجال الفرع الاثيني للمدرسة الاثناطونية الحديثة ، ولد في القسطنطينية ، وانتقل الى الاسكندرية لاتمام دراسته . وانظر يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية 330 - 331 ، الدكتور غلاب ، الفلسفة الاغريقية 334/2 - 340 ، Dictionary of Philosophy .

3 في تبصرة النسفي ايضا (Ali Paşa ، Kılıç 517) ورقة 109a : « ثم ان أشعريا آخر حكى ذلك . . . وشنع بذلك علينا . . . ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان أقوال القائلين بقدم العالم ، وذكر مقالة برقلس : أن العالم قديم لأن سبب خلق العالم وجود البارى جل وعلا ووجوده قديم فيكون العالم قديما ، ثم قال : وقريب من مذهب برقلس قول طائفة من الناس ، وحكى هذه المقالة التي نحن عليها » .

4 معمر : المسمون بمعمر كثرة من الرواة ، والذي يروى عن الزهري - اذا ما قصد النسفي بكلامه الى هذه الرواية - هو معمر بن راشد البصرى ثم اليميني . المتوفى سنة 153 . ضمنه ابن معين في روايته عن الزهري وغيره . وانظر تهذيب التهذيب 243/10 ، خلاصة تذهيب الكمال 328 .

5 محمد بن مسلم بن عبيدالله بن . . . بن شهاب الزهري أبو بكر المدني ، المتوفى سنة 124 هـ ، الخلاصة 306 .

6 عروة بن الزبير بن العوام الأسدى أبو عبدالله ، روى عن عائشة كثيرا . تهذيب التهذيب 180/7 .

7 زوج النبي صلى الله عليه وسلم المشهورة ، توفيت سنة 75 هـ . الاصابة 139/8 ، الخلاصة 425 .

İSLÂM HUKUKUNDA KÂSÂNİYE (1) GÖRE BULUNMUŞ ÇOCUK

Prof. Dr. E. PRITSCH ve Prof. OTTO SPIES

İslâm Hukuku hakkında garp ilim âleminde bilhassa son zamanlarda bir çok eserler, yazılar çıkmaktadır. İngilizce, Fransızca Almanca, İtalyanca ve daha başka dillerde bu hukuku bütününde veya kısımlarında mevzu edinen etütler, memleketimizde bu sahada yapılan tetkiklere nazaren diyebiliriz ki oldukça zengindir. Hukuk tarihimizde uzun bir devir kaplamış olan ve komşularımızın bir kısmında halâ az çok meriyette bulunan bu hukukun hukuk mukayesesi bakımından da ilgi çekmesi tabiidir. Biz burada Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft mecmuasının 57 inci cildinde (1954) neşir ve ayrı nüsha olarak da tabedilen "Al kâsâniye göre islâm hukukunda bulunmuş çocuk" unvanlı etüd'den bahsetmek istiyoruz. Bu tetkik, kadim hukuk nizamları, Babil, Roma, ve İslâm hukuku sahasında ve umumiyetle hukuk mukayesesi mevzularında yazdığı kıymetli yazılarıyla ve memleketimiz hukuk ve teşkilâtı üzerine yaptığı incelemeleriyle tanınmış olan adı geçen mecmuanın naşiri Prof. Erich Pritsch ile gine İslâm hukukuna dair ihatalı etütleri bulunan kıymetli mesai arkadaşı Bon Üniversitesinde Profesör Otto Spies tarafından yapılmıştır. Tetkikte şuraya buraya bırakılan yeni doğmuş çocukların hukuki durumu bakımından ortaya çıkan bir çok problemler için eski doğu ve batı hukukunda umumiyetle az malumata tesadüf edildiği halde İslâm hukukunun buna istisna teşkil ettiği, Kâsâni'nin ve Sarahsi'nin, büyük eserlerinde bununla etraflı surette meşgul oldukları kayıt, Babil, Yunan, Mısır, Roma ve Yahudi hukukunda görülen bilgiler nakil edildikten sonra İslâm hukuku ele alınmaktadır:

İslâm hukuku bulunmuş çocukların hukuki durumunu, sual mevzuu olabilen her noktai nazardan tafsile tâbi tutmuştur. İslâmdan önceki Araplarda çocuk katli yaygın idi. Hz. Muhammed yeni doğan çocukların öldürülmesini menetti. Çocukların himayesi hususunda şiddetli taleplerde bulundu. Bu çocukları bırakıldıkları yerden kaldırıp almak ve yetimleri görüp gözetmek dîn'en mergub, mendub, sevabı mu'ip bir fiildir.

Kâsâni'nin izahatı bir sistem içinde üç baş kısma ayrılır. Evvelâ bulunmuş çocuğun arapca terimi olan Lakit kelimesi lugat ve örf itibariyle açıklanmış, sonra lakitin statusü ve üçüncü olarak da lakit'in hususi durumundan çıkan meseleler teşrih edilmiştir. İkinci kısımda bahis mevzuu edilen statu, hürriyet statusüne, dini satatuye ve ailevi statuye dairdir.

1— Roma hukukunda justinien denberi olduğu gibi islâmda da bulunmuş çocuğun hürriyeti esastır. Yani böyle bir çocuk hürler için mevzu hukuk hükümlerine tâ-

¹ Kâsâni [Alaeddin Ebu Bekir bin Mesud bin Ahmed el-Kâsâni] Hicrî 587 yılında Halep'te ölmüştür. Eserinin adı "Bedâi ussanâ'i fi tertîbiş şerâ'i", dir. Hanefî fikhi üzerinedir. 7 cüzdür. Bahsi edilen "Lâkît,, 6 ıncı cüz [s. 197-200] dedir. Bu sayfaların Almanca tercemesi etüdün sonunda verilmiştir. Kitabın birinci tab'ı [1328-1910] Mısırda yapılmıştır. S. Ş. A.

bidir. Onun köleliğini iddia eden isbat ile mükelleftir; meğer ki lakit bülugundan sonra, kendi kölesi olduğunu iddia eden şahsın kölesi olduğunu ikrar ve kabul ede. Kâsâni'ye göre böyle bir ikrar (şâfii mezhebi hilâfına olarak) makabline tesir eder bir kuvveti haiz değildir. Yani bulunmuş çocuğun, ancak hürlerin yapabileceği eski tasarrufları, sonradan hükümsüz olmaz

2— Lakit'in dini statusu; islâmda siyasi ve dini cemaat aynı zamanda medeni statu olduğundan Kâsâni'ye göre (esas itibariyle Yahudi hukukunda olduğu gibi) çocuğun bulunduğu yerde ikamet edenlerin ekserisinin dinine nazaren tayin edilir. Çocuğun bir kilise veya sinagogta bulunması da bilhassa ehemmiyeti haizdir.

3— Ailevi statuye gelince bu, çocuğun kimden olduğu bilinmediğinden meçhuldür.

Üçüncü kısım aşağıdaki mevzulara ayrılır:

1— Hıristiyanlık tesiri altında sonraki Roma hukuku gibi İslâm hukuku da lakitin bulunduğu yerden alınmasını dinen makbul, hayırlı bir fiil sayar.

2— Bulan kimsenin hukuki durumu, kimsenin, çocuğu onun elinden almağa mezun olmadığı kabul edilmek suretiyle temin edilmiştir. Onu muhafaza, alakoyma hakkı bulanıdır; kendi rizasiyle verirse istirdad edemez.

3— Lakitin akrabası malum değilse akrabalığın hukuken ehemmiyeti olan hususlarda akraba yerine kadı tarafından temsil edilen,, devlet, (Sultan, beytülmal) kaim olur.

aa— Muhtaç lakitin nafakası beytulmal tarafından ödenir.

bb— lakit üzerine vasayet devlete aittir.

cc— Lakit tazmin etmesi lâzım gelen bir fiil ika ederse devlet öder. Devlet diyet'i ödemekle âkilenin, mevlânın yerine geçer ve lakit artık başka bir patron seçemez. Lakit öldürülecek olursa fail tarafından ödenecek diyet devlete ait olur.

4. Lakitin malum olmıyan babasına karşı mesebetine gelince, babalık iddiası çocuğun menfaatına olarak bilhassa kolaylaştırılmıştır. Lakitin bizzat kendi çocuğu olduğunu söyleyen kimsenin iddiası bir isbata muhtaç olmaksızın doğrudan doğruya hakikat sayılır. Çünkü bu iddia da bir ikrar mündemiçtir; Bu da her iki tarafın yani gerek ikrar edenin ve gerek lakitin menfaatıdır. Fakat bu, sadece aile statusu bakımındandır; hürriyet ve diyanet statusu bakımından değildir. Bu itibarla bir köle veya gayri müslim (zimmi), çocuğun babalığını iddia ederse (çocuk aleyhine olarak) iddia edilen bu vakia'nın (şahadetle) ispatı, tesbiti lâzım gelir. Bir kadın, lakitin kendi çocuğu olduğunu iddia ederse bu iddia ancak kocası tarafından tasdik edilirse yahut âkilesi, kadının lehine şahadet eder veya kadın çocuğun kendi çocuğu olduğu hakkında ispat getirirse tutulur. Kâsâni'de muhtelif şahısların (erkekler ve kadımlar), bulunanın kendi çocuğu olduğunu iddia etmeleri hali bilhassa tetkik edilmiştir.

Bulan, bulduğu çocuğu evlâd edinebilir mi? meselesi İslâm hukukunda varit değildir. Çünkü İslâm hukuku bizim bildiğimiz mânâda bir adapsiyon tanımaz. Bunun yerine babalığı ikrar yolundan istifade edilir. Bu ikrar lakita, doğrudan doğruya tanıyanın çocuğu durumunu verir. Bu itibarla böyle bir tanıma ile bulan dahi lakite kendi çocuğu yapmış olur.

Hıristiyanlıkta tesis edilen, bulunmuş çocuklara mahsus evler, bilindiğine göre es-

ki Yahudi dünyasında yoktur. İbni Hallikan'a göre (1. 610) şark İslâm aleminde Türk prensi Gökbörü, bir lakithane yaptırmıştır. Bu zat : ²

“Dullar için, yetim çocuklar için ve bir de lakitlar için bir ev yaptırdı, sonuncusuna sütineler tayin etti. Her bulunan çocuk emzirilmek üzere bu sütinelere götürülebilirdi. Her bir evde bulunanların hergünkü ihtiyaçları temin edilmişti,,.

Prof. S. Ş. ANSAY

² 550-630 (1156-1232) yılları arasında yaşamış olan ve daha birçok hayratı olduğundan bahsedilen Erbil Atabeyi Muzafferuddin Said adındaki bu zat mezkûr tesisiri Erbilde yaptırmıştır (bak. Süheyl Ünver, Selçuk Tababeti s. 23, 24).

ROMA'DAKİ BEYNELMİLEL DİN BİLGİNLERİ KONGRESİ

PROF. A. SCHIMMEL

Beş senede bir defa toplanan International Association for the Study of the History of Religions (IASHR)'in VIII. kongresi 17—23. nisan 1955 tarihinde Roma'da toplanmıştır. İtalya Reisisumhuru *Einaudi*'nin fahri reisliğinde vaki olan bu kongreye, aşağı yukarı 20 milletin mümessilleri iştirak etmişlerdir. Cemiyetin ve kongrenin reisi, İtalyan Din bilgini Raffaele *Pettazzoni*, Umumi Sekreter Hollandalı Profesör C.J. *Bleeker* idi.

Kongrenin umumi mevzuu, “Mukaddes Kırallık” meselesi idi—yani, bilhassa son onyıllarda âlimlerin dikkatini celbeden, tesirleri hemen her dinde görülen bir olay. Çünkü, Profesör *Bleeker*'in son toplantımızda verdiği rapora göre, bu mukaddes kırallık kendini dört şekilde göstermektedir:1) Kırallık, kendiliğinden tabiatüstü bir kuvveti hazırlar, hususi kudret sahibidir.2) Kırallık, bir ilâhın oğludur, o, yeryüzünde göze görünen bir şekilde dindarlarını idare eden bir ilâhî varlıktır (bu fikrin en tipik misali, Mısırda Firavun düşümü idi). 3) Kırallık, ilâhlar tarafından, veya bir ilâh tarafından seçilmiştir; demek ki, ilâhların himayesi altında bulunmaktadır. 4) Kırallık, halk tarafından muvafakîyet ve zaferlerinden dolayı ilâhî bir varlık olarak telakki edilmektedir. Hangi taraf üzerinde durursak, kırallık daima ilâhlarla insanlar arasında tavassut eden bir varlık sayılmıştır — ya mukaddes kırallık olarak memleketinin hem dinî hem dünyevî idaresine bakıyor, ya ruhanî bir cemiyetin ilâhî kırallığıdır (Hıristiyanlıkta İsa, Hindûizm'de Vişnu—İşvara gibi); ya yalnız kâhinlik fonksiyonlarını görüyor, ya kâhinler tarafından, papazlar tarafından takdis edildikten sonra yüksek bir dünyevî otorite sahibi oluyor. Bütün bu imkânlar dinler tarihinde tahakkuk etmişlerdir; onları araştırmak, kongrede çalışan on branşın vazifesi idi.

Meselâ 1. kolda (Dinler tarihinin tarihi), İsveç bilgini E. *Edsman*, *Le roi-dieu dans les recherches des derniers siècles* (Son asırların araştırmalarında ilâhî kırallık) adlı bir konferans vermiştir; 2. kolda (Hindistan, Uzak Şark, Buddizm), bir Hind âlimi, A. *Basu*, “*Hindu Doctrine of Divine Kingship*” (İlâhî kırallık hakkındaki Hind doktrinleri) konusunu ele almıştır; 3. kolda A. *Pagliari*, *La concezione iranica della regalità* (Kırallığa dair İran tasavvurlarını) ileri sürmüştür. Bilhassa Eski Mısır dini ve Eski Şark ile meşgul olan 4. kolda umumi konuya ait çok entersan konferanslar verilmiştir (meselâ G. *Lanczkowski*, *Das Königtum im Mittleren Reich*, Orta Devlette kırallık; *Bleeker*, *The function of the queen in Egypt* (Kırallığın Mısır'daki fonksiyonu) v.s.). Eski Ahid ve Yahudilik meseleleri ile uğraşan 5. kol son senelerde çoğu defa mevzuubahs olan İsrail kırallık mefhumunu aydınlatmağa çalışmıştır, çünkü orada Eski Şarkın tesirlerini görmek mümkün sayılmıştır; halbuki bu mevzuda pek çok münakaşa çıkmıştır. Orada verilen konferanslardan bilhassa bu sahada en selâhiyetli İskandinav âlimi olan S. *Mowinkel*'in, *General and specific Israelit elements in the israelitic conception of the Sacral Kingdom* (İsrail Mukaddes kırallık mefhumunda umumi şarklı ve hususi İsrail elemanları) mevzuunda, veya alman ilâhiyâtçisi K. H. *Rengstorf*'un *Nachwirkungen einer Formel aus dem altorientalischen Königsritual im Neuen Testament* (Eski Şark Kırallık âyinlerinde kullanılan bir formülün, Yeni Ahidde bıraktığı

tesirler) hakkındaki konferanslarını zikretmek lâzımdır. 6. kolun bir branşı, Eski Yunanistan, ikincisi Eski Roma ile meşgul idi; orada bilhassa Büyük İskenderin ilâhleştirme meselesi ve onu bu hale getiren elemanlar gösterilmiştir (F. Taeger, *Alexanders Gottkönigsgedanke und die Bewusstseinslage der Griechen und Makedonen* (İskender'in ilâhî kiralık tasavvuru, ve Yunan ve Makedonyalıların şuur vaziyeti), Makedonyalı köylülerin böyle bir ilâhî kiralık fikrine karşı hiç sempati göstermediklerini, aynı zamanda da bu fikrin yunan felsefesinden istidlal edilmediğini isbat etmiştir; Hollandalı Profesör Bn. E. Visser, *The Divinity of Alexander* (İskenderin uluhiyeti) hakkında konuşmasında, bilhassa kiralın önünde secde yapıp yapılmamasından, ve bu secdenin dinî manasından bahsetmiştir). 7. kol, Avrupanın eski milletleri, Keltler, Jermenler, İslavlar, v.s. üzerinde durmuştur; orada bilhassa İsveç din bilgini H. Ljungberg'in *Das sakrale Königtum im Norden waehrend der Missionszeit im 10. und 11. Jahrhundert* (Şimalda 10. uncu ve 11. inci asırlarda hiristiyen missionerlik devrinde mukaddes kiralık) adlı konferansı zikre değerlidir. Hiristiyenlikle meşgul olan 8. kol, tabii İsa'nın "mesihi kiral" olarak tarih ve gelenekte oynadığı rola büyük bir yer ayırmıştır (meselâ Strassburg'lu ilâhiyatçı H. Clavier, *La royauté messianique ou la fonction royale du Messie dans la Bible* (Mesihî kiralık veya tevat e İncilde Mesihin kiral fonksyonları); 9. kolda, İslamiyet mevzuu bahs edilmiştir. 10. kol, umumi meseleler, metodoloji, psikoloji, ve fenomenoloji ile hem umumî konunun bazı taraflarını (A. Allwohn, *Der religionspsychologische Aspekt des sakralen Königtums* (Mukaddes kiralığın din—psikolojik tarafı); K. A. Hidding, *The High God and the King as symbols of totality* (Yüce—Tanrı ve kiral, külliyyet sembolleri olarak), hem de başka problemleri incelemeğe çalışmıştır.

Her ne kadar bu on kolda yanyana çalışılıyor isede zamanın darlığından bilmeceburiyet öğleden evvel ayrı topluluklarda her kola ait üç dört konferans veriliyordu, bu yüzden, bütün konferanslara iştirak imkânı bulunamıyordu. Biz bilhassa 9. kolda, İslâmiyet mevzuu üzerinde çalıştık. Burada ekseriya serbest konular konuşuluyordu. Yalnız ilk konferanslarda, halife meselesini ileri sürülmüştü: Belçikalı âlimi A. Abel, *Rois des Rois ou Khali'fe (du Prophète) de Dieu? Essai sur l'interpretation religieuse de la titulature souveraine dans l'Islam* (Kıraların kiralı veya Allahın (peygamberinin) halifesi? İslâmiyette, hükümdar unvanlarının dini tefsiri üzerine bir deneme) adlı bir konferans verip bir taraftan hilafette mevcut olan dini tasavvurları, halifeye atfedilen kudretleri, öbür taraftan da İrandan gelen tesirleri belirtmiştir. Onun fikirleri, bundan sonra yer bulan ikinci bir konferansta teyid edilmiştir; genç İsveç müsteşriki H. Ringgren, *Some religious aspects of the caliphate* (Hilafetin bazı dini cepheleri) ni ileri sürerken bilhassa emevi devrinin şairlerinin beyitlerine dayanarak o zaman halifeye yağmur getirmek kudretinin atfedildiğini ve buna benzer eski mukaddes kiralıktan gelen tasavvurların tarihçilerin eserlerinde bile mevcut olduklarını isbat etmeğe çalışmıştır. İlk sabahın son konferansçısı olarak, S. Moscati, *La crisi religiosa dell'impero Arabo* (Arab imparatorluğunun dinî buhranı) adlı kısa fakat zengin bir konferansında, Abbasi devrindeki değişikliklerin bilhassa şii cereyanların zuhuru ile eski İran mefhumlarının tesirleri altında vukua geldiği açıklandı. İkinci gün bende Bugünkü Türkiyede dinî vaziyet'ten kısaca bahsettim. Bundan sonra, gelmeğe imkân bulunamayan bir fransız âlimi, S. de Laugier de Beaureceuil'in konferansı bir arkadaş tarafından okunmuştur: *La pauvreté, attitude essentielle de l'homme en face de Dieu, d'après Abdallah Ansari de Herat* (Abdallah Ansari Herevi'ye göre fakr, insanın, Allahın karşısında hakiki vaziyeti). Orada, eski tasavvufun çok sevdiği bir konuyu teşkil eden *fakr* merhumu, Ansari'nin muhtelif eserlerine dayanarak Allahın zenginliği karşısında muh-

telif tarafları ile aksettirilmiştir; bu konferansın ihtiva ettiği kıymetli malumat başka mütesavvıfların sözleri ile de itmam edilmiş olsaydı, daha vazih olurdu. Sabahın son konferansı, *Alessandro Bausani* tarafından verilmiştir. Kendisi Bahai olan bu italyan müsteşriki, *Sviluppi istituzionali della religione Baha'i* (Bahai dininde enstitüsyonel inkişafı, mevzuubahs etmiştir. Bahailigin bizde pek bilinmeyen bu taraflarını şöyle hülasa edebiliriz: Bahailik, gelecekte inkişaf edecek olan bir teokrasinin örneğidir; onun ne papazları ne de kutsal âyinleri vardır. 21. nisan ile 2. Mayıs arasında tesid edilen Rizvan bayramında, yerli ve millî idare seçilmektedir; hem yerli hem de millî idare dokuzar kişiden ibarettir. Beynelmilel idarenin merkezi, Hayfa şehrinde bulunmaktadır; orada dinde en yüksek makamı alan *valiyi amr* oturuyor; onun hukukî fonksiyonu yoktur; onun yanında çalışan şura, *ayadı emri Allah* denilen bir beynelmilel gruptur. — Bahailer, Allah ile vaki olan ahdi temsil eden Bahauallah'ın emirlerine tabi oluyorlar; o, kendilerine yeni bir şeriat, İslâmiyetten başka bir din vermiştir. Bahailigin hususiyetini belirtmek maksadiyle, *Bausani* o dinin İslamiyetle olan münasebetini, Hristiyanlığın Yahudilikle olan münasebetlerle benzetip Bahaulah'ın âdî bir peygamber değil, tam İsa gibi bir *mazhar—ı ilahi* olduğunu; Hayfa'da oturan Valinin Papanın fonksiyonlarını gösterdiğini, ve bu yeni gelişen ve garpta oldukça büyük bir muvaffakiyet kazanan dinin Bahauallah'tan evvel gelen bütün peygamberleri kabul ettiğini söylemiştir. — Üçüncü mecliste, Mısırlı domikan rahibi G. *Anawati*, *La personne du Christ d'après deux livres recents d'auteurs musulmans : Mahmoud Al-Aqqad et le Dr. Kemal Hussein* (Müsülman müelliflerin—Mahmud al—Akkad ve Dr. Kamil Hüseyin —yeni çıkan iki kitabına göre İsa'nın şahsiyeti) konusu üzerinde durup, bu iki meşhur Mısırlı zatın eserlerini, İsa'nın hayatı ve vefatını İncillere sadık kalarak, halbuki İslamiyetin çerçevesinden çıkmadan nasıl tasvir ettiklerini ve bu suretle iki büyük din arasında bir anlaşmaya yardım ettiklerini, bilhassa Kamil Hüseyin şairane ve felsefî kitabını yakında fransiscaya çevirmek suretiyle garba da tanıtaçağını söylemiştir. Bu kolda çalışmalarımızı bitiren konferans, Prof. *Brunschwig* tarafından yine umumî konu olan kırallık, yani hilafet, hakkında verilmiştir. İlk konferansların fikirlerini hem şiir hem de *Ebu Yusu'*un *Kitâb alharâç*'tan alınan misallerle teyid ettikten sonra, halifenin önünde yapılan secde veya takbili yad meselesini ileri sürmüştür: secde, eski zamanların telâkkilerine göre yalnız Allahın huzurunda yapılan hareket olmakla beraber, bazen de halifelerin huzurunda yapılmak istenilmiştir — bu sebeptendirki İmam Gazzali, insanı, kırallara gitmekten ictinap etmeyi öğretiyor “yoksa adil olmıyan ve zalim bir hükümdar önünde secdeye kapılmağa mecbur kalabilirsin”. Fatimi devrinde tipik bir İsmaili ilahiyatçı olan *Kadi Nu'mân*, *kitâb al-himma*'sında secdeye müsaade edip bir yönden Yusuf—suresinde kardeşlerin Yusufu secde ile tesit ettiğine, öbür taraftan halifenin Allahın zıllı olarak böyle bir hörmete layık olduğuna işaret etmiştir. O hareketin tersini, Moğol devrinde Hindistanda Aurangzebin zamanında yazılan *al-fatāvâ al-âlemgîriya*'da görüyoruz: orada, hükümdarın huzurunda secde yapan insan kafir sayılmaktadır (*fakat kafara!*).

İslamiyete dair konferanslar son bulunca başka kollarda da bazı enteresan tebligler dinlemek imkânını bulduk: Erlangen'de bilhassa Yahudiliğin tarihini araştıran din bilgini *H.J. Schoeps*, *The Dead Sea scrolls und die Pseudoklementinen*, adlı konferansında, Filistin'de bulunan İbrani yazılarda ortodoks olmıyan yahudilerin fikirlerini göstermeğe uğraşmıştır; konferansı ndan sonraki münakaşada, bazı noktaların zayıf olmasına işaret edilip bilhassa bu yeni bulunan yazılarda kısmet fikrinin mevcut olması gösterilmişti; halbuki böyle bir fikir *Pseudoklementin*'lerde görünmemektedir. Din tar-

hinin başka sahalara, 1. kol'da (Umumî dinler tarihi, iptidâî dinler) verilen konferanslarda mevzu bahis edilmişti; biz orada üç konferansa iştirak etmeğe fırsat bulduk.

A. Lopasic, *Who were the carriers of Divine Kingship in East Africa?* adlı beyanatında mukaddes kiralık mefhumunu, şarkî Afrika'da inceleyip Galla kavimlerde böyle bir kiralık anlamı mevcut olmadığını söyledi, bu mefhum Hamit milletlerine ait değil, başka milletler tarafından o muntakaya getirilmiştir. İtalyan bilgini V. Lanternari, *Tabu di lavoro e angoscia di frustrazione nell'annua festa milamala dei Trobriandei* hakkında malûmat verdi. Cenubî pasifikte bulunan, son senelerde bilhassa Malinowski tarafından tetkik edilmiş olan Trobriandes kavminin her sene icra ettiği iki aylık bayramından bahsetti; bu bayram, senelik çalışmaların ve bilhassa mahsulün getirmesinden sonra tam bir reaksiyon, bir gevşeme halinin ifadesidir; insan o iki ayı yalnız yemek, içmek, oynamak ve bu gibi eğlencelerle geçirir; bu bayramın ehemmiyeti o muntakada o kadar büyüktür ki, hıristiyan misyonerler bile onu kabul etmeğe mecbur kaldılar.

Oldukça psikolojik izahat veren bu beyanattan sonra, Bayan Plazikowsky-Brauner, Habeşistan'daki umumî dini vaziyeti aydınlattı. Üç büyük din —Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm orada eski Kuşit dini üzerinde intişar etmiştir. O dinde, ruhanî bir monoteizm mevcuttur. Tanrı, hem yaradan hem de dünyayı idare eden bir varlıktır. Kötü prensip kendini devler şeklinde gösteriyor. Asırlar boyunca, o dinden bazı tasavvurlar yüksek dinlere sızmıştır; hıristiyan papazlar bir bakımdan eski büyücülerin rolünü benimsemişlerdir. Bilhassa her insana ait olan bir koruyucu peri, dinde hemen en mühim rol oynamaktadır. Ona kurban takdim edilir.— Yahudilikten de bazı âdetler umumî habeşi din tasavvurlarına gelmiştir (Yahudilik, X. asırda Aksum'da hüküm süren din idi). Mesele kiliselerin kudüs-al-akdesinde, yahudi tevrat sanduğuna benzer bir "tabut" muhafaza edilmektedir—. Kuşitlerde, bütün ayinlerde kahve gayet büyük bir rol oynuyor, bilhassa hiç bir kurbanda, ilâhî varlıklara kahve takdim etmeğe unutulmamaktadır. "Kahvenin ilâhî sıhhat ve afiyet versin, ani ölümden korusun". Bu fikirler, yüz sene evvel hiç kahve içmiyen hıristiyanlara da sirayet etmişlerdir.

Kudüs Üniversitesinde Yahudi Mistiğinin tarihini okutan Prof. Scholem, *Some trends in Jewish Gnosticism* hakkında gayet enteresan ve derin beyanat verdi. Bu cereyan, yeni bulunmuş vesikalara göre, herhalde hıristiyan gnostizmin inkişafına büyük bir tesir icra etmiştir.

Bir sürü eski ibrani ve arameik metinlerde, (*hehalot*), ruhun yedi semadan geçip Allahın arşına çıkması tavsif edilmiştir; bu fikirlerin bir kısmı hellenistik-gnostik cereyanlardan yahudiliğe sızmıştır; bu iki cereyanın birleşmesinden, hıristiyan-gnostik sistemlerinin temeli husule gelmiştir. Zikri geçen bu metinlerde esas itibariyle yahudi tasavvurlara uymayan bir anlam olan "Allahın mistik vücudu" fikir sisteminin merkezini teşkil etmektedir. İnsan şeklinde tasavvur edilen bu vücuda dair yahudilikte m.s. 2. inci asırda oldukça geniş bir edebiyatın mevcut olduğunu, büyük hıristiyan ilahiyatçı *Origines*'in bu husustaki bir cümleden istidlal edebiliriz. Öbür taraftan, o zamanki yahudi mistizisminde büyük bir rol oynayan bir mefhum, *ogdoas* (yani sekizlik) mefhumudur: yedi gökten aşırı, ilahî esrarın yeri olan sekizinci bir gök mevcuttur. Bu mefhum, gnostiklerde hemen aynı şekilde tasvir edilen *Sofia* (ilahî hikmet) ile mukayese edilebilir. İbranice cifr sisteminde üç defa sekiz kıymetini taşıyan *azbuga* kelimesi, *adonay* ("Rab") kelimesiyle beraber kullanılmış, en yüksek uluhiyetini ifade etmiştir. Bu hususta bazı harikulade güzel ilahiler de mevcuttur.

Başka bir saatta, bir genç alman din bilgini, Marburg ananesinde yetişmiş olan E. Cold, "Dinler tarihi, evrensel tarih demektir" diye ikerlerini takdim etmiştir. Ona göre, eski zamanların tarih mefhumuna göre insan Allahtan geliyor, Allaha gidiyor, hristiyan telâkkilere göre yaradılıştan İsa'nın zuhuruna kadar, İsa'nın zuhurundan beri kıyamet gününe kadar iki büyük dünya devri vardır; başkalarına (meselâ alman feylosofu *Jaspers*) göre dünyanın "mihver devri" m.ö. 800 ile 200 arasında tesbit edilmelidir. Cold, modern fizigin verdiği malumatla, yalnız bir tek unsurun, yani enerjinin mevcut olduğunu, bu enerjiyi dünyanın "mutlak sübjekt" olarak tavsif edip bu suretle enerjiden çıkan maddenin tarihin tezahüratını gösterdiğini ileri sürmüştür. İnsan ise, istikbali düşünen yegâne mahluk ve böylece dünyanın ikinci sübjekt sayılmalıdır. Evrensel tarih, iki sübjekt arasındaki gerginliğin tarihidir; insanın, bu gerginliğe karşı gösterdiği hareketleri, din denilir. İnsan, bu gerginlikten kaçarak ileriye gidiyor; bu suretle kültürel olaylar, medeniyet v.s. husule geliyor, dinin de şekilleri değişiyor. Bütün dünya hadiseleri enerjiden çıkıp tekrar enerjiye dönüyorlar. Genç bilginin telâkkileri pek mantuki ve şayanıdıkkattir; yalnız, fikir sisteminde bir şahsi ilâh mefhumu mevcut olmadığı için herhalde ilahiyatçıların çoğunu tatmin etmeyecektir.

Muhtelif kollarda verilen, ikiyüze yakın kısa konferansların yanında, her gün öğleden sonra ikişer umumi konferans verilmiştir. Onların en mühimleri, Prof. F. Heiler'in, Prof. Widengren'in ve Prof. Dupont-Sommer'inki idiler. Prof. Heiler, *Die Wandlung des antiken Gottkönigtums im Bereich der christlichen Kirchen* (Antik ilahi kiralık mefhumunun, hristiyan kiliselerin muhitinde değişmesi) adlı uzun ve derin bir konferansta, antik devrinin muhtelif mukaddes kiral anlamlarını gösterdikten sonra (kiral: ilâhın oğlu; kiral: ilahi iradeyi yere getirmeye mükellef olan hükümdar v.s.) bu fikirlerin bilhassa Roma imparatorluğunda inkişafına işaret etti: m.s. Roma imparatorları, ruhlarında taşıdıkları *jenius*'a değil, kendi şahsiyetlerine ibadet ettirmişlerdir. Hristiyanlar ise, antik kiral perestişinden alman isimleri İsaya nakletmişlerdir: mesih, Allahın oğlu, *kyrios* (Rab). Bu isimler artık yalnız İsa'nın hususiyetleri idi — bunun için hristiyanlar, Roma kiral perestişinden nefretmişler, imparatorlar tarafından idam edilip martir olmuşlardır. Bu devrin bir aksi, İncil'deki "Yuhanna'nın vahyi"nda görülmektedir. Halbuki hristiyanlık *Konstantin* sayesinde devlet dini olduktan sonra, aynı imparatora da hemen insanüstü saygılar gösterilmiştir; *Konstantin*'in verdiği misal, Bizans imparatorları tarafından taklid edilmiştir; Bizans hristiyan imparatorları, eski Roma imparatorlarının kullandıkları tabirleri çekinmeden kullanmışlardır. (ilahî, mukaddes, semavi, ebedî, tapması v.s.). Bu âdetler, hristiyan ilahiyatçıları tarafından müdafaa edilmiştir, çünkü o "İsa ile beraber hüküm süren", "semavi imparatorluğun sureti"dir. Bizans saray âdetlerinde de bu perestiş devam etmiştir. İmparatorun heykel veya resmine hususi bir hörmet gösterilmiş, kendisine de secde ve bu gibi tazimler yapılmıştır. İmparator en yüksek patriark tarafından takdis edilmekle beraber, bu hareketin derin bir mânası yoktu; kiral, kendiliğinden müessir ve ilahi kuvvetle dolu sayılmıştır. Aynı fikir, Jermenlerde yaşayan "mukaddes kiralık" mefhumu ile birleşip Ortaçağda Jermen milletlerinin kiral mefhumunu geliştirmeğe yardım etmiştir. Kiral, 7. inci asırdan itibaren orada hususi bir ayin ile takdis edilmiş ve tam Eski Ahdin kraları gibi hususi bir kudrete sahip sayılmıştır. Bu takdis sayesinde, Ortaçağın tasavvurlarına göre kralın özel kuvvetleri vardı, meselâ bazı hastalara şifa vermesi gibi. Kilisede de bu suretle takdis edilen kralın ve, daha büyük miktarda, imparatorun hususi vazifeleri vardı;

onun giydiği mantó, ilahi bir elbisesi olan "yıldız mantosu"dur, mavi üzerinde yıldız, güneş ve ay gösteren bir elbise. —Fakat kıralın bir papaz tarafından takdis edilmesi, kiliseye daha büyük bir kuvvet vermiştir; çünkü "takdis eden, takdis edilenden yüksektir". Bu fikre dayanarak asırlar boyunca kıral takdisinde bazı tadilat yapılmıştır; artık garpta, kırallık eski hususiyetlerini kaybetmekle yine esrarengiz bir rütbe olarak telâkki edilmiş ve hâlâ edilmektedir. Büyük alman reformatörü *Luther* bile, 82. mezmuru şerh ederken kıralı bir nev'i ilahlar vasıflandırmıştır; Lutheran kilisede, kıral ve prensler, muntakalarının aynı zamanda en yüksek papazlarıdır.

Büyük fransız âlimi *G. Dumézil*, *Le rex et les flamines maiores* (Kıral ve büyük *flamen*'ler) hakkında enteresan beyanatta bulundu; eski Roma'da kıralın, üç büyük kâhinin ayrıca gösterdikleri fonksyonları kendinde taşıdığını gösterdi. Mukaddes kırallık sahasında bilhassa mütahassis olan İsveç âlimi *G. Widengren*, *The Sacral Kingship of Iran* (İran'da mukaddes kırallık) tan bahsedip eski İran kıralının bir despot değil, hemen aynı makamlarda bulunan hükümdarlar arasında çıkan hakiki şahinşah, şahların şahı, olduğunu söyledikten sonra bununla beraber meselâ kıralı öldürmek ilâhlara karşı işlenen bir suç sayıldığını ilave etti. Kıral, mukaddestir, onun aslı ilâhlardandır, hakiki yeri yıldızlar arasındadır, hakiki fitratı ateştir; lejandlara göre şimşek şeklinde gökten gelmiştir. Ekseriyâ *Mitra*'nın bir enkarnasyonu olarak telakki edilip bu suretle tam kozmik bir hükümdar, üç dünyanın, üç sınıfın mümessili sayılmıştır; bu sıfatıyla, dinî meselelerde de en yüksek otorite sahibi idi. Kırallık âyinlerinde, bilhassa Babil'den gelen tesirler göze çarpmaktadır.

Ana konuya dokunmamakla beraber son derece enteresan meseleleri ileri süren bir konferans, Prof. *Dupont Sommer*'in "*Les Manuscrits de la Mer Morte: leur importance pour l'histoire des religions*" (Ölü Deniz yazıları: ve bunların dinler tarihi için haiz oldukları ehemmiyet) adlı beyanat idi. 1947 senesinde cenubi Filistin'de bir mağarada bulunan ibrani yazı tomarları, aşağı yukarı m.ö. 2. asırdan itibaren o muntakada yaşayan bir yahudi mezhebinin mukaddes kitaplarını teşkil etmektedir; şimdiye kadar okunan tomarların üçüncüsü, *Essen*'liler denilen bu mezhebin kaidelerini ihtiva etmektedir. Mağarada bulunan kütüphane çok zengindir, ibrani, arameik ve yunan yazıları ve aralarında gnostik fikirleri gösteren "Nurun oğulları ile zulmetin oğulları arasındaki savaş" adlı bir parça mevcuttur. O dinî savaş, tahayyülî bir savaş değildir, bilakis, Romalılara karşı bir mücadeledir. Demekki, bu parça Makkabelerin muharebelerinden sonra yazılmış olsa gerektir. Mezhebin ilahilerini ihtiva eden bir tomarda, bilhassa eskatolojik bir hava mevcuttur, semavi muhakemeden korkulur, Allahın meleku-tu arzu edilir. Mazda dini ile hellenistik fikirleri arasında gayet enteresan bir birleşme görünmektedir. Mezhebin reisi tarafından yazılmış ilahilerde, tam İncil'de İsa'nın sözlerini andıran cümleler vardır; *Essen*'liler ile Vaftizci Yahya ve bundan sonra İsa arasındaki münasebetleri bulup isbat etmek belki bu metinler sayesinde mümkün olacaktır. Konferansların çokluğu insanı yorduğu için hemen her akşam muhtelif yerlerde güzel toplantılar tertip edilmişti: eski Roma'nın merkezi olan Kapitol'da Belediye reisi, başka bir palazzo'da Akademi, güzel bir sergi ihtiva eden Şark Enstitüsünün salonlarında Roma müsteşrikleri kongreye iştirak edenleri kabul ettiler. Bu suretle husule gelen samimi konuşma ve dostluklardan çok istifade edilmiştir.

Başka bir değişiklik, Ostia ve Palestrina'ya giden bir gezinti sayesinde hasıl oldu: Tiber'in eski liman şehri olan Ostia harabelerinde, bilhassa m. ö. 204 senesinde Anadolu'dan Roma'ya getirilen *Kybele* adlı büyük ana ilahesinin mabedi, ve daha sonra yapılan, askerler tarafından İran'dan getirilen *Mitra*'nın küçük mabedi ki, başka

mabed ve evler gibi, şayanihayret mozayiklarla süslü olması calibi dikkat idi. Öğleden sonra otobüsler bizi, Alban dağlarında vaki olan Palestrina'ya götürdüler; o romantik yerde, ilkbahar ilâhesine ait olan bir mâbed vardı.

Kongrenin sonunu, cumartesi öğleden sonra yapılan raporlar, teşekkürler ve teklifler teşkil ettiler; bilhassa gelecek kongrenin yeri tesbit edilmeğe çalışıldı; 1958 de vaki olan bir kongre, Tokiyo da vuku bulacak; Avrupa'da herhalde 1960 senesinde ya Strassburg yahud da Almanya'da bir kongre toplanacaktır.

O günün akşamında, kongrenin bayanları için hususi bir evde-muhteşem bir palazzo -bir toplantı yapıldı; bundan sonra, almanların büyük bir kısmı, *Valdese* fakülte tarafından davet edilmişti. Bu fakülte, en eski reformatör Hıristiyanlığın ananelerini muhafaza eden bir müessesedir; *Petrus Valdis* tarafından tesis edilen *Valdese* hareketi, Ortaçağın sonunda bilhassa Piemont'ta yerleşmiş; reformasyondan sonra *Calvin*'in fikirlerini benimsiymiş ve bundan dolayı Roma kilisesi tarafından şiddetle takib edilmiştir. Bununla beraber, pek fakir olan bu kilise tam yüz sene evvel hususi bir fakülte kurmuştur; orada aşağı yukarı 30 talebe okuyor. Talebenin büyük bir kısmı, İsviçre ve Almanya'da tahsil ediyor, başka protestan kiliseler *Valdese*'lere büyük miktarda burslarla ve para ile yardım ediyorlar. Tam Vatikanın yanında bulunan bu mütevazi fakültenin idealistik ve cesur dekanının, *Valdese* cereyanının tarihine ve tarihî yerine ait beyanatını iştirmek bütün davetliler için büyük bir kazanç oldu.

Böylece, gayet zengin olan kongre güzel bir hatıra ile bitti.

SELÇUKLULAR'DA FAİZLE PARA İKRAZI MÜNASEBETİYLE ZORAKİ BİR TENKİT

Prof. OSMAN TURAN

I.

“Selçuk Türkiye’sinde faizle para ikrazına dair hukukî bir vesika” adıyla neşrettiğimiz bir makale (*Bellekten* LXII, s. 251—260) hakkında Hukuk Fakültesinde profesör olmuş bulunan “Bay” Coşkun Üçok tarafından *İlâhiyat Fakültesi Dergisinde* (1953, Sayı 3, s. 41—49) bir tenkid makalesi intişar etti. Filoloji, Türk tarihi ve İslâm hukuku ile alâkası olmayan ve hatta herhangi bir sahada ilme ilâve (*contribution*) mahiyetinde ciddî bir araştırması bulunmayan münekkidin böyle bir teşebbüse girişmesi tabiiyetiyle bir cüret idi. Bununla beraber bu tenkidi kendisinden beklenen seviyeden biraz daha olgun bulduğumuzu da derhal ilâve etmeliyiz. Bu münasebetle tenkid sahibi, bundan sonra da, hiç olmazsa, bu seviyede yazılar neşrederek, bir tekâmül yolunda bulunduğunu ispat ederse bundan memleket hesabına cidden memnun olacağımızı da kayda lüzum vardır. Fakat biz, maalesef bu kanaatte olmadığımızı ve bu seviyeye gelişinin bile müşterek bir mesai neticesi bulunduğuna dair delilleri aşağıda meydana koyacağız. Söylemeğe lüzum yoktur ki bizi burada ilk önce münekkid değil tenkid alâkadar ettiğinden ona cevap vermekle söze başlayacağız. Ciddî bir yazıya yakışmayan bazı uydurma kelimeler ve, münhasıran münekkide ait bir kısım paragraflar müstesna, umumiyetle cümlelerin düzgünlüğü ile aralarındaki mantukî istidlâl ve irtibatlar bakımından bile imza sahibine ait olması şüpheli gözüken bu tenkide, objektif olarak, herhangi bir kıymet atfederken bunun, makalemizde ileri sürülen fikirleri ve elde edilen neticeleri değiştirecek bir hüviyet kazandığını ve tarih, hukuk tarihi bakımından zarurî olan bilgi ve metodlara dayandığını kastetmediğimizi de derhal kaydetmek yerinde olur.

Filhakika tenkid, makalemizde İslâm hukuk ve iktisad tarihi bakımından meydana koyduğumuz neticelerin isabeti hakkında tereddüdü mucib hiç bir delil göstermiş değildir. Mezkûr makalemizde, İslâm hukuku bakımından, tenkidde yer alan, lüzumsuz ve malûm teferruata girişmeksizin, iki esas neticeye varmış idik:

1— İslâmiyetin faizi yasak eden hükümlerine rağmen, iktisadî hayatın zaruretleri bu yasağı hükümsüz kılmış ve tatbikatta bir takım hukukî formüllere, şer’î hilelere başvurulmuştur. Böylece bütün Ortaçağlar boyunca para ticareti (*fâiz, ribâ*) câri olmuş, hatta bu cins ticaretin ileri şekilleri olan banka muameleleri, havale senedleri, sarraflık İslâm dünyasının iktisadî faaliyetlerinde büyük bir rol oynamıştır. İşte neşrettiğimiz vesika da, İlhanî hükümdarı Gazan Han’ın fâizi yasak eden ferman ve takibatı sırasında, Selçuk Türkiye’sinde hileli yani Şeriat’la telif edilmiş bir şekil altında faizle para ikrazına dair teamülü gösteren bir hadiseyi meydana koymaktadır.

2— Selçuk Türkiye’sinde câri olduğunu ispat, menşei ve Osmanlılar’a intikalini izah eden mirî toprak rejimine dair bir tetkikimize istinad ettikten sonra bu vesikanın

köylerde, mirî topraklardan yapılmış temliklerden farklı olarak, bir toprak mülkiyetinin mevcudiyetini meydana koyduğunu belirttik. Bununla beraber zamanımızın ve İslâm hukuku'nun tanıdığı, mutlak mânâda, toprak mülkiyetine uygun bir duruma sahip olan bu mülk arazinin de yine mirî rejimin yıkılması neticesi zuhur ettiği fikrini ileri sürdük. İşte makalemizin, teferruattan sarfi nazar, meydana koyduğu iki esaslı hüküm bundan ibaret idi.

II.

Tenkid, muahhar kompilasyonlardan faydalanarak, bir sürü lüzumsuz malûmatı naklettikten sonra, fâiz muamelesinin vâki olmadığını iddia ederken de bu nakillerden iddiasına faydalı herhangi bir delil çıkarmış değildir. Vesikaya före Amasya mahkemesinde yapılan akidde, Emîr Nâsiruddin Muhammed'in Emîr Şucauddin Süleyman'a, bir yıl müddetle, 1500 dirhem para ikraz ettiği, buna mukabil borçlu alacaklıya üç parça çiftliğini (*feddân*) rehin bıraktığı sarihtir. Amasya mahkemesinde cereyan eden akid, bundan ibaret kalsa ve borç devam ettiği müddetçe, alacaklının bu merhundan yani üç feddân arazîden hiçbir intifâ hakkı olmadığı sarahatle malûm olsa idi hâdise basit bir ödünç verme ve rehin mahiyetini alır ve tabiatıyla bir fâiz muamelesi bahis mevzuu olamazdı. Halbuki, vesikanın açıkça gösterdiği üzere, borçlu alacaklıya, yalnız arazisini rehin etmekle kalmıyor, bilâkis arazînin gelirinden de bir miktarını *ibâhe* suretiyle veriyor. Demek ki ikraz edilen para, şimdilik yüzde nisbeti ne olursa olsun, mukrize bu paranın aynen iadesinden başka bir nemâ getirmekte, fakat İslâmiyet ikraz edilen paranın veya herhangi bir malın aynı cinsten bir nemâ kazanmasını men'ettiğinden, gayenin temini için, şeriatin cevaz verdiği, *ibâhe* formülüne başvurulmaktadır. Yani borçlu aldığı parayı kullanmaya mukabil, alacaklıya bunun ücretini ödeyerek ona 1500 dirhem para ve merhunun mahsulünden bir kısım iade ediyor. Kelime ve formül ne olursa olsun alacaklının parası mukabili temin ettiği bu nemânın iktisatta adı ve mânası fâizden başka birşey olamaz. Eğer İslâmiyet fâizi (*ribâ*) men'etmeseydi, o zaman, münekkidin daha kolay anlayabileceği üzere, bu nemânın aynı cinsten bir madde olduğunu görmek ve bugünkü mânâda adına rastlamak mümkün olurdu.

Durum bu kadar sarîh olduğu halde münekkidin, makalesine başlarken olduğu gibi bitirirken de, hâlâ "bu vesika ile İslâm hukuku esaslarına aykırı olarak fâizle para ikraz edildiği yolunda bir iddiada bulunmanın pek de yerinde olmadığı sonucuna vardık(!)" (s. 41) ve "bu vesikada fâiz bulunduğunu iddia etmenin yerinde olmadığı kamımdayız(?)" (s.48) tarzında ısrarda bulunması yalnız ilmî bir kifayetsizlikle de anlaşılabilir bir keyfiyet olduğu "kamısında" değiliz. Eldeki vesikanın sarahati olmasa bile, İslâm hukuku ile az çok alâkalan bir kimsenin nazârî hukuk (*fıkh*) ile fîlî hukuk arasındaki fark ve münasebetlere vakıf olması, örften veya devlet idaresinden gelen hayatî zaruretler neticesinde İslâm hukuk tarihini dolduran sayısız hâdiseleri ve teşriî (*legislatif*) faaliyetleri bilmesi veya hiç olmazsa bu hususta neşredilmiş son tetkiklerden haberdar bulunması iktiza eder. Bu ilmî hazırlığı haiz olmayan yani geçmişteki hukukî hâdiseleri tarihî tekâmül ve şartlar içinde tedkik edemeyen bir ilim adamının araştırmalarında isabetli neticelere vasıl olması müşküldür. İşte makalemizi tenkid edenin içine düşmekten kurtulmadığı hatanın ilmî sebebi budur. Halbuki biz istikraz edilen paranın fâizine mukabil merhunun gelirinden intifa hakkını terkeden bir hukukî formülün, bir şer'î hilenin, İslâm dünyasında müteamil olduğunu belirtmiş, fakat, münekkid gibilere değil, erbabına

hitab ettiğimiz için de bu hususta sadece salâhiyetli İslâm hukuku tarihçilerinin, herkesin malûmu olan, tetkiklerine işaret etmekle iktifa etmiş ve, bunlara dayanarak da, bütün Ortaçağlar boyunca İslâm dünyasında fâizle para ikrazının câri olduğunu, İspanya yolu ve *Muhatra* adı ile Avrupa'ya da geçtiğini küllî bir hüküm ile ifade etmiştik. Biz yine bu malûm esasa dayanmakla iktifa ettiğimizden türlü mezheplere göre fâiz hakkında câri hükümleri ve aralarındaki farkları burada da göstermek lüzumunu duymuyoruz. Böyle olduğu halde münekkidimiz, “*eğer o zaman ibâha riba sayılsa idi, o takdirde bu vesikada zikredilmemesi, bunun yerine şeriata uygun başka bir işlemin yapılmış olması gerekirdi*” (s. 48) ifadesiyle de anlaşılması güç bir muhakemenin kurbanı olmaktadır. Biz ibâhenin ribâ sayılmadığını ve ancak bu sayede fâiz muamelesine şer'î bir cevaz verildiğini tekrarlarlarken o hâlâ “*sayılsa idi*” şartını ileri sürmekte ve şeriata muvafık olarak yaygın bulunduğunu belirtmemize rağmen “*şeriata uygun başka bir işlemin yapılmış olması*” lüzumunu düşünmektedir. O bunu kendisine mahsus bir anlayışla teyid edebilmek için de makalemizde Gazan Han'ın fâizi men' eden fermanına dair kaydımızdan bir delil çıkarmağa çalışmış ve fakat garip bir tenakuzaya da düşmüştür. Gerçekten fermanı fetvâ sandıktan sonra “*fetva ibâhanın ribâ olmadığı yolunda verilmiştir*” (s. 49) ifadesiyle de Gazan Han'a attettiği bu fetvâya da, bizim kaydımızı anlamıyarak, böyle bir mânâ vermekte, buna rağmen kendisi tarafından uyandırulan bir hükmün dahi kendisini cerhettiğini fark edememektedir. Diğer taraftan ortada sanki ibâhenin ribâ sayılıp sayılmadığı tarzında bir mes'ele varmış gibi münekkidimiz boşuna yorumlanmaktadır. Nazarî hukukla tatbikî hukuk arasındaki farklara dair, tenkid sahibinin kolay anlayabiklmesi maksadiyle, tahrihten değil zamanımızdan bir misal vermek faydalı olur. Meselâ bugün Türkiye'de medeni kanuna rağmen birden fazla kadın ile evlenme hâdisesi vardır. Ve nesebi gayri sahîh çocuklara dair sâdir olan kanunlar da örften veya eski hukuktan gelen bu vakıânın şer'î bir hilesi olarak meydana çıkmaktadır. Şimdi “Bay” Coşkun, medenî kanun bunu yasak ettiğine göre, böyle bir şeyin mevcudiyetini inkâr eder mi? İşte bu, medenî kanunun hüküm sürdüğü bugünkü Türkiye'de içtimaî şartlarla eski hukukî örf ve teâmüller nasıl yaşamakta ve hattâ kanunî formüllerle halledilmekte ise İslâm hukukunun câri olduğu zamanlarda da iktisadî zaruretler ve hukukî teâmüller icabı, fâiz muameleleri aynı şekilde yaşamış ve hatta şer'î formüllere göre devam etmişti. Bütün bu zorlamalara rağmen, ibâhe suretiyle, alacaklının temin ettiği menfaati gizleyemeyen tenkidçi “*gene de alacaklının ibâhe yoluyla elde ettiği menfaatin fâiz sayılıp sayılmıyacağı da akla gelebilir*” (s. 49), ifadesini koymak suretiyle huzursuzluğunu izhar etmekte ve bütün emeklerini fedâ ederek bize yaklaşmaktadır.

Vesikaya göre, ceryan eden fâiz haddini hesap ederken, bir kelimeyi yanlış okuyup tercüme etmiş idik. Bu hatamızın farkında olmadan bize tâbi olarak bu hatayı tekrar eden münekkidin, fâiz haddiyle alâkalı olarak bizi tenkide devam ederken nasıl bir fâsid daire içine düşmüş olacağı kolaylıkla istidlal edilebilir. Fakat, biz şimdi bu hatayı tashih edersek kendimizle birlikte onu da kurtarmış olacağız. Filhakika bizi yanıltan ve münekkidi de bu hatamızın kurbanı eden şey “*rub* ربيع” olarak okuduğumuz kelimenin “*ray* ربيع” şeklinde düzeltmekten ibaret olacaktır. Metnin buna göre anlaşılması daha kolay ve mantukî bir şekil alacaktır. Bu durumda rehin edilen arazî mahsulünün (*ray*) yarısı ibâhe suretiyle terkediliyor; yani fâiz olarak veriliyor demektir. Esasen metnin, münekkidin de bize tâbi olarak, merhunun dörtte biri yarısının ibâhe edilmesi (اباح نصف ربيع المهرهون) tarzında okunması ifade bakımından caiz değildir. Eğer maksad sekizde biri idiyse bunu doğrudan doğruya ifade

edecek yerde “*dörtte bir yarısı*”^(*) demeğe bir lüzum yoktu. Bu durum fâiz miktarının normal bir hadde bâliğ olduğunu göstermektedir. Böylece karışık bir şekil alan metnin mânâsı düzeldiği gibi iktisadî tarih bakımından faiz haddine dair de daha vâzih bir netice elde etmiş bulunuyoruz.

III.

Mezkûr makalemizde, hukukî bakımdan ehemmiyetli olarak, üzerinde durduğumuz ikinci mesele de vesikanın mirî ve mülk topraklara dair ifâde ettiği mânâ idi. Çok hususiyeti ve müşkülâtı olan bu mevzuda münekkidin, mes’elelere vâkif gözükererek, hükümlerimize kolaylıkla iştiraki ne kadar dikkate şayan ise bu iştirak ettiği hükümlerimizi yeni fakat, esas ve irtibatın arî delillerle teyide çalışması da okadar hayret uyandırıcıdır. Filkakika o, “*vesikadan arkadaşımızın (?) da söylediği gibi Selçuklular zamanında Anadolu da toprakların büyük bir kısmını içine alan mirî topraklar yanında köylerde de mülk toprakların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ise gayet tabiidir (!) Selçuklular Malazgirt’ten sonra Anadolu’yu ele geçirirlerken hemen hiç bir karşı koyma ile karşılaşmadıklarına göre (!) eskiden kişilerin elinde bulunan mülk toprakların İslâm hukukunun bilinen hükümleri sonunda? bu durumlarını muhafaza etmiş olmaları gerekir. Ancak Anadolu’da Bizanslılar zamanında da çok geniş devlet toprakları bulunduğu için kişiler elindeki mülk topraklar o zaman da azdı*” (?) (s. 44) ibâresiyle, türkçe ifade ve muhakeme kifayetsizliği yanında, nasıl bir hata ve tenakuzlar girdabı içerisinde bulunduğunu göstermekte ve bu sebeble ikaza muhtaç olduğu meydana çıkmaktadır. Önce “Sayın Bay Prof. Dr” Coşkun Üçok’a fikirlerimize derhal iştirake hiç bir hakkı olmadığını ve bu durumda böyle bir hareketin ilmî nezaket kaidelerine uymadığını hatırlatalım. Zira herhangi bir iştirak arzusu ancak maddî ve manevî bir sermaye, emek veya hiç olmazsa işe ehliyetle birlikte izhar edilince kabil-i is’afdır. Gerçekten vaktiyle bir tetkikle Selçuklular’da mirî toprak rejiminin hâkim olduğunu meydana kor, bunun menşelerini ve Osmanlılar’a intikalini izah ederken toprak mülkiyetinin şekilleri üzerinde de durmuş idik [Bak *R.Etudes islamiques*, yıl 1948; *Bulleten XLVII*]. Bu araştırmayı okuyan, fakat yukarıdaki ibaresinden anlaşılacağı üzere, orada geçen meselelerden tamamıyla gafil bulunan münekkidimizin fikirlemize iştirak ederken de ((hakikatte bunları anlamamıştır) bunu “*gayet tabii*” sayması gayri tabiidir. Çünkü biz, muahhar vesika dolayısıyla köylerde meydana çıkan toprak mülkiyetini mirî rejimin bir eseri saydığımız halde, bize iştirak ettiğini söyleyen münekkid, bize yanlış bir hüküm isnad ettiğinin farkında değildir. Zira ne evvelki tetkikimizde ve ne de yenisinde Selçuk köylerinde bu mânâda bir toprak mülkiyetinin mevcudiyetine dair bir ifademiz yoktur. Bunu söylerken de yeni vesika ve araştırmaların bu hükmü mutlaka değiştirmeyeceğini iddia etmiyoruz.

Bir zamanlar Türk hukuk tarihini okutmak cesaretini gösteren, şimdi de siyasi tarih tedrisatiyle vakit geçiren “Bay, Coşkun Üçok’un Anadolu’nun fethine dair bu kaydı ve hususiyetle ondan kolaylıkla hukukî bir hüküm çıkarma teşebbüsü cidden hazindir. Gerçekten Anadolu’nun hiç bir mukavemetle karşılaşmadan fethedildiğine dair yanlış hükmünü de kabul edelim. Bu takdirde onun sandığı mânâda hukukî bir neticenin çıkarılabilmesi için, hiç olmazsa, bu fethin sulh muahdesiyle vuku bulmuş olmasının isbatı icap eder, ki hakikatte ne bu durum ve ne de evvelkisi bahis mevzuu değildir. Böylece sermaye, emek ve ehliyet bakımından ümid bahş olmayan bir iştirak teklifinin kabul edilmemesi mazareti cidden meşrudur.

دردتہ بر حصہ بہ مالک و رتد ایہ اولڈون
ایکٹ اولڈو (ربیک یا بس) قولدیند
دردتہ بر حصہ بہ مالک و رتد ایہ اولڈون
ایکٹ اولڈو (ربیک یا بس) قولدیند

IV.

Esasa taalluk eden tenkidlerin mahiyeti böylece belirdikten sonra bunların, vesikanın filoloji bakımından yaptığımız mesaiye dair, manâ ve kıymeti üzerinde durabiliriz. İtiraf etmek icab eder, ki tenkidin, imza sahibine ait olmadığı, kendi ifadesiyle de sabit bulunduğu üzere, az çok faydalı ve mânâlı olan kısmı da filolojik hususlara münhasırdır. Bunu söylerken de dikkatsizlik ve zuhulden ileri gelen bazı metin ve tercüme hatalarına rağmen bunların tez ve mânâyı değiştirecek bir ehemmiyette olmadıklarına derhal işaret etmek yerinde olur. Meselâ tercümede “*bu tarihte Amasya'da hâkim ibaresinin aslı olan arapça “al-hâkim bi-Amasya al-mahrusa fî tarihi” ile “bi-fedân” kelimeleri arapçasında düşmüş, “şar’iyyeten” kelimesi de her ikisinde zuhule uğramıştır.*

Münekkidin Alaiyye'nin türkçe telâffuza göre yazıldığını ileri sürdüğümüz bir kelimeyi Alala olarak okuması ve bunu bugün Merzifon'a bağlı bir köyle birleştirmesi makbul gözükmekte ise de iki sebep derhal iştirakimizde tereddüd uyandırmaktadır: 1) Arapça bir beldeye mensubiyeti gösteren nisbetler harfi tarifsiz kullanılmaz. Buna dair arab gramerini bir tarafa bırakarak bizzat bizim vesikada geçen İbrahim'e aid nisbetin de harfi tarifiyle al-Karahisarî şeklinde yazıldığına işaret edelim. Eğer, münekkidin dediği gibi, Emîr Süleyman bu köye mensub olsaydı nisbetinin Alalayî değil al-Alalayî şeklinde olması gerekirdi. Nisbetin türkçe olan Alalalı şeklinde geçmiş olmak ihtimali ise gerek arapça ibare içindeki mevkii dolayısıyla gerekse imlâ bakımından imkânsızdır; 2) Elimize geçen bunca vesikalarda şehir ve kasabalara mensubiyet yanında bir emîrin bir köye nisbetiyle tanındığına dair bir kayda rastlamıyoruz. Bu sebeble biz Alaiyyeli mânâsında al-'Alaî kelimesinin Türkmen telâffuzuna göre al-Alayı olduğunu düşünmüştük. Nitekim 'Alâiyye adı al-Omarî, İbn Batuta ve sair bir çok arapça kaynaklarda 'Alâyâ, Karahisar Karasar, Hamideli' Amid-ili.... gibi Tütken telâffuzuna göre yazılmıştır. Evvelce olduğu gibi şimdi de asıl tezle alâkadar olmayan bu türlü teferruat üzerinde daha fazla durmayacağız. Çiftliklerin bulunduğu köyün adını metne göre okumakta müşkülât vardı. “*Köylerimiz*” adlı eserde ve haritalarda bu isimle alâkalı bir köye rastlayamamıştık. Münekkid “*Türkiye'de meskûn yerler kılavuzu*”nda Amasya'nın Taşova kazasına bağlı Karlık köyü içerisinde Akkişi adlı meskûn bir yer olduğunu, binaenaleyh bizim Öksi şeklinde okuyuşumuzun yanlış bulunduğunu söylüyor, ki bu kadarcık müsbet bir gayret sarfettiğinden dolayı kendisini tebrik ederiz. Arapça metinde “*minhu*” yanlış olarak “*min*”, “*li'l-mürtehin*” de “*al-mürtehin*” şeklinde çıkmışsa da bu tabii hataları tercüme ve mânâyâ tesir etmemiştir. Tenkid sahibinin tercümede bir kaç defa “*ibâhe etti*” kelimesini “*verdi*” kelimesiyle gösterdiğime dair iddiası tamamiyle mesnedsiz ve şaşırtıcıdır. Çünkü biz daima parantez içinde veya dışında “*ibâhe etti*”, “*mubah kıldı*” tarzında hakikî istilâhları kullanmışızdır (tenkid, s. 43).

Durum böyle iken yani tercümemizde esas mânâ bakımından hiç bir hata bulunmadığı halde münekkidin, bazı kelimeleri değiştirmek suretiyle bizim tercüme aynen alıp, güya yeniden tercüme etmesi veya buna lüzum varmış gibi, makalesine dercetmesi sadece bir mugalâttır. İki tercümenin karşılaştırılması kâfi geleceğinden bu hususa dair başka bir şey söylemeğe hacet yoktur. Münekkidin ilk defa tesadüf ettiği *muhâtara* istilâhının tabii hatası olarak ha yerine hı ile yazıldığını görecektir ve bunu düzeltecek kadar dikkatine hayran olmamak ve fakat türkçe ifadeden ve mantıkî irtibatın mahrum kalan yazılarının neden böyle bir ihtimama tâbi bulunmadığı do-

layisiyle şaşmamak mümkün değildir. Yalnız bu makalemizle iktifa etmeyen tenkid sahibi bizim mirî topraklar hakkındaki makalemizi de ihmal etmiyor; fakat o, birçok problemlere temas eden bu tetkikin yalnız fransızca başlığında bir hata olduğunu kaydetmekle iktifa etmektedir. Tercümedeki sağlamlıktan sarfi nazar makaleyi dergisinde basan Prof. J. Sauvaget'ye rağmen o "droit terrien" tâbirinin doğru olmadığını iddia etmektedir. Meşgul olduğumuz meseleler hakkında bir hüküm vermek şöyle dursun bunları takib edemeyecek bir durumda bulunduğu meydana çıkan münekkidin şahsımız ve makalemiz hakkında "şeklen çok ilmi bir araştırma yayınlandı.. eğer müellif arkadaşımızın (?) hukuki bilgisi ve biraz olsun islâm hukukuna vukufu bulunsaydı.. "(s. 41) ifadesiyle tezyife yeltenmesi insana Hâmid'in böyle bir münasebetle söylediği bir hicviyesini burada hatırlatmaması mümkün değildir.

V.

Tenkidin, meydana koyduğumuz bu hüviyetine rağmen, yine de tamamıyla imza sahibinin eseri olmadığına dair beyan ettiğimiz şüpheyi takviye için biraz bu husus üzerinde durmamız gerekmektedir. Filhakika münekkid ilk sahifenin notunda arapça az bildiği (!) kaydıyla İzzet Türkmen Bey'in yardımından faydalandığını söylerken makalenin hazırlanmasında müessir birini bizzat kendisi vermektedir. Burada arapça biraz bilir görünmek isteyen, hakikatte ise türkçe ifadeleri kifayetsiz ve mantikî irtibattan mahrum olan durumunu şimdilik bir tarafa bırakarak İzzet Türkmen'in arapçası yanında bir paleografya bilgisine ve bu gibi metinleri okuma mümâresesine sahip olduğu isbat edilemezse, bazı meşkül kelimelerin okunuşunda başka birisinin daha hissesi olmak icab eder. Meselâ basit bir iş olmasına rağmen metinde bir çok şekillerde okunması mümkün olan bir köy adını tesbit edebilmek için "Türkiye'de meskûn yerler kılavuzu"na başvurarak tahkik etmek keyfiyeti de, filoloji, toponimi bilgilerini gerektirdiğinden ve imza sahibinin bunlarla iştigaline dair bir alâmet mevcut olmadığından bu hususları da kendi faaliyeti eseri saymak müşküldür. Ona, kulaklarımıza gelenlerden sarfi nazar, bu hususta yardım ettiği muhtemel bir kimse de tenkidin sonundaki şu "bu vesikayı ilk önce yayınlamak ve incelemek şerefi de - arkadaşımızın da bildiği gibi (?) - Konya Müzesi Müdürü Sayın Zeki Oral'a aittir." (s. 49) ifadesiyle meydana çıkmaktadır. Gerçekten fotoğrafları ilk defa tarafımızdan temin edilen ve 1948 de muhtevaları yukarıda mezkûr tetkikimiz vasıtasıyla ilim âlemine bildirilen bu vesikalar daha sonra Zeki Oral tarafından Konya'da basılan bir dergide (*Anıt*, 1950, XVI, XVII) neşredilmiştir. Makaleyi yazdıktan sonra beni bu neşirden haberdar eden bir zattan aldığı anlaşılan bu malûmat da münekkidin samimiyetsizliğini meydana koymağa kâfidir. Zîra eğer münekkid bu neşre herhangi bir kıymet atfetmiş ise samimî bir ilmî tenkidin icabı makalesinde bu neşrin de yer alması veya hiç olmasa buna dair kısa bir hükmün verilmesi gerekirdi. Gerçekten bu neşri gören bizim neşrin lüzumunu kolaylıkla kavrayabileceği gibi bu makalede ileri sürdüğümüz fikirlerin hiç birisine de orada rastlamak mümkün değildir. Böyle olmasa bile bir vesikanın, ehemmiyetine binaen, bir kaç defa neşri ilmin icabatındandır. Ve neşir kadar mühim olan şey de vesikanın kıymetlendirilmesi ve ihtiva ettiği meselelerin vaz ve hal keyfiyetidir. Müellifin bu bedahetleri öğrenmesi ilmî çalışmalara başlaması için olmasa bile ciddî meselelere karışmaması için faydeli olur.

Tenkidde muahhar kompilasyonlardan alınarak lüzumsuz yere dercolunan İslâm hukuna dair bazı istilâhların tarif ve izahları gibi basit bir mesainin bile münek-kide ait olmadığı onun neşriyatına dayanılarak ileri sürülebilir. Filhakika bu kısım da bize ilmî formasyon ve metodtan mahrum, İslâm hukuku tarihi ve kaynaklarına vakıf olmayan, fakat eski hukuk sahasında sadece pratik olarak bazı malûm bilgileri haiz bir kimsenin yardımını göstermektedir. Bu işaretlerden ve duyduklarımızdan başka, basit ve makale için lüzumsuz olmasına rağmen, tenkitte hissedar ve cesaretlendirenlerin bulunduğu kanaatine sevkeden bir âmil de imza sahibinin meslekî faaliyetleridir. Filhakika akademik mevkiine kolaylıkla çıkmış olan Dr. Coşkun Üçok'un ilmî hiç bir münasebeti olmadan derhal Türk hukuk tarihi tedrisatına başlamış olması ve hatta bu hususta herhangi bir ilmî hazırlığı bulunduğu dair bir delil vermemiş bulunmasına rağmen aynı yıl içinde derhal "*Türk hukuk tarihi dersleri*" (İstanbul, 1946) adlı bir kitap neşretmesi onun cesareti ve ilim anlayışı bakımından güzel bir misaldir, ki bu hususta ilk mesuliyet şüphesiz Hukuk Fakültesi'ne aittir. Gerçekten kâfi bir ilmî formasyondan sonra Ortaçağ Türk tarihi üzerinde sağlam bir ihtisasa, İslâm hukukuna ve daha başka sahalarda ciddî bir hazırlığa sahip olmayı gerektiren Türk hukuk tarihi dersinin deruhte edilmesi veya ettirilmesi ilim hayatımızın tekâmülü bakımından pek ümit verici bir hâdise değildir. Bu hükmün en maddî delili de şüphesiz onun bu mevzuu ihtiva eden eseridir. Bu durumunun biraz farkında bulunan müellifin bütün ümitlerini bu dersi kendisinden önce okutan ve basılmış notlar bırakan, Prof. Sadri Maksudî'nin neşrini vaadettiği "*Türk tarihi ve hukuk*" adlı esere bağlaması (s. 1, 2) daha garib bir hâdisedir. Bununla beraber Prof. Sadri Maksudi tarafından bu vaad edilen eser neşredildikten sonra da müellifin Türk hukuk tarihi sahasından kaçmış olması bu ümidin nekadar boş olduğunu meydana koymuştur.

Türk hukuk tarihi adını alan ve baştan başa türkçe ifade bozuklukları, mantikî istidlallerin iptidailiği ile dolu olan bu eser Hukuk tarihi ve mevzu ile alâkasız bir herc u merçten başka bir şey değildir. Kaynak ve tenkidleri tefrik edemeyecek kadar acemî olan müellif bu eserde Etrüskler'in Türk olduğundan, Orta-Asya'nın iklim tahavvülâtından, Hunların türklüğünü isbata çalıştıktan yani mevzu ile alâkasız bir karalama vücade getirdikten sonra sözde hukukî duruma geçerken Göktürk Hükümdarı Kutluğ Kağan'a verilmiş ünvanı izah ediyor: "...kendisine İltiş Kağan, hükümet adı (?) verilmiştir. Devlet reislerine asıl adlardan başka bir ad vermenin çok eski zamanlardanberi Türkler arasında bir âdet olduğu anlaşılıyor. Meselâ Bayezid'e Yıldırım, Mehmed'e Fatih, Selim'e Yavuz, ve Süleyman'a Kanuni adlarının (?) verilmesi, hatta bence (!?) Mustafa Kemal'e Gazi, İsmet İnönü'ye Millî Şef denilmesi devlet reislerinin daha çok bu ad (?) ile anılmalarının esasını eski Türkler'in eski (?) âdetlerinde aramak gerekir" (s. 15). Bu cümle mantığın iptidailiğini, türkçenin kifayetsizliğini, tarih bilgisinin sathiliğini meydana koymak için kâfidir ve vâfidir.

Müellifin nasıl bir kaos içinde bulunduğunu göstermek ve abesle uğraşmaktan sakınmak maksadiyle sadece bir cümlesini daha nakletmekle iktifa edeceğim: "*Türklerin ilk zamanlardan İslâm oluncaya kadar kendilerinin öz bir hukuku olduğunu gördük (!?) .. Türkler Uygur adını verdiğimiz bir hukuk geliştirmişler (?) ancak islâmı kabul eden Türkler III. Hicrî yüzyıldan sonra İslâm hukukunda içtihad kapıları kapandığı için (?) aynı şekilde bir gelişme kaydederek İslâm hukukunun ilerlemesine yardım edememişlerdir (!)*(s. 152). Bu ibare muhakemenin iptidailiği, tarih ve hukuk mefhumlarının teşekkül etmemesi ve mevzuunun inkârı bakımından hiç bir izaha lüzûm görmeden anlaşılacak bir mahiyettedir. Biçare hukuk tarihçisi mevzuunu inkâr ederken hiç olmazsa Osmanlı kanun-nâmelerini

hatırlaması ve bunların delâlet ettiği mânâyı biraz anlaması icap ederdi. Burada yalnız tarih ve hukuk anlayışı bakımından bir çocuğun muhakemesiyle karşılaştığımızı meydana koymak için müellifin içtihad kapısını kale kapısı gibi bir şey sandığına işaret etmek, fakat Türk çocuğunun muhayyalesinde Türkler'in açamayacağı bir kapı olmadığını hatırlamak lâzımdır. Bununla beraber bu eseri yazmakla gurur duyduğu anlaşılan ve bunu mukaddemede "ilk eserim olan bu küçük kitabı beni ve ağabeylerimi yetiştirmek için maddî ve manevî her fedakârlığa katlanmaktan çekinmeyen ve oğullarının sevincinden başka sevinç bilmeyen anne ve babama ithaf ediyor ve istedikleri şekilde eserler vermek üzere çalışmayı onlara vaad ediyorum" ifadesiyle safdilâne bir şekilde belirten zavallı müellifin az zaman zarfında profesör olmak ve "istedikleri şekilde" yeni bir eser daha vermek suretiyle ana ve babasını sevindirmiş olması ve çocukluğuna rağmen vâdini yerine getirmesi şüphesiz takdire şayan bir hâdisedir !

Filhakika kısa bir zamanda Türk hukuk tarihini meydana (!) koyduktan sonra derhal siyasi tarih sahasına geçen müellimiz burada da aynı velüdiyeti göstererek sür'atle "Siyasi tarih" (Ankara 1949) adlı bir eserin neşrine muvaffak olmuştur. Bu mevzuda malûm ve mebzul eserlerden basit fakat faydalı bir kompilâsyon yapmak mümkün iken bozuk aktarmalardan ibaret olan bu eserin sadece mukaddemesi müellifin dimağında henüz ufak bir tekâmülün kaydedilmediğini göstermektedir. Gerçekten ana-babasını sevindireceği sanılan bu eserin baş tarafı bile bir talebenin tarih ve türkçe kompozisyon imtihanlarında sınıfta kalması için kâfidir. Böyle olması da biraz tabiidir. Filhakika Coşkun'un kalem kullanmadan eser yazdığını, önündeki kitaptan seçtiği metni daktilo ile doğrudan doğruya kâğıda geçirdiğini bilenler bu netice karşısında fazla hayret etmeyeceklerdir. Hukuk Fakültesinde profesörlük gibi büyük bir mevkide bulunmasına rağmen bu seviyedeki eserlerden bahs etmemiz yine de ciddiyetsizlik telâkki edilebilir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu hususa temasımız tenkidin bu neşriyata nisbetle biraz daha seviyeli olduğunu ve bunun vücud bulmasında muharrik ve yardımcı unsurların mevcudiyetini göstermek içindir. Esasen tenkid sahibinin eser yazarken ne kadar cesur ise ciddi bir mevzuda başkasiyle münakaşaya girmekte de okadar ürkek bir ruhî davranışa malik bulunduğunu bilenler bu ifadenin mânâsını daha kolay anlarlar. O halde bu ürkek ruha, bu kifâyetsiz muhakemeye ve bu beceriksiz kaleme sahip bulunan "Bay" Coşkun Üçok'un böyle bir sergüzeşte atılması sebebi yine de meydana çıkmış olmuyor. Nifak unsurlarının gafilâne telkin ve tahriklerine aldanarak kolaylıkla ilmî bir tenkidin kahramanı olmak gibi safiyâne bir iştihadan başka münekkidimizi böyle bir maceraya sürükleyen diğer bir takım iptidâî düşünce ve hesaplar da mevcuttur. Bununla beraber bizi ciddiyetsizliğe sevk edecek olan bu düşünce ve hesapların mahiyetini meydana koymaktan sakınmanın lüzûmu da takdir edilecektir. Son olarak onun, hukukun henüz fakülte haline gelmeden, oradaki selefleri ile kendisi arasındaki azîm seviye farkını göz önüne getirerek, bu ilmî inhitat karşısında, memleket hesabına ne kadar üzülmemiz gerektiğini hatırlatmakla iktifa edelim ve bu mânevî sukûtun endişe verici âkıbetleri üzerinde, millî bir vazîfe olarak, hassasiyetle durmanın ehemmiyetini belirtelim.

DENEMELER

ORTAÇAĞ İSLÂM MEDENİYETİNİN AVRUPA MEDENİYETİ ÜZERİNE TESİRLERİ

EKREM ÜÇYİĞİT

*Gerçekten zengin bir millet başkalarından
çok şey almak, bunları kendine maledip
işleyip yetiştirmekle zenginleşir.*

(Jacob Burkhard)

Bu konuya girebilmek için herşeyden önce Orta-çağ, İslâm Medeniyeti ve Avrupa Medeniyeti terimlerinin mânası üzerinde durmaya mecbur olduğumuz muhakkaktır. Gerçekten bu terimlerin mânası üzerinde değişik fikirler yürütenler olmuştur. Biz bu bakımdan hem ekseriyetle kabul edilen fikirleri benimseyecek, hem de kendimize has bazı görüşleri yeri geldikçe ilâve edeceğiz.

Eski-Çağ tarihinde Akdeniz etrafında yer alan kavimleri siyasi ve medenî bir bütün halinde toplayan Roma siyasi birliğinin parçalandığı asırlardan Rönesansa kadar sürüp gelen takriben bin yıllık devreye Orta-Çağ dendiği malûmdur. Umumî tarih içinde böyle bir devrin varlığını kabul edenler Orta-Çağın sadece Avrupa, Akdeniz ve nihayet Yakın Asya tarihi bakımından mevcut olabileceğini de şüphesiz teslim ederler. Gerçekten Orta-Çağ, Avrupa ve Akdeniz aleminde yeni ırklar, diller, dinler ve kültürler getirdiği halde Hind ve bilhassa Çin'de, bazı yabancı tesirlere rağmen, genel olarak eski medenî anane yakın asırlara kadar sürüp gelmiştir. Şu halde Eski Dünya'nın tarihini Çin, Hind ve Akdeniz âlemi olmak üzere kabataslak üç medeniyet havzasına ayırmak mümkün ve lâzımdır. Çin'den ve Cava'dan başlayarak Zengibar'a, Pirene ve Ural dağlarına, Volga ve Tuna nehirlerine kadar çok geniş bir alanda tarihî ve coğrafî bir yayılma gösterirse de, aslında İslâm dini ve medeniyetinin Akdeniz medeniyetlerinin bir kısmı olduğu meydandadır. Gerçekten İslâm Medeniyeti Orta-Çağ'da Akdeniz Medeniyetlerinin diğer yarısını teşkil eden Hıristiyan Avrupa ile birçok noktalarda aynı Medeniyet Havzasına mensubiyetin yarattığı bağlarla menşe birliği göstermektedir. İnandığımız dinler, kullandığımız yazılar aynı Samî orijinlerden gelmektedir. İlimlerimiz hangi yollardan olursa olsun Eski Yunan'dan gelmektedir. Değişik nisbetler içinde daha başka alanlara da teşmill edilebilecek olan bu müşterek taraflar üzerinde durmak şimdilik konumuzun dışında kalmaktadır. Bütün bu bizi birleştirici unsurlara rağmen aramızda birçok farklı taraflar olduğu meydandadır. İşte bunun içindir ki tarihî bir hakikat olarak İslâm Medeniyeti diye bir realite karşındayız. Şu halde, İslâm Medeniyeti nedir? Ne demektir? Bu terimin şayanı kabul bir tarifini vermeden mevzu girmemiz elbette uygun clamaz.

İslâmiyet, son büyük tek Tanrılı dindir ve tarih bakımından kendinden önceki Tek Tanrılı dinlerin devamı olup Monoteizmin tarihinde muhakkak ki bir tekâmüldür. Musa dini kavmi bir din olarak kaldığı halde İslâmiyet tıpkı Hıristiyanlık gibi, bütün insanlığı kucaklamak dâvasıyla ortaya atılmış Milletlerarası bir dindir. Keza

İslâmiyet, tek Tanrı fikrini son derece mantıkî basit ve binnetice kolay anlaşılır hale getirerek onun tesir sahasını iki misli genişletmiştir. Hattâ İslâm dünyasının son asırlarda geçirdiği zaaf çöküntülere rağmen, bu dinin Asya bilhassa Afrika'da sür'atle yayılması İslâmiyetin ancak bu hususiyeti ile kabili izahıdır. İşte bu dine mensup olan ve Arapçayı ilim ve çok defa edebiyat dili olarak benimsemiş bulunan kavimlerin medeniyet yolunda ortaya koydukları hakikatlerin bütününe birden İslâm Medeniyeti diyebiliriz. Şimdi bu medeniyetin tabiline onu meydana getiren unsurlara geçebiliriz.

İslâm Medeniyetinin din tarafı Eski Filistine dayanmakta yâni Tevrat'tan çıkmaktadır. İlimler tarafı ise Eski Yunan'dan geliyor. Esasen İslâmiyet ortaya ilk çıktığı sıralarda, karşısında Yunan ilmini bulmuştu. Büyük İskender'in fetihleri Yunanlılaşmış bir Doğu Medeniyeti vücutte getirmişti. Bu sıralarda bazı cihetlerden, meselâ devlet işleri bakımından Asya'nın Yunanlılara tesiri daha kuvvetli olmuşsa da genel olarak medenî üstünlük Yunanlılarda kalmış ve Yunanlılar Doğudan Partlar'ın, Batıdan Roma'nın tazyiki ile siyasi hakimiyetlerini kaybettikten sonra dahi bu üstünlüğü muhafaza etmişlerdir. Böylece Müslümanlar Yunan ilmini bilen halklarla karşılaşmışlar ve onlar vasıtası ile Eski Yunan ilmini tanımış benimsemiş ve bazı alanlarda ona yeni unsurlar katmış geliştirmişlerdir. İslâm Medeniyeti devlet teşkilâtı ve anlayışı bakımından kısmen Bizans'ın ve daha çok Sasanî İmparatorluğu'nun tesiri altında kalmış, yâni Eski-Çağ'da Mısır, Mezopotamya ve İran'da kurulmuş devletlerin siyasi geleneklerini devam ettirmiştir. İlk-Çağ'da Yunan ve Roma'da gördüğümüz Demokratik idareleri ve vatandaş insan tipini İslâm Dünyasının hiçbir yerinde ve ilâve edelim, Orta-Çağ'da Dünyanın hiçbir memleketinde bulmak imkânı yoktur. İslâm Medeniyetini, din, devlet bünyesi, ilim v.s. bakımlarından kendinden önce gelmiş medeniyetlere irca etmek onun, Medeniyet Tarihi içindeki köklerini bulup göstermek demektir. Aslında İslâm Medeniyeti bu unsurların ayrı ayrı ve yepyeni bir tarzda işlenmesiyle ve bilhassa orijinal tarzda terkiibiyle meydana gelmiş bir bütündür. Bu orjinallik onun din, devlet, hukuk, ahlâk, san'at ve hattâ ilim taraflarında kendini gösterir ve zaten bunun içindir ki bir İslâm Medeniyeti mevcuttur.

Şimdi Avrupa'ya geçelim:

Bence Orta-Çağ'da Avrupa, Hıristiyan dininin İslâm Dünyası karşısında siyasi hâkimiyet kurabildiği ve bu hâkimiyeti koruyabildiği memleketlerin bütünü anlamına gelmelidir. Yâni XI. asra kadar İskandinavya ve kısmen Rusya Avrupa'nın dışında addedilmelidir. Ve keza bu tarife göre İberik yarımadasının İslâm hakimiyeti altındaki kısımları da Avrupa dışında bırakılmalıdır. Ortaçağ Avrupa Medeniyetini tahlile çalıştığımız zaman din bakımından yine Filistin'e Tevrat'a bağlı buluyoruz. Hukuk ve devlet teşkilâtı bakımından ise kısmen Roma'ya, Hıristiyanlığa, kısmen de kabile geleneklerine bağlanmanın yarattığı yeni bir tip ortaya çıkıyor: Feodalizm. Hıristiyanlığın yarattığı teşkilâtlı bir kilise ve Derebeyliğin yarattığı teşkilâtlı bir Aristokrasi Avrupa'yı idare etmektedir. İktisadî münasebetler mahdut, büyük şehir hayatı, Bizans ve Roma istisna edilince henüz teessüs etmemiştir. Kilise ve dili olan Lâtince yolu ile Antikite ile epeyce zayıf bir irtibat kurulmuştur. Bu irtinat daha çok o devirde Akdenizde modern bir dil olan Arapça vasıtasıyla kurulmaya çalışılmaktadır. Yalnız bu arada Bizans'ın hayli farklı bir durumda bulunduğunu hemen ilâve etmeliyiz. Gerçekten Bizans bilhassa Haçlı seferlerine kadar Avrupa'nın en medenî memleketi olarak kalıyor. Bizans'ın bu üstünlüğünü iki sebebe bağlamak uygun olur zannındayım. Birineisi; Bizans Roma İmparatorluğundan ayrılmakla beraber, onun teşkilât ve geleneklerini kesintisiz olarak devam ettiriyordu. Bu sebeple, Bizans'ta Feodal sistem yerine

merkezî ve muntazam bir devlet hayatı sürüp gelmiş ve halkı da, atlattığı bütün var-
talara rağmen, büyük bir imparatorluk içinde bulunmanın nisbî huzuru içinde yaşat-
mıştır. İkincisi de kendi dili yardımıyla Eski Yunan kültüründen daha kolay ve rahat
tarzda faydalanabilmesidir. VI. asırda Atina'daki Felsefî ekolün kapatılması ve din
gayreti ile paganistik devirlere karşı gösterilen taassuba rağmen, Bizans'ın Eski Yunan'-
dan, Orta-Çağ'da Avrupa'nın herhangi memleketinden daha çok faydalandığı mu-
hakkaktır.

Bir de Avrupa'ya XVI. ve daha sonraki asırlarda bakalım:

Feodal sistem yerine büyük merkezî devletler kurulmuş ve kurulmaktadır. Ti-
caret kıt'a içinde ve kıt'alar arasında olmak üzere çok gelişmiş, sınaî istihsâl artmış,
büyük şehirler kurulmuş ve şehir hayatı gelişmiştir. Bu şehirlerde kültür muhitleri ku-
rulmuş ve Eski Yunan ve Lâtin kültürü ile çok geniş ve kuvvetli temaslar sağlanmıştır.
Bunun tabîî neticesi olan ve Rönesans umumî ismi altında toplanan büyük kültür hare-
ketlerinin yanında din de reforme edilmiş ve edilmektedir. Böylece din, devlet, iktisat
anlayışı, hayat ve dünya görüşü Ortaçağ Avrupasından çok farklı yeni bir Avrupa ger-
çek Avrupa, bu günün Avrupası meydana çıkmış ve Avrupa'da yaşayan kavimlerde
Avrupalılığın şuuru da bu sıralarda uyanmıştır. Bu yeni Avrupa ve Orta-Çağ Avrupası
ile mukayesesi üzerindeki görüşümüzü açıklamak mecburiyetindeyim. Çünkü, benim
konuşmam, bilhassa bu temele dayanacaktır.

Avrupa Medeniyetini tahlile çalışanlar öteden beri belli başlı üç unsur bulmuşlardır:
Hıristiyanlık, Antikite ve Modern teknik. Acaba bu unsurlar arasında en önemlisi
hangisidir? Zannıma göre, bu unsurlar arasında Avrupa'yı medenî dünyaya hâkim ve
mihver kılan hangisi ise Avrupa Medeniyetinin temelini de orada aramak gerektir. Bu
faktörlerden sonuncusu olan Modern Teknik son asırlar içinde gerek Avrupa ve
gerekse medenî dünyanın hayatında türlü bakımlardan büyük terakkiler yaratmış
ve yaratmaktadır. Fakat, özünü Eski Yunan'dan alan Avrupa ilmine dayanmış ve
bu ilmin tabiata tatbikinden çıkmış olan modern teknik netice itibariyle Antikite
menşesine irca edilebilecek bir durumdadır. Şu halde, Avrupa Medeniyetinin birinci
derecede temeli olmak şerefini Antikite veya Hıristiyanlık unsurlarından birine
vereceğiz. Kanaatimce bu esaslı, bu yaratıcı unsur şüphesiz Antikitedir. Hıristi-
yanlık ancak bundan sonra yer alabilir. Hıristiyanlığı Akdeniz medeniyetlerinin
yaratabildiği en mütekâmil dinlerden biri olarak görüyoruz. Gerçekten bu din,
Akdeniz âleminde kendinden önce gelen bütün dinler millî veya kavmî kaldıkları
halde ilk milletlerarası Tek Tanrılı din olarak bütün insanlığı birleştirmek dâvasıyla
ortaya atılmıştır. Bu kıt'ayı istilâ etmiş bir din olarak Hıristiyanlığın Avrupa'da
yaşayan ve farklı ırk, dil ve kültür kaynaklarına mensup bulunan kavimleri birleştirici
bir rol oynadığı muhakkaktır. Keza Hıristiyanlığın Avrupa'da yaşayan halkın ahlâ-
kına, san'atlarına, hukukî ve içtimaî telâkkilerine ve müesseselerine tesir ettiği de
şüphesizdir. Fakat bütün bunlar, bugünün Avrupa medeniyeti içinde Antikitenin
daha önemli bir unsur olması keyfiyetini örtemez. Hıristiyanlık Orta-Çağ'da Avru-
pa'nın Eski Akdeniz Medeniyetlerinden alabildiği en önemli unsurdu. İlim, san'at,
hukuk, ahlâk, devlet v.s. herşey onun tesiri veya baskısı altında idi. Yeni Çağ'da
ise bütün bunlar, hattâ bizzat din Antikite'nin, Rönesans'ın tesiri altındadır. Ve
Avrupa ancak bu yeni hareketten sonra dünyanın merkezi olmuştur. Netice itibariyle
denilebilir ki, Hıristiyanlık, Avrupa Medeniyetinin önemli bir unsurudur. Falat zarurî
unsuru değildir. Halbuki Antikite, Avrupalılığın şartı ve zarurî tarafıdır. Onun

bulunmadığı yerde Avrupa'dan bahsedilemez. Bu fikrimi bazı misaller üzerinde açıklamak isterim: Habeş kilisesi Fransız kilisesi, kadar eskidir. Hindistan'a Hıristiyanlık İngiltere'ye girdiği asırda girmiştir. Halbuki bu memleketlerin Hıristiyan halkı diğer dinlere mensup olan etraflarındaki halk kadar şarklıdır. Şu halde, bu kavimleri Avrupalıdan ayıran fark nedir? Burada eksik olan unsur Avrupalılığın zarurî unsuru, yâni Avrupa'yı yaratan unsur "Antikite" dir. Şimdi bu Avrupa'nın tarifini yapabiliriz: Avrupalılık herşeyden önce Antikiteyi tanımak, onu temsil edebilmek ve kendi kültürünü bu kaynaktan beslenerek, bu anlayış içinde geliştirip olgunlaştırmak demektir. Mademki Avrupalılığın temelini Antikitede buluyoruz, şu halde, bu terimden ne anladığımızı da arz etmek isterim. Antikitenin Eski Greko-Lâtin kültürü anlamına geldiğini herkes bilir. Fakat biz bunu, iki eski büyük kavmin dehâsının imtizacından ibaret görmüyoruz. Antikite insanlığın çok eski bir maziye giden emeğinin birikmesinden doğmuş, içinde yüzlerce insan neslinin alınlarını, zekâsını ve faziletini taşıyan büyük eserin adıdır. Greko-Lâtin medeniyeti bir (mucize) değildi. Bugünün medeniyetini yaratmak için sürüp gelen beşyüz asırlık bir gayretin en parlak merhalelerinden biriydi. Biribirinden zaman ve mekân bakımından bazan çok mesafeli olarak gelişen Eski Medeniyetlerin çeşitli unsurlarını toplayıcı, bütünleştirici ve bunlar üzerinde kendi dehâsını gösteren bir işleyişle yaratıcı olmuş büyük bir devirdi. Bu devir de kendinden önceki medeniyetlerin çocuğu idi. Eski Mısır ve Eski Mezapotamya da, (Eski Girit yolu ile) onlar için bir Antikite idi. Keza Eski Mısır ve Eski Mezapotamya ve Suriye için de tarih öncesinin alaca karanlığı içindeki medeniyetler birer Antikite idiler.

İşte Avrupa, Orta-Çağ sonunda insanlığın asırlar boyunca meydana getirdiği bu büyük hazineyi, Antikiteyi keşfetti ve bu temas tam oldu. Avrupa Antikiteyi bütünü ile almağa, Greko-Lâtin esprisini tamamen temsil etmeğe muvaffak olarak yepyeni bir ruh kazandı. İşte bize göre Avrupa'yı yaratan bu ruhtur.. Tarihçiler arasında Rönesans terimiyle ifade edilen bu büyük kültür hareketi, Avrupa ilmine hâdiselerin determinizmine inanan, tenkit fikriyle mücehhez, müsbet ve gerçek ilmin zihniyetini getirdi. Putperest Eski-Çağ san'atının ve edebiyatının hazinelerini açtı ve Orta-Çağ'ın ahrete bağlı Avrupasını dünyevî hayata bağladı. İşte san'atlarını ve ilimlerini bu yeni ruhla teçhiz eden Avrupa, bütün müesseselerini bu yeni anlayış içinde ıslâh etmeğe, olgunlaştırmaya başladı. Bu yeni devir hayata ve insana kıymet veren, insan için ve hayat için hürriyet ve tolerans isteyen bir devirdi. Bu anlayışın ilme tatbiki müsbet ilmi getirdi. Dine tatbiki bu alanda bir reform yarattı ve dinî toleransı getirdi. Siyasi müesseselere tatbiki de demokrasiyi yarattı. Rönesansla başlıyan bu yeni ruh, Avrupa'da içtimaî olan ne varsa hepsini değiştirdi ve yükseltti. İşte biz Avrupalılığı bu ruhta buluyoruz. Bize göre Avrupalılık, Hıristiyan olmak değil, din işlerinde tolerans göstermek vicdan hürriyeti demektir. Bize göre Avrupa'nın siyasi ve sosyal yapısını feodal veya başka menşelere irca etmek önemli değildir. Önemli olan ve Avrupa'yı yaratan siyasi tolerans yani hürriyettir. İşte biz Avrupalılığı bu unsurlarda buluyor ve ancak bu unsurları bulduğumuz yerde Avrupa'yı mevcut görüyoruz. Avrupa'yı Hıristiyanlığın eseri olarak görmüyor, aksine olarak Avrupa'daki Hıristiyanlığı halkın eseri olarak görüyoruz. Avrupa ilmi, felsefesi, edebiyatı, güzel san'atları ve organizasyon kabiliyeti ve topyekûn kendine hâs dehâsı ile bu din üzerinde işlemiş ve onu bugünkü seviyesine yüceltmiştir.

Böylece Orta-Çağ, İslâm Medeniyeti ve Avrupa Medeniyeti terimleri üzerindeki mütaleâmızı açıkladıktan sonra, tekrar Orta-Çağ'a gelelim :

Bu Çağ, ırkların ve kavimlerin kaynaşip yer değiştirmesiyle başlıyor ve on asrı dolmayan bir zaman içinde bir taraftan yeni ırklar Akdeniz Havzasını istilâ ederken, diğer taraftan da Akdeniz Medeniyetinin ihtişar sahası genişliyor. İlk iş olarak Monoteizm bütün Avrupa ile Kuzey Afrika, Yakın ve Orta Asya'yı istilâ ediyor ve daha da uzaklara kadar geliyor. Fakat, Monoteizm iki koldan geliyor ve Akdeniz medeniyetinin tesir sahası içindeki memleketleri de ikiye bölüyor: Hıristiyan Avrupa ve İslâm Doğu. Temelde ne kadar müşterek unsurlar bulunursa bulunsun, bu iki medeniyet dairesi gerek din gerekse hukuk, san'at, ahlâk v.s. anlayışlarında farklar gösteriyor ve aynı medeniyet havzası içinde iki farklı medeniyet dairesi teşkil ediyor. Tarih içinde bu iki medeniyetin karşılıklı tesir ve münasebetleri ne yolda olmuştur? İslâm medeniyeti, Avrupa medeniyetine hangi bakımlardan ve hangi yollardan tesir etmiştir? Billhassa bugünkü Avrupa medeniyeti içindeki payı nedir ve ne nisbet içindedir? Şimdi bu sorunun cevabını yanî asıl mevzuumuza gelmiş oluyoruz:

Orta-Çağ'da İslâm Medeniyeti ile Hıristiyan Avrupa arasında yapılacak bir mukayese medenî üstünlüğün türlü bakımlardan İslâm dünyasında bulunduğunu gösterir. Şimdi bunun izahına geçelim: Üstünlüğü yaratan birinci sebep iktisadîdir. Romalılar M.Ö. 1. asırda ele geçirdikleri Hazar Denizi sahilinden IV. asırda Sasaniler zamanında tamamen çıkarılmıştı. Böylece İran Roma için kuvvetli bir rakip haline gelmiş ve bütün medeniyet dünyası için büyük ehemmiyet olan Çin-Hint Ticaret yolu'nu karadan da denizden de eline geçirmişti. "Medenî üstünlüğün Avrupa'dan Asya'ya geçmesi bu hâdise ile bağılı olup, bunun büsbütün tebarüz etmesi Müslümanlar devrinde olmuştur." Bu iktisadî üstünlük büyük medenî faaliyetler ve kültür hareketleri için lüzumlu olan şehir hayatını İslâm dünyasında Avrupa'ya nazaran çok geliştirmiştir. "*Hıristiyan dininin mezihyetleri ne kadar yüksek olursa olsun "dünya ticareti Müslümanlar elinde olduğu müddetçe İslâm Dünyasının Medeniyeti Hıristiyan Medeniyetine tefevvuk etmiştir."*

İkinci sebep bu birinciyle yakından münasebetli olmakla beraber, ondan ayrı bir kıymet ve mâna taşır:

Bugün artık ispat edilmiş bir hakikat gibi söylemek mümkündür ki, medenî terakilerin en büyük âmili kavimler arasındaki medenî münasebetlerdir. Muhtelif kavimlerin ileri yahut gerilikleri de ırkî hususiyetleri, dinî itikatları, yahut etraflarındaki tabiatın ziyade tarihlerinin türlü çağlarında muhtelif halklarla olan medeniyet alışverişlerinde tuttıkları mevki ile izah olunabilir. Meselâ Avrupa'nın iklimi, tabiatı, coğrafî durumu ve burada yaşayan halkların medeniyet istidatları ne kadar yüksek olursa olsun, bütün bunların faydası ancak Avrupa medenî münasebetlerde birinci mevkii tuttuktan sonra görülmeğe başladı. Meselâ, Coğrafî Büyük Keşifler Avrupa'yı bu dünyada yaşayan bütün insanlarla ve bunların yarattıkları ileri geri bütün medeniyetlerle doğrudan doğruya ve yakından temas getirdi. Asrımızın vasıtaları ise bu teması büsbütün kuvvetlendirmiştir. Keza Rönesans'ta Avrupa'nın Eski Medeniyetlerle doğrudan doğruya ve çok kuvvetle temasını sağlamıştır. Avrupa'nın beş asır içindeki üstünlüğünü bütün diğer sebeplerden önce bu geniş medenî temaslarla izah etmek gerekir. Bu böyle olduğu gibi "İslâm Medeniyetinin de ileri yahut geri gidişi, bu dinin talimatı yahut muhtelif müslüman milletlerin ırkî hususiyetlerinden ziyade, yukarıda gösterilmiş olan âmillerle taayyün etmektedir." Coğrafî durumunun uygunluğundan da faydalanan İslâm Dünyası Orta-Çağ'da Çin, Hint ve Hıristiyan Avrupa ile doğrudan doğruya temas halinde idi. Halbuki bu üçü birbirleriyle ancak Müslüman milletlerin aracılığı ile temas edebiliyorlardı. Diğer medeniyetlerle bu daha yakın temas ve

bu medeniyet aracılığı İslâm dünyasına gerçek bir üstünlük sağlıyordu. Bundan daha mühim olmak üzere İslâm âlemi Antikite ile oldukça kuvvetli bir bağıntı kurmuştu. Avrupa bu irtibatı ancak İslâmların aracılığı ile kurmağa çalışmaktaydı. İşte gerek mekân ve gerekse zaman itibariyle birbirlerinden büyük mesafelerle ayrılmış büyük medeniyetlerle bu daha yakın temas ve bu medeniyet aracılığı Orta-Çağ'da İslâm dünyasına hakikî bir üstünlük sağlıyordu. Bu üstünlüğün kaybolması, İslâm dünyasının inkırazını izah eden birinci sebeptir. İslâm Medeniyetinin parlak devirlerinin yaratılmasında Fars, Arap, Türk, Hintli v.s. gibi kavimlerin dehâsını inkâr etmiyorum. Yalnız şunu belirtmek istiyorum ki İslâm Dünyasına bir zamanlar Medenî dünyanın liderliği şerefini kazandıran bu üstünlüğün Yeni-Çağı meydana getiren şartlar yüzünden kaybolmasıyla başlayan inkırazı ne Arap ve Acemlerin ilim, san'at ve edebiyattaki istidatları ne de Türklerin siyasi ve askerî disiplin ve organizasyon kabiliyetleri durdurabilmiştir. Son zamanlarda İslâm dünyasında görülen ve bilhassa Türkiye'de başlayan büyük kalkınmayı da aynı tarih görüşüyle izah ediyorum. Bugünün Türk genci Eski Greççe, Lâtince ve Modern Avrupa dillerinden ve bazı şark dillerinden Türkçeye çevrilmiş onbinlerce kitaplık bir kütüphaneden faydalanmaktadır. Benim ders okuttuğum mektepte modern Avrupa dillerinden başka Lâtince de okutulmaktadır. İşte Türkiye'nin kalkınışı da herşeyden önce gerek hal, gerekse mâzi içindeki medeniyetlerle kurmaya muvaffak olduğu bu temaslara ilgilidir.

İslâm ve Avrupa Medeniyetleri hakkındaki görüşümüzü ve tarihi olayların izahında tuttuğumuz yolu bu tarzda açıkladıktan sonra şimdi tekrar konumuza gelelim. Bu konuyu ikiye bölmeyi uygun buluyorum: I. İslâm Medeniyetinin Avrupa'yı diğer medeniyetlere bağlamak yönünde hizmeti. II. İslâm Medeniyetinin kendi orijinal kıymetlerinden Avrupa'ya kattığı unsurlar. Bunlardan birinci kısmı da ikiye böleceğim. 1-İslâm Medeniyetinin Çin, Hind ve diğer ülkelerin medeniyetleriyle Avrupa'nın temasını sağlamak. 2-Antikite ile Avrupa'nın temasını sağlamak yönlerinden hizmetleri. Şunu da ilâve edeyim ki, oldukça mantıkî gibi görülen bu tasnif aslında mevzuumuzun bünyesine bazan intibak edecek bazan da sun'î kalacaktır. Meselâ Araplar eliyle Avrupa'ya geçen Cebir ilminin Hindten gelme bir orijini aynı zamanda Eski Yunan'a kadar çıkan bir mazisi olduğu gibi, İslâm Medeniyeti içinde gelişmiş bir tarafı da vardır. Şu halde bunu tasnifimizin hangi kısmına koyacağız? Esasen bu çeşit mahzurlar başka türlü tasniflerde de kendini gösterecektir. Netice itibariyle, mevzuumuzu bir hâdiseler yığını halinden kurtarmak ihtiyacıyla biraz sun'î biraz indî de olsa bir tasnif içinde işlemeyi uygun gördüm.

I.

İSLÂM MEDENİYETİNİN ÇİN, HİND VE DİĞER ÜLKELERİN MEDENİYETLERİYLE AVRUPA'NIN TEMASINI SAĞLAMAK YÖNÜNDEN HİZMETLERİ

Bu konuyu da ikiye bölmeyi lüzumlu görüyorum:

a— Bu ülkelerin medeniyetini ve buluşlarını Avrupa'ya tanıtmak.—b—Avrupa'yı bu ülkelere tanıtmak, yâni Avrupa medeniyetinin intişar sahasını genişletmek.

a— Müslümanlar Hintle daimî ve yakın münasebet halinde idiler. Bu münasebet ticarî, siyasi, dinî ve harsî olarak gelişmiş ve Hint mallarını Müslümanlar eliyle Avrupa'ya tanıtmıştır. Bu mallar arasında Avrupa en çok baharata rağbet gösteriyordu. Orta-Çağ'da bir torba karabiber bir kıraldan diğerine hediye olarak gidiyordu. Bu kıymetli malın, Avrupalıların daha sonraki asırlarda üzerinde yaşadığımız gezegeni keşfetmek için gösterecekleri büyük gayretlerde tahrik edici bir rol oynadığı malûmdur. Müslüman-

ların Hindistan hakkındaki en derin ve en esaslı etüdünü Ebû Reyhan el-Bîrûnî (973-1048) yapmıştır. Büyük Türk Sultanı Gazneli Mahmud ve haleflerinin sarayında himaye gören bu büyük âlim, Hindistan'a birkaç defa seyahat etmiş ve Hindistan'daki dinlere ve ilimlere ait etraflı malûmatı da doğruca Sanskritçe yazılmış asıl Hint kaynaklarından almıştır. Bununla beraber, bundan daha çok önceleri Müslümanlar Hind kültürü ile temas sağlamışlardı. "... Hindin kendisinde doğmuş ilimlerin te'siri, bilhassa hesap ve cebirde görüldü. Avrupa'da Arap rakamları ismiyle meşhur olan ve Hindistan'dan Garba iki yol ile, İran ve Mısır'dan geçerek gelmiş olan rakamlar, Hindistan'da icat edilmiştir. İskenderiye'de M. Ö. IV. cü asırda yaşamış olan Diofant'ın hizmetleri bir tarafa bırakılırsa, Yunanlılarca tamamiyle denecek derecede malûm olmıyan cebir Hindistan'da epey inkişaf etmişti. Avrupa'lılar bu ilimle Araplar vasıtasıyla tanıştılar ve onun Arapça ismini (el-cebr) kabul ettiler".

Moğol istilâsı bir kavim ve bir hanedan idaresinde Uzak ve Yakın Şarkın medenî memleketlerini bir araya toplamıştı. Bu vaziyetin yarattığı siyasi istikrar ve âsâyiş yalnız ticarî değil, medenî işlerde de karşılıklı mubadelelere çok yardım etti. Yakın Asya ile Çin arasındaki kervan ticareti bu zamana kadar olduğu gibi bundan sonra da görülmemiş derecede inkişaf etti. Bu kervan yollarından Venedikli tâcir Polo'lardan başlayarak, Avrupalılar da çok faydalandılar. İmparatorluk birkaç devlete bölündükten sonra da Cengiz Oğullarının iki ayrı şubesi elinde bulunan İran ve Çin Moğol devletleri arasında pek sıkı münasebet muhafaza edildi. Böylece Avrupa'nın tâcir ve misyonerleri Orta Asya'dan geçen kervan yolundan ve yine İran limanlarından başlayarak Hind ve Çin'e giden deniz yolundan faydalanmışlardır. (Avrupalılarda XIII. asırda göze çarpan medenî terakkî, bir dereceye kadar bununla izah edilmektedir. Lâkin bu azamanlarda medenî üstünlük henüz İslâm dünyasında bilhassa İran tarafındaydı. Eğer İran halkının kendi tarihinde cihan medeniyetinin ön safında bulunduğu bir devir varsa, Moğol devridir. Hattâ bu sebepledir ki XIV. asırda Bizans'ta Farsça hey'et kitapları Yunancaya çevrilmiştir. Halbuki pek çok alimler, İran'da medeniyetin Moğollar tarafından yalnız tahrip edildiği fikrindedirler. Bu gün Müslüman seyyahları malûmat edinmek için nasıl Avrupalıların bilgilerinden istifadeye muhtaç iseler, o zamanlarda da Avrupa seyyahları aynı derecede müslüman seyyahlarına muhtaç idiler. Marko Polo, Çin'in kendi gözüyle gördüğü ülkelerini tavsif ederken, pek çok coğrafî isimleri Fars'ların söylediği şekilde söylemektedir.)

Yine Orta-Çağ'da İslâm memleketleri yolu ile Avrupa'ya barut geldi. (Barut uzak Şark'ta olduğu gibi, ihtimal Yakın Şark'ta da çoktanberi biliniyordu, belki ondan harp için de istifade edilmiştir. Fakat ateşli silâhlar yalnız Avrupa'da icat edildi). Bu hâdisenin feodalizmin yıkılışında ve Avrupa'da siyasi bünyenin değişmesinde, keza bu kıt'anın diğer kıt'alar üzerinde siyasi ve medenî hâkimiyet kurmasında ne kadar önemli bir rol oynadığı malûmdur.

İslâm'ların Avrupa'ya tanıttıkları şeylerden en önemli belki de "pusula" dır. Çinlilerin icadı olan bu âletin Büyük Coğrafî keşiflerde ne kadar hayatî bir rol oynadığını düşünmek, bu icadın ve onun Avrupalıya tanıtılmasının ehemmiyetini belirtmeğe kâfidir. Yeni-Çağ başlarında Avrupa gemicilik tekniğinde çok ilerlemişti. Fakat Ortaçağ'da bu üstünlüğün de İslâm Dünyasında olduğunu kabul edebiliriz. Hattâ Avrupa'da bugün donanma kumandanına verilen ismin (Amiral) Arapça "emirü'l-mâ" dan, keza "Arsenal" kelimesinin "Darü's-sinâa" dan alınmış olması da bunu teyid eder mahiyettedir.

XVI. asırda Avrupa tekniği medeniyete matbaacılık gibi bir vasıta verdi. Basma

san'atı Çin'de çoktanberi malûmdu, ve Avrupalılar bunu oradan öğrenmiş olsalar gerektir. Bu san'at, Çin'den diğer Uzak Şark memleketlerine geçti. Uzak Şark halklarından biri olan Koreliler müteharrik madenî harfler icad etmekte Çinlilere de Avrupalılara da tekaddüm etmişlerdir.

Böyle olmakla beraber, Uzak Şark dünyası bu icattan Avrupalılar gibi müstefid olamamıştır. Avrupa'da XV. asırda okuma yazma bilenlerin sayıca nisbeten az olmasına rağmen, yalnız edebî mahiyette eserler değil, pek çok ilmî eser de basılmıştır. XVI. asırda Avrupa'da ilmî maksatlarla Şark dillerinde yazılmış eserleri de basmaya başladılar.

Bütün bunlar birtakım icat ve keşiflerin şerefini paylaşmakta milletler arasında bugüne kadar sürüp gelen iddiaların yersizliğini göstermektedir. Meselâ Avrupa'da efkâr-ı umumiyenin teşekkülünde bu kadar büyük rol oynamış olan matbaanın icad ve inkişafında Harlemlî Koster'in ve Mayanslı Gutenberg'in hizmet ve dehasını inkâr etmiyor ve hangi Millete mensup olurlarsa olsunlar insan olarak kendilerine minnettar olduğumuzu biliyoruz. Lâkin bu icat belki de Kore'den Fransa'ya kadar uzanan memleketlerde yaşayan Koreli, Çinli, Türk ve İranlı gibi milletlerin muhtelif nisbetlerde içinde payı bulunan bir başarıdır. Derebeyliğin yıkılmasında ve Avrupanın siyasî ve sosyal yapısının değişmesinde büyük tesiri görülen ateşli silâhların bulunması ve gelişmesi hakkında da aynı görüş varittir. Yâni bu neticenin ortaya çıkması için önce Çinlinin barutu icat etmesi, sonra müslüman milletlerin bunu Avrupa'ya tanıtması, Avrupalının bunu silâh olarak kullanması ve nihayet Osmanlı Türklerinin bu silâhı İstanbul surlarını yıkacak bir kudrete çıkarması icabetmiştir. Son bir misal daha verelim. 1519—1521 yılları arasında Magellan'ın arkadaşları ilk Dünya turunu yaptılar. Bu o zamana kadar yeryüzünde yaşayan mahluklardan hiçbirine nâsibolmamış bir zaferdî. Hâdisenin heybet ve önemi daha o devirde bile biliniyordu. İmparator V. Karlos'un Kaptan "Sebastian Del Kano" ya hediye ettiği altın kürenin üzerinde şu ibare yazılıydı. "Sen benim etrafımı dolaşan ilk insansın". İnsana heyecan veren bu olayın tarih bakımından tahlili ise bence şu neticeleri verir: Demek ki bir millet pusulayı icadedebilir; fakat kuvvetli bir denizcilik yaratıp dünyayı dolaşmıyabilir. Avrupalılar daha Normanlar zamanında Amerika'ya gitmişlerdi. Bu da bize şunu gösterir: Demek ki bir kıt'a bazan bu dünyanın en yiğit denizcilerini yetiştirebilir fakat yine de Dünya Turunu yapamaz. Hakikat şudur ki Dünya turunun başarılması ancak Çinlinin pusulayı icad etmesi, müslümanların bunu Avrupa'ya tanıtması, Avrupa'da da coğrafya bilgisinin ve gemicilik tekniğinin belli bir seviyeye kadar gelişmesi ile mümkün olabilmış, yani Bartelmi Diaz, Vasko de Gama, Magellan ve arkadaşlarının Portekizli şair Camoens'e ilham veren destanî cesaretleri de ancak bu tarihî şartların birleşmesinden sonra bir işe yarıyabilmiştir.

Konferansımın bu kısmını tamamlamak üzere bu gün Avrupanın ve umumiyetle dünyanın medenî ve iktisadî hayatında ehemmiyetle yer alan bazı maddelerin de İslâm Dünyası aracılığı ile Avrupa'ya girmiş olduğuna işaret etmek isterim.

Meselâ menşe itibarıyla Hindistan'dan çıktığı tahmin edilen pamuk oradan Çin'e ve Mısır'a geçmiştir. Araplar bunu İspanya'ya getirdiler. Böylece Avrupa hem İspanya yolu ile hem de Şark'a gelen Haçlılar vasıtasıyla bu önemli maddeyi tanımış oldu.

Çin'de çıkmış olan ipek İmparator Justinanus zamanında iki Nestorien rahip tarafından Bizans'a getirilmişti. Bizans XII. asra kadar Akdenizde ipek sanayiini elde tutmuşsa da sonradan Araplar Kuzey Afrika, Sicilya ve İspanya yolu ile bunu

da Avrupa'ya soktular. IV. Henry zamanında Fransa'da kurulan ipek sanayii buradan Avrupa'ya yayıldı.

Çinliler Orta-Çağda ipekten, paçavradan, ketenden kağıt yapmasını biliyorlardı. Çin'den, önce Semerkand'e, 794'te Bağdad'a oradan 900'de Kahire'ye gelen kâğıt sanayii XII. asırda Endülüs'te de gelişti. İspanya ve İtalya yoluyla Fransaya oradan da Avrupaya yayıldı. Bazıları esasen Doğudan gelen kervan yolları vasıtasıyla Avrupanın kâğıdı tanıdığı fikrindedir. Ne olursa olsun Avrupa'nın kâğıdı Doğudan öğrendiği bir hakikattir. Habeşistan ve Sudan'dan çıkan kahve oradan Yemen, Hicaz ve Mısır yoluyla Türkiye'ye gelmiş ve XVII. asırda da Türkiye'den Avrupa'ya yayılmıştır.

Kaynağı Assam olan çay çok eskiden beri Çinde kullanılıyordu. Çinden İran'a oradan da 1579'da İngiltere'ye ve Avrupa'ya girmiş bulunmaktadır.

b— İslâmlığın İslâm Devletinin kuruluş ve yayılışına paralel bir sür'atle intişar ettiği malumdur. Çok geniş sahalar üzerinde inkişaf eden bu yayılış müslümanlığı diğer dinlerle temasa getirdi. İslâmiyet öbür dinlere inananları kendi görüşüne göre iki kısımda mütalea etmekteydi. 1 — Ehl-i Kitab, 2 — Ehl-i Küfür. Museviler ve Hıristiyanlar birinci kısmı teşkil ediyor ve diğer dinlerin (Zerdüş, Mani, Budha, Şaman) mensupları arasında imtiyazlı bir durumda bulunuyorlardı. Bu da şüphesiz Mülümanlığın kendinden önce gelen Tek Tanrılı dinlerin peygamberlerini ve kitaplarını tanımış olmasından ileri gelmekteydi. Bununla beraber başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinler Ortaçağ'da Müslümanlığın gösterdiği müsahamadan faydalanmışlardır. (Cihanın büyük bir kısmını kaplayan İslâm devletinin teşekkülü ile, genişliyen ticarî münasebetlerden din neşri için istifade edenler, İslâmlar'dan ziyade, idarelerinde yaşayan diğer milletler olmuştur. Çin ve Moğolistan'da Hıristiyanlık ve Maniheizmin, Kafkas ve Volga boylarında Hıristiyanlık ve yahudiliğin muvaffakiyetleri, Müslüman devrine aittir). Umumiyetle Hıristiyanlar ibadethanelerini muhafaza ettiler, hiçbir mania rastlanmaksızın, yeni kilise ve manastırlar yaptılar. Halife Ömer'in Hıristiyanlara, yeni kilise yapmalarını ve eskilerini tâmir etmemelerine dair vermiş olduğu söylenen ahidname, sonradan uydurulmuş bir şeydir.

Portekizin Güyen-batı sınırındaki St. Vincent burnundan Semerkand'e kadar kadar uzayan hilâfet memleketinde çok zengin dinî Hıristiyan müesseseleri vardı; bunlar kendilerine vakfedilmiş olan gayrimenkul mallarını da muhafaza ettiler. Hilâfet memleketindeki Hıristiyanlar, hiçbir mania rastlamaksızın, hıristiyan âlemi ile münasebette bulunuyorlar ve onlardan dinî müesseseleri için ianeler kabul edebiliyorlardı. 680 — 681 yıllarında İstanbulda toplanmış olan bir kilise meclisinde Kudüs'ten de murahhas vardı. Hilâfetin muhtelif yerlerindeki hıristiyanlar birbirleriyle sıkı münasebet halinde idiler. İslâm tarihinde zaman zaman, yer yer bu ifadenin aksini gösteren bazı misaller de bulunabilir. (...Lâkin ne de olsa, Müslümanların İspanya'da uğradıkları zulüm ve cebri, Müslümanların elinde bulunan Hıristiyanlar hiçbir zaman görmemişlerdir.) Bazı şiddet misalleri de dinî müsamahasızlığa değil, siyasi endişelere dayanmaktadır. Aksine olarak (... IX. asırda garbî Avrupa'dan Kudüs'e giden hıristiyan hacıları kendi hayat ve mallarının, İslâm Memleketinde, kendi memleketlerine nazaran daha emin olduğunu itiraf etmektedirler. Bundan başka Avrupalı Hıristiyan misyonerler İslâmlar elinde bulunan Orta Asya kervan yollarından ve Süveyş ve Basra'dan başlayarak Hind'e ve Çin'e giden deniz yollarından faydalanmışlardır. Bu suretle Orta-çağ Avrupa meddeniyetinin bir parçası olan Hıristiyanlık hem günümüze kadar İslâm Dünyası içinde varlığını korumuş

hem de intişar sahasını Hind ve Çin içlerine kadar genişletmiştir. Avrupada ise bu türlü dinî tolerans örneklerini görebilmek için XIX. asra kadar yaklaşmak lâzımdır. Halbuki bugün Avrupa'nın birçok yerlerinde hem de münevver sayılan kimseler Müslüman Türklerin gösterdikleri zulmü (?) Haçlı seferlerinin sebebi zannetmektedirler.

2— İslâm Medeniyetinin Antikite ile Orta-Çağ Avrupa'sı arasında kültür aracılığı yaptığını biliyoruz. Fakat bu tarihî rolün iyice anlaşılabilmesi için önce İslâm Medeniyeti ile Antikite arasındaki bağıntının derece ve mahiyeti üzerinde durmamız gerekir.

İslâmlar Antikite ile teması İranlılar ve daha çok İslâm İmparatorluğu içinde kalan Hıristiyan Arap, Rum, Yahudi ve bilhassa Şarktaki hıristiyan kavimlerin en müterakkîsi olan Süryânîler vasıtasıyla sağladılar. Sasanîler devrinde, daha V. asırda Edes (Urfa)'te kurulan ve İran Teoloji Ekolü adını alan bir çeşit mezheb İran'da hıristiyanlığın yayılmasına ve kuvvetlenmesine çok tesir etmişti. Bu ekol Nasturî fikirlerinden dolayı İmparator Zenon tarafından kapatıldı ise de Bizans'tan kovulan bütün medenî unsurlara sığınmak vazifesini gören İran'da Hıristiyanlık kuvvetlenmekte devam etti. Esasen daha önce İmparator Valerian'ı esir eden ı. Şâpur zamanında (241—272) Antakya ve diğer bazı şehirlerin halkı zorla İran'a sürülüp götürülmüştü. Şapur bu esirleri yeni yaptırdığı Cünd-i-Şâpur şehrine yerleştirmiş ve bu şehirde daha sonra Husrev I (531—579) zamanında Yunan-Suriye tababet mektebi meydana gelmişti. İşte bu hadiselerle ilgili olarak İran'da teşekkül eden ve fars dilinde ibadet eden resmî bir hıristiyan mezhebi ortaya çıktı. Suriye ve Mısır gibi memleketler ise esasen ekserisi hıristiyan olan halklarla meskundu. İşte bütün bu memleketlerin Hıristiyan vâizleri Gnostisizm'e ve Paganizme karşı mücadelede felsefî delillerden faydalanmaya mecbur oldular. Böylece çeşitli felsefî doktrinler zuhur etti. Bunlar arasında en önemlileri İskenderiye ve Antakya'da kurulmuştu. İskenderiye'deki Eflâtun, Antakya'daki Aristo felsefesine dayanmaktaydı. İran'da da Yunan felsefesinin tetkiki fars Paul'ü yetiştirdi. Suriyânî dilinde yazmış ve eserini Hüsrev I'e takdim etmiş bulunan Paul, Aristo'ya dair bu etüdünde ilmin dine üstünlüğünü isbata çalışmaktadır. Ona göre "... ilim şüphelerden âzâde olup, insanlar arasında birliği doğurmaktadır, din ise bilinmeyen şeyleri mevzubahsetmekte ve insanların arasına ayrılık salmaktadır."

İşte bu türlü faaliyetler İslâm istilâsından sonra da devam ederek Müslüman âleminin Antikite'yi tanımasına çok yardım etti. Bu temas bir taraftan Bizans ve Bizans'tan ayrılan hıristiyan unsurlar, değer taraftan da İran'daki Cünd-i Şapur tıp mektebi vasıtası ile inkişaf etti. İslâmiyet, dinler tarihi içinde belki hiçbir dinin göstermediği bir şiddetle paganizme karşı mücadele etmekte idi. Böyle bir dinin temsil ettiği medeniyetin Antikitenin san'atlar tarafından faydalanması bilhassa Ortaçağ'da imkânsızdı. Halife Mehdî'nin sarayında yaşamış olan Edes'li Astronom Teophilos, İlyada ve Odisse'ye Suryânî diline çevirmişse de bu olay istisnâî bir durum arzettiği gibi esasen tercüme de Arapçaya değil bir hıristiyan dili olan Süryânî diline yapıldığından ehemmiyetli sayılmaz. Şark'ın hıristiyan Arapları bile İlyada'yı ancak XIX. asırda Arapçaya çevirebildiler. X. asır sonlarında yaşayan İran'ın büyük destan şairi Firdevsî büyük eseri Şahnâmede mecusi kahramanlarını methettiği için din adamlarının takibine uğradı, hatta ölümünde müslüman mezarlığına gömülmesine muhalefet edildi. Hakikat şudur ki XIX. asrın ikinci yarısında ve XX. asırda başta Türkiye olmak üzere bazı İslâm Memleketlerinde görülen hareketler bir tarafa bırakılırsa İslâm Âlemi, tarihinin hiçbir safhasında Antikite'nin san'at ve edebiyat tarafından faydalanamamıştır. İslâmiyetin putperest devirlerin san'atından

istifadeyi prensip itibariyle imkânsızlaştırdığımızı iddia etmiyorum. Böyle olsa bugün biz Türkler Antik san'atı benimsiyemezdik. Fakat şunu demek istiyorum ki eski putperest dinlerin veya kalıntılarının kısmen yaşadığı Ortaçağ'da putperest san'atı ihya etmek putperestliği de ihya etmek gibi görülüyordu. Bu şerâit altında bugünkü anlayışı göstermek ve eski Yunan tanrılarının isimleriyle dolu bir edebiyatı canlandırmak tabiatı ile mümkün olamaz. Anadolu'da Selçukîlerden kalma bazı kabartmalar ve Gırnata'daki Elhamra sarayının Aslanlı havuzu gibi birkaç istisna bir yana bırakılınca heykel san'atı de İslâm medeniyeti içinde yine aynı sebepler yüzünden yer alamamıştı. Mimarîde ise gerek teknik gerek üslûp bakımından Bizans yoluyla Eski Roma'dan faydalanmak mümkün olmuştur. Kubbe ve kemer Eski Sumer'lerin buluşu ise de türlü yollarda, Akdenize yayılmış ve ilk defa Romalılar tarafından, büyük inşaatta kullanılmış, oradan da Bizans'a geçmiş ve dünyaya yayılmıştır. İslâmlar kubbe ve kemeri benimsemiş ve türlü orijinal üslûplar yaratmışlardır. Netice olarak mimarlıkta Antikite ile türlü yollardan bağıntı kurulduğunu söyleyebiliriz.

İslâmlar Antikite'nin daha çok ilimler ve felsefe tarafını tanımak istediler. Antik tarih hakkındaki bilgileri ise çok zayıf kaldı. O devirde bir ilim kolu olduğu kadar bir edebî nevi addedilen tarihin Antikiteye ait tarafının bu kadar zâif kalması da bence kâlsik kültürün lâyikiyle anlaşılmasının başlıca sebeplerinden biridir. Meselâ İslâmlara göre Yunan Tarihi Makedonya hükümdarı Filip ile başlıyordu. Yunan filozof şair, âlim ve tarihçilerine dair bilgileri pek sathî idi. Hatta mütehasıs geçinenler bile Sokrat'ın Yunan hükümdarının emriyle öldürüldüğünü sanıyor, Eski Yunan'ın ve Eski Atina'nın siyasî yapısından habersiz bulunuyorlardı. Bazı Yunan âlimlerini de eserlerini Pehlevîce tercümelerinden okudukları için İranlı sanıyorlardı. Araplar Yunan ilim ve felsefesi ile ikinci elden yanî Süryanîce ve Pehlevîce yardımı ile ve güçlkle tanıştıklarından Yunan ilim ve felsefesi hakkındaki tasavvurlarında vâzih olmamıştır. Yunan filoloji ve tarihine vukufsuzlukları yüzünden müslüman âlimleri Eski filozoflara isnad edilen sahte eserleri asıllarından ayıramıyorlardı. Bazan isimlerin aynı olması, yahut benzemesi dolayısıyla, muhtelif zamanlarda yaşamış olan Platon ile Platin gibi filozofları, birbirine karıştırıyorlardı. Platon "ve onun Neoplatonizm ismi verilen inkişafı" ile Aristo'nun fikirleri arasındaki fark tamamiyle açık olarak anlaşılmıyordu. Meselâ M.S. III. asırdaki Plotin'in eseri olan Teoloji, Aristo'ya nisbet ediliyordu. Aristo hakkındaki bu nevi yanlış bilgiler, Araplardan (mütercimler Yahudi idi) Ortazamn Avrupa'sına da geçti. Arapların ilâhiyat (teoloji) ve tasavvuf (mistik felsefe)ları, Avrupalılarının sonradan Yunan kaynaklarıyla doğrudan doğruya tanıştıktan sonra buldukları hakikî Aristo felsefesine pek az benziyordu. Arap filozofları, sonradan Katolik skolâstiklerinin yaptıkları gibi, Yunan felsefesini İslâm itikadlarına uydurmaya çalıştılar. Bunun için, felsefe tarihçileri, bazan skolâstik istilâhını Arap felsefesine de teşmil ediyorlar.

Yunanlılara medeniyette birinci mevki verildiği için Yunancadan Arapçaya tercümeler de pek erken başladı; daha Halife Yezid I. zamanında ve onun oğlu Hâlid'in himayesinde başlıyan bu tercüme faaliyeti gittikçe arttı. (Halife Mansur'un [754—775] Bizans İmparatoru'na müracaat ederek riyaziye ait el yazmaları gönderilmesini istediği rivayet edilmektedir. IX. asırda Yunancadan Arap ve Süryanî dillerine tercüme yapanların büyüklerinden biri olan Hıristiyan Arap Huneyn-ibn-İshak, iki yıl kadar Bizans'ta kalmış orada Yunan dil ve edebiyatını öğrenerek elyazıları getirmiştir.)

Hıristiyanlar ilmin kaynağı olan Helenizm'e daha yakın idiyeler de bu üstünlük-

lerini uzun müddet koruyamadılar. Hıristiyanlar Yunan eserlerini müslümanlardan önce tanımışlardı. (Lâkin bu ilmin ilerletilebilmesi ve istikbaldeki ilmî çalışmaların numunelerini meydana getirme vazifesi müslümanlara kaldı. Hattâ Şarktaki Hıristiyan kavimlerin en müterakkisi olan Süryanîler bile Farâbî, İbn-Sina, Bîrûnî ve İbnü'r-Rüşd ile mukayese edilecek bir tek âlim yetiştiremediler. Hıristiyan ve Mecusilerden olan âlimlerin en iyi talebeleri ekseriya Müslümanlardı. Arap medeniyetinin ileriye geçmesiyle, Suriyeli Hıristiyanlar, kendilerine evvelce üstünlük temin etmiş olan Helenizm ile münasebetlerini kaybettiler. Bunların âlî tahsil programlarında, evvelce Yunan dil ve edebiyatına verilmiş olan yer, artık Arap dil ve edebiyatına verildi.

İslâm filozofları Eflâtun ve Aristo'nun siyasî nazariyeleriyle de tanıştılar. Bunlardan bazıları, meselâ meşhur filozof Türk Farabî, siyasete dair eserler de yazdı. Lâkin bu çeşit eserler ekseriyetle ideâl bir şehri tasvir ediyor ve gerçek hayattan uzak kalıyordu. XII. asırda filozof İbnü'r-Rüşd Aristo'nun Talimatı'nı yenileştirmeye çalıştı. (Lâkin onu Neoplatonizm'den tamamiyle temizliyemedi.) İbnü'r-Rüşd'ün eseri müslümanlardan, çok Avrupa Katolikleri arasında rağbet görmüştür.

Bütün bunlar Ortaçağ'da İslâm Dünyasının Antikite hakkındaki bilgisinin bugünkü bilgimize nisbetle hayli geri kaldığını gösterir. Böyle olmakla beraber bu seviye XV. asra kadar medenî dünyanın Eski Yunan Kültürü üzerindeki bilgisinin zirvesini teşkil ediyordu. Avrupa'da ise vaziyet bu seviyenin çok altındaydı. (Kısa bir zaman sonra kıyamet olacağına, yani dünyanın sonu geleceğine inanan X. asır Hıristiyanları için devlet işlerine, maddî ve fikrî medeniyetin terakkisine kıymet vermeğe hiçbir sebep yoktu.) Sonraları yavaş yavaş uyanmağa başlayan Avrupa Arapçayı gelişmiş modern bir dil olarak karşısında buldu, ve bugün bizim yaptığımızı yaptı. Yani nasıl biz Türkler bugün modern diller bilhassa Fransızca vasıtasıyla Eski Grek ve Lâtin eserlerini tanımışsak Ortaçağ'da da Avrupa Arapça yardımıyla hem eski Yunan'ı hem de İslâm Medeniyetini tanımaya çalıştı. Bu temas Avrupa'da Rönesans'ın doğmasında büyük belki de en büyük rolü oynamıştır. Araplar ve Avrupalılar arasında el değiştiren İspanya ve Sicilya gibi memleketler tabiatıyla iki medeniyetin en kuvvetli temas noktaları oldu. Ortaçağda Güney İtalyadaki Hıristiyan Mektepleri ve İspanya'da bilhassa Kurtuba medreseleri bu bakımdan büyük ehemmiyeti haizdir. Şimdi nasıl bizim gençlerimiz Avrupa Üniversitelerine koşuyorsa birçok Avrupalı genç te o devirde İspanya'daki müslüman medreselerinde yetişmekte idiler.

X. asrın ortalarında güney İtalya'da Civitas Hippocratica (İpokrat şehri) diye tanınan Salerno şehrinde İslâm tıbbının Avrupa tıbbı üzerine ilk tesirlerini görüyoruz. Bu hastalar şehrindeki tıp mektebi Arapça eserlerin lâtinceye çevrildiği ilk yerdir. Rivayete göre Avrupa'da Domnulus diye bilinen Şabbetai isminde bir İtalyan yahudisi Arapların eline esir düşüp o devirde büyük bir müslüman kültür merkezi olan Palermo'da Arapça'yı öğrendikten sonra İtalya'ya dönerek Salerno tıp mektebinin kurucuları arasında çalışmıştır. Arapça eserlerden de bazı tercüme yapılmış olması muhtemel bulunan bu zat ibrânîce yazılmış "Kıymetli kitap" isimli bir tıbbî eser bırakmıştır.

Asıl tercüme işine bir asır sonra başlandı. Aslında Kartacalı bir Müslüman iken tanassur eden ve ilim tarihinde Constantinus Africanus diye bilinen bir hekim Salerno'ya kendi memleketinden birçok yazma kitap getirmiştir. 1087'de vefat eden bu zatın eserleri kısmen tercüme, kısmen de Arapça eserlerin, şerhli ve izahlı olarak bazan da intihal yoluyla naklidir. Ne olursa olsun onun eserleri Avrupa tıbbı üzerinde çok yenileştirici tesirler yapmıştır.

Diğer taraftan Haçlı seferlerinin de bu türlü münasebetleri arttırdığı muhakkaktır. Yalnız Haçlı seferlerinin tesirleri Avrupa'da fazla mübalağa edilmektedir. Çünkü bu seferlerden önce de Avrupa ile İslâm Dünyası arasında çok yakın medenî münasebetler mevcuttu. Haçlı seferleri daha çok Batı Kuzey Avrupa halkına tesir etmiş olsa gerektir. Meselâ XII. asrın birinci yarısında birçok eserler yazmış bulunan Adelard of Path adlı bir İngiliz âliminin eserlerinde Arapça eserlerin tesiri çok barizdir. Adelard'ın doğruca Arapça'dan çevirdiği en önemli eserleri İbn-Musa-el-Harizmînin hey'et cetvelleri ile Euklides'in onbeş makalesidir. Sözü geçen el-Hârizmî bugünkü Türkistan'da doğmuş ve Bağdad'ta yetişmiş büyük bir matematisyen olup hesap ve cebirdeki eserleriyle Rönesans devrine kadar Avrupa'da bir otorite olarak tanınmaktaydı. Allegorisme ismi de onun isminin bozulmasından çıkmıştır. Bu türlü kültür çalışmaları bakımından Avrupa'da XII. asrın en önemli şahsiyeti Kuzey İtalya'da Cremona'da doğan Gherardo Cremonese (1114-1184)'dir. Toledo'da bir tercüme hey'etinin başında çalıştığı tahmin edilen bu zatın en önemli eserleri Batlamyus'un el-Macestî (Almageste) si ile İbn Sina'nın Kanun'unun arapçadan lâtinceye tercümesidir. Bu vesile ile İbn Sina üzerinde hiç olmazsa birkaç kelime söylemeyi lüzumlu buluyorum: Avrupa'da Avicenna diye tanınan bu zat, X. asırda Türkistan'da yetişmiş büyük bir âlim ve filozoftu. Ortaçağ'da ilmin tekâmül derecesi bugünkü gibi ihtisası icabettirmiyordu. Bu sebeple İslâm kültürü mütebahhir tipler yetiştiriyordu. Böylece çok cepheli âlim ve filozoflar arasında hiçbiri hem Doğu hem de Avrupa'da İbn-Sina kadar şöhret yapmamıştır. Onun tıp kitapları XVIII. asır başlarına kadar Avrupa üniversitelerinde okutuldu. Kendi asrındaki bütün ilimleri mükemmel surette öğrenmeğe ve bunları güzel ve anlaşılır bir surette telife muvaffak olması İslâm Dünyası ve sonra da Avrupa'da meşhur olmasına sebep oldu. Böylece gerek dinî muhitlerde gerek avam arasında İbn Sina, Ortazamanların Doktor Faust'u gibi, adetâ bir nevi sihirbaz şeklini aldı.

Yine XII. asırda Robert Of Chester isimli bir İngiliz âlimi, önce İspanya'da Araplar arasında dört beş yıl çalışmış sonra el-Hârizmî'nin "el-Cebr ve'l-Mukâbele" adlı kitabını lâtinceye çevirmiştir.

Meşhur Dominiken keşişi, filozof Albert (Albertus Magnus. 1193?—1280) Arapçadan yapılan bu tercümelerden bilhassa Farabî, İbn Sina ve Gazalî'nin eserlerinden ilham alarak Paris Üniversitesinde Aristo'yu okuturken Arap elbisesi ile kürsüye çıkıyordu. XIII. asırda Tulaytula'da Arapça öğrenen İngiliz rahibi Michael Scot ta İbnü'r-Rüşd'ün Aristo tefsirini ve Aristo'nun hayvanata dair kitabını Arapçadan lâtinceye çevirmiştir.

Böylece ilim tarihinde müslümanların felsefî ve ilmî eserleri Yunan ve Süryanî dillerinden Arapça'ya çevirmekle açtıkları birinci tercüme devrine mukabil, Avrupalılar da Arap ve İbranî dillerinden Lâtinceye yaptıkları bu tercümelerle ikinci tercüme devrini açmışlardır. Birbirini tamamlıyan bu iki faaliyet Ortaçağda Avrupa'yı Yunan ilmiyle tanıştırmış, Antikite karşısında derin bir hayranlık ve tecessüs yaratarak Avrupalıların Antikiteyi doğrudan doğruya tanımak için gösterecekeri büyük gayretlere dolayısıyla Rönesans'a başlangıç ve zemin hazırlamıştır.

Avrupa'da İslâm kültürüne ve bu yoldan Eski Yunana karşı bu alâka XIV. asırda büsbütün arttı. Papa V. Clement zamanında Viyana'da toplanan dinî meclis Roma, Paris, Bologna, Salamanca ve Oxford'da, İbranî Arap ve Keldanî dilleri öğretilmesini Avrupa'da tedrisatın ıslahı için lüzumlu buldu ve bu yolda karar verildi. İngiltere'de XIII. asırda yaşayan Fransisken keşişi ve meşhur filozof Roger Bacon Arapçanın ehemmiyeti üzerinde büyük bir ısrarla durmaktaydı. Hattâ bu yüzden bütün Oxford Üni-

versitesinin "Bacon müslüman oldu" diye feryad ettiğine dair bir fikra nakledilir. Bütün bunlar İslâm Medeniyetinin ve onun ilim dili olan Arapça'nın Avrupa ile Eski Yunan arasında oynadığı tarihî ve medenî rolü belirtmektedir.

II.

İSLÂM MEDENİYETİNİN KENDİ ORİJİNAL KIYMETLERİNDEN AVRUPA'YA KATTIĞI UNSURLAR.

Yukarıda sözünü ettiğimiz tercüme faaliyeti Avrupa'ya yalnız Eski Yunan ilmini getirmekle kalmamış, aynı zamanda İslâm Kültürünü de Avrupa'ya tanıtmıştır. Çünkü İslâmlar eliyle gelen bu eserler bazan bozularak bazan da orijinal buluşlar ilâvesiyle Avrupa'ya girmektedir. İşte bu eserler yanında Avrupa doğrudan doğruya İslâm dehasını belirten eserlerle de tanıştı. Meselâ daha XII. asırda, yukarıda sözü geçen Robert Of Chester, Hermanus Dalmata adlı bir zatla birlikte Kur'an'ın ilk lâtince tercümesini vücûda getirdi. Müteakip asırlardan günümüze kadar Kur'an'ın birçok defa Avrupa dillerine çevrildiği malûmdur.

XI. asırda Suriye'de büyük ve bedbin Arap mütefekkir ve şairi Ebu'l-Alâ el-Maarrî yaşamıştı. Bu zatın meşhur ve orijinal eseri Risâletü'l-Gufrân hem bu asırda hem de sonraki asırlarda İslâm Dünyasının münevver muhitlerinde bilinmekte ve rağbet görmektedir. İşte bu eserin XIII. asrın büyük şairi Dante üzerine yaptığı tesirle Divinia Comedia'nın mevzuu arasında bariz münasebetler mevcuttur. Dante bu eseri belki de hiç okumamıştır. Fakat onun tesiri altındaki muhitlerle yakın temasta olması söz götürmez bir hakikattir. İspanya araplarının tarihi üzerindeki tetkikleriyle şöhret bulmuş olan orientalist Asin Palacios bu mevzuu, ve iki büyük şair arasındaki münasebeti dikkate değer bir tarzda ilim alemine sunmuştur. Esasen bu tesir Dante'nin ölmez eserini ne büyültür ne de küçültür. Belki edebî veya daha umumî olarak karşılıklı medenî tesirlerin beşer kültürünün inkişafındaki önemini belirtir. Avrupalılar Rönesans devrinde ve ondan sonra günümüze kadar İslâm kültürüne alâka göstermekte devam ettiler. Bu alâka Fransa, İtalya, Avusturya ve İngiltere'den başlayarak Rusya'ya kadar bütün Avrupa'ya yayıldı. Fakat bu alâkanın mahiyeti de değişti. Ortaçağ'da Avrupa, dünya hakkındaki bilgisini artırmak için İslâm Medeniyetinden faydalanmayı düşünüyordu. Yeniçağ'da medenî üstünlük Avrupa'ya geçince İslâm dilleri ve medeniyeti üzerindeki çalışmaların da gayesi değişti. Avrupalılar ilk önce dinî sonra da siyasî ve iktisadî hulûl maksatlarıyla İslâm ve Şark memleketlerinin coğrafyasını, tarihini ve medeniyetini öğrenmeğe çalıştılar. Bundan Orientalizm umumî ismi altında toplanan ve kendi içinde birçok ihtisas sahalarına bölünen bir ilim kolu ortaya çıktı. Yeniçağ'da Avrupalılar bu alanda da müslümanları geçtiler. Meselâ XVIII. nci asırdan itibaren İslâm medeniyeti üzerindeki en kıymetli etüdler Avrupalılar tarafından yapıldı. Hattâ şu küçük konferansın hazırlanmasında da daha çok Avrupalı yazarların eserlerinden faydalanılmıştır. Son zamanlarda bazı İslâm memleketlerinde ve cesaretle söyleyebilirim ki Türkiye'de Avrupa'daki emsali değerinde orientalistler yetişmiş ve yetişmektedir. Bu hâdise önce de arzettiğim gibi, Türkiye'nin Avrupa Medeniyeti ile kurduğu çok yakın münasebetlerle ilgilidir.

İşte Avrupa'nın İslâm Dünyası ile bu yakın teması İslâm kültürünün türlü yön-

lerden Avrupa'ya tesir etmesine sebeb olmuş ve hattâ olmaktadır. Bu cümleden olmak üzere XVIII. asır başlarında College de France'ta Arapça hocası yapan Antoine Galland tarafından "Binbir Gece Masalları"nın Fransızcaya çevrilmesinin Avrupa'da Romantizmin doğmasına tesir eden âmillerden olduğu bugün artık ilgili muhitlerde kabul edilmektedir. İspanya ve İtalya'nın bazı bölgelerinde İslâm mimarî sanatının tesirlerini insan çıplak gözle takip edebilir. Henry Roseau ve Henry Matisse gibi modern resmin en tanınmış üstadlarının eserlerinin tahlili de bize Türk, İran ve Hint minyatürlerinin neşeli renklerini keşfettirir. Esasen bu gün çok küçülen dünyamızda bu çeşit tesirlerin her memlekette ve her zamankinden daha büyük ölçüde görülmesi tabiidir, ve hepimizin malı olan medeniyetin gelişmesi için de en büyük çaredir. Yalnız Orta ve Eski Çağlarda Akdeniz havzasında medeniyetin intişarı Doğudan Batıya ve Güneyden Kuzeye doğru idi. Bugün ise Batıdan Doğuya ve Kuzeyden Güneye doğru bir istikamet almıştır. Tarih kitaplarının gözden geçirilmesi için yapılan ilk multilateral konferansın İskandinavya memleketlerinden başlaması ve bizim de şu anda "Lysebu" otelinde toplanmış bulunmamız bence tarih bakımından da enteresandır.

Bu dünyada yaşayan iyi insanları birbirine düşman yapan herşey menfurdur. İnsanlar arasında sevgi, hürmet ve karşılıklı anlayış yaratmak gayesiyle çalışan şu toplantıda, bizi bugünkü seviyemize çıkaran tarihî tekâmüle İslâm Medeniyetinin ne kattığını belirtmek gibi bir vazifeyi yüklenmiş bulunmaktayım. Ben bir üniversite profesörü değilim. Bildiğim bir öğretmenin bildiklerinden ibarettir. Fakat şu vazifenin mes'uliyetini hevesle kabul ettim. Fikirlerimin basit ve gösterişsiz olduğunu ben de biliyorum. Fakat hakikat çok defa basit değil midir? Bu kadar seçkin bir toplantıda bazı basit fikirleri fazlaca tekrarlamışsam bunun da samimiyetime bağışlanacağına güvenim vardır.

Değerli arkadaşlarımı hürmetle selâmlarım*.



* 11. VIII. 1954 tarihinde Oslo'da toplanan "Avrupa Tarih Öğretmenleri Semineri"nde okunmuştur.

İNSANLIĞIN AYDINLANMASI VE HÜRRİYET ÜZERİNE

Doç. Dr. KÂMURAN BİRAND

Aydınlanma devri adıyla anılan XVIII. yüzyıl düşünce çığır, insanlığın aydınlanabilmesi için ilk şart olarak, insanlık hürriyetinin gerçekleşmiş olmasını kabul eder. İnsanlık, ancak hürriyete kavuştuktan sonra, hür bir atmosfer içinde aydınlanmak imkânını bulur. Ama, hürriyetin kendisi nedir? Hürriyet, istenilen ve erişilebilecek olan her şey üzerinde sınırsız bir girişme hakkına sahip olmak mı demektir? Hürriyet, düşünülen ve tasarlanan her fikri, her inancı bir sınır tanımadan, her durumda topluluğa aşlamak, dünya okur yazarlarına sunmak mı demektir?

Hürriyeti insanın doğuştan sahip olduğu en tabii haklarından biri sayan ve her insanın bu tabii hürriyet hakkıyla dünyaya geldiğini ileri süren XVIII. yüzyıl düşünürleri, aynı zamanda, dizginsiz hürriyetin mevcut olamayacağını ve hürriyetin sınırlandırılması gerekeceğini de kabul ederler. Çünkü, dizginsiz ve sınırsız hürriyet hakkını kullanmaya kalkan her fert, öteki fertlerin hürriyet haklarına saldırmış olur. Bundan dolayı, topluluk içinde yaşayan her insan, hürriyeti için bir takım sınırlar tanımak zorundadır. İnsan hür doğmuştur. Ama her yerde zincirler içindedir. (Rousseau).

Topluluk içinde fertlerin hürriyet haklarının sınırlanması ve korunması, kanunun hâkim olmasıyla, topluluk içindeki en üstün kuvvetin kanun kuvveti olmasıyla mümkündür. kanunsuz hürriyet yoktur (Montesquieu). İnsan, ancak belli kanunlara boyun eğmek ve belli ödevleri yerine getirmekle hürriyet içinde yaşar. Ancak, yalnız belli kanunlara boyun eğen ve belli ödevleri yerine getirmekle yetinen bir insanın düşünce hürriyeti nasıl gerçekleşir? Topluluk içinde, bir takım kaide ve buyruklara göre yaşamak zorunda olan bir insan, kendi aklını kullanmak hürriyetini nasıl elde edebilir? Gerçekte, insanlığın aydınlanması açısından, insanın kendi aklını hür bir şekilde kullanmak hakkı, onun için en esaslı bir insanlık ödevidir. Nitekim, XVIII. yüzyıl aydınlanma çığırını, bilgi teorisi açısından, sarsılmayacak felsefi temeller üzerine dayandıran Kant, insanlığın aydınlanmasını sağlayacak biricik kuvvetin hürriyet olduğunu, hürriyetin ise, aklın genel olarak her alanda kullanılması demek olduğunu ileri sürer¹⁾. İnsan, kendi aklını, hiç bir otoriteye bağlanmadan ve hiç bir baskıya uğramadan kendi başına kullanmak yetki ve cesaretini insanlığın kültür ve düşünce tarihindeki uzun bir gelişme ve ilerleme sonucunda kazanır. İnsan bu duruma, erginliğine kavuştuktan, yani kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu olmadan, kendi başına kullanmak gücüne ulaştıktan sonra varır. Bu duruma ulaşan insan, korkaklığından ve tembelliğinden dolayı içinde bulunduğu aciz halinin dışına çıkmaktan çekindiği, boyunduruk altında yaşamayı isteyerek benimsediği devreleri ardında bırakır. O, bundan böyle, kendi varlığı ile kendi dışında bulunan şeyler arasına bir aralık koyar. Toplulukla ilgili kurum ve oluşumlar, dinî inançlar, gelenek ve görenekle ilgili görüş ve inanışlar karşısında bir tavır takınabilir.

Bununla birlikte, bir topluluk içinde yaşayan insan, her vakit, bir takım buyruklarla karşılaşır. O, bu topluluk içinde yaşadığı müddetçe bu buyruklara boyun eğmek zorundadır. Her devlet, kendi organlarından, bir takım yurttaşlık ödevlerinin,

(1) Was ist Aufklaerung (1784) adlı yazısından.

hem de hiç düşünülmeden, üzerinde fikir yürütülmeden, yerine getirilmesini ister. Her yurttaş, devletin kendisinden istediği vergiyi, hiç düşünmeden vermek zorundadır. Bağlı olduğu dinin doğmalarına düşünmeden inanmak zorundadır.

Kant, aklın, genel ve özel olmak üzere, iki çeşit kullanılış tarzı olduğuna işaret eder. Aklın genel kullanılışı, her hangi bir şahsın, bir bilgin olarak, bütün halka hitap etmesi, bütün dünya okurları karşısında, açıkca, kendi aklını kullanması demektir. Aklın özel kullanılması ise, her hangi bir şahsın kendisine verilen belli bir ödevi, bir devlet ödevini yerine getirirken yahut bir memuriyette çalışırken, kendi aklını kullanması demektir. Kant'a göre, aydınlanmayı sağlayacak tek güdü aklın genel kullanılması, yani bir bilginin, her hangi bir konuda, kendi görüş ve düşüncelerini bütün dünyaya açıklamasıdır. Bundan dolayı, aklın bu çeşit kullanılışının tamamıyla serbest olması, hür bırakılması lâzım gelir. Bir bilgin, ama yalnız bir bilgin olarak, insanlığa kendi derin inceleme ve araştırmalarını ulaştırırken hiç bir sınır ve bağla bağlanmamalıdır.

Buna karşılık, aklın hususi kullanılması, yani bir memurun makamında çalışırken, yahut bir yurttaşın, her hangi bir yurttaşlık ödevini yerine getirirken, kendi aklını kullanması, mümkün olduğu kadar sıkı şekilde sınırlanmalıdır. Topluluğun selâmeti için, bunun böyle olması zorunludur. Toplulukla ilgili olan işlerde, idare mekanizmasının yolunda gitmesi, devlet tarafından gösterilen hedeflere hep birlikte yönelmesi ve bu hedeflerin el birliği ile korunması lâzımdır. İşte bu durum, bazı fertlerin kendilerini passif tutmalarını ve verilen buyruğu muhakeme etmeden yerine getirmelerini gerekli kılar.

Bununla birlikte, Kant'a göre bu fertler, yalnız bu devlet mekanizmasının bir bölümü değil, aynı zamanda bir topluluğun, hattâ bütün bir dünya topluluğunun organlarıdır. Bunlar, passif bir şekilde ve gereğince yerine getirdikleri devlet işlerine zarar vermeden, bir bilgin sıfatıyla düşünebilir, incelemelerde bulunabilir ve araştırmalarından dünya okurlarını haberli kılabilirler. Bir subayın ödevi sırasında aldığı buyrukların faydasızlığı ve yetersizliği hakkında fikir yürütmesi elbette ki pek korkunç olur. Burada ona düşen ödev, yalnız, üstlerinin verdiği buyrukları yerine getirmektir. Ama buna karşılık, aynı subay, dünya topluluğunun bir organı bir bilgin olarak, ve dünya okurlarının karşısına çıktığında, askerlik hakkındaki görüşlerini ileri sürmesi, yahut her hangi bir savaş sırasında gördüğü kusurlara işaret etmesi, hem hakkı, hem insanlık borcudur. Keza, bir yurttaşın devletin koyduğu vergileri savsaklamadan vermesi gerekir. Çünkü, vermediği takdirde cezalanır. Ama, onun, bir bilgin olarak, vergiler hakkındaki görüşlerini açıklaması, hangi çeşit vergilerin, adil ve insafli olabileceğini göstermesi hiç de mahzurlu değildir.

Aynı şekilde, dinî "mission"u olan bir şahsın, kendi cemaatine ve kendi yoluna gideceklere, bağlı olduğu teşkilâtın sembolüne göre söz söylemesi gerekir. Çünkü o, bu şartla bu ödevi üzerine almıştır. Ama, bir bilgin sıfatıyla, kendi araştırmalarına dayanarak, her hangi bir sembolde gördüğü yanlışmalara işaret etmekte ve böylece din işlerinin düzeltilmesine yardım etmekte tamamiyle hürdür. Bu ödevi yerine getirir, yani emre ve metne göre nakletmekle yükümlü olduğu ve naklettiği şeylerde hatalar olduğunu bir bilgin sıfatıyla açıklarken, çelişik bir iş yapmış olmaz. Bir din temsilcisi, kendi ulusuna temsil ettiği dinî teşkilâtın esas kaide ve gereklerini öğretecek, bu kaide ve gereklerden kendi ulusu için faydalı olacak bazı pratik sonuçlar da çıkaracaktır. Ama bütün bunlarda, dinin iç yapısına aykırı ve çelişik bir şeyin bulunmamasına dikkat edecektir. Öğrettiği kaide ve gereklerde ve bunlardan çıkardığı pratik so-

nuçlarda, dinin iç yapısına aykırı ve çelişik şeyler bulunduğuna inanan bir din temsilcisinin gönül rahatlığı ile çalışmasına imkân yoktur. Şu halde, bir din temsilcisinin, kendi cemaati önünde vaz'ederken kendi aklını kullanması, aklın özel kullanılışdır. Bu kullanmada o, yabancı bir buyruğa boyun eğmek, nakledeceği inanç ve görüşleri olduğu gibi nakletmek zorunda olduğundan dolayı hür değildir. Ama, bir bilgin olarak, bütün dünyaya yöneldiği zaman, kendi şahsiyetiyle konuşmak ve kendi aklını kullanmak bakımından sonsuz bir hürriyete sahiptir.

Kant'a göre, insanlığın ilerlemesi, ve aydınlanması için, başlıca engel, taassupla tutulan sembol ve görüşlerdir. Şu halde, her hangi bir siyasî sembole, her hangi bir dinî yorumlama ve açıklamaya taassupla bağlanıp, halk üzerinde bu yoldan sonsuz bir üstün vasılık kurmaya hiç bir siyasî teşkilâtın ve hiç bir dinî cemaatin hakkı yoktur. Böyle bir hareket, insanlığın ilerdeki her çeşit aydınlanma ve gelişmesine engel olacak bir sözleşmedir. Hiç bir devrin, kendisinden sonra gelecek devri, kendisini yanılmalardan kurtaramıyacak, bilgilerini genişletemeyecek ve aydınlanma yolunda ilerliyemeyecek bir duruma düşürmeğe hakkı yoktur. Böyle bir hareket, özü gereği, ilerlemeğe ve aydınlanmaya yönelmiş olan insanlığa karşı bir cinayettir.

Bir ulusa, düstur olarak uygulanabilecek olan şeyin kriteriyumu, bu ulusun kendiliğinden, ona bağlanması, bağlanabilmesidir. Bundan dolayı, bir kanun koyulurken, halkın bu kanunu benimseyip benimsemeyeceği, halkın bu kanunu, kendine yükleyip yüklemeyeceği sorulmalıdır. Bir monark'ın bile kanun koymaktaki değer ve becerikliliği, kendi iradesiyle halkın isteğini birleştirebilmesine dayanır.

Kant'a göre bir düzen yürürlüğe konurken, yurttaşlardan her birine, onda gördükleri eksik ve kusurları belirtmek hürriyeti verilmelidir. İnsanlığın ilerlemesine daha elverişli olan, daha iyi bir düzen üzerinde birleşmiş olanların da, eskide kalmak isteyenlere zarar vermeksizin, kendi aralarında bir dernek kurmalarına, hattâ gerektiği vakit, devletin kendisi tarafından korunmalarına izin verilmelidir. Buna karşılık, taassupla bağlanılmış ve tutulmuş bir sembolün, üzerinde tartışılmayan mutlak bir akidenin, bir nesil boyunca da olsa, hâkim olarak, insanlığın ilerlemesindeki ve aydınlanmasındaki bir zaman aralığını yok etmesine izin verilmelidir.

Şu halde insanlar, mevcut düzeni aksatmadan, her vakit ve her konuda düşünebilmeli ve bir bilgin sıfatıyla bu düşüncelerini ifade etmek imkânını bulmalıdırlar. Kant'a göre, "Düşünün, istediğiniz şey üzerinde, istediğiniz kadar düşünün, ama, itaat edin" diyen büyük Friedrich, insanlığın her türlü saldırıdan uzak tutulması lâzım gelen yönü ile devlet otorite ve ödevinin sınırlarını kavramış aydın bir monarktır.

İSLÂM YAZISINDA PLASTİK VE İFADE ¹

Nurullah BERK

İslâm yazısını ele alan ve derinlemesine inceleyen doğuda ve batıda pek az eser vardır. Bu sanat, genel olarak, Doğu sanat tarihinin bir kolu bilinmiş, plâstik ve ifade hassaları üzerinde hiç durulmamıştır. Batılılar, İslâm yazısının doğuşunu ve köklerini bilmekle beraber, gelişmesi, stilleri, fikri ve metafiziği hakkında bilgisizdirler. Bu sanat, Doğuda, Hiyeroglif yahut Sümer yazıları gibi arkeolojik bir bilim kolu telâkki edilmektedir.

Halbuki, insanlar arasında yakınlaşma ve anlaşma vasıtası olan İslâm yazısı, tarih boyunca kaydettiği canlılığı ve hayat kudretini bugün de muhafaza ediyor. O, İslâm kültürünün sembolüdür.

Otuz yıldan beri Latin alfabesini kullanan Türkiye, güzel yazı zevkini kaybetmek yolundadır. Çünkü bu yazıyı, sanat plânında da olsa, tatmak için onu okuyabilmek, anlamını kavramak gerekir. Şekil ve muhteva İslâm yazısında ayrılmaz bir bütündür.

Bu böyle olmakla beraber, yazı geleneklerini devam ettiren hattatlar Türkiyede yetişmekte olduğu gibi, yazı meraklıları bugün de pek çoktur. Yazının otuz yıldır ortadan kalkması, resim sanatının bir o kadar zamandan beri Türk sosyal hayatına girmiş olmasıyla beraber, yazı meraklılarının resim koleksiyoncularından fazla olduğu muhakkaktır.

İslâm yazısını, plâstik hassalarını incelemek üzere ele aldığımız zaman ilk yazma kitaplarının Kûfi üslûbunu düşünmek gerekir. Akat yazılarını hatırlatan bu dik, sert, köşeli yazı tarzı, yüzyıllar boyunca, değişe değişe çeşitli tarzlara ve kollara ayrılmıştır. Yazı üslûbları yirmiden fazladır. Batılılar resim ekollerini, tarzlarını bir görüşte nasıl ayırd edebiliyorlarsa, kültürlü Doğulu da bir yazının tarzını, ekolünü, hatta üstadını seçebilir.

İslâm topluluğunda yazının tuttuğu yer, resim sanatının Hristiyan topluluğundaki yeri kadar büyüktür. Hatta bir bakıma, Doğuda yazının toplumdaki rolü, resim sanatının Avrupa medeniyeti içindeki rolünden daha da önemli olmuştur. Yazı, Tanrı fikrinin sembolü, bu fikrin başlıca yayılma vasıtasıdır. Hürafe, Hazreti Muhammed'in Tanrının sözünü yazı yoluyla zaptettiğini söyler. İslâm yazısı, Batı resminin taklit ve tasvir yollarına sapmadığından, o resimden çok fazla din ile kaynaşmış, hem sanat, hem de bir nevi "dogm" olmuştur.

Yazı yalnız din ve fikri yaymakla kalmamış, bir süs ve plâstik ifade elemanı olarak çok yere girmiştir: Elbiseler üzerine işlenmiş, çinilere dökülmüş, mezar taşlarına kazılmış, tabutlara örtü olmuş, âbidelerin cephelerinde biçim yardımcısı olarak, büyük yer almıştır. Yazı şiirle kaynaşarak, Kâbe'ye "ta'lik" edilmiştir.

İslâm yazısı, yazma kitapların içine gizlenen minyatürden çok fazla, dıvara asılan bağımsız bir "tablo" oldu. Müslüman onu seyrederken, freski, yağlı boya tabloyu seyreden Hristiyanın zevkini tattı. Bu zevk, yazının anlamı, muhtevasından çok fazla, biçimi, ritmi, üslûbundan doğuyordu.

İslâm yazılarının, üstünkörü de olsa seyrinden kolayca çıkaracağımız hüküm

¹ Paris ve Romada verilen bu konferanstan seçilmiş parçalar. 1955

ancak şu olabilir: genel olarak, taklid ve tasvirten uzak olduğu için “mücerret” bilinen bu sanat, gerçekte, beşeri ifadeli, batılıların “figüratif” dedikleri bir sanattır. “Mücerret-Abstrait” nin ifadelendirdiği anlamı kabul edersek İslâm yazısını bu kelimenin çerçevesine sokmak imkânsız görünüyor. Çünkü “mücerret” başlıbaşına, hiç bir şeyi ne taklit, ne tasvir eder, nede hatırlatır, “telkin” eder. “Mücerret” in tabiatıta eşi ve benzeri yoktur. Eğer “mücerret” bir biçim, bir çizgi, seyredende hatıralar, fikirler ve benzerlikler uyandırıyor bu, o seyircinin hayal kuvvetine ve kültürel reflekslerine bağlı bir olaydır. Seyirci, tabiatıta eşi olmıyan biçimlerde, hayal mekanizmasını harekete getiren ideal bir alan bulmuştur.

İslâm yazısı ise, onu her türlü “mücerret” likten sıyrın Tanrısal kökünden başka, çizgi ve biçim yoluyla doğrudan doğruya ifadelendiren, anlamlandırın, eski deyimle “tefsir” eden bir sanattır. Yazı sanatının çeşitli üsluplarında mistisizmi, ruh sükûnetini, hareket ve neşeyi, bir bakıma da korkuyu, dehşeti sezme mümkünür.

Bu yüzden, İslâm yazısını bir “abstaction” olarak ele almak mümkün görünmüyor.

Bizce pek önemli olan bu noktayı daha da aydınlatmak için, yazı sanatıyla İslâm minyatürünü kıyaslamak faydalı olur.

İslâm deseni binlerce motiflik bir zenginliktedir. Tabiatı cennet haline sokmuş, çizginin ve rengin en göz okşayıcı tertiplerine, terkiplerine varabilmiştir. Üstadları, hele teknik ve zanaat alanında, Batı sanatının en büyük desenci ve renkleriyle boy ölçüşebilecek kudrettedir. Bu böyle olmakla beraber İslâm resim sanatının “gayri-beşeri” olduğu söylenebilir. İki ölçü, yani en ve boy ölçüleri içinde yetinen bu satıh sanatı, kaygısız, tasasız, ıztıraptan çekinen, hatta korkan bir sanattır. Çizgileri ve renkleri ölümsüz bir sevinç ve saadet içindedir. Ele aldığı konu ne olursa olsun, resimlendirdiği kişiler yaşamaz da, sanki bir nevi pandomima oynar. Hele, hayat fikrini uyandırmaktan, hatırlatmaktan çok uzaktır.

Uyandırması İslâm metafiziğine aykırı bir hareket olur. Resim yoluyla taklit ve tasvir hakkında Kur’an pek bir şey demiyor ama tefsirciler bu bakımdan pek kesin. “Resim yapmak günahdır, kıyamet gününde ressam cezalandırılacaktır” diyen hadisler pek çok. İbn Abbas’ın, “Peki, hayvan resimleri de mi yapamıyacağım?” diye soran İranlı ressama cevabı meşhurdur: “Yaparsın, ama canlı görünmesinler diye kafalarını keser, bedenlerini mümkün mertebe çiçeğe benzetirsin”.

Minyatürde yalnız hayvanlar değil, dünya çiçek halindedir. Bu saadet bağçesi, çizgileri, renkleri, biçimleri ve tatlı duygular âlemile kendine yetmekte, başka hiç bir kaygıya, soruya, endişeli duyguya kendini kaptırmamaktadır.

Buna karşılık, İslâm yazısı, Tanrı karşısında insan duygusunun tercümanıdır. Yazı, sıkıca, doğma bağlıdır, hatta bir bakıma, dogmun kendisidir. İnsan ruhunu serbestçe ifadelendirir, çünkü kullandığı şekiller taklid etmiyen, “telkin” eden şekillerdir. Ve yazıda bu telkin kuvveti son derecesini bulmuştur. Elli yılın modern sanatı bize şu gerçeği öğretmiştir ki, çizgi yoluyla bir şeyi telkin için onu realist bir şekilde tekrarlamak gerekmez. Doğu yazı üstadlarının kullandıkları çeşitli üsluplarının ifade imkânları seyircide türlü duygular uyandırabilecek zenginliktedir. İslâm “Elifba” sının mücerret işaretleri, hattat için, geniş bir “şekil repertuarı”dır.

Öte yandan, minyatürün bir toplu çalışma, bir “ekip” işi olduğunu da hatırlamak gerek. Arap, Acem ve Türk minyatürü, üstadları tarafından imzalanmış orijinal eserler olmakla beraber, bunların kollektif çalışma neticesi olduğunu da biliyoruz. Kompozisyonların manzara kısmı ile figür kısmı ayrı ellerden çıkar, hatta deseni çi-

zenle rengi vuran ustalar başka olurdu. Minyatür sanatının kollektif bir sanat olduğunu gösteren başka bir özelliği de, İran atölyelerinin, insan yüzlerini çizmek için 12 ile 15 yaş arasındaki gençleri kullanmasıdır. Gözleri çok kuvvetli olan bu küçük minyatürçüler, pertesiz kullanan yaşlı sanatkârlardan daha ustalikle kompozisyonlardaki ufacık insan yüzlerini çizer ve boyarlarmış. Aynı eser üstünde rahat rahat çalışabilen bu çeşitli eller minyatürün süs karakterini olduğu kadar şahsiyetsizliğini de açığa vurur. Minyatürlerin çokluk imzasız oldukları ayrıca kaydedilecek bir noktadır.

Ölçülerinin çizdiği sınırı aşmamakla beraber, yazı sanatının, hattatın kişiliğine bağlı olduğunu görüyoruz. Yazan el, tek eldir ve bundan dolayı, yazma kitapların hemen hepsi hattatın imzasını taşır.

Yazı ve minyatür sanatlarını organik yapı ve ruhları bakımından böylece karşılaştırdıktan sonra, yazının, Doğu dünyasının en olgun, ifade imkânları bakımından en tesirli bir sanat kolu olduğu neticesine varabiliriz. Yazı sanatının bu harikulade olgunluğunu, plâstik ve beşeri zenginliğini, din kayıtlarının kesinliğinde aramak yanlış olmaz: tasvir ve taklit yasakları karşısında çalışması son derece daralan Doğulu sanatkâr, hasretini çektiği derin ve dramatik sanat vasıtasını yazıda bulmuş ve hızını, cevherini, benliğini ona vermiştir. Mademki hadisler yoluyla kurulu gelenekler insanı resimle canlandırma yaşasını koymuşlar, beşeri sevinç ve acıları, korku ve soruları tasvirlemeyi günah saymışlar, o halde İslâm sanatkârı, kafasını ve ruhunu harflere verecek ve bunlara, çeşitli üsluplar, çizgi ve form istifleri yolile, resime aşılayamadığı beşerîliği katacaktır. Gerçekten de, en güzel yazıları minyatürlerle kıyasladığımız zaman, ifade, canlılık ve ruh bakımından resimlerde bulunmayan bir içlilik, bir anlam ve ruh zenginliğinin yazılarda yaşadığını görüyoruz. Burada, iki sanat arasında, bugüne kadar gereği derece üstünde durulmamış bir "inversion", terse dönüş kaydediyoruz: yazı, Batılı anlamda bir beşeri ifade, resimse bir süs oyunu, dekoratif bir sanat kolu oluyor. Massignon'un dediği gibi, minyatürün insanları, iplerinin ucu Tanrıda birer cansız kukladan ibarettir. Buna karşılık yazı, ilk bakışta mücerret çizgi kombinezonlarından yapılabir sanat tesirini vermekle beraber, minyatürde bulamadığımız bir muhteva zenginliğine, bir yaşama ve yaşatma imkânına sahip görünüyor.

Yazı sanatının özelliklerini bir az inceleyelim. Her şeyden evvel şunu kaydetmek gerek ki, bu sanatı adamakıllı kavramak ve sevmek için tıpkı Batı sanatında olduğu gibi Arap harflerini okuyabilmek ve yazının üsluplarını, çeşitlerinin, istif ve ahenk kanun ve geleneklerini bilmek lâzımdır. Paul Valery'nin sözünce, sanatın yarısı, belki de yarıdan fazlası "zanaat" dır. İslâm yazısının teknik mekanizmasını bilmeden, şekille muhtevanın kaynaşıp birleşmesini takdir edemeden zevkine varmanın mümkün olamayacağı açıktır. Arap harflerine birer "signe", işaret diyebiliriz. Her biri birer plâstik bütün olan çivi yazıları, hiyeroglifler, Çin yazıları gibi Arap alfabesinin harfleri de, çeşitli üsluplarının kanun ve nizamları içinde, şaşmaz ahenk ve düzenlik sistemlerine bağlıdır. Boş ve dolular, düz ve eğriler, kıvrımlar, spiraller, sâkin ve hareketli parçalar -yazı sanatının kendine has terimlerini bile bile saymıyoruz-, ferah veya tıksız istif tarzları, bütün bunlar kesin, matematik ölçülere bağlıdır. Yazı, sanki plâstik bir teoremdir. Ama bu teorem, aynı zamanda, çizginin "müzikal" ruhunu da açığa vurur. O derece ki, bir bestekâr, yahut bir müzikolog, bazı yazıların nota ile karşılığını bulabilir. Karahisarî'nin kağıttan el kaldırmadan ritmini döktüğü bir besmele, bir "müzikal cümle" kadar sesli ve ahenklidir diyebiliriz.

Bir bakıma, yazı sanatı, elindeki elemanlar yönünden, ne kadar da fakir. Elemanlar demek yanlış olur, çünkü tek vasıtası, beyaz üstüne siyah, çizgiden ibaret.

Bazı hattatların kullandıkları fonları, yıldızları renk sayamayız. Kabartma yazılar da, harfe kitle bütünlüğü vermekle beraber, gene çizginin sınırı içinde kalmaktadır. Yapmacık da olsa resime derinlik duygusunu katabilen minyatürçünün perspektif vasıtasından bile mahrum olan hattat, en ve boy olarak iki kıymet üzerinde çalışmak zorundadır. Ama elindeki tek vasıta olan çizgi ile hattat, kitle bütünlüğü tesirile beraber, derinlik duygusunu da uyandıracak ustalıktadır. Denebilirki yazının plânları, uzak ve yakın nokta ve parçaları var.

Yazı "mücerret" değildir dedik. Ona figüratif diyebiliriz. Taklid etmiyen, tabiatla uzaktan da olsa benzerliği bulunmayan bir sanatın "figüratif" olabilmesi paradoks görünebilir. Çağımız bu anlamlarla çok oynuyor. Bugün hayli geçen teorilerden biri, temsil ve taklidin figürasyon ruhuna zıt bulunduğu iddiasıdır. Çünkü tabiata sıkı sıkıya bağlı bir taklid veya temsil sistemi, dış dünyaya sadakatinden dolayı, hayal alanını seyirciye kapatmadadır. Seyirci temsil edilen şeyden öteye gidemez. Bu bakımdan, taklit ve temsil bir tekrarlama ve tekrarlatma dünyası içinde sıkışmış oluyor. Buna karşılık "non-figüratif" ve "mücerret" şekiller, hayalin dileğince benzerlikler, "équivalence"lar aratma kolaylığı bakımından, taklit ve temsil sisteminden daha fazla, ama en geniş ve yüksek anlamında, "figuration" ruhuna yaklaşmış bulunuyor. Her teori gibi bunun da doğru ve yanlış noktaları olabilirse de, yazı dünyasına girince bu düşünüşe katılmamak zor görünüyor.

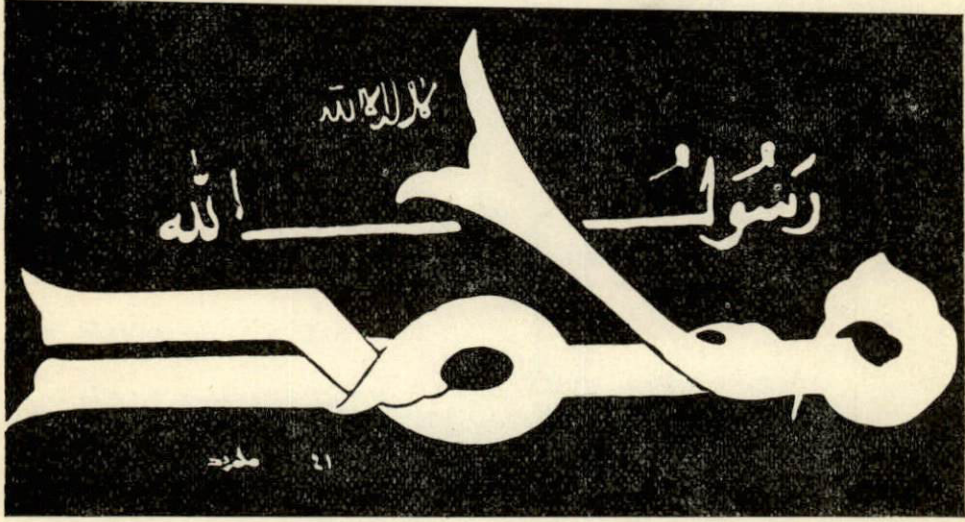
Biz modern ressamı son derece ilgilendiren bir yazı tarzı da "tasvir-yazı"lardır. Bu alanda hiç etüt yürütülmedi denebilir. Bu çeşit yazılara, kelime oyunu yapmadan figüratif yazılar diyebiliriz. Gerçi hat sanatının büyük ustaları bu tarza teneszzül etmedi ve resim-yazılar daha fazla halk sanatı çerçevesi içinde kaldı. Zaten, klâsik yazının çizgi pürüzsüzlüğü, ritim ve ahenk bütünlüğü ile taklit ve tasvir kaygısı birleşmez sistemlerdi. Klâsik ustasının yapamadığını halk ustası yapmış, Arap alfabesinin harflerini, nizam ve ölçülerden kurtararak, figür kalıplarına dökebilmiştir. Bu çeşit yazıların şekil repertuarı pek geniş değildir. Aslan ve kuş resimleri, insan yüz ve vücutları, "natürmort" lar ve genel olarak, tek elemanlar. Klâsik yazıda olduğu gibi bu alanda "kompozisyon" yapmak, bir çok figür motifi veya eşyayı birleştirmek imkânsiz olmuştur.

Resim-yazılara, klâsik yazıda olduğu gibi, minyatür yolile ifade edilemiyen duygulara serbest bir açık kapı olarak bakabiliriz. Burada da dinle çizgi birleşmiş görünüyor. Genel olarak muhtevayı din duygularında aramak gerekiyor. Bu duygu, hele Bektaşilerin resim-yazılarında, en koyu mistisizmaya kadar gidiyor. En güzel örneklerin Bektaşilerin vermesi de oldukça manalıdır. Tarikat din duygusile dünya zevklerini birleştirmemişmidir? Klâsik yazının ifadelendirdiği Tanrı fikrini, Tanrı sözünü, yüksek plânından söküp atarak bir halk dili kalıbına sokmak Bektaşî felsefesine ve dünya anlayışına pek uygun. Bektaşinin geniş görüşü, tekkelerde bulunan figüratif portrelerde de beliriyor. Bunlar minyatürün süs çerçevesinden çıkmış ışıklı gölgeli, derinlikli, İtalyan primitif resminin çalışma tarzını hatırlatır eserlerdir. Yüzler canlıdır, figürlerin duruşu, hareketleri ressamın kâğıt üzerinde canı, kafası ve ruhu olan varlıklar yaratma gayretini gösterir.

İslâm yazısı hakkında beklenen büyük eser mevcut olmamakla beraber, bu sanatın, teknik ve gelenekleri bakımından sırlarını çözecek hayli sanatkâr ve bilgün bulunduğu muhakkaktır. Bizi asıl ilgilendiren nokta, yazının bu tarafı değil de, Doğu sanatındaki plâstik önemidir. Yazıyı, mimarlık, resim veya heykel sanatları gibi ele almak, estetik yönden incelemek gerektir. İslâm yazısı Batı yazısı gibi sadece yazı değildir. Resimdir, şekildir, biçimdir, fikirdir. Hattâ yukarda da işaretlediğimiz gibi müziktir. Bütün bunları bünyesinde birleştiren bir sanatın geniş estetik incelemeler, cildler dolusu etütlere meydan vermemiş olmasına şaşmamak elde değil.

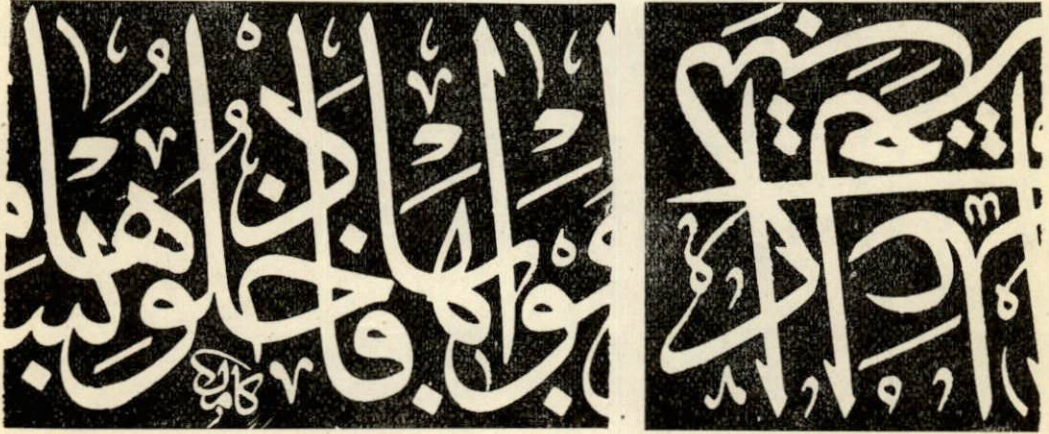


Bir klâsik yazı istifinin karşılıklı eşit ritmi.



Pigtografik-Tasviri yazıdan bir örnek:

Muhammet



Kâmil Akdik, bir yazıdan ters ve yüz parçalar.

Kâmil Akdik, Fragments droits et inversés d'une citation calligraphiée.

PLASTIQUE ET FIGURATION DANS L'ECRITURE ISLAMIQUE

Nurullah BERK

Très peu d'ouvrages-en vrai, il n'y en a peut-être pas du tout-traitent de l'écriture islamique. Cet art est généralement incorporé dans l'ensemble de l'art de l'Orient. Si ses origines sont connues, son développement, ses styles, surtout sa pensée, sa métaphysique restent obscurs au public occidental. On est tenté de considérer le thème affaire de spécialistes, tout comme les écritures hiéroglyphiques ou sumériennes.

Or, il s'agit d'un art toujours vivant, puisque cet art est essentiellement moyen de communication. Tous les pays musulmans le pratiquent encore. La Turquie, qui depuis trente ans emploie l'alphabet latin, a certes perdu le goût de la belle lettre ornée, car, pour la goûter pleinement, il faut aussi la comprendre. Ici, contenu et contenant fusionnent singulièrement. Mais il y a encore de beaux calligraphes turcs qui continuent la tradition, et bien plus de collectionneurs d'écriture ancienne que d'amateurs de peinture.

Les spécialistes déclarent que les données sur l'origine et la généralisation de l'emploi de l'écriture islamique sont contradictoires, Mais nous pouvons nous baser, je dirai plastiquement, sur l'écriture "koufique", celle des premiers manuscrits islamiques. Cette écriture rigide, anguleuse, imitant quelque peu l'écriture cunéiforme, devait, au cours des siècles, dans les pays de religion musulmane, se ramifier en plus de vingt styles, totalement différents de plastique et d'expression. Ces styles, on peut les reconnaître et les différencier comme on différencie, en occident, les écoles de peinture et de dessin.

L'écriture a occupé, dans la société musulmane, la place qu'eut, dans la civilisation occidentale, la peinture. Son rôle fut peut-être plus considérable encore. Elle a été considérée l'extériorisation première de la pensée divine. La lettre fut à l'image de Dieu. Elle propagea les pensées métaphysiques, philosophiques. Elle s'incrusta dans la pierre des monuments ou sur les revêtements céramiques des mosquées, des tombeaux, des stèles. Elle se broda sur les vêtements et sur les tissus recouvrant les cercueils. Antere, Amroul-Kays, les autres poètes l'accrochèrent sur les murs de la Kâba. Elle fut, beaucoup plus que la miniature, souvent cachée dans les manuscrits, tableau indépendant à la perfection linéaire et plastique.

Tout de suite, l'écriture a été l'instrument principal de la propagation de la foi. Une légende islamique explique ainsi la naissance de la première écriture: "Allah, quand il décida de créer l'Univers, intima à une leur céleste cet ordre: "Sois l'âme de Muhammed". Et la lueur se prosterna devant le Seigneur et dit: "Grâces soient rendues à Allah". Et Allah dit à la lueur: "Je te crée, âme, et t'intitule Muhammed et c'est par toi que je commence mon oeuvre". Et de ce halo céleste qui était l'âme de Muhammed, Allah détacha deux parties, qui furent le "Kitab" -le Livre- et le "Kalem" -la Plume-. Et Allah ordonna à la plume d'écrire cette phrase première: Il n'y a pas de Dieu hors Dieu et Muhammed est son Prophète."

La plume, dit la légende, frémit mille ans avant de tracer cette phrase sur le Livre. Or, cette plume, l'éternel "Kalem" musulman, est la même qu'aujourd'hui encore emploie le calligraphe, penché sur ses feuilles préalablement préparées au blanc d'oeuf ou à la céruse.

L'étude, même superficielle, de l'écriture islamique, la contemplation attentive de ses oeuvres permettent de saisir le caractère d'humanité de cet art, que l'on est souvent tenté de considérer comme une ornementation abstraite. L'abstrait ne doit rien signifier ou suggérer de par lui-même, et, s'il éveille des idées, des sensations, ce ne peut être que par l'imagination et les réflexes du spectateur, qui trouve, dans la contemplation des formes sans équivalents dans la nature, un champ favorable à l'envol de son imagination. Or l'écriture islamique, outre son essence divine qui l'écarte totalement de toute abstraction, signifie, commente, suggère et même figure, linéairement et plastiquement. Ses styles sont capables d'exprimer l'élan mystique, la méditation, la sérénité, l'être en action, la joie, le mouvement continu.

Pour mettre en relief le caractère d'humanité et d'expressivité de l'écriture dans le cadre de l'art musulman, on pourrait tenter une comparaison entre les lettres et la miniature orientale. Le champ est vierge, très peu l'ont traité. C'est pourtant une étude passionnante, une confrontation à l'issue de laquelle la miniature, à notre avis, revêterait un caractère purement ornemental et décoratif.

Le dessin musulman est riche de milliers de motifs. Il nous a offert une vision magnifique, paradisiaque de la nature. Ses maîtres, dans le cadre de leurs caractéristiques propres, et spécialement dans le domaine technique, peuvent, par l'acuité de leur dessin, rivaliser avec les plus grands de l'art chrétien. Pourtant, on pourrait affirmer que le dessin islamique est "inhumain", si ce terme ne paraît trop osé, appliqué à un art où tant de splendeurs éclatent.

La miniature, cet art de surface, en général strictement respectueux du format du manuscrit, ne veut pas s'inquiéter, interroger, souffrir. Il a même la souffrance en horreur. Ses lignes sont éternellement calmes, et, quel que soit le thème traité, la gesticulation abstraite de ses personnages simulent la vie, mais ne la vivent et surtout ne la communiquent.

Comment d'ailleurs la communiqueraient-ils sans enfreindre les lois de la pensée musulmane? Si le Coran est vague, incertain en ce qui concerne la figuration, les glossateurs, eux, sont catégoriques. Tout ce qui, au moyen de formes, de lignes et de couleurs tend à libérer l'image de son état de "fleur" pour le faire vibrer, souffrir, s'animer en un mot, constitue un acte sacrilège. Vingt "hadis" ou annexes coraniques sont là qui disent: "Au jour du Jugement Dernier, Allah dira aux peintres: "Ces figures, que tu as si parfaitement imitées à l'image de mes créatures, animes-les maintenant, insuffle-leur la vie, si tu ne veux brûler aux feux de l'Enfer."

M. Louis Massignon cite un vieux hadis de Ibn-Abas qui est caractéristique de l'esprit de la miniature islamique. Il disait à un peintre persan qui lui demandait: "Mais enfin, est-ce que je ne pourrai plus faire d'animaux?" "Si, mais tu peux décapiter les animaux pour qu'ils n'aient pas l'air vivants, et tacher qu'ils ressemblent à des fleurs."

Or, non seulement les animaux, mais toute l'humanité de la miniature est à l'état de fleur, et cette flore se suffit à elle-même, dans sa grâce, son éclat, son bonheur constants.

Par contre, la calligraphie musulmane épouse étroitement le dogme, elle est dogme, elle est à l'image de la divinité. Elle peut, en toute liberté, exprimer l'âme humaine, à l'aise dans ses signes qui n'imitent, mais suggèrent avec puissance. Nous savons aujourd'hui que suggérer des idées au moyen de lignes, de formes n'implique nullement la représentation réaliste. La valeur expressive de la ligne, savamment employée comme chez les calligraphes de l'Orient, permet de communiquer au spectateur les sentiments les plus divers. Des signes gratuits que constituent les lettres de l'alphabet arabe, le calligraphe a édifié un répertoire de formes d'une variété, d'une puissance d'émotion et d'expression étonnantes.

On peut donc émettre l'idée, que l'artiste oriental, comprimé, refoulé par les interprétations religieuses, par le fanatisme étroit des glossateurs se libère de toute contrainte dans la calligraphie. Il lui est défendu d'exprimer l'âme humaine par la représentation réaliste de l'Univers? Eh bien, cet Univers, il le traduira en couplant, en inversant, en composant ses lettres. Il les fera parler, il les fera vivre. Il les étirera en tous sens, les malaxera comme une argile plastique. D'un trait unique, ininterrompu, il nous fera connaître non seulement "l'état plastique" pur, mais aussi le tréfond de son âme d'artiste. Nous *lisons* la lettre comme jamais nous ne pouvons lire la miniature, dont le bonheur perpétuel peut nous lasser.

Que l'on nous permette un second parallèle entre l'écriture et la calligraphie, à l'appui de cette thèse. Nous possédons certes un très grand nombre de miniatures signées par les maîtres arabes, persans et turcs. Mais nous ne savons pas assez que la miniature a été un art d'équipe. Les personnages, les ciels, les arbres et les fleurs étaient respectivement réalisés par des spécialistes, naturellement sous la direction d'un patron. Les artistes persans employaient, pour les œuvres de petit format, des jeunes garçons doués, de douze à quinze ans, qui, mieux que le travail à la loupe, pouvaient dessiner des personnages microscopiques. Ils étaient spécialisés dans le dessin des visages. Dix artistes pouvaient se succéder ainsi sur une image qui ne dépassait pas les dimensions du manuscrit classique.

Par contre, la calligraphie, bien que respectueuse de ses mesures et de ses modules, a toujours été le résultat d'une main unique. La griffe de chaque maître est reconnaissable comme dans un dessin occidental. Des centaines de manuscrits illustrés et enluminés des bibliothèques d'Istanbul, toutes sont signés par le maître calligraphe, au bas du dernier feuillet. Mais l'enlumineur et le miniaturistes restent obscurs. Ceci explique clairement la hiérarchie établie entre les représentants des trois arts, les derniers étant considérés inférieurs.

Comme on le voit, les facteurs religieux et moraux ont contribué à faire de l'écriture, avec l'architecture, l'expression principale de la civilisation musulmane.

La plastique de l'écriture orientale demanderait, pour être expliquée, une étude approfondie des modules qui en régissent l'exercice. Cela nous mènerait bien loin, surtout que, pour bien comprendre les lois d'harmonie de la calligraphie, il faut pouvoir déchiffrer les lettres arabes et connaître le caractère phonétique des lettres de son alphabet. Qu'il nous suffise de dire que, par exemple, dans les styles classiques comme le "Ta'lik" ou le "Rik'a", la longueur et l'épaisseur des signes est très rigoureusement réglementés. Le module le plus couramment employé est le point, qui n'est pas rond mais carré, de l'épaisseur de la plume. Les libertés que l'artiste peut se permettre dans l'élaboration de ses compositions doivent également obéir aux lois de l'équilibre. Vides, pleins, droites, courbes, entrelacs, spirales, tout est rigoureusement, mathématiquement construit, comme une épure géométrique.

La plastique de l'écriture islamique est d'une plénitude, d'un rythme admirables. La dynamique et la statique y alternent savamment. La phrase écrite est vraiment la musique faite ligne, et, dans certaines calligraphies, un musicien "lirait", comme une suite de notes, le rythme mélodique du trait et arriverait facilement à en restituer l'équivalence musicale.

C'est un art d'un dépouillement extrême. Il n'a à son service que le trait. C'est à peine si, parfois, il s'enrichit de lettres ou de fonds d'or, verts, ou bleus. Il se meut et s'épanouit dans le noir et le blanc. Mais le trait offre une variété considérable, du plus mince au plus épais. Il s'étire, se ramasse, et, comme une coulée de liquide, se resserre et s'élargit selon les exigences de l'oeuvre. Ici, on le voit d'une rigidité de fer, là, il prends l'aspect serpentin de la couleuvre. Non seulement le trait orne la surface de ses volutes, mais, par les pleins et les vides qu'il provoque, parvient miraculeusement à suggérer des épaisseurs et éveiller le sentiment de la profondeur.

Quant à la figuration de l'écriture islamique, on pourrait se demander dans quel sens cet art non-imitatif, non-représentatif peut être figuratif. On spéculé beaucoup sur ces valeurs aujourd'hui, et l'on va jusqu'à affirmer que représentation et imitation sont antithèse de figuration. Ainsi, l'oeuvre ne prends un caractère figuratif qu'à mesure qu'elle s'écarte de la nature, puisque ainsi elle permet la liberté totale dans la recherche des équivalences qu'elle doit fatalement provoquer.

Dans le domaine qui nous intéresse ici, cette thèse trouve une justification pleine et entière. La contemplation des différents styles d'écriture provoquent en nous des sensations mélodiques différentes: calme et mouvement, grandeur et austérité, douceur, et même sentiments d'effroi, de menace, de colère céleste. L'étude morphologique des lignes, tentée en France par Seurat, trouverait ici son champ d'analyse le plus riche en possibilités de contrôle et d'application.

Ici, la ligne est l'équivalence graphique de la musique, avec laquelle elle a de bien curieuses affinités. "La musique orientale, disait dernièrement un compositeur de mes amis, est horizontale par excellence. Sa verticalité se manifeste par courbes insensibles. Ce qui veut dire qu'elle est dénuée de heurts. C'est ce qui fait la douceur, mais aussi la monotonie de ses mélodies. La mélodie orientale s'inscrit en longueur, avec des passages à dominantes courbes et il n'y a pas de dissonances."

Or, l'écriture orientale, malgré sa parenté graphique avec la musique s'étire et se compose en tous sens et comporte, plastiquement, des heurts et des dissonances.

Quelques mots maintenant sur l'écriture pictographique. C'est un sujet passionnant, vierge, le chercheur moderne peut y trouver les éléments d'un ouvrage qui ne manquera pas d'intéresser les critiques et les artistes d'aujourd'hui. Car les écritures figuratives répondent, et d'une surprenante façon, aux préoccupations de beaucoup d'artistes contemporains.

L'écriture figurative a été considérée par les grands maîtres de la calligraphie comme indigne de leur plume. Aucun de ces puristes, de ces géomètres n'a tenté de conférer à leurs lettres un caractère imitatif, figuratif. La faune et la flore que l'oeuvre des calligraphes de l'Orient peut évoquer ne constituent que des équivalences assez lointaines, et, si nous avons pu, à leur propos, parler de figuration, celle-ci tire le principal de sa force dans l'expressivité. C'est dire que la calligraphie classique prend une signification figurative en raison de sa puissance de communication et d'expression.

Par ailleurs la perfection linéaire de la calligraphie classique se plierait mal à toute tentative d'imitation et de figuration.

Cette fusion impossible pour les maîtres classiques, les calligraphes populaires l'ont tenté. Ils l'ont tenté, au détriment certes de la perfection de l'écriture, mais, par contre, en faveur de trouvailles étonnantes, qui procèdent quelque peu de la Cabale. Ils ont, avec des mots, des noms, des phrases entières ou des bribes de phrases, dessiné des barques, des cigones, des lions, des vases pleins de fleurs, bien d'autres motifs encore. Ils ont d'instinct découvert, ce faisant, la stylisation des formes en chémas géométriques dont l'art d'aujourd'hui se prévaut.

Pour trouver l'origine de ses mystérieux essais calligraphiques-car ils comportent une forte dose de mystère- il faut remonter aux sectes religieuses des Mevlevis, ou Derviches Tourneurs, des Bektachis, qui ont produit, au sein de la civilisation turque, tant de penseurs, de poètes, de calligraphes, de peintres et d'enlumineurs, la plupart anonymes. Les Derviches étaient loin de professer l'isolement, l'ascétisme, le jeûne. Le musulman est réaliste, sa croyance ne le prive pas des plaisirs de la terre. A cet égard, le religieux jouit des mêmes droits que le simple citoyen. Les sectes, aujourd'hui abolies en Turquie, étaient non seulement des foyers de culture, mais aussi des institutions privilégiées dont les adhérents se faisaient un culte de jouir de la vie.

L'état mystique, l'exhaltation religieuse, pouvaient aller de pair avec la jouissance corporelle, physique, des plaisirs de ce monde. Ce curieux dualisme de l'âme du Derviche se traduit dans ses oeuvres, poèmes, chants et danses, peintures et calligraphies.

A la fermeture des Tekkés, le dénombrement des objets et oeuvres d'art qu'y s'y trouvaient ont permis la découverte d'un certain nombre de tableaux, d'images peintes à la gouache ou à l'aquarelle dont la facture rappelle celle des primitifs italiens. Il y avait aussi beaucoup de calligraphies et d'écritures figuratives. Dans la main du Derviche, cet art atteint une grande subtilité de graphisme, au service d'une imagination bien curieuse, souvent morbide.

Quant à cet engouement du Derviche envers l'écriture figurative, on peut déceler l'expression même de sa philosophie de la vie, et une tentative d'exprimer plastiquement la fusion qu'il réalise en lui-même, de deux états : l'amour du divin et l'amour du terrestre.

Nous avons vu que la lettre se revêt d'une signification divine. Son exercice constitue donc un geste de piété. Quel jeu passionnant que celui d'employer ces signes presque sacrés en vue de l'expression de la vie ! C'est-à-dire, allier le divin à l'humain, en confréant à ces signes métaphysiques que sont les lettres de l'alphabet islamique l'aspect des choses terrestres, surtout l'aspect de l'homme, créature d'Allah. Ce jeu, qui était aussi, sous doute, celui de Fra-Angelico, peut être à l'origine de l'écriture figurative.

Par la suite, cette écriture figurative devint un art populaire. On voit encore aujourd'hui, dans les rues turques modernes des artistes qui exposent, le long des trottoirs, ces visages de derviches, ces cigognes, ces épées, ces lions composés plus ou moins habilement de lettres entrelacées. C'est l'Image, dans toute sa candeur et sa pureté, l'Image que la foule aime, que les gens simples collectionnent, car elle répond à d'obscurs sentiments de tradition et de culture ancestrale.

MİSTİSİZMDE TANRI MEFHUMU

Prof. Dr. FRIEDRICH HEILER, MARBURG. *

İlâhiyat, Allah bilgisidir; onun vazifesi, sistematik bir şekilde Allahın zat ve faaliyetini gösterip Allah hakkında cari olan tasavvurların doğruları ile yanlış, bulanık ve bozukları arasında sınırlar tespit etmektir. . Bir Alman ilâhiyatçısı, “İlâhiyatın hususiyeti, tahdit etmektir” demiştir. Halbuki Allahın hususiyeti hudutsuzluktur. Bundan dolayı, şu sual meydana çıkar: İlâhiyatın *tahdit edici hususiyeti ile* maalesef tasavvur ve mefhumların tahdidedilmesinden başlayarak nihayet insanlar arasında sınırlar çekilmesine, bir kısım insanların zındık sayılmasına veya onların muayyen bir dini cemaattan çıkarılmasına kadar muhtelif acı hadiseler vaki oldu ki bizce bunlar, hududu olmıyan Allah tasavvurunu tahdit edip küçümsemekten başka bir şeye yaramamaktadır. Allahın zâtı hakkında fikir edinmek istersek, ilâhiyatçılara değil, *homines religiosi*, yani din adamlarına, Allahı müşahade edip sesini vasıtasızca dinlemiş, kendisiyle şahsi münasebette bulunmuş olan ariflere müracaat etmeliyiz. Bu arifler iki kısma bölünmektedir: Peygamberler¹ ve mistikler². İkisi de bir tek kökten gelişmiştir: *entusiastlar*, Allahla dolu olan, vecidde istigrak eden şahsiyetler. Onların Allah bilgisi, ilâhiyatçılarda olduğu gibi iştikak edilen, tefekküre dayanan bir bilgi değil, bilâkis vasıtasız, iç tecrübeden çıkan bir irfandır. O insanlar, Allaha raslamışlardır; kendisine dış dünyada değil, kendi içlerinde tesadüf etmişlerdir; halbuki iç tecrübelerine, *vizyon* (rüyet) ve *audizyon* (işitme) halinde bu dört cihetin dünyasında hislerle duyulacak bir ifade

* [Bu makalenin müellifi Profesör D. Dr. Friedrich HEILER 1892 Münih'te doğmuştur. 1918 senesinde çıkan tezi “*Das Gebet*” (Dua) ona bütün Avrupa'da derhal şöret kazandırmıştır; muhtelif millet ve dinlerde-en iptidai kavimlerden başlayarak ta mistigin en yüksek şekillerinde kadar-dua ve niyazın muhtelif şekillerini göstermeğe çalışan bu kıymetli eser 1923 senesine kadar birbirinden geniş olan beş baskı görmüştür. 1921 senesinden beri, Friedrich HEILER Marburg Üniversitesinde Mukayeseli Din Bilgisi Profesörüdür. Bir çok eserlerinde, bilhassa Hind mistik cereyanları ve hristiyanlığın eski tarihi ile meşgul olup birbirinden ayrılmış hristiyan mezheplerini birleştirmek için senelerce çalışmıştır. Bugünkü Avrupa ilâhiyatçıları arasında, HEILER hususî bir yer almaktadır; çünkü pek müteassip ve ilâhi vahyi yalnız hristiyanlıkta gören dar ufuklu teolojik sistemlere karşı mücadele edip bütün insanıyette mevcut olan ilâhi hakikatı sayısız makale ve konferanslarında göstermeğe uğraşiyor. İlâhiyatçı sıfatı ile bu büyük hedefi gözönünde tutan Heiler, din bilgini olarak bilhassa din tarihinde göze çarpan iki büyük dindar tipinin hususiyetlerini belirtmeğe çalışmıştır: peygamberlerin ve mistiklerin. Bir tek kökten gelen bu iki tipin Allah mefhumları birbirinden farklıdır; ikisi de hemen her dinde az çok vazih bir şekilde mevcuttur. Halbuki esas itibarile “peygamberane” yani ilâhi vahy alan bir şahsiyet tarafından tesis edilen dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinde mistik cereyanların pek kuvvetli olmalarına rağmen daha fazla peygamberlerin faal, vaad ve vaidde bulunan Allah mefhumu görünmektedir. Öbür taraftan Hinduizm, Buddizm, Neoplatonizm tamamen mistik kurtuluş dinleridir; onlarda mistik tanrı mefhumu kendini en mükemmel şekilde göstermektedir. Bu sebeptendirki müellif, bu makalesinde misallerini ekseriya bu dinlerden ve hristiyanlıkta mevcut olan mistik cereyanlardan almıştır; “Hristiyanlık” kelimesinin manâsı bu makalede ekseriya “hristiyanlıkta mevcut olan mistizm” dir. Profesör HEILER'in bu makalesile umumi bir temel kurmasından sonra böyle bir işi İslâmiyet sahasında da yapmağa imkân vardır.]

¹ Gustav HÖLSCHER, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*. Leipzig 1914.

² Evelyn UNDERHILL, *Mysticism. A study of the nature and development of man's spiritual consciousness*, London, 1911 1922 (almanca: *Mystik*, München 1928); William Ralph INGE, *Christian Mysticism* (Bampton Lectures) London 1899; Rudolf Franz MERKEL, *Die Mystik im Kulturleben der Völker*, Hamburg 1940.

vermeğe mecbur kalmışlardır. Musa'nın, Allahı yanan diken ağacında görmesi; İSAYA'nın, Rabbi mabedde altı kanadlı melekler maiyetinde yüksek bir tahtta heybetle oturarak müşahede etmesi; İSA'nın, bulutlardan ilâhi pederin sesini "Sevgili oğlum budur" diye dinlemesi; bütün bu hadiseler dış dünyaya ait olan şeylerin farkına varış değil, insanın içinde vaki olan ve kendini dış şekillerde gösterecek kadar kuvvetli olan bir iç seyrediş, bir iç işidiş idi. Mistiklerin çoğunda da rüyet ve işitmeler vardır ama, bu gibi hadiseler onların tecrübelerinin yalnız kenar ve ufuklarına aittirler³. Onlar için, bütün dış vizyonlardan önemli olan, *visio intellectualis*, yani en yüksek kıymeti ve hakikati ruhan görmek ve bu hali bile aşarken, *unio mystica*'ya, vuslata, erişmektir, yani insanın içinin, sırrının, hududsuz lâhut ile bir olması hakkındaki tecrübeye varmak.

Halbuki bu son ve tamamen vasıtasız olan Allah tecrübesi, mistiklerde yalnız uzun, ciddi arama ve mücadelelerle hazırlanmış oluyor: *conversio*, tövbeyi, dış dünya ile münasebetlerin kesilmesini, *via purgativa* (temizlenme yolu) takip eder; yani insanın dış dünyadan ayrılıp, şehvi ve nefsi heves ve sevdaları yenmesi. Bundan sonra, kendini murakabe ve münacaat şeklinde gösteren *via illuminativa*, (yani, yegâne iyi ve hakiki olana teveccüh) vasıtasıyla *via unitiva*, vuslata götüren yol hazırlanmaktadır. Birden bire kendisi Allah tarafından yakalanıp vazifelerine çağırılan peygamberlerde olduğu gibi, mistik yolda gidenler için de Allah, tefekkür ve düşüncelerin bir neticesi değil, bir hayat gerçeği, tecrübe edilen bir hakikattir. Daha doğrusu, Allah, yalnız görülmüş ve yaşanmış olan bir şey değil, dert ve ıztıraplarda tecessüm eden bir varlıktır. Mistisizmin büyük bir kısmı *Passion*-mistisizmdir. (Yani esas itibarile: hıristiyanlıkta İsa'nın ıztırap ve ölümüne teveccüh ederek onun dertlerini kendi kalbinde duymak suretile kalbi tasfiye etmeğe çalışan mistik yol; daha umumi bir manâda: dert ve ıztıraba büyük önem veren mistisizm). Bu, yalnız hıristiyanlıkta değil, Hind mistik cereyanlarında ve tasavvufta da göze çarpan bir haldir. Mistiklerde, mistik yolun ilk tasfiye mertebelerinde iç ıztırapları çektikleri gibi, yolun en yüksek mertebelerinde, vuslattan, Allahla doluluktan sonra bile iç boşluğunun korkunç, ifade edilmez acı ve mahv edici "susuzluk", "ruhun karanlık gecesi", "Allah tarafından terk edilmiş", "kalbin sürgünlüğü", "dünyevi cehennem" ve bu gibi isimlerle tavsif edilen halleri yaşarlar⁴.

Mistiklerin tanrısı, görülüp yaşanmış olan bir Allah'tır, zihni bir tecrid değil, yaşayan bir hakikattir (yani al-hayyu'l-Kayyum'dur). Bu, Hind Upanişadlarının ariflerine göre *satyasya satyam* "hakikatın hakikati", EFLATUN'a nazaran τὸ ὄντως ὄν "var olan varlık"⁵, garptaki Ortaçağ mistiklerince *ens realissimum* "en gerçek varlık" dir. Bu mistik Allah tecrübesi bütün ırk, millet ve dinlerde aynıdır: Bu ayniyet, Çinde Taoismde, Hindistanda Brahmanism, Buddizm ve Hinduism, Yahudilikte, tasavvufta, hıristiyanlığın suryani ve mısırlı, yunan ve romalı, kelt ve jermen şekillerinde görülebilir. Bu mistik tecrübenin her zaman aynı olup Allaha giden mistik yolun da her yerde aynı olması gibi, mistiğin lisan ve kullandığı remizler de dünyanın dört köşesinde tabiatile aynıdır.

Böylece görülüyor ki, mistiklerin Tanrı mefhumu tektir. Mistisizmin muhtelif tip ve renkler göstermesine rağmen, bu muhtelif tipler ayrı ayrı millet ve ırklarda yanyana bulunmaktadır: Hindistanda mistisizmin iki zid cereyanın kutupları sayılan ŞANKARA ve RAMANUJA, tasavvufta İBNÜ ARABİ ve MEVLÂNA CELÂLETTİN, Yahudilikte Kabba-

³ UNDERHILL 2. Kısım, bab, 5.

⁴ Aynı eser, 2. kısım, bab 9.

⁵ *Bṛhad aranyaka Upanişad* II 3, 6.

⁶ PLATO, Rep. 6, 490 B.

lism ve Hassidism, şark hıristiyan dünyasında DIONYSIUS AREOPAGİTA ve “Yeni ilâhiyatçı” SIMEON, garpta ECKHART ve SUSO.

Bu şahsiyetlerde temsil edilen iki mistik cereyan-şahsi mistisizm ve şahsi olmıyan mistisizm⁷-arasındaki hudud kesin görünmekle beraber ikisi de artık yüksek bir sentezde birleşmektedir. Şahsi olmıyan mistisizm, şahsi mistisizmi kendi ön ayağı olarak kabul ediyor; şahsi mistisizme gelince, Allahta göstermeğe çalıştığı şahsi tarafların, Allahın zatını kafi derecede tasvir edemediğine kanidir. Aynı şekilde bütün yüksek dinlerde iptidai-pratik ve zihni-teoretik—ingilizlerin söyledikleri gibi *devotional* ve *intellectual*⁸—mistik hem birbirinden ayrılp hem de birbirine bağlanmaktadır.

Mistik Tanrı mefhumunun en mühim farika alâmeti ise, ilâhi sırrı bütün derinliğinde tanıyıp gerçekleştirmesidir. Mistik ve mister kelimelerinin kökü aynıdır: *mein*, kapatmak *μειν τὸ στόμα*⁹ ağız kapatmak, *μειν τὰς ἀισθήσεις* hisleri kapatmak¹⁰. Allah, mutlak sırdır; insan tefekkür ve lisan kuvvetlerle onu idrak etmekten uzak kalır; o, *ἀκατάληπτος* ifade edilmez ve *ἄρρητος* söylenilmez, dir; o, ortaçağ mistiklerine göre, *incomprehensibile* “idrak edilemiyen” ve *ineffabile* “ifadeye sığmıyan”dır. Veya LAOTSE’nin söylediği gibi “gizli olan, kavranamıyacak, bir isim ile vasıflandıramıyacak, idrak edilemeyecek, ismi olmıyan, anlaşılması imkânsız olan varlık”tır¹¹.

Allaha dair ifadelerin ve kendisine teveccüh eden duaların en doğru ve en isabetli şekli süküttür. Çinin en eski mistik hikmet kitabında “*Tao*’yu bilen *Tao*’dan bahsetmez. *Tao*’dan bahseden onu bilmez”. diye yazılmıştır¹². Ve modern bir şair diyor ki “Seni sözlerle bağlamak suç değil midir?”¹³ Mistikler, büyük susanlardır. Durmadan sükutu öğrenmekle meşgul oluyorlar; zahidane sükut, murakabe sükutu, niyaz sükutu, felsefi ve teolojik sükutu, nihayet metafizik sükut haline gelebilir¹⁴. Gnostik bir yaradılış mitinde, *βύθος* ve *σιγή*, dipsiz derinlik ve sükut, dünyanın ilk prensipleri sayılmaktadır¹⁵. Hindistanda zahidler vardırki, hayatlarını tam bir sükut içinde geçireceklerine yemin edip şakirdleriyle yalnız parmak işareti ve jestlerle konuşurlar¹⁶. Dünya ve ahiretin son sırrı hakkında en mantiki sükut, mistik agnos-

⁷ [Şahsi ve şahsi olmıyan mistisizm arasındaki fark bilhassa İsveç alimi NATHAN SÖDERBLOM ve bundan sonra FRIEDRICH HEILER tarafından tesbit edilmiştir. Şahsi mistisizm (*Persönlichkeitsmystik*) şahıs olarak tasavvur edilen bir ilâhi varlığa teveccüh eden bir mistisizmdir—meselâ Hindistan’da kurtarıcı ilâh KRİŞNA veya büyük ana ilâhe KALİ-DURGA’ya tapan, onunla birleşmek isteyen insanın dini durumu; Hıristiyanlıkta İsa’ya teveccüh eden mistisizm; sonra da bütün aşk mistiği bu baba dahildir; çünkü o, şahsi bir ilâhi maşukla meşguldür. Şahsi olmıyan veya sonsuzluk mistisizmi (*Unendlichkeitsmystik*), Allahı yalnız sonsuz, her şeyden başka olan, sakın, ifade edilemez bir varlık—yahud bazı mistiklerde bir yokluk—olarak tavsif eden ruhani vaziyettir ki en tipik ifadesini Hindistanda Upanişadlarda ve m. s. 8. asırda büyük feylesof ŞANKARA’nın eserlerinde, antik devirde neoplatonizmde PLOTİN ve talebelerinin yazılarında bulmuştur. Mistizmin bu ikinci bölümü, bazen de “pür mistizizm”, birincisi de “mahdut mistizizm” (*reine ve gehemmte Mystik*) kelimelerle vasıflandırılmaktadır.]

⁸ R. W. INGE, *Christian Mysticism*, Lecture V.

⁹ SUIDAS, *Lexicon* ed. Bernhardt II 923.

¹⁰ ORIGİNES *Contra Celsum* VII 39.

¹¹ *Tao-teh-king*, bab 41. [M. ö. 6. asırda Çinde yaşıyan LAOTSE’nin esrarengiz ve bir çok alim tarafından Avrupa dillerine tercüme edilen kitabında pek eski bir mistisizmin ifadesini gören ilk bilgin, F. HEILER’in kendisi idi. Türkçe tercemesi ‘Taoizm’ adlı kitap, Ankara 1946]

¹² *Tao-teh-king* 56.

¹³ ANNEMARIE SCHİMMEL, *Lied der Rohrflöte*. Ghazelen. Hameln 1948, 38.

¹⁴ GUSTAV MENSCHİNG, *Das heilige Schweigen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Giessen 1926.

¹⁵ EPIPHANIUS, *Panar. haer.* 31, 5 f.

¹⁶ THEOPHILUS SUBRAHMANYAN, *Pilgerfahrt eines jungen Brahmanen*, Zürich 1924, 43 ff.

tizismın en tipik misalini teşkil eden eski Buddizmde bulunmaktadır. Buddha, herhangi bir metafizik ifadede bulunmayı reddetmiştir; çünkü onun telâkkisine göre bu gibi beyanlar, insanı mistik kurtuluş yolundan sapıtmaktan başka bir işe yaramıyor¹⁷.

İlâhi sır, avammın kavrayamayacağı bir şeydir. Bu sebepten mistikler ezoterizme temayül etmektedirler. Meselâ *Upaniṣad* kelimesi, bir şakirdin birinin yanında oturması, ilâhi sırrın bir arif tarafından ya oğluna yahud talebesine yahud da içten merak edip kendi kalbini mistik yol için hazırlamış olan bir sorana bildirmesi demektir.¹⁸ Upaniṣadları ilk defa tercüme eden fransız alimi ANQUETİL DUPERRON, bu kelimeyi *secretum tegendum*, yani "örtülesi sır" kelimeleri ile lâtinceye çevirmekte bir bakıma haklı idi¹⁹. Böyle bir ezoterizmin izlerini, en eski incilde bile bulmaktayız; orada İsa'ya şu söz atfedilmektedir: "Allahın melekutunun sırrı size verilmiştir; fakat dışarda olanlara her şey meseller ile oluyor". (Mark 4, 11).

Bütün kelimelerin, hakikatı ifade etmeğe yetmezliği bu kelimeleri kabılı tebdil yapmaktadır; MEVLANA'nın söylediği gibi: "Her kelime hakikatın yalnız bir tarafını gösterir; üzüm, farisi tarafından *angur*, araplar tarafından *anab*, türkler tarafından *üzüm*, rumlar tarafından *ıstafil* kelimesiyle tavsif edilmesine rağmen zatı aynıdır"²⁰. Kelime, aynı büyük mutasavvıfın sözüne göre, "güneşin ve yıldızların mevkiinden yalnız zayıf bir haber verebilen usturlaba benziyor"²¹. Bu asırda mistisizm sahasında en değerli mütehasıs, ingiliz hanım Evelyn UNDERHILL, ilâhi hakikata dair bütün mistik tabir ve remizlerin kifayetsizliğini, bir harita ile hakiki yeryüzü arasındaki münasebetle mukayese etmiştir²². Bununla beraber lisanın hususi şekilleri mistige, düşünemeyeceğini düşünmek, ifade edemeyeceğini söylemek için yardım etmektedir.

Bu mistik ifadelerin en önemli şekli, negation (nefi) dir ki bazen "iki kat nefiy" haline gelebilir. Mistik, bir *theologia negativa*, bir menfi teoloji, teşkil etmektedir. Eski Çin'de LAOTSE, ilâhi *tao* çevrinde menfi tabirlerle dönüyor²³. Upaniṣadların arifleri için ilâhi *atman-brahman* sırrı (yani dünya yaratıcı prensipinin kalbin içindeki sır ile bir olduğunun farkına varılışı) "*neti neti*, yok yok" tur. Bu menfi tabirlerden başka bir ifadeye imkân yoktur; uluhiyet, "sözle söylenilmeyecek, fikirle düşünülemeyecek, gözle görülemeyecek olandır"²⁴. Eski Buddizmde *Nirvana* mefhumu buna benzer kelimelerle

¹⁷ *Majjhima-Nikaya* 63; Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung des Pali-Kanonns, übs. Karl Eugen NEUMANN, München 1921, II 148; MORITZ WINTERNITZ *Der aelttere Buddhismus*, Tübingen 1929, 119; Hermann OLDENBERG, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart 1914, 315. Bak. ta HERMANN BECKH, *Buddhismus*, Berlin-Leipzig 1919 I, 117.

¹⁸ MORITZ WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur* I, Leipzig 1909, 207. [Upaniṣadlar, eski Hind mukaddes kitapları *Vedalar*a bağlı bulunan oldukça geniş bir edebiyat bölümüdür. Onlarda, evvelâ ananevi kurban ayin ve felsefesinden bahsedilip sonra insanı da kurtuluşa götüren başka bir yol gösterilmektedir: İrfan sayesinde kurtuluş. İnsan kendi içinde mevcut olan ilâhi *atman* ile dünyayı yaratan prensip olan taayyünsüz *Brahman* arasındaki birliği öğrenmeli ve bu suretle sonsuz doğumlar silsilesinden kurtulmalıdır. Upaniṣadlar, muhtelif zamanlara aittir; en büyük kısmı, M. ö. 3. asırdan evvel yazılmış olsa gerektir.]

¹⁹ *Oṣṣnekh'at i. e. Secretum tegendum opus in India rarissimum continens antiquam et arcanam seu theologiam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris* . . . 1801 f.

²⁰ *Mesnevi* II 3681.

²¹ *Mesnevi* II 3015. Bak. Annemarie SCHIMMEL. *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf 1949 9 f.

²² *Mysticism* 124 (Mystik 137 f).

²³ *Tao-teh-king* 14. Bak. HEILER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker*, Eine Heilige Kirche 22 (1940/1), 190.

²⁴ *Brhad-aranyaka-Upaniṣad* II, 3, 6; IV 24; *Kena-Upaniṣad* I 5 ff. Bak. HEILER, *Die Mystik der Upanishaden*, München 1925, 31. ff.

tavsif edilmektedir²⁵. Mahayana-Buddizmde de, “mutlak olan”, “mutlak boşluk” tabiri ile vasıflandırılmaktadır²⁶. Mistik nefiye bilhassa neoplatonik felsefesinde rasmaktayız. Bunun, en müessir ve heybetli şekli, hakiki adı bilinmeyen, fakat DIONYSIUS AREOPAGITA²⁷ ismile şöhret kazanmış olan hıristiyan neoplatonik ilâhiyatçının eserlerinde gelişmiştir: onun “nefyeden teoloji” si zengin ve orijinal bir terminoloji gösteriyor ki asırlar sonra büyük alman mistiği ECKHART²⁸ tarafından alman diline nakledilmiştir. Hıristiyan mistisizmine hakiki şeklini veren ismi geçen suriyeli mistik için Allah, “vasıf ve sıfatı olmıyan” “isimsiz ve mahiyetsiz”²⁹, “ne bu ne şu olan bir nesne” dir. “İnsan, Allah hakkında neler düşünüp kendisine ne isimler taksa-Allah bunun hiç birisi de değildir.” Bu suretle Allah, bir bakıma “varlık olmıyan, Ruh olmıyan, şahıs olmıyan, Allah olmıyan, yokluk, yok” halinde tasavvur edilmektedir³⁰. DIONYSIUS ve ECKHART’ın ananelerine sadık kalan ANGELUS SILESİUS, *Cherubinischer Wandersmann* adlı şiir kitabında şöyle diyor:

Was Gott ist, weiss man nicht. Er ist ein Licht, ein Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, eins, nicht, was man Gottheit heiss,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Nicht Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte.
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr³¹.

Mamafih bu mistik nefiy gerçekten bir ispattır. Bunu bilhassa çok defa yanlış tefsirlere maruz kalan *Nirvana* mefhumuna dair söylenenlerde görebiliriz. Yalnız kat’i bir anlayışsızlık bu mefhumda bir negation görebilirdi; “yokluk” u, hayatın son hedefi olarak gösteren bir din Asya’nın yarısını feth edebilir miydi acaba? Mistik *Nirvana*’nın müspet mahiyeti bilhassa GOTAMA BUDDA’nın mehabetli sözünden anlaşılmaktadır: “Ey rahipler, doğmuş olmıyan, olmuş olmıyan, tasvir kuvvetlerinden çıkmış olmıyan bir şey vardır. Doğmuş olmıyan, olmuş olmıyan, tasvir kuvvetlerinden çıkmış olmıyan bu şey mevcut olmasaydı, doğmuş, olmuş, yaratılmış, tasvir kuvvetlerinden çıkmış olandan bir çıkış ve kurtuluş mümkün olmazdı.³²”. Bu menfi tabirlerin manâsı, “bambaşka olan”³³ Allahın mutlak üstünlüğü (*transzendens*) ne işaret etmekten başka bir şey değildir, çünkü o, AUGUSTİN’in dediği gibi, “*aliud valde ab istis omnibus*”, “başka,

²⁵ HERMANN OLDENBERG, *Buddha* 324 ff; BECKH, *Buddhismus* II 111 ff.; HEILER, *Buddhistische Versenkung*, München 1922, 40.

²⁶ WINTERNITZ, *Der Mahayana-Buddhismus nach Sanskrit-und Prakrit-Texten*, Tübingen 1930, 67 ff.

²⁷ [DIONYSIUS AREOPAGITA, ismi halâ bilinmeyen, galiba Suriye kilisesine mensup olan bir şahsiyettir ki neoplatonik mistik fikirlerini tamamiyle hıristiyan teolojisine sızdırmıştır. Kendi mistik fikirlerine daha fazla kıymet vermek maksadile, İncilde, Resullerin işleri adlı babta Pavlus’un bir arkadaşı olarak Atina Areopagında ortaya çıkan adamın ismini benimsemiştir. Onun eserleri, bütün Ortaçağda şark kiliselerinde en derin izler bırakmışlardır.]

²⁸ [ECKHART, dominikan tarikatına mensup bir alman rahibi (öl. 1327). O, hem lâtince hem de almanca verdiği vaazları ile mistik cereyanının en kuvvetli ve en mantiki mümessili idi. Bazı fikirleri kilise tarafından reddedilmiştir.]

²⁹ A. SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, 1912, 96.

³⁰ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hsg. FRANZ PFEIFFER, Göttingen 1914 II, 92. 320.

³¹ IV 21, DIONYSIUS’un bir sözüne dayanarak (*Myst. Theol.* 4, 2). [“Allahın ne olduğu bilinmiyor. O, bir nur, bir ruhtur; o ne hakikat, ne vahdet, ne ahadiyet, ne uluhiyet denilendir; o, ne hikmet, ne akıl, ne sevgi, ne irade, ne iyiliktir; o, ne şey, ne de şey olmıyan, ne zat, ne ruhaniyettir. O benim ve senin ve hiç bir mahlûkun kendisi olmadıkça, kendisinin ne olduğunu bilemeyeceğimiz bir şeydir.”]

³² *Udana* VIII 3 p. 80; *Itivuttaka* 43; Bak. HEILER, *Buddhistische Versenkung* 2 40 f.

³³ Bak. Rudolf OTTO, *Das ganz Andere in ausserchristlicher und christlicher Theologie, Das Gefühl des Überweltlichen* adlı kitabında s. 212 (München 1932)

bunun hepsinden başka”dır³⁴. Bu suretle nefiy, Allah hakkında mümkün olan en yüksek ve en güzide ifade sayılmalıdır, “çünkü Allahın ne olmadığını söylemekle Allahın ne olduğunun farkına varırız”. diyor DIONYSIUS AREOPAGİTA³⁵. Bilmemek, tanıma- mak, idrak etmemek bu arada en yüksek bilgi ve idrak demektir. “Tanıyan tarafından tanınmamış, tanımayan tarafından tanınmış” diyen Upanişad şairi³⁶, DIONYSIUS’un “Allahı, tanımamakla tanıyan en ilâhi irfan” diyen tabirini andırıyor³⁷. İki ile AUGUSTINUS muvafıktır “Allah, bilmemek suretile daha iyi bilinir”³⁸. Büyük ortaçağ ilâhiyatçısı NİKOLAUS CUSANUS, AUGUSTINUS’a dayanarak *Docta ignorantia*, “alim bilgisizlik”, diye pek isabetli bir tabir yaratmıştır³⁹.

Mistik ifadenin ikinci mühim şekli, tenakustur, yani birbirine zıd olan beyanların ikisini ihata eden bir ahenkte birleştirilmesi. Mistiklerin tanrısı, *complexio* veya *coincidentia oppositorum* (zıdların bir araya düşmesi veya birleşmesi) dir; DIONYSIUS AREOPAGİTA’nın söylediği gibi, “fazla aydınlık olan karanlıkta” oturuyor. Upanişadlara göre uluhiyet “varlık ve varlık üstü, ifade edilecek ve edilmeyecek, şuur ve şuursuzluk, gerçek ve gerçek olmıyan”dır. O, sakin olmakla beraber sükunet bilmiyen, uzak olmakla beraber yakın, her şey için ve her şeyin dışındadır⁴⁰. Hind ariflerinin üslubuna benzeyen bir şekilde AUGUSTIN de, Allahı *immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, semper agens, semper quietus* “hareket etmeden her şeyi tahrik eden, hiç bir zaman yeni, hiç bir zamanda eski olmıyan, daima faal, daima da sakin olan” diye tavsif etmiştir⁴¹. Katha- Upanişada göre Allah “en küçük olandan küçük, en büyük olandan büyüktür”⁴². ANGELUS SİLESİUS aynı manâda şöyle diyor:

Mein Gott! Wie gross ist Gott! Mein Gott! Wie klein ist Gott!

Klein als das kleinste Ding, und gross wie all's von Not”⁴³,

Allah hakkındaki ifadelerin üçüncü şekli tafeldir, *via eminentiae*. Allaha bütün kıymetler atfedilmektedir, fakat âdi derecelerinde değil, kuvve derecelerinde, “fazla kıymet” şeklinde gösterilmektedir. Yahudi-hellenistik feylesof FİLO’ya nazaran Allah “faziletten yüksek, iyi olandan yüksek, güzel olandan yüksek”tir⁴⁴. Bu yükselmenin ve tafdilün üstadları yine neoplatonik mistik feylesoflardır: PLOTİN’e göre, ezeli olan uluhiyet “bütün varlıkların ötesinde”, bütün faaliyet ve hayatın ötesinde, bütün irfanın ötesinde⁴⁵ dir. Kappadokyalı mistik ilâhiyatçılardan olan NAZİANS’lı GREGOR, bu tabiri dualarında da kullanmaktadır: “Ey sen her şeyin ötesinde olan!”⁴⁶ Bu “öte” tabirinin yanında neoplatonistler “fevk” kelimesini de kullanmışlardır. PLOTİN için

³⁵ *Div. nom.* XIII, 3.

³⁶ *Kena-Upanişad* II 11.

³⁷ *Div. nom.* VII 3.

³⁸ *De ord.* II 44.

³⁹ [NİKOLAUS CUSANUS Ortaçağın sonunda en mühim mistik feylesoflardan biridir. Bir çok kıymetli eserleri olan ve meşhur ispanyol alim ve mistik RAMON LULL sayesinde islâm felsefesi ile de münasebetleri olan bu alman bilgini senelerce Roma’da Kardinal idi, bir defa da elçi sıfatile İstanbul’a gelmiştir. Öl. 1484]

⁴⁰ *Taittiriya Upanişad* II 6; *Isa-Upanişad* V; *60 Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen*, Leipzig 1921, 231. 528.

⁴¹ *Conf.* I 4.

⁴² *Kathaka-Upanişad* II 20; DEUSSEN 274.

⁴³ *Cherubinischer Wandersmann* II 40 [“Ya Rabbi! Allah ne kadar büyüktür! Ya Rabbi! Allah ne kadar küçüktür! En ufak şey kadar küçük, zaruretle her şey kadar büyüktür.”]

⁴⁴ *Enn.* I 7, 1; 8, 2; V 3, 11; VI 6, 6; 7, 17.

⁴⁵ *Opif. mund.* 8.; bak. ta *vita cont.* 1.

⁴⁶ *İlâhî* 29; MİGNE PG 37 507a.

Allah "iyiyin fevkinde" "güzelin fevkinde" dir ⁴⁷. DIONYSIUS AREOPAGITA, bu hususta yeni kelimeler uydurmuştur: "Varlığın fevkinde olan, hayatın fevkinde olan, Allahın fevkinde olan..." ⁴⁸

Böylece bu tabirlerle Allahın mutlak transzendens'i ispat edilmeğe çalışılmaktadır. Adi ruhani hayatta dışarıda vaki olan vecidde, Allah insana "tamamile başka olan", yüksek, her dünyevi şeyden uzak kalan bir şekilde tecelli eder. Halbuki aynı zamanda Allah, istigrakta bulunan insanın ruhunda, kalbinde emanet olarak görünmektedir: o, Hindlilere göre, "atman" veya "iç kılavuz" dir ⁴⁹, başkalarınınca "ruhun dibi", "kalbin kıvılcımı", "sır" dir. Bu anda *transzendenz* ve *immanenz* birleşir. Mistikler, Allahın ve ruhun bir olmasının paradoksunu ayniyet formüllerinde ifade etmeğe çalışmışlardır: "Ben Brahma'yım" ⁵⁰ "Sen busun" ⁵¹, "Kalb en yüksek Brahman'dır" ⁵², "sen de benim olduğumsun" ⁵³. "Sen bensin, ben de senim", "ene'l-hak"; "benim benliğim Allaktır" (GENOVALI KATARİNA) ⁵⁴. Fakat mistiklerin büyük bir kısmı bu ayniyet tabii bir hal olarak değil, ilâhi inayetin bir hediyesi olarak tavsif etmişlerdir. "Yeni ilâhiyatçı" SIMEON diyor ki: "Tabiat dolayısıyla insanım, inayet dolayısıyla Allahım" ⁵⁵. Eckart ise, buna benzer bir sözle "Allah tabiatın yani kendiliğinden Allah olduğu gibi biz inayet dolayısıyla Allah olmalıyız" ⁵⁶.

Bazı mistikler, bu ayniyet formülünün yerine ondan daha tehlikesiz olan bir immanenz formülü kullanmışlardır ⁵⁷; Paulus'un yazdığı gibi "artık ben yaşamıyorum, fakat Mesih bende yaşıyor" (Gal. 2, 20). İsa, Yuhannanın incilinde buna benzer bir söz söylüyor: "O günde göreceksiniz ki, ben Babamdayım ve siz bendesiniz ve ben sizdeyim" (14, 20). Bu cümlelerin hemen aynısı, Hindistanın büyük mistik şiirinde ilâhi kurtarıcı KRİŞNA tarafından şakirdine bildirilmiştir (9, 29) Mistikler, dualarında sık sık bu kelimeler "Ben sende, sen bende" ⁵⁸ tekrarlayarak ezeli ve ebedi Allahın küçük insan kalbinde oturmasında, Allahla ruhun birleşmesinde en derin saadeti hissetmektedirler.

İnsanın kalbinde oturan Allah, bütün varlıkların, bütün şeylerin, bütün alemlerin ilâhıdır. Boşluk birden bire bolluk kesilir: Kalbin, bütün hissi şeyleri terk edip dış dünyaya giden kapıları kapatmasından sonra tabiatın renk renk çokluğu tekrar onun içine döner; fakat o zaman-eskisi gibi Allahtan mücerred ve uzak kalan bir varlık halinde değil-Allahla dolu bir halde: Allahtan şualar gibi çıkarken insana ilâhi bir tecelli intibahını verir. Mistikler için dünyanın gidişi bir *emanasyon* veya bir *eradiasyon* (inşia) dur: insanı ihata eden her şey ilâhi bolluğun bir feyzi sayılır. Ve mistik, ilâhi olan kendi sırrını, kendi iç kıvılcımını her şeyde görüyor: "Atman'da bu alemi görüyor". "Her şeyin kendi olduğunu biliyor". "Ateşten ufacak kıvılcımların çıktıkları gibi o

⁴⁷ *Enn.* I 8 2; VI 9 6.

⁴⁸ Bak. muhtelif yerler *Onomasticum Dionysianum*'da (Migne PG 3, 1177).

⁴⁹ *Bṛhad-aranyaka-Upan.* III 7.

⁵⁰ Aynı eser I 4 10;

⁵¹ *Chandoghya-Upan.* VI 8.

⁵² *Bṛh.-ar. Up.* IV 1.

⁵³ *Kaushitaki-Upan.* I 5.

⁵⁴ MARABOTTO, *Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina da Genova Fiesca Adorna* Genova 1681 c. 14 S. 38. Buna benzer misaller: HEILER, *Das Gebet*, 1923 5 S. 254. 306 f.

⁵⁵ *Div. am.* 21; *cod. Mon. gr.* 177 p. 107.

⁵⁶ PFEIFFER II 533.

⁵⁷ HEILER, *Gebet* 5 254.

⁵⁸ Aynı eser 307. Bak. de Grete LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München 1926, 309 ff.

atmandan bütün hayat ruhları, bütün âlemler, bütün ilâhlar, bütün varlıklar çıkarlar".⁶⁰ SCOTUS ERIUGENA, ortaçağın en büyük mistik feylesoflarından biri, "Bütün mahlûklar göze görünsün veya görünmesin- ilâhi tecellilerdir" demiştir.⁶¹ Eski Ahdin arifi bile şu cüretli cümleyi söylemekten çekinmemiştir: "Bu evren, o'dur". (43, 29), Bu sözün aynısı bir Upanişad'da bulunmaktadır: "Hakikatten her şey bu Brahman'dır"⁶². Mısır ana ilâhesi İsis'e tapan bir adam "Her şey olan bir sen, İlâhe İsis", diye yazmıştır.⁶³ Ve POIMANDRES'in bir duasının manâsı şudur: "Sen bu evrensin ve senin olmadığın bir şey yoktur. Sen olmuş her şeysin, sen olmamış olan her şeysin"⁶⁴. Allah ile bütün âlem arasındaki birlik, aynı yet, muhtelif hıristiyan mistikler tarafından ileri sürülmüştür.⁶⁵

Bu gibi sözlerde sarîh bir panteizme raslarız; fakat onun aslı zihni bir tefekkürde değil, vecidde husule gelen cihanşümul kozmik iç tecrübeye aranmalıdır.

Mistiklerin alemi intizamsız bir kaos değil, ahenkli bir kozmostur: DIONYSIUS AREOPAGITA'nın sözlerince "şeylerin çözülmez bir irtibatı ve nizamı, âlemin müşterek teneffüsü, bir tek ahengi" mevcuttur.⁶⁶; bu, zikri geçen kelt mistik ERIUGENA'nın DIONYSIUS'ten öğrendiği bir tasavvurdur. Halbuki âlemin, ilâhi derinliklerden çıkmasının zaman ve mekânla bir alâkası yoktur; o, ezeli bir vakadır. ANGELUS SILESIUS bu mistik yaradılış mefhumunu pek vazih sözlerle şiirinde ifadelendirmiştir.⁶⁷:

Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf ausser Zeit,
So ist's ja sonnenklar, dass sie von Ewigkeit.
Gott schafft die Welt annoch. Kommt dir dies fremde für,
So wiss: es ist bei ihm kein Vor noch Nach wie hier.

Bu gibi sözlerden, mistiğin—ilâhi birlik hissi bir yana—kozmetik bir his, kendisinin bütün varlıklarla bir olduğuna dair bir his ile yaşadığı anlaşılır. Saadet midasının "Ene'lhak", devamını "ben bu alemim" diyen sözde bulmaktadır.⁶⁸ Mistiklerin çoğunda göze çarpan tabiat sevgisi, bu kozmik histen ileri gelmiş olsa gerektir. Mistiklerin hemen hepsinde görünen hayvan sevgisi, hatta insan yaşamayan bütün kâinata şamil olan muhabbet bu baba dahildir. Suriyeli İshak: "Merhametle dolu, şefkatli bir kalb nedir?" şeklindeki sualine şöyle cevap vermektedir: "Kalbin, bütün mahlûkat, insanlar, kuşlar, hayvanlar, hattâ devler ve mevcut olan her şey hakkında sevgi ile yanmasıdır"⁶⁹. RUYSBROEK, mistiğin her şeye şamil olan muhabbetinden bahsetmiştir.⁷⁰ Çöl ve dağlarda inzivada bulunan zahidler, İrlanda'nın kenarlarında yaşayan rahipler, her varlığa "kardeş" diyen ASSİSİLİ FRANZ ile şakirdleri bu muhabbetin

⁶⁰ *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad* 14 7; IV 4, 23; II 1, 20; DEUSSEN, 395-480. 411. Bak. ta *Kaushitaki-Upaniṣad* II 2; DEUSSEN 45;

⁶¹ *De div. nat.* MİGNE PL 122, 302 A.

⁶² *Chandogya-Upaniṣad*. III 13 DEUSSEN 109.

⁶³ DESSAU, *Inscript. latin. selectae* II 4362.

⁶⁴ *Hermetis Trismegisti Poimandres* 11; rec. G. PARTHEY Berlin 1854, 47.

⁶⁵ *De div. nat.* MİGNE PL 122, 677 C; *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, hrsg. G. MOREL 1869 II 19 S. 40.

⁶⁶ *Div. nom.* VII 3, MİGNE PG 3, 872.

⁶⁷ *Cher. Wand.* V 146; IV 165 ["Ezeli ve ebedi olan Allah dünyayı zaman dışında yarattığı için onun ezeli ve ebedi olması güneş gibi bellidir." "Allah dünyayı halâ yaratıyor. Bu hal sana garib görünürse bunu bil ki Allahta, burada olduğu gibi, ne önce ne sonra vardır."]

⁶⁸ *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*. IV 4 20; DEUSSEN 470.

⁶⁹ A. J. WENSINCK *Mystic Treatises of Isaac of Ninive*, Amsterdam 1923, tr. 74. s. 341; bak. ARSENIUS *Ostkirche und Mystik*, München 1943 II, 144.

⁷⁰ *Zierde der geistlichen Hochzeit* II 44 (terc. W. VERKADE, Mainz 1922).

pek parlak misalleridir ⁷¹. İnsanın dışında kalan varlıkları da sevgisinden mahrum etmiyen hakiki mistik, muhabbetini düşmanlarına bile—insan olsun hayvan olsun—tevcih eder. Düşman sevgisi Taoizm, Buddizm, Hinduizm, tasavvuf, Hassidizm ve hıristiyanlıkta en ehemmiyetli ahlâk kanunlarından biridir ⁷². Vahşî hayvanlarda olduğu gibi insani düşmanda da ilâhi sırrın kendisi sevilmenin sebêbidir.

Allahta, zıd olan bütün şeyler—zahir ve batın, boşluk ve doluluk, en sade ve en çeşitli olan—birleşmektedir. Allahın, bütün şeylerde, onların hakiki zatı olarak mevcut olmasından ötürü, mistiklere göre bütün şeyler, sonsuz olan Allahın misal ve remizleri sayılabilirler ⁵³. Onlar bir taraftan gittikçe her adımda yeni tecridlere varıyorlar, öbür taraftan da gördükleri esrarı muhtelif şekillerde tasvir etmekten çekinmiyorlar. Bilhassa tabiattan aldıkları remizleri seve seve kullanmaktadırlar: ateş ve nur, güneş, dağ, deniz, kuyu, ağaç, gül nevinden semboller seçtikleri gibi karanlık, derinlik, çöl, tenhâlık gibi remizler de kullanmışlardır. Onların hepsi, Allahın sonsuzluğunu, ölçülmez genişliğini, hayat kuvvetini ve güzelliğini sembolleştiren tasvirlerdir. Çünkü sonu olan her şey sonsuz olandan çıkıp tekrar onun içine döner; hududu olanın hepsi, hudutsuzlukta kaybolur.

Tabiattan alınan remizlerin yanında şahsi semboller vardır: Allah kiral, Rabb, kurtarıcı, peder, anne, dost, sevgili, nişanlıdır. Bu son remizler, hem hayranlık ve saadet veren vuslatı, hem de Allahtan uzak kalmanın verdiği ıztırap ve kederlerle yanan hasret çağını göstermesi bakımından bütün dünyada mistikler tarafından kullanılmaktadır; dünyevi, şehvi sevgi, mistik, ilâhi aşkın sembolü oluyor ⁷⁴. Bu sevgi hem erkek ile kadın arasındaki muhabbeten ilham alır (o halde ruh, ilâhî maşukunu bekliyen, passif kadın tarafını tutar) hem de erkeğin güzel bir oğlana duyduğu sevginin remzi ile sembolleştirilmektedir. Mistikler, muhtelif dinlerin ilâhi şahsiyetlerini, uluhiyetin sembolleri olarak kabul etmişlerdir: HERMES TRİSMEGİSTOS ve BUDDA, VIŞNU-NARAYANA ve KRİŞNA, YAHVE, İSA'nın ya çocuk halinde ve yahud da ıztırap çekerken gösterilmesi gibi öbür taraftan büyük Ana ilâheleri de, ifade edilmez uluhiyetin müennes taraflarını belirtmek maksadile sembol haline getirilmişlerdir: İsis, KALİ-DURGA, nihayet MERYEM ANA gibi. Bu zihni misallere, *sakramental* remizleri eklememiz lâzımdır ⁷⁵. Mistiklerin çoğu Allahı tamamen ruh olarak tasvir ederek mutlak spiritüalist bir zihniyetle hareket etmelerine rağmen başkaları hissi remizler, mukaddesatta gördükleri işaretler veya ilâhların heykel ve suretleri sayesinde Allahın huzurunu daha kuvvetli duymuşlardır; bu vasıtalar, insanı vecde getirecek kadar kuvvetli olabilirler, meselâ cenub Hindistanın en derin mistik şairi olan MANİKKA VAŞAGAR, ŞİVA mabedlerinde seyrettiği heykellerin önünde istigraka kapılıp ateşli ilâhilerini yaratmıştır ⁷⁶. Ortodoks hıristiyan kilisede *İkonlara* (Allah ve azizler resimleri) gösterilen ihtiramı müdafaa edenler, bu hususta bilhassa iki temele dayanmaktadırlar: Platonik *ide* teorisine, yani ruhani insan, dünyevi suretten ilâhi, ezeli ve ebedi nümunelere çıkabilir (demek: *el-mecaz kantaratu'l-hakikat*); 2) hıristiyan hulul fikrine: göze görünmez Allah, bir defa göze görünen bir insan suretine girmiş ve durmadan böyle bir şekilde görünmektedir ⁷⁷.

⁷¹ Joseph BERNHART, *Heilige und Tiere*, München 1937.

⁷² Hans HAAS, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt*, Leipzig 1927.

⁷³ Annemarie SCHIMMEL, *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*, 1949; Grete LÜERS, zikri geçen eser.

⁷⁴ Walter SCHUBART, *Religion und Eros*, hsg. Friedrich SEIFFERT, München 1941.

⁷⁵ Daha teferruatlı: HEILER, *Gebet* 5, 123 ff.

⁷⁶ G. U. POPE, *The Tiruvaşagam, or "Sacred Utterances" of the Tamil Poet, Saint and Sage Manikka Vasagar*, 1900; *Die Hymnen des Manikka Vaşaga*, aus dem Tamil übersetzt H. W. SCHOMERUS, Jena 1923.

⁷⁷ HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, 291 ff.

Fakat tabiaten, ictimai münasebetlerden alınan misaller, bütün ilâhi isimler, vesile ve suretlerden başka bir şey değildir. Halbuki hakiki mistik, ECKHART'ın bir sözüne göre, "suretlerden gitmeli" "misalden çıkmalı", "bütün meselleri kırmalıdır" ⁷⁸. Şahsi tanrı tasavvurları da yalnız ani, yardımcı bir şeydir; onlar, Allahın insana gösterdiği insani siması, insana uzattığı ilâhi eli göstermektedirler. Mistige gelince, şahıs üstü tanrıya gitmelidir. Büyük Hind feylesof ŞANKARA'ca, şahsi bir Allaha inanış "alçak bilgi" sayılmaktadır; halbuki bu bilgi, halk için kıymetli olduğu gibi lâzımdırda. *Brahman*, "en yüksek Rab" sıfatile bile yalnız "alçak *Brahma*" dır; kemali müşahede ise, Rab ile ruh ve âlem en yüksek *Brahman*'a girip istigrak oluyor; bu en yüksek *Brahman* "sıfatsızdır, yegâne sıfatı var oluşdur; içinde idrak eden, idrak edilen ve idrakın kendisi ayırd edilemez bir küll teşkil etmektedir". Bununla beraber bu şahsi olmıyan *Brahman* şahsi bir temele bina edilmiştir; ŞANKARA "alt katta tamamile teisttir" ⁷⁹.

Yahudi mistik feylesof FILO için de, şahıs şeklinde tasavvur edilen *logos* yalnız taayyünsüz ezeli ve edebi Allaha götüren bir merhaledir ⁸⁰. Hıristiyan mistik te, insan olan İsa'ya hulul eden ilâhi *logos*'tan ezeli ve edebi *logos*'a çıkmağa çalışır. Hem ORİGINES'e, hem de AUGUSTINUS'a göre "insan olan İsa'dan Allah olan mesihe!" diyen mistik emir mer'idir ⁸¹. Alman mistigi Suso bir vizyon da İsa'nın ağzından şu sözleri duymuş: "Sen benim ıztırıp çeken nasutumdan yarıp geçmelisin, eğer hakikaten çıplak lahutuma gelmek istersen!" ⁸² İsa'nın doğum ve ölümüne, evharistiya'da mevcut sanılan mesihe teveccüh, sonsuzluk mistiginin yalnız bir merhalesidir. ECKHART'ce insan şahsi Allahtan (ve bu, yalnız İsa'da tecelli eden Allahtan değil, teslis şeklinde tasavvur edilen Allahtan bile demektir) vazgeçip yüksek, derin, ezeli ve ebedi uluhiyetin diplerine girmelidir. Mesihe teveccühün neticesi, Mesihle birleşme olmalıdır. Kilisenin en eski ilâhiyatçılarına nazaran, her insanın hedefi, bir mesih, Allahın bir oğlu olmaktadır ⁸³. Mistigin maksadı, insanı ilâhlaştırmaktır; hıristiyan mistiklerde bu fikir, İsa'nın Allahın oğlu olduğuna dair olan kanaata dayanmaktadır: Allah, biz insanları ilâhlaştırsın diye insan oldu ⁸⁴.

Allahla birleşme, yahud daha doğrusu: derinliklerde mevcut olmakla beraber halâ gizli olan sır ile sonsuz ulûhiyet arasındaki birliğin tahakkuk etmesi mistigin hedefidir.

Halbuki bu birleşme, vecid halinde duyulan, geçici bir saadetten fazla dünyadaki gündelik hayatta muhafaza edilesi bir haldir. Upanişadlar, "her gün semalara giriş" den bahs etmektedir ⁸⁵. Hakiki mistik, inzivada kalmaktansa dünyaya döner; o, orada tecelli mucizesini müşahede ettiği Tabor dağının tepesinden gündelik hayatın alçak ovalarına iner ⁸⁶. Gerçek mistik, kendisine bahşedilen vuslat saadetini kendisi için saklamaz; bilâkis onu, kardeşlerine, bütün insanlara, insan olmıyanlara da sızdırır.

⁷⁸ PFEIFFER II 333.

⁷⁹ Rudolf OTTO, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung, zur Wesensdeutung*, Gotha 1926 139. 142. 214.

⁸⁰ *Leg. all.* III 207.

⁸¹ *Serm.* 261, 7.

⁸² *Leben* bap 13; Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften*, hsg. K. BIHLMAYER, Stuttgart 1917, 34.

⁸³ ORİGINES, *c. Cels.* VII 79; AUGUSTINUS, *In Joann. tract.* 21, 8; *Civ. Dei* 17, 4; 20, 10.

⁸⁴ ATHAN., *De incarn.* MİGNE PG 25, 192.

⁸⁵ *Chandogya-Upan.* VIII, 3, 3; DEUSSEN 191.

⁸⁶ [Tabor dağı: İncilin (MATTA 17, 1-13, MARKOS 9, 2-13, LUKA 9 28-36) anlatıklarına göre İsa üç havarisi ile beraber Tabor dağına çıkmış, orada dua ederken tabiatüstü bir aydınlıkla parlamış, tecelli eden MUSA ve İLYA peygamberlerle konuşmuştur. Hıristiyan sembol lisanında İsa'nın dağda görüldüğü tecrübe insanın samimi dua ve münacatta gördüğünün sembolüdür.]

“Yeni ilâhiyatçı” SIMEON “Aşk ile dolu olayım da başkalarına vereyim” diye dua ediyor ⁸⁷. RUYSBROEK şöyle diyor: “Şimdi insan, aşkın rabitasile kuvvetlendirildikten sonra Allah ile birlikte oturup dursun ve münevver akıl ve akan sevgi ile semalarda ve yeryüzünde dolaşsın. . ve hakiki cömerdlikle bütün şeyleri Allahın feyzinden zenginleştirsın. . Böyle bir münevver, akıllıca ve sadık bir şekilde komşularına ışık verip onlara öğretsin, onları tevbih edip, hizmet etsin, çünkü o, şamil bir muhabbetin sahibidir. Ve bu sebepten Allahla bütün insanlar arasında bir mutavassıttır” ⁸⁸. Böyle bir tavassut ve insanları zenginleştirmenin güzel bir misali, bütün dünyayı ihata eden, bütün insanlar uğrunda söylenilen niyaz ve duadır; böyle bir niyaz bütün mistiklerde, Buddistlerde dahil olmak üzere, büyük bir rol oynamaktadır.

Hakiki mistik hayat, *vita contemplativa* ve *vita activa*, murakebe ve faaliyeti birleştiren hayattır. Bu birlik hıristiyan dindarlar tarafından iki kızkardeş olan LEA ve RAHEL, veya MARYAM ve MARTA'nın şahsiyetlerinde temsil edilmektedir⁸⁹. Mistiklerin murakabeye verdikleri zamanlarla dış faaliyetleri arasında daimi bir mutekabil tesir görmektedir ki o, kalbin ritmik hareketleri ile veya nefes almanın iki safhası ile mukayese edilebilir. Hıristiyan mistikler pek faaldirler, hem terki dünya (*detachment*), hem de dünyadaki faaliyet (*attachment*) leri en yüksek mertebelerde gerçekleştirmişlerdir⁹⁰; meselâ AUGUSTİN, BİNGEN'li HILDEGARD, TERESA DE JESU. Eski Çinde, LAOTSE mistik bir mefhum olan *wuwei* (yapmamak, işlememek) üzerinde bütün devlet ve ictimai felsefesini bina etmiş, mistiği siyasetin temeli yapmağa çalışmıştır⁹¹. GOTAMA BUDDA ise, dünyayı tamamile terk edip inzivada durmak arzusunu onun vaazını dinlemeden kurtuluşa erişemeyecek varlıklara acıyarak mağlûp etmiş te dünyaya dönmüş, vaazlarda bulunmuştur ⁹². Şakirtlerini de, eski Buddizmin bir sözünün anlattığı gibi, “müteaddid varlıkların selâmeti için, müteaddid varlıkların saadeti için, dünyaya merhamet gösterdiği için, ilâhların ve insanların selâmeti ve saadeti için” kurtuluş ve nirvana'ya giden yolu gösterebilir diye memleketin muhtelif yerlerine göndermiştir ⁹³. GOTAMA BUDDA'nın bu kararından, Mahayana Buddizminin *Bodisattva* (“budda adayı”) ülküsü gelişmiştir: *Bodisattva*, bütün varlıkların yük ve dertlerini kendi üzerine alıp, onların yerine ızdırıp çekip, onların fedası olup ta muhabbeti sayesinde bütün varlıklardaki aydın sıfatları yetiştireceğine yemin eder⁹⁴. Hindistanda en büyük şöhet kazanmış olan, bugüne kadar milyonlarca insan tarafından okunan mistik kitabı,

⁸⁷ *Div. am.* 19; *Cod. Mon.* 177, v. 185.

⁸⁸ *Zierde der geistlichen Hochzeit* II 40 ff; terc. VERKADE 114 ff.

⁸⁹ Bak. Cuthbert BUTLER, *Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernhard on contemplation and the contemplative life*, London 1922 195-254; UNDERHILL, *Mysticism* 210 (almancası 230 f) HEILER, *Gebet* 5 591 f; aynı müellif, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923 51 F. -[LEA ve RAHEL: Eski Ahdin (*Tekvin* 29 ve 30) hikâyesine göre LABAN'ın kızları, YAKUB'un refikalarıdır; büyükleri olan LEA YAKUB'a yedi çocuk doğurmuştur. MARYAM ve MARTA, Yeni Ahda göre (*Luk.* 10, 38-42) iki kızkardeş idiki, MARTA, daima ev işleri ile meşgul, pek faal bir hayat sürmüştür; MARYAM ise, İsa'nın önünde oturup onun sözlerini dinlemiştir. İsa bunun üzerine “Marta Marta sen bir çok şeyler için üzülüp telâş ediyorsun; fakat bir şeye ihtiyaç vardır ve Maryam, kendisinden alınmayacak olan iyi payı seçmiştir.”

⁹⁰ Friedrich VON HÜGEL, *Essays and Addresses in the Philosophy of Religion*, London 1921, 249.

⁹¹ HEILER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker I: Das wuwei Lao-Tses als Prinzip einer Sozialethik*. Eine Heilige Kirche 22, 1940/1, 182 ff.

⁹² *Mahavagga* I 1 ff; *Majjhima-Nikaya* 26; *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung*, München 1921 I 313 ff; OLDENBERG, *Buddha*, 193 ff; WINDİSCH, *Mara und Buddha*, Leipzig 1895; N. SÖDERELOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München 1942; 86 ff.

⁹³ *Mahaparinibbana Sutta, Digha Nikaya* XVI 3; terc. R. O. FRANKE, Göttingen 1913 205.

⁹⁴ *Vajradhvaja-Sutra, Siksasa mucçaya* 280 ff.; *Kasyapa-parivarta*; M. WINTERNITZ, *Mahayana-Buddhismus* 34, 36.

Bhagavadgita, *yoga* ve *bhakti* (“mistik temrinler” ve “Allah sevgisi”) üzerinde şayanı hayret bir ahlâk ve faaliyet felsefesi kurmuştur⁹⁵.

Demek ki mistik, sırf şahsi bir selâmet arzusunu beslemiş değildir; daha doğrusu: dünyayı ve insanları mutlaka terk etmesi, eski bir Buddist tabirle “vatansızlığa giriş”⁹⁶ soğuk bir benliğin ifadesi değildir; bu hal, bütün insanıyeti, bütün canlı varlıkların hepsine şamil olan bir faaliyete bir giriş, yolun ilk merhalesidir. ECKHART diyor ki “İnzivayı merhametten fazla övüyorum”; halbuki aynı alman mistiği başka bir yerde şöyle yazıyor: “Şayed en yüksek vecidde bulunduğum zaman bir fukara bir kaşık çorbaya muhtaç olsa, ben derhal vecdi bırakıp fukaraya yardım ederdim”⁹⁷. Eski Buddizm de, ECKHART gibi, “huzur murakabesini” “sevgi murakabesine” tercih etmiş ise de, BUDDA tam huzur halinden ve dünyevi *Nirvana*’dan çıkıp alemşümul merhamet faaliyetine başlamıştır⁹⁸. Mistiklerin Allah tasavvurlarında gördüğümüz *coincidentia oppositorum* kendi hayatlarında da tekrarlanıyor; mistik, tanrısı gibi, aynı zamanda *semper agens semper quietus*, daima faal, daima sakindir.

Mistik Tanrı mefhumu, modern insanların dini tasavvur ve fikirleri için büyük bir ehemmiyeti haizdir. Mistikler, KOPERNİKUS ve GALİLEİ’den uzun zamanlar önce kendi iç tecrübelerinde Allahın sonsuzluğunu, Allahın hududsuzluğunu görmekte, astronomi’nin bize çizdiği modern âlem görüşleri ileri sürmede takaddüm etmişlerdir. Diyebiliriz ki, modern ilim, 2500 sene evvel eski Yunanistanda HERAKLİT’in sözlerinde raslanan mistik *ἄπειρον* mefhumunu aklî ve riyazî olarak ispat etmiştir. Antik devirde tasavvur edilen, tavanı gök, meşaleleri güneş ay ve yıldızlar olan küçük alemin yerine, milyarlarca yıldız, sayıya sığmıyan yıldız sistemleri, birbirinden milyonlarca ışık senesi kadar uzak kalan kevkebleri bulunan, hududu olmıyan evren gelmiştir. Bilhassa büyük mistik feylesofları garpta meselâ ERIUGENA, NİKOLAUS CUSANUS ve GİORDANO BRUNO bu modern dünya ve Allah görüşünü hazırlıyanlar sayılabilirler.

Bu Allah, iptidai milletlerin ve yüksek dinlerin bile bir çok mümessillerinin anladıkları antropomorfik manâda bir şahsiyet olmaktan büyüktür. Şahsi eleman, Allahın sonsuzluğunu kâfi derecede temsil edemez. Allahın, mistikler için de bir bakımdan şahsiyet olması itiraf edilmelidir; onların bir kısmına göre —peygamberane dinde görüldüğü vechile— bu “şahıs oluş” Allahın zatına bağlıdır; zira Allah onlara nazaran sevgidir; o, yalnız insan kalbinin aşık hasretinin hedefi değil, kendisi de bahşeden, bağışlayan, insana inen, fedakâr sevgidir. Allahın bu şahıs oluşu, onun bir “sen” oluşu; insanın, kendisine, tam insanlar arasındaki ictimâî münasebetler şeklinde dua ve niyazda teveccüh etmesine sebeptir. Allahta hitap edilecek bir “sen” görmemiz, mistiklerin tecrübelerine göre sonsuz ilâhi varlığın kalbimizde *immanent* olduğu için mümkündür. O, “sırrımız” veya, eski lâtin Pantkot ilâhisinin sözleri ile “ruhun şirin misafiri” dir. Kalbimizde oturan Allah içimizde dua eder;⁹⁹ bunun için de PAULUS, Romalılara gönderdiği mektupta, “çünkü lâzım olduğu gibi nasıl dua edeceğimizi bilmeyiz; fakat Ruh kendisi ifade olunamaz ahlarla yerimize dua eder” diye yazmıştır. PASCAL,¹⁰⁰

⁹⁵ HEİLER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker II: Die Bhakti der Bhagavadgita als Grundlage einer weltförmigen Tat-und Gesetzesethik*, Eine Heilige Kirche 22, 1940/1, 200 ff.

⁹⁶ Meselâ *Digha Nikaya* XVI 5, 30.

⁹⁷ PFEIFFER II 486; 553 f.

⁹⁸ *Digha-Nikaya* XIII 76 ff, HEİLER *Buddhistische Versenkung* 25.

⁹⁹ [HEİLER, *Gebet* 5 277; bak. ta SCHIMMEL, *Tasavvufîta dua ve niyazın bazı safhaları*, İlah. Fak. Dergisi 1953].

¹⁰⁰ *Memorial, Œuvres complètes*, Paris 1892 I 348.

Allahın sesini işitmiştir ki “Eğer beni bulmuş olmasaydın, beni aramazdın”. Ve bu telâkkinin en güzel misallerinden biri, *Mesnevi*’nin meşhur hikâyesidir: Allahtan dualarında cevap almıyan bir dindar, dualardan bıkmıca Allahtan şu haberi almış: Her “Allah” demende, benim yüz “labbeyka” vardır¹⁰¹.

Mistiklerin hemen hepsi, kalblerinde hazır bulunan Allahla duada konuşmalarına rağmen, Allahın, hitap edilecek bir “sen” den çok fazla olduğunu anlamışlardır. Allahdaki bu “sen”, RUDOLF OTTO’nun güzel misaline göre, yalnız bir ümit burnudur ki, onun arkasında ebedi karanlıklarda kaybolan muazzam bir dağ kütlesi yükseliyor¹⁰². Bu sebeptendir ki, mistikler Allahı ekseriya, nötr olan bir kelime ile tavsif etmektedirler: “Allah Brahmandır”¹⁰³, “İkincisi olmıyan birdir”¹⁰⁴, “daima yaşıyan ateş”¹⁰⁵, “en iyi olan”¹⁰⁶, “mutlak iyi olan”¹⁰⁷, *Summum bonum*¹⁰⁸ (en yüksek iyi olan) *bonum omnia bonorum*¹⁰⁹ (bütün iyi olanların iyisi) veya mücerred bir şeyden bahseder gibi beyan etmeğe çalışmışlardır: *vera et prima unitas*¹¹⁰ (hakiki ve birinci birlik), *ineffabilis pulchritudo*¹¹¹ (ifade edilmez güzellik), *lux ineffabilis et incomprehensibilis*¹¹² (ifade ve ihata edilemez nur), *ineffabilis maiestas*¹¹³ (ifade edilmez haşmet), *summa plenitudo* (en yüksek bolluk)¹¹⁴. Germen dillerinde Allah manâsına giren *Gott* kelimesi de, esas itibarile maskulin değil, nötr idi.

Bu ölçülmez Allah, hiç bir zaman akıl ile idrak edilemeyecek mutlak sırdırki, ona yalnız hürmet ve huşû ile ibadet edilir. Mistikler, bütün doğmatik ve teolojik beyanların kifayetsizliğini görmüşlerdir. Mistizizm, insanı harfin zulmünden kurtarır: “çünkü harf öldürür, fakat ruh dirilir” (2. Kor. 3, 6) İncilin bu sözünün hakikatı maalesef hristiyan ilâhiyatçıların çoğu tarafından unutulmuştur. İfade edilmez ilâhi sırra yalnız uzaktan ima eden dinî formül ve sembolleri bu sırrın kendisi ile karıştıran muteassıb, ilâhların göze görünen heykellerini Allahın kendini sayan putperestin yaptığı aynı yapmış olur. Her hakiki teolojinin baş ve sonu, tasavvur ve ifade edilmez Allahtır. Mistik Tanrı mefhumunun, mezhepleri ve dinler arasındaki münasebeti için de büyük bir önemi vardır. Bütün hristiyan kiliseleri ile bütün büyük dinlerin mistikleri aynı ilâhi sırrı görüp onu aynı şekilde ifade edip sembolleştirmeye çalışmışlardır. Mistiklerin remiz ve misal muhitleri, dualarında söyledikleri kelimeler, binlerce seneden beri değişmemiştir. Tabiat tarihinde olduğu gibi din tarihinde de mevcut olan “mütevassıl kaplar” kanununa tabi olarak, mistizizm aynı zamanlarda ayrı ayrı dinlerde çiçek açmıştır: Çinde, Hind Brahmanismi ve Buddizminde ve Yunanistanda bilhassa m. ö. 6. ıncı asırda; Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’da da m. s. 12.-14 asırlar arasında olduğu gibi muhtelif millet ve dinlerin mistikleri birbirlerinden habersiz kalmalarına rağmen, ruhan birbirlerine çok yakın bulunmuşlardır. Onlar,

¹⁰¹ *Mesnevi* II 189.

¹⁰² Rudolf OTTO, *Das Heilige* 276.

¹⁰³ *Taittiriya-Upan.* III 1 ff.; *Maitrayana-Upan.* VI 17; *Brhad-aranyaka-Upan.* II 11 ff; III 4 f.

¹⁰⁴ *Chandogya-Upan.* VI 2.

¹⁰⁵ HERAKLİT, *Fragm.* B 30.

¹⁰⁶ PLOTİN, *Enn.* I 7, 1.

¹⁰⁷ CLEMENS ALEX., *Strom.* V 82.

¹⁰⁸ AUGUSTINUS, *Soliloquia* I 7.

¹⁰⁹ *Enarr. in Ps.* 134, 6.

¹¹⁰ *De vera rel.* 55.

¹¹¹ *Civ. Dei* IX, 22.

¹¹² AUGUSTINUS *Soliloquia* I 23.

¹¹³ *De ord.* II 24.

¹¹⁴ *Solil.* I 4.

ortaçağ ârifi JOACHİM DE FLORIS'in, mesihi kilisenin ikmalî olarak rüya halinde gördüğü *ecclesia spiritualis*, yani ruhani kiliseyi teşkil ederler: tapanların, murakebe edenlerin, aşıkların, dünyaya şamil olan cemiyeti, bütün zahiri birleştirme tecrübelerinden daha derin, daha kâmil olan bir mukaddes birliktir ¹¹⁵. SCHLEIERMACHER, bu "şimdi dağmık ve hemen görünmez olan dindar ruhların yüce cemiyetini" harikulâde kelimelerle "dostların bir korusu", "ihvanların irtibatı" olarak vasıflandırmıştır ¹¹⁶.

Hakiki mistiklerin hepsi başka dinlerin mümessillerinin tecrübelerinde kendilerine benzer veya onların aynı olan tasavvurları buldukları gibi, kendilerine yabancı ve garip görünen Allah tasavvurlarında bile ilâhi hakikatın farkına varmak kudretine sahiptirler. Hind mistik şiiri *Bhagavadgita*'da, KRİŞNA, kendisine tapan kırkala şöyle hitap ediyor: "İnsan herhangi ilâhi varlığa imanla ibadet etmeğe çalışsa, ben onun imanına bakar da kendisine doğru yerini gösteririm. Eğer kuvvetli imanla kendi ilâhının inayet ve lûtfunu ararsa, arzu ettiği ona nasip olur; çünkü ben kendisine iyilik yapmaktan hoşlanırım" ¹¹⁷.

Mistikler bu sebepten içinde doğup büyüdükleri resmi dini aşıyorlar.

Mistik Tanrı mefhumu evrensel bir genişliği haizdir; yalnız bir tek noktada içinde bir tahdit ve tektarafılık mevcuttur: Mistikler, Allahın tecellisini tabiatta, ferdin kalbinde, kalplerin hepsinde görüyorlar; fakat onu tarihte görmüyorlar. Tarihin mânâsı burada: tarihi dünya gidişinin, nihayet onu kemale götüren bir tabiatüstü idaresidir. Mistikler için, selâmet, bu mahdut ve geçici dünyanın ötesindeki sakin *Nirvana*'nın girilmez ülkesinde; bir ezeli varlıktan inşa etmiş olanların bu ezeli ve ebedi varlığa dönüşünde bulunmaktadır. Bu noktada, peygamberane dinler daha geniş bir ufuk gösteriyorlar: Mazdeizm, Yahudilik, hıristiyanlık, İslâm, dünyanın ikmalinden bahs edip bu alemin artık büsbütün değiştirileceğini bildirmektedirler. Bunların hepsi eskatolojik dinlerdir; mistik kurtuluş doktrinleri gibi yalnız uhrevi dinler değildir; onların ülküsü, Allahın bütün dünyada kurulacak melekutu, yani, hakikatın, adaletin ve sevginin egemenliğinin tesisidir ¹¹⁹. Bütün şeytanî kuvvetlerin yenilmesinden sonra, yeni bir gök te yeni bir yeryüzü peyda olacaktır.

Halbuki mistik Tanrı mefhumu ve tarihi eskatolojik görüş birbirine zıd değildir. İkisinin bir sentezinin en iyi misalleri, hıristiyan ilâhiyatçılardan ORIGİNES ve KAPPADOKYALI kilise pederleridir. Onlar hem derin mistikler hem de eskatolojik feylesoflar idiler; zira *apokatastasis hapanton* fikrini geliştirenler onlardır [Bu fikir, dünyanın sonunda bütün şeylerin ezelde olduğu gibi mükemmel bir hale geleceklerini ileri sürmektedir; o, resmi katolik kilisesi tarafından reddedilmektedir]. Bu ilâhiyatçılardan daha muvaffak olan AUGUSTİN, neoplatonik mistizismi ile yahudi-hıristiyan peygamberliği arasında ahenkli bir sentez yaratmış ve bu suretle bütün ortaçağlı kiliseye tesirler bırakmıştır. O, hem mistik *Confessiones* ve onların merkezini—annesi ile tam neoplatonik bir manâda temsil edilen ebedi hayata dair konuşmayı—hem de *Civitas Dei* (Allahın devleti) adlı, derin bir tarih teolojisini takdim eden muazzam eseri telif et-

¹¹⁵ ERNST BENZ, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* Stuttgart 1934.

¹¹⁶ *Reden über die Religion* 232.

¹¹⁷ VII 21; *Bhagavadgita, Des Erhabenen Sang*, Jena 1915, 37 f.

¹¹⁹ HEILER, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung*, Basel 1950.

¹²⁰ *Conf.* IX 10.

¹²¹ *Div. hom.* 4, 18 ff.

¹²² *Serm.* 81, 6.

¹²³ *Eckharts lateinische Schriften*, hsg. DENIFLE, 1886, 662.

miştir ki orada bütün dünya tarihi boyunca vaki olan, Allah ile şeytan arasındaki savaş, nihayet te—ZERDÜŞT'ün teolojisinde de gösterildiği vechile—adalet ve sevgi olan Allahın zaferi tavsif edilmiştir. Onun ilâhî [tam büyük müslüman dindarların, meselâ Abu Hamit GHAZZALİ'nin Allah mefhumu gibi] aynı zamanda her tek kalpte ve tarihin gidişinde işliyen, tarihte de son maksadını gerçekleştiren, nihayet yaratılmış olan ruhların hepsini kendine tabi kılan Allah'tır. Mistik ve eskatolojik Allah mefhumunun ahengi, eski kilisenin aynı mukaddes kitabında mevcut olan iki cümlemin karşılaştırılmasında belli oluyor: onların birisi, Eski Ahid ariflerinden İSA SİRAH'ın sözüdür: "Evren, O dur" (43, 27). Halbuki bu söz, mücerred alınca, nispi ve gayri kâfidir; çünkü bir mühim suale cevap vermiyor: kötülük, fenalık nereden, nereye? Mistikler, ya 17. asrın alman mistiği JAKOB BÖHME'nin yaptığı gibi kötülüğün aslını tâ dünyanın aslında aramağa, yahud da kötü olanı bir yokluk, en yüksek var olmadan bir inhiraf, sırf mahrumiyet, noksan, eksiklik olarak belirtmeğe mecburdurlar. Kötülüğün manâsına dair bu beyanatı kafi bulmıyan, yalnız eskatolojik bekleyiş, Allahın şimdiden henüz her şey olmayıp istikbalde her şey olacağına dair inanışta bir çare bulabilir. O, İsa'nın ümidlerini canlandıran ve yine "evren" den bahseden bir incil sözünde ifade-sini bulan bu iman, "ta ki Allah her şeyde her şey olsun". (1 Kor. 15, 18) sözünün tahakkukunu beklemektedir.

(Tercüme: Annemarie Schimmel-Tarı)

HAMİTOĞULLARI BEYLİĞİ

Bahriye ÜÇOK

Asistan

1. Önsöz, 2.—Hamitelinin sınırları, 3.—Hamitoğulları beyliğini kuranlar ve bunların menşeleri, 4.—Dündar bezin hükümeti, 5.—Hızır Bezin Dündar veya Yunus Beülardan birinin oğlu olması meselesi, 6.—Necmeddin İshak ve Süsameddin İlyas Beylerin hükümetleri, 7.—Kemaleddin Hüseyin Beyle Hamitelinin küçülmesi ve yıkılması. 8.—Bibliyografya.

1. ÖNSÖZ

Tarihte büyük bir imparatorluğun veya devletin zayıflaması veya yıkılması üzerine bu imparatorluğun veya devletin toprakları üzerinde birçok küçük küçük devletlerin teşekkül etmesi çok rastlanan bir olaydır. Bu olayın her tarafta ve tarihin çeşitli devirlerinde türlü sebepleri olmuştur: msl. İskender İmparatorluğunun, İskender'in komutanları arasında bölüşülmesi doğrudan doğruya İskender'in şahsının beklenmedik bir anda ve yerine geçecek aynı kudrette bir kimse olmadan ortadan kalkmasından ileri gelmiştir. Mukaddes Roma Cermen imparatorluğunda, zaten bu devletin kuruluşunda, Cermen aşiretlerinin göçebelikten yerleşik duruma geçişlerinin bir sonucu olarak mevcut bulunan küçük devletler, merkez kuvvetinin bir yandan ikta meseleleri, bir yandan da Papa-İmparator mücadeleleri sonunda zayıflaması ve din savaşları sonunda hemen hemen bağımsız bir hâle gelmişlerdir. İspanya Emevî devletinde II Hakem'den sonra kuvvetli bir hükümdarın bulunmayışı, iç entrikalar ve bir yandan Berberiler'in Kuzey-Afrika'da, diğer yandan da İspanya'nın kuzeyine sıkışmış olan Hristiyan devletlerin kuzeyde, İspanya Emevî devletine yaptıkları baskılar sonunda bu devlet küçük küçük parçalara ayrılmıştır. Bu küçük devletlerden sonuncusunun XV. yüzyılın sonlarına (1492) kadar yaşayabilmesi ise ancak bu Hristiyan devletler arasında uzun süren anlaşmazlıklar ve çekişmelerden ötürü mümkün olabilmektedir.

Türkler'in kurdukları büyük devletler ise, Türkler'de devletin hükümdar ailesinin müşterek malı sayılması kaidelerinden ötürü kısa zamanda küçük parçalara ayrılmıştır. Bu kaidenin uygulanması sonunda parçalanmış bulunan büyük Selçuklu devletinin bir parçası olan Anadolu Selçuklu devleti bütünlüğünü arkası gelmeyen kardeş kavgalarına rağmen oldukça muhafaza edebilmişse de 1243'de bu devletin Köseadağı meydan savaşında İlhanlılara yenilmesi üzerine bu devlette merkez kuvveti iyice sarsılmış ve nihayet yıkılmıştır. Bununla beraber Anadolu Selçuklu devletinin yıkılmasından sonra ülke, Selçuklu ailesinin mensupları arasında paylaşılmamış, bu arada Ortaasya'dan gelmiş bulunan yeni kabilelerin başları, dinî reisler, tarikat şeyhleri yer yer iktidarı ele geçirmişler ve bunun sonunda Anadolu beylikleri adını verdiğimiz ve gene bunlardan birisi olan Osmanlı beyliğinin bunlara son vermesine kadar Anadolu tarihinde bir intikal devrini temsil eden küçük beylikler meydana çıkmıştır. Bunlardan esas itibariyle eski Pisidia'da¹ kurulmuş olup sonradan Pamfiliya ve Likya topraklarının bir kısmında genişlemiş olan Hamitoğulları beyliği önem bakımından muhakkakki hiç de birinci derecede bir beylik değildir. Ancak bu beylik hakkındaki bilgilerin az, eksik

¹ Brockelmann, Histoire des peuples et des Etats islamiques, Paris 1949. S. 221'de Hamitoğulları beyliğinin Mysia'da kurulduğunu söylemektedir, halbuki Mysia'da kurulan beylik Karasi beyliğidir.

ve karanlık olması bizi bu beyliğin tarihini incelemeğe, mevcut bilgiyi tasnif etmeğe ve böylece bu beyliğin tarihini mümkün olduğu kadar aydınlatmaya sevketti.

Hamitoğulları beyliği hakkında şimdiye kadar yapılmış ancak bir kaç kısa inceleme vardır. Bunların nispeten en etraflıları Mehmet Bey'in ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın yazılarıyla, Ün mecmualarında muhtelif kimseler tarafından yayınlanmış müsel makalelerdir. Bu kısa incelemelerde de Hamitoğulları hakkında verilen bilgilerin birçok noktaları karanlık bırakılmıştır.

Bizim bu küçük incelememizde en karanlık kalmış noktalar, hükümdarların cülus ve vefat tarihleridir. Belki daha sonraki kazılar veya ele geçecek olan kalıntılar bu meçhul noktaları da aydınlatmaya yarayacaktır. Fakat bugün eldeki bilgi ve vesikalar bize daha fazlasını öğretmek hususunda kifayetsizdir. Bu incelememizin "Boylam=Genealogie" ve sınır meselelerinin bazı noktalarını aydınlatmak ve bazı tehalüfleri telif etmek gayretinden başka bir iddiası yoktur.

2. HAMİTELİNİN SINIRLARI

XIII. Yüzyılda (H. VII.) Hamitoğulları hükümetinin sınırları "Borlu, Yalvaç, Karaağaç, Eğirdir"² gibi beldeleri içine alır iken bu tarihten sonra Antalya da bu sınırların içine girmiştir³. Hamitoğulları idaresine geçmeden önce Antalya, yerli ahalden birisi tarafından idare ediliyordu. Bu adam, etraftaki bir takım yerlere hücum ettiği için Türkmenler tarafından yakalanarak öldürülmüş, sonunda Antalya Hamitoğullarının ellerine geçmiştir⁴. Her ne kadar Riefstahl Hamitoğullarının Antalya'da hükümet sürmüş olduklarını rivayet addeder ise de⁵ kitabelere ve kaynaklara dayanarak buranın bir zaman için olsun Hamitoğulları idaresinde bulunduğunu ihtiyat kaydıyla değil, kuvvetlice ileri sürmek mümkün görünmektedir⁶. Daha sonra Eşrefoğullarının sahipsiz kalan topraklarından "Beşşehir, Seydişehir, Akşehir" gibi kasabaların da Hamitoğulları topraklarına katıldığını görmekteyiz⁷.

Mehmet Arif, I. Sultan Selim devrinde tertip edilip Osmanlı İmparatorluğunun mülkî taksimatına dair ilk malûmatı veren bir kitaba göre, Hamit livasının "Eğirdir, Afşar, Borlu, Ağlasun, Yalvaç, Uluborlu, Gönan, Keçiborlu, İsparta, Burdur, Gölhisar, Karaağaç" beldelerinden ibaret olduğunu T. O. E. M.'de söylemektedir⁸.

Hamitelinden bahseden Münecimbaşı bu beldelere "Kemer, Hoyran, Ağras, Yacve" gibi yer isimlerini de ilâve etmiştir⁹. Bundan başka Korkuteli medresesinin kapısındaki kitabe buranın da bir zamanlar Hamitoğullarına ait olduğunu göstermek bakımından çok önemlidir. Maalesef bu kitabenin tarihi iyi okunmadığı için Korkutelinin hangi senede Hamitoğulları idaresine geçtiği anlaşılmamıştır.

² Şahabüddin Ömeri, Masâlik al-abşâr, Taeschner yay. S. 39.

³ Kalkaşandi, Şubh al-a'sâ, V. C., S. 346.

⁴ Şahabüddin Ömeri, Mesâlik al-abşâr, Taeschner yay. S. 39.

⁵ Riefstahl, Cenubi-Garbî Anadolu'da Selçuk sanatı S. 38 v. ö.

⁶ bk. Ali, Teke emareti, TOEM, say. 2/79 S. 79.

⁷ İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler, S. 244.

⁸ Mehmet Arif, TOEM, say. 15, S. 490 not 3.

⁹ Mehmet Arif, TOEM, say. 15, S. 940.

Tarihî, Osmanî & Mec.

فرقته الى حيدرة

3. HAMİTOĞULLARI BEYLİĞİNİ KURANLAR VE BUNLARIN MENŞELERİ

Hamitoğullarının menşei hakkında kesin bir söz söylemek şimdilik imkânsızdır. Sadece Hamit beyin Selçuklularla birlikte Türkistan'dan gelen ve Anadolu'da göçebe olarak yaşayan Türkmen kabilelerinden birisinin başbuğu olduğu, gerek babasının, gerek kendisinin Selçuk ümerası sırasında geçtiği tahmin olunmaktadır ¹⁰. Öte taraftan, Hamit beyin Uçbeyi olup sonradan Eğirdir denilen kasabayı yaptırarak adını Felekabad koyduğu da Müneccimbaşı'da yazılıdır ¹¹.

Hamit bey her nekadar Türkmen başbuğlarından idi ise de, bulunduğu mevki, Uçbeyliğinden çok önce çıkararak Selçuk idaresindeki başka yerlere katılmış, bundan böyle batısında bulunan Denizli'den daha ilerisi Uç sayılmıştır ¹².

Hamitoğullarının esasını Antalya ve havalisine yerleşmiş olan Teke Türkmenleri'nin teşkil ettiği de düşünülebilir.

Hamit bey ile Dünder beyin vukuatını mezcederek anlatan Müneccimbaşı "Feleküddin Hamit" adı ile bu iki hükümdarın her ikisini aynı hükümdar olarak görmektedir ¹³. Selçuklu Sultanları tarafından emirlik mertebesine yükseltilmiş olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kaldığımız Hamit Bey, Selçukluların yıkılması sırasında kurduğu beyliğin dolaylarını baskı altına almaya başladı. Zamanla diğer Türkmen kabilelerini idaresi altına almağa muvaffak oldu ve Borlu'yu kendisine başkent edindi ¹⁴. Hamit bey hakkında bundan fazla bilgi sahibi değiliz. Ölümünden sonra yerine Dünder beyin geçtiği sanılıyorsa da ¹⁵ Prof. Fuat Köprülü 1330 Konya salnamesinde yayımlanmış bulunan Taş Medrese kitabelerinden birine dayanarak Dünder beyin babasının Hamit bey olmayıp İlyas bey olduğunu ilk olarak öne sürmüştür ¹⁶. Çünkü bu kitabede "Dünder bin İlyas bin Hamit" adı bulunmaktadır. Ancak maalesef İlyas bey hakkında mevcudiyeti haberinden başka bir bilgiye tesadüf etmek imkânını bulamadık.

Ebu l-Fida kendi zamanında Antalya hükümdarının "Hamit bin Sabit" adını taşıdığını söylüyorsa da ¹⁷ eldeki diğer kaynakların hiçbirisinde bunu teyit edecek bir bilgiye rastlayamadık. Yalnız Mortmann İslâm Ansiklopedisinde Ebu l-Fida'ya dayanarak Sabit'i zikretmektedir. Sabit'in İlyas bey olması muhtemeldir. İlyas bey'den sonra yerine Dünder bey geçti. Bunun cülus tarihi kesin olarak bilinmiyor. Ancak Hicrî 714-15 (M. 1314-15) tarihlerinde hükümet sürdüğünde şüphe yoktur.

4. DÜNDAR BEYİN HÜKÜMETİ

Bu esnada Selçuklu Sultanları İran Moğolları tarafından tamamiyle ortadan kaldırılarak Anadolu doğrudan doğruya Moğolların idaresine geçmişti. fakat bu

¹⁰ Mehmet Arif, TOEM, say. 15, S. 939 ve Halil Ethem, Düvel-i İslamiyye, S. 289.

¹¹ Müneccimbaşı, şaha'if al-aḥbâr, III. C. S. 35.

¹² Mehmet Arif TOEM, II. C. S. 941.

¹³ Mehmet Arif beyin önce bahsettiğimiz makalesinde aynı kayıt mevcuttur yalnız orada "Feleküddin Dünder Hamit" şeklinde yazılmıştır.

¹⁴ Şahabüddin Ömerî, Mesâlik al-abşâr, Taeschner yay. S. 39; aynı kayıt Mehmet Arif bey'de de vardır.

¹⁵ Mehmet Arif, TOEM, a. g. m. S. 942; Halil Ethem Düvel-i İslâmiyye, S. 290'da da Hamit beyin oğlu Dünder beyin geçtiği yazılıdır.

¹⁶ Fuat Köprülü, Anadolu beylikleri tarihine ait notlar (Türkiyat Mecmuası, II. C.), S. 12.

¹⁷ Ebülfida, II. C. S., 135.

değişiklik ve birinci vali olan Emir İrinci'nin idaredeki zaafı yüzünden Anadolu'da hoşnutsuzluk hasıl olmuştu. Dünder bey de başka Abnadolu beyleri gibi fırsattan faydalanarak idaresinde bulunan yerleri bir taraftan Akdeniz, diğer taraftan da Denizli, Germiyan emaretleri sınırına kadar genişletti. Bu arada "Eğirdir" kasabasını¹⁸ yaptırarak adını Felekabad koydu ve merkezini oraya götürdü¹⁹. Dünder'ın 15.000 süvarisi, bir okadar da piyadesi vardı. Bunları tâlim ettirerek muharebeye hazırlamakta civar düşmanlara hücum etmekte, böylece memleketini genişletmekte idi. Yüzölçümü büyük olan Hamitelinin kasabaları az, köyleri çoktu. Söylendiğine göre Hamitelinin 9 kasabası 15 kalesi vardı²⁰.

Bu tarihlerde-H. 712 (M. 1312) den önce-Selçukluların yıkılması ve Anadolu işlerinin karışmasından faydalanmak isteyen Karaman hükümdarı "Yahşi" Konya'yı zaptetmişti. Eski Selçuklu merkezinin bu suretle zabtı Ortaanadolu'da Moğol nüfuzunu sarsacak mahiyette olduğundan İlhanlılar devleti 1314'de, emirlerinden Çoban beyi kuvvetli bir ordu ile Anadolu'ya gönderdi. "Kıranbük" (قرانبوک) mevkiine varan Emir Çoban'a Anadolu'daki bütün Türk beyleri tabiiyetlerini bildirmeğe geldiler²¹. Bunlar arasında Eşrefoğulları, Sahip Ataoğulları, Candaroğulları ve Hamit oğullarından Dünder bey bulunmaktaydı.

Dünder bey, tabiiyetini daha kuvvetle ifade etmek için olacak, İlhanî hükümdarı adına para bile bastırıldı²². Hudabende Mehmet Han'ın ölümü üzerine yerine oğlu Ebu Sait Bahadır geçince (H. 716/M. 1316) bunun çocuk olmasından ötürü İran'da kargaşalıklar çıktı. Bu sırada Dünder bey de bağımsızlığını ilân ederek sultan unvanını aldı²³. Antalya'nın tarihi kesin olarak bilinmiyen zabtı da belki bu sıralardadır²⁴. Mehmet Arif, Dünder'ın Saruhan ve Mentеше beylerine kendisinin sultan unvanını kabul ettirip onları kendisine tâbi hâle koyduğunu Selçuknameye dayanarak söylüyorsa da, ona ait kitabelerin hiçbirisinde bu hususu teyid edecek bir ize rastlıyamıyoruz.

Emir Çoban'ın geri dönüşünden ve Ebu Sait Bahadır Han'ın cülusundan sonra Karamanlılar tekrar Konya'yı zaptettiler. Emir Çoban oğlu Demirtaşı Anadolu valiliğine göndermiş, o da 1317-1320 (H. 717-720) yıllarında Anadolu'da beylerin nüfuzunu kırdıktan sonra Konya'yı zaptetmiş, böylece kudretini bütün Anadolu'ya tanıtmıştı²⁵. Bu arada Dünder beyin de üzerine yürüyüp onu Antalya'ya kadar kovaladıktan sonra orada öldürmüştür²⁶.

¹⁸ Mevlana Şerefüddin Ali Yazdi, Zafername, II. C. S. 43'de "Eğirdir suyu tatlı ve uzunluğu 20 fersah, eni 4 fersah sathında bir göldür. Bağlık, bostanlık olan gölün cenubunda surlarla çevrili olan Eğirdir şehri vardır, Felekabad da denilen şehrin üç tarafı su ile muhat bulunmaktadır. Gölde şehre yakın iki ada vardır ki, birine Gülistan diğere Nispin-Nis olacak-denmektedir. Nispin'de yapılmış olan kale dahilinde evler, bahçeler bulunmakta ve o taraf ahalisi, mal, esham, nakit, hububat ve kabili naklolan ne kadar eşyası varsa o kalede muhafaza etmekte idiler." "Timur Anadoluyu istilâ ettiği sırada halk bu kaleye sığınmıştı". denmektedir.

¹⁹ Müneccimbaşı, Şahâ'if al-ahbâr, III C, S. 559'da Felekabad, Felekbar şeklinde yazılmıştır.

²⁰ Şahabüddin Ömerî, Mesâlik al-abşâr, Taeschner yay., S. 39'da başkent Borlu'da gösterilmiştir.

²¹ Fuat Köprülü, a. g. m. S. 24-5.

²² Mehmet Arif, a. g. m. S. 943. not. 1.

²³ Mehmet Arif, a. g. m. s. 944; İsmail Hakkı Uzunçarşılı Kitablar S. 242.

²⁴ Antalya'da Tekeoğulları ailesinin hükümet sürmedikleri iddia olunmuşsa da (bk. İ. H. Uzunçarşılı Anadolu beylikleri S. 18) Hamitoğullarından Yunus bey zamanına kadar olan devrede bunların hükümetini kabul etmek zaruretindeyiz (Bk. Ahmet Refik Fatih zamanında Teke eli, TOEM yıl say. 2/79, S. 65-76).

²⁵ Fuat Köprülü, a. g. m. S. 25.

²⁶ Mortmann, İslâm Ansiklopedisi, Hamitoğulları maddesi ve Mehmet Arif İ. H. Uzunçarşılı'nın adı geçen makalelerine ve Halil Ethem, Düvel-i İslâmiyye S. 290.

6. NECMEDDİN İŞHAK VE HÜSAMETTİN İLYAS BEYLERİN HÜKÜMETİ

Necmeddin İshak bey Dünder beyin oğludur. Esasen Dünder beyin Mehmet Çelebi adında bir oğlu daha olduğunu ve Gölhisar beyi bulunduğunu İbni Battuta'dan öğreniyoruz ³². İshak bey, Demirtaş Mısır'a kaçtığı sırada ortaya çıkıp memleketine sahip olmuş (1327/H. 728) ve Antalya'yı da elde etmişti ³³. Karaman oğlu'nun ısrarı üzerine babasının kanını dâva etmek üzere Mısır'a gidip, Demirtaş'la yüzleştirdiği zaman bir birlerine pek ağır sözler söyleyerek hemen hemen boğaz boğaza geldiler ³⁴. İbni Battuta (S. 315) İshak beyin Mısır'da bulunup hacca gittiğini, her gün ikindi namazını camide kıldığını, sonra da güzel sesli hafızlara muhtelif sureler okuttuğunu yazmaktadır. Kendisi bir Ramazanı Eğirdir'de İshak beyin yanında geçirmiş ve bilhassa fakih Muslihüddin ile çok temasta bulunmuştur.

İshak bey Eşrefoğlu hükümetinin boş kalan "Beyşehir, Seydişehir, Akşehir" gibi beldelerini kendi memleketine ilâve ederek sultan unvanını aldı ³⁵ ve Hamitoğulları ailesinin başkanlığını elinde bulundurdu ³⁶.

İshak beyin öldüğü tarihi kesin olarak bilmiyoruz. Sadece kabrinin Eğirdir'de Babasultan türbesi civarında, mescit ile sakahane arasında ve avluya çıkan kapının sol tarafında olduğunu öğrenmekteyiz ³⁷.

Hüsâmüddin İlyas bey: İshak beyin 1344 (H. 745) den önce vuku bulduğu anlaşılan ölümünden sonra yerine, Gölhisar beyi ve kardeşi Mehmed çelebinin oğlu Muzafferüddin Mustafa beyin geçtiği anlaşılmaktadır ³⁸. Eğirdir'deki Babasultan ³⁹ kitabesinden anlaşıldığına göre Muzafferüddin Mustafa bey 1358 (H. 759) tarihinden önce ölmüş ve yerine oğlu Hüsâmüddin İlyas bey geçmiştir. Kalkaşandî, Şubh al-a'sâ'sında İlyas beyin Mısır'daki Memlûk sultanı ile mektuplaştığını yazmaktadır ⁴⁰.

İlyas bey doğudan sınırdaş olduğu Karamanlılar'ın idaresindeki yerlere hücum ettiği için aralarında bir takım savaşlar olmuş ve Karamanoğlu Alâüddin tarafından memleketi zaptolunarak kendisi buralardan koğulmuştu. Ancak sonradan yapılan anlaşmalar ile ve çok kere de Germiyanogullarının yardımı ile hükümeti yeniden elde etmeğe de muvaffak olmuştu. Bununla beraber Karamanoğlunun topraklarına saldırmaktan vazgeçmediği için hayatının uzun bir zamanını muharebenin verdiği üzüntü ve endişe içerisinde geçirmiştir ⁴¹.

³² İbni Battuta, Seyahatname, I. C. S. 717.

³³ İbni Bibî, Salçukname (Paris bas.) S. 84.

³⁴ İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler, S. 243.

³⁵ Mehmet Arif, a. g. m. 942'de "Sultan unvanını aldı" diyorsa da bunu neye dayanarak yazdığını bildirmemiştir.

³⁶ Neşet Köseoğlu Ün mec. sayı 4'de son zamanlardaki araştırmaları sırasında bulduğu mezar taşlarından İshak beyin "Necmeddin İshak" olmayıp, "Mübarizüddin İshak" olduğunu ve 1344 (H. 744)'de Hâvva adında bir kızı ile 1354 (H. 755)'de Zekriya adında bir oğlunun öldüğünü yazmıştır. Her ne kadar Necmeddin İshak beyin bir oğlunun öldüğünü İbni Battuta yazmışsa da (S. 316) onun Eğirdiri ziyareti tarihi göz önünde tutulursa bu mütaleanın yanlışlığı ortaya çıkar. Bundan başka kitabede sultan veya emir kelimelerine katıyen tesadüf edilmediğinden burada bahsolunan İshak beyin zamanının sayılır kimselerinden birisi olabileceği de düşünülebilir.

³⁷ İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler, S. 245.

³⁸ İ. H. Uzunçarşılı, Hamitoğulları maddesi, İslâm Ansiklopedisi, 41. cüz. S. 190.

³⁹ İ. H. Uzunçarşılı buna "Dedesultan" demektedir ise de doğrusu "Babasultan" dır.

⁴⁰ İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler, S. 245.

⁴¹ Mehmet Arif, a. g. m. S. 946.

İlyas beyin de ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İ. H. Uzunçarşılı onun ölümünün, Feridun bey münşeatına dayanarak, 1375 (H. 777) den daha önce olduğunu kabul eder (S. 244).

7. KEMALÜDDİN HÜSEYİN BEYLE HAMİTELİNİN KÜÇÜLMESİ VE YIKILMASI

İlyas beyin yerine oğlu Kemalüddin Hüseyin bey geçti. Babasının ölüm tarihi bilinmediğinden, bunun da cülûs tarihi kesin olarak öğrenilememiştir. Zamanında Karamanlı'ların saldırmaları devam ettiğinden kendisi Osmanlı hükümdarı I. Murat'tan yardım istemişti⁴². I. Murat Germiyanolu Süleyman Şah'ın kızını 1381 (783) de oğlu Yıldırım'a alırken yaptığı düğüne komşu Anadolu beylerini ve bu arada Hamitoğlu Hüseyin beyi de davet etmişti. Hüseyin bey bu düğüne elçi ile birçok hediyeler göndermişti. Elçi geri döneceği zaman I. Murat ona, Karamanoğlu topraklarına sınır olan bir takım kale ve kasabaların kendisine satılması gerektiğini Hüseyin beye bildirmesini söyledi. Gerçekten de bu sınırlarda Karamanlılarla Osmanlılar arasında ardi arası kesilmeyen münazaalar olmaktadır. I. Murat buna bir son vermek istiyordu. Hüseyin bey Karamanoğlunun saldırılarından bıktığı için teklifi memnuniyetle karşıladı ise de bu mesele kısa bir müddet öylece kaldı.

Bir zaman sonra I. Murat'ın Kütahya'yı ziyareti haberi Hüseyin beye ulaşınca, Osmanlı hükümdarının kendi toprakları üzerine yürüdüğü zehabına katılarak derhal bir elçi ile istenilen kalelerin satılmasına razı olduğunu bildirdi ve neticede "Beyşehir, Seydişehir, Akşehir, Yalvaç, Karaağaç ve İsparta" kalelerini büyük bir meblağ karşılığı Osmanlılara sattı⁴³.

Hüseyin bey ölüncüye kadar elinde kalmış olan yerlere hükmetti. Ölümünden sonra idaresinde olan yerlerin bir kısmı Osmanlılar, diğer kısmı Karamanlılar tarafından istilâ olundu ve Hamitoğulları hükûmetine böylece bir son verildi. Ancak bu olayın da kesin tarihi ne yazık ki meçhul kalmıştır.

Buraya kadar gözden geçirilen Hamitoğulları hükûmeti, her türlü bünyesiyle, Anadolu beylikleri arasında ikinci derecede bir beylik olarak yer almıştır. Bundan başka Hamitoğulları beyliği, önce de söylemiş olduğumuz gibi kendisine bağlı bir takım kollara ayrılmıştı. Bunlardan en önemlisi Antalya'da Yunus beyle başlamıştır. Diğerleri Korkuteli (Stanos) koludur. Burada da emir olarak "Sinaüddin Câlîs bin Yunus bin İlyas"ı Korkuteli medresesindeki kitabeden tanıyoruz.

Hızır beyden sonra Antalya Kıbrıs kralları tarafından zaptedilmişti⁴⁴. Fakat

⁴² Feridun bey, Münşâ'ât, I. C. S. 99-100.

⁴³ Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa, I. C. S. 243-46; Hoca Sa'd al-dîn tâc al-tevârih, I. C. S. 89, 'Aşık Paşazade, tevârih-i âl-i 'Osman, S. 59; Hammer, Osmanlı tarihi, I. C. S. 160-161, Feridun bey, münşâ'ât, I. C. S. 99-100.

⁴⁴ Süleyman Fikri, Antalya livası tarihi S. 62'de (rumca kitabeye dayanarak) ve Riefstahl, Cenubi-Garbî Anadolu'da Selçuk sanatı, S. 38-39'da H. 774 (M. 1354) de yeniden inşa edilmiş olan Yivlim caminin mimarı Balaban adında bir hadımağası idi. Emir'in adı da kitabede Mehmet bin Mahmut bin Yunus olarak gösteriliyor. Binanın umumî inşasındaki sistem tamamıyla VIII. H. yüzyılın evsafını taşır. Gerçi bu binanın eskiden bir bizans kilisesi olduğunu söylerlerse de ben hiç böyle muttasıl kubbe-lerden müteşekkil bir bizans kilisesine rastgelmedim. Bu camide kible inhiraf etmiştir; saniyen şarkındaki kubbe hiç bir zaman islâmî bir esere ait görünmüyor. Şu hâlde buranın eskiden bir kilise olup sonradan camiye tahvil edildiği anlaşılıyor. Bu fikir garp cephesindeki iki pencere ile kuvvetleniyor. Bu pencerelerin kemerleri yarım daire şeklinde kabartılmıştır."

Riefstahl netice olarak: Camiin üç devre geçirdiğini camie tahvil edilen kilisenin Lusignan'ın istilâsı sırasında tekrar kiliseye ve sonra Müslümanlar tarafından yine camie tahvil edildiğini söyler.

سنة التأسيس
بدره
بن السليبي
سنة التأسيس
بدره
بن السليبي

Yivlim camii kitabesinden anlaşılıyor ki burası 1327 (H. 774) de yeniden "Mehmet bin Mahmut bin Yunus" tarafından istirdat edilmiştir.

Mehmet bey (Mübarizüddin Mehmet bey) bu camii Antalya'yı ele geçişinin bir şükranı olarak yeniden tâmir ettirmiştir. Saltanatı müddeti bilinmemektedir. Kendi sağlığında oğlu Ali için yaptırmış olduğu türbeye kendisinin de gömülmüş olduğu sanılmaktadır. Türbe Antalya'da Mevlevî tekkesi yanında ve bahçe içerisinde; küçük bir kitabesi vardır ve 1377 (H. 779) tarihini taşımaktadır. Halk buna Zincir-
kiran türbesi de demektedir⁴⁵.

Mehmet bey'den sonra yerine hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz oğlu Osman bey geçmişse de Hamitoğullarının bu kolu da komşuları tarafından ilhaka mukavemet edemeyecek bir duruma düşmüştür.

8. BİBLİYOGRAFYA

İbni Battûta, *seyahatname*, İst. 1935; Münecimbaşı, *Şaha'if al-aḥbar*, İst. 1385; Ebülfida, *Géographie* (yayınlayan M. Reinaud ve S. Guyard) Paris 1848, 1883; Şeref-üddin Ali Yezdî, *Zafername*; Şahabüddin Ömerî, *Masâlik al-abşâr fî mamâlik al-amşâr* (Taeschner yayını) Leipzig 1929; Kalkaşandî, *Şuâh al-a'sâ*, Kahire 1333; İbni Bibi, *tevârih-i âl-i Salçuk*, Paris 1902; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İst. 1315; "Aşık Paşazade, *Tevârih-i âl-i 'Osman*, İst. 1332; Feridun Bey, *mecmu'a-i münş'a't-i salâtin*, 2. Baskı. İst. 1274/5; Fuat Köprülü, *les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935; Hammer (Mehmet Ata), *Hammer tarihi tercümesi*, İst. 1330/35; Fuat Köprülü, *Türkiye tarihi*, İst. 1923; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1863; Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927; Süleyman Fikri, *Antalya livası tarihi*, İst. 1338/40; İ. H. Uzunçarşılı, *Kitabeler*, İst. 1929; İ. H. Uzunçarşılı, *Anadolu beylikleri*, İst. 1937; Halil Ethem (Eldem), *Düvel-i İslâmiye*, İst. 1927; Riefstahl, *Cenubî-Garbî Anadolu'da Selçuk sanatı*, İst. 1941; Fuat Köprülü, *Anadolu beylikleri tarihine ait notlar*. (Türkiyat Mecmuası, II. cilt. S. 1-33); Ahmet Tevhid, *Antalya kitabelerine dair* (TOEM. yıl. 14); Mehmed Arif, *Hamid oğulları* (TOEM. yıl 3. S. 938-948); Ali, *Teke emareti* (TOEM. yıl 14. S. 2/79. S. 77-84); Ahmet Refik, *Fatih zamanında Teke eli* (TOEM. yıl, 14, say. 2/79. S. 65 - 76); Tahir Erdem, Neşet Köseoğlu, Hikmet Dağlıoğlu, Naci Kum, Hasan Fehmi Turgal'ın muhtelif makaleleri (Ün mecmuasında); Mortmann, *İslâm Ansiklopedisinde Hamitoğulları maddesi* (Fransızca nüsha); İ. H. Uzunçarşılı, *İslâm Ansiklopedisinde Hamitoğulları maddesi* (Türkçe, 41. cüz. S. 189-192). Dahiliye Vekâleti yayımlarından *Köylerimiz*, İst. 1933; Brockelmann, *Histoire des peuples et des Etats islamiques*, Paris 1949.

1 - آتونیم ہوقامہ (بیونہل نامیونہل) نونہل ہاتھہ ہوقامہ ہوقامہ
2 - ہاتھہ ہوقامہ ہوقامہ ہوقامہ

⁴⁵ İ. H. Uzunçarşılı *Kitabeler* S. 250.

İBN SİNA'NIN DİN FELSEFESİ

Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

İbn Sina felsefesinin daha gençliğinden beri meşşâîlik'den işrakîliğe meylettigini biliyoruz. Bu meyil, onda nihayet tasavvuf zevki derecesine vardı ki, bir çok risalelerinde¹ bu açıkça görülmektedir. Son yıllarda filozofun tasavvufî fikirleri üzerinde duranlar çoğaldı.² Burada yalnız şu noktayı işaret etmeliyiz ki İbn Sina'nın psikolojisi nasıl metafiziğini hazırlamışsa, metafiziği de işrak (*Illumination*) fikirlerini hazırlamış ve bu yol onu tasavvufa götürmüştür. Bütün bu hazırlıklar din felsefesi bakımından kendinden önceki ve sonraki meşşâî filozoflarından tamamen ayrılmasına ve Gazzalî'nin hücumlarına rağmen dogmatik din görüşüne en yakın filozoflardan biri olmasına sebep olmuştur.

İbn Sina'nın islâm dünyasına sokulmuş yeni eflâtunculuk fikirleri vasıtasıyla (Aristo'ya atfedilen apocryphe Esolucya—Theologie kitabı vasıtasıyla) mülhem olduğu aşk felsefesi, onun tasavvufî fikirlerinin temelini teşkil eder³. Filozof bu noktaya Plotinus felsefesinin eksik tesirleri yardımıyla ve *feyz* (effusion), *sudur* (*procession*) fikirleriyle ulaşıyor. Sudur yoluyla Tek Varlık'tan çıkan varlığın derecelerinden insan, tekrar bu Tek Varlığa döner. Küçük âlem (el-âlem el-asgar) olmak bakımından büyük âlemin (el-âlem el-ekber) bütün kuvvelerine sahip olan insan, kendisindeki işrak gücü ile tekrar ilâhî âleme yükselir. İbn Sina "Aşkın mahiyatine dair risale" sinde sevginin bütün varlığın esası olduğunu, her şeyin sevgiden doğduğu ve birliğe yine onunla dönüldüğünü söylüyor⁴. Ona göre sevgi madde âleminde cisimlerin birbirini cezbinden başlayarak, nebatlar, hayvanlar âlemindeki tabiî meyillere, güdülere, kuvvelere doğru yükselir. İnsanda şekillerin güzelliğine çevrilir, ulvî varlıklara doğru iştihak halini alır. Nihayet insan üstü âlemde semavî

¹ İbn Sina'nın bu risalelerinden mühim bir kısmı M.A.F. Mehren tarafından *Traitées mystiques d'Avicenne* adlı seri içinde neşredilmiştir. Mehren bunlardan Aşka dair risaleyi *Traité sur l'Amour*, Duanın mahiyetine dair risaleyi *Traité sur la nature de la prière*, Ziyarete dair risaleyi *Missive sur l'influence par la fréquentation des lieux saints*, Ölümüne dair risaleyi *Traité sur la délivrance de la crainte de la mort*, Kader'e ait risaleyi *Traité sur le destin*, Tazavvufî sembolik hikâyeyi *Hayy b. Yaqhdhan* adıyla arapça metinleriyle beraber tercüme ve neşretmiştir (Brill, 1899).

² Hammuda Garrâbe'nin *ابن سينا بين الدين والفلسفة* sinden sonra Louis Gardet Bağdat'daki İbn Sina ihtifali dolayısıyla filozofun tasavvufî fikirlerine dair arapça ve fransızca bir risale neşretti. Aynı zat 1951 de bir de *La Pensée religieuse d'Avicenne*'i neşretti ki, bunun son kısmı tamamen filozofun tasavvufuna aittir. 1937 de İstanbul'da basılan *İbn Sina* ihtifali kitabında filozofun tasavvufu Mehmet Ali Ayni tarafından yazılmıştı. Muharririn burada bilhassa İşarat'ın sonundaki fasla dayandığı görülüyor. Son zamanlarda neşre başladığımız "*İbn Sina Risaleleri*" İşrakîlik temayülü kadar mutasavvıflarla münasebetini ve tasavvufa meylini de daha fazla açıklayacak risaleleri ihtiva etmektedir. Bu arada ayrıca Mısır'da Süleyman Dünya tarafından basılan *الرسالة الاشجوية* adlı eserinde tasavvufî din görüşünü işaret etmeliyiz.

³ *رسالة في ماهية العشق* ilk defa Mehren tarafından neşr ve tercüme edilmişti. Fakat mahdut eksik bir iki metne dayanarak yapılan bu baskıdaki eksikler geçen sene Ahmet Ateş tarafından tamamlanmış, bu risalenin İstanbul kütüphanelerindeki bütün nüshaları görülmüş ve türkçeye tercüme edilmiştir. (İbn Sina risaleleri, III, 1953).

⁴ Bu risalenin mükemmel édition critique 'ine ilâve edilen tercüme felsefî bakımdan ufak bazı tadil lere muhtaçtır. Bu tafsilât için "Aşkın mahiyeti" kitabına müracaat ediniz.

cisimler ve ruhların birbirine karşı cazibesi halini alır. Bütün bu sevgiler varlığın sırrı olan Allahın küllî ve ezeli sevgisi içinde erir.

İbn Sina'nın tasavvufî din felsefesine hazırlık teşkil eder. Nitekim "Kader", "dua" ve "ziyaret" hakkındaki risalelerinde de bu hazırlığı görürüz. Fakat filozofun "Ariflerin makamı" ndan bahsederken ileri sürdüğü din fikriyle ⁵ halka hitap ederken bahsettiği din fikri arasında bazı farklar vardır. Bu farklar da her halde onun din felsefesinde yine (islâmiyetin esaslarına uygun olarak) her mertebenin idrakine göre ayrı ayrı seviyelerde hitap etmesinden ileri gelmektedir ⁶.

İbn Sina zamanında kelâm mekteplerinden en mühimleri olan Eş'arîlik ve Matüridîlik hâkim bulunmakta idi⁷. İlk filozoflar üzerine en fazla tesir etmiş olan Mu'tezile'de henüz ortadan kalkmış değildi. Mu'tezile, Atomcu Yunan filozoflarından mülhem oldukları için felsefî bakımdan Aristo'cu islâm filozoflarının aksi istikamette iseler de, sırf din felsefesi bakımından onlara tesir etmeden geri kalmamışlardı. Meselâ Aristo'culuğun islâm dünyasında kurucuları olan El-Kindî ve Farabî'nin din felsefeleri üzerinde açık tesirleri vardı. Mu'tezile Allahı insana benzeten ve sıfatlarına beşerî vasıflar atfeden Kelâm doktrinlerine şiddetle hücum ederek Allahı mücerret ve Küllî Varlık diye tarif ettikleri gibi, Farabî de aynı fikirleri felsefe sahasında müdafaa etti ⁸. Fakat Mu'tezile neden dolayı kelâm sahasında şiddetli hücumlara uğradı ise, Farabî'nin din felsefesi de aynı sebeplerden dolayı islâm doktrinine aykırı görüldü ⁹.

Halbuki İbn Sina'nın din felsefesi, gerek halka hitap eden şeklinde gerek tasavvufî ifadesinde, dogmatik din esaslarıyla çok daha fazla uyuşmuş görünmektedir. Filozof, kelâmcılara hücum için yazdığı bir risalesinde ¹⁰ son Mu'tezile'den olan Qadhi Abd-al-Cebbâr'a hücum ediyor. Burada Allahın ilk ve son, gizli ve aşikâr olduğu hakkındaki ayeti zikrederek (*) mutezilenin yokluktan varlığa çıkış fikrini tenkit ediyor. Bilhassa bu ilk kelâmcıların Hesioda, Democrite ve Lucrèce'e dayanan tabiat görüşlerinin sakatlığı üzerinde ısrar ediyor ki, bu risaleden, onun, zamanındaki Eş'arî doktrinine karşı menfi bir vaziyet almadığı anlaşılıyor.

Hasılı İbn Sina'nın zamanı kelâmcılarına karşı vaziyeti onu din felsefesinde Farabî'den büsbütün ayrı bir istikamete götürmüştür¹¹. Bu bakımdan bir asır sonra Gaz-

⁵ اشارات (s: 198-208, Leiden baskısı, Brill, 1892).

⁶ كقولنا على قدر عقولهم İnsanlarla, kendi akıllarının ölçülerine göre, konuşunuz.

⁷ İbn Sina zamanında hem Abu'l-Hasen-al-Eş'arî, Abu'l-Ma'âlî, Cüveynî gibi eş'arîliğin büyük mütefekkirleri yetişmiş, hem de Matüridîlik cereyanının kurucusu olan İmam Mâtüridî'nin eserleri yazılmıştı. Fakat bu ikincisinin ana kitapları henüz meydana çıkmamıştır. Yusuf Ziya Yörükân'ın bularak neşir ve tercüme ettiği risaleler İmam'ın talebelerinden birine ait olduğu tahmin ediliyor. Schacht asıl İmam'a ait risaleyi British Museum'de bularak neşretmek üzere olduğunu bir makalesinde haber veriyor: İbn Tavit-al-Tancı da İmam'ın diğer bir risalesini neşre hazırlanmaktadır.

⁸ Bu doktrinler bilhassa müşebbihe, sıfatiye idi. Mu'tezile ise Allahı her türlü insana benzetmeden, antropomorfizm'den münezzeh, tek, küllî ve mücerred varlık saymakta idiler.

⁹ Farabî'nin dinî kanaati ile ehl-i-sunne doktrininin din telâkkisi arasındaki büyük farkı görmek için filozofun camide okuduğu duaya bakmak yeter. Bu dua *Tabaqat al-etibba* da "Farabî" maddesinin sonuna konmuştur. Bundan dolayı sonraki eş'arî kelâmcıların filozoflara hücumu bilhassa Farabî'ye çevrilmiş olmalı idi.

¹⁰ رسالة لبعض المتكلمين الى الشيخ واجابتهم (İbn Sina risaleleri, II, 1953, s: 155-156).

¹¹ O, ilktir, sondur, görünendir, gizli olandır.

¹¹ Bu risale [المصارع والمصارع] Şchristani: Al-musari va'l-musara meşhur kelâmcının eserleri arasında *El-musaraat* diye de tanılır. Eser güya İbn Sina ile münakaşa şeklinde sualli-cevaplı yazılmışsa da, müellif filozofun vefatından çok sonra eseri yazdığına göre, bu yalnız bir ifade tarzından ibarettir.

zalı'nın *Tahafut*'unda, Şehristaninin de daha önce *El-Musara'at*'ında bütün filozoflara hücum ederken İbn Sina'yı da onlar arasına karıştırmaları pek de haklı görünmüyor. Bu karıştırma bir taraftan bu kelâmcılar tarafından İbn Sina'nın bütün eserlerinin yeter derecede tahlil edilmemiş olmasından, bir taraftan da filozofun muhtelif eserlerinde -bazan- birbirini nakzeder gibi görünen dinî telâkkileri müdafaa etmesinden ileri gelmektedir. Nitekim bu hal daha sonra yine belki pek haklı olmayarak İbn Seb'in'in hücumlarına sebep olmuştur.¹² İbn Sina sisteminin tekâmülü gözönüne alınmadıkça bu gibi yanlış mütalealardan korunmak çok güç olacaktır. Nitekim bugün bile filozof hakkında insafsız hükümler verenler görülmektedir.¹³

İbn Sina'da din felsefesi başlıca dört nokta üzerinde toplanmaktadır.: 1) yaradılış (hudus) meselesi, 2) Allahın cüz'ileri bilmesi meselesi, 3) Ahret (Ma'âd) meselesi, 4) Peygamberlik meselesi.

İbn Sina'nın âlem telakkisi, esas itibariyle, moniste'dir¹⁴. O yaradışı (hilkat) kabul ediyor: Yaradıcı, yaratma, yaratık (*hâliq, halq, mahluq*) kelimelerini kullanıyor. Fakat onların yanı başında meydana getirme, icat etme (*İbdâ, ihdâs*) kelimelerini de kullanıyor. Allah yaradıcı, icat edici, meydana çıkarıcı (*Hâliq, Mubdi', Muhdis*) dir. Alem ise yaratılmış, icat edilmiş ve meydana çıkmış (*Mahlûq, mubda' ve muhdes*) dir. Fakat filozofun hareket noktası daima birden çoğâ geçiş, yani feyz (veya cûd, sudur) nazariyesidir. Allah ilk sebep ve zarurî varlıktır. Kelâmcıların dediği gibi hür yapıcı (fail-i-muhtar) değildir¹⁵. O, bu noktada kelâmcılardan ayrılır. Allah ilk (El-Evvel)dir. Bir (vahid)dir. Bu, Plotinus'un Bir'ini hatırlatıyor. Eflâtun'un üstün iyilik'i (*El-hayr-al-a'lâ*) Aristo'nun sırf Akt'i (*el-fi''el-mahz*) Plotinus'un Bir'i (*Vâhid*) onda birleşiyor. İlk Akıl ilk *mubda'*dir.

Fakat İbn Sina yeni Eflâtunculukla islâmiyeti uzlaştırma hususunda çok dikkatlidir. O *Vahid, Evvel, Ahir, Baki*, v.s. mefhumlarını Kur'an'dan çıkarıyor. Mücerred akıllar felekî nefler ona göre melekler (*melâ'ike*) dir¹⁶. Madde ve formdan mürekkep cevherler bu dünyaya (*el-felekü tahtel kameri*) ait olduğu halde, sırf formdan ibaret olan mücerred varlıklar (*el-mufârikât*) ilâhî âleme aittir. Allahın âşik ve maşuk sayılması onu tasavvuf vasıtasıyla islâmiyete bağlamaktadır¹⁷.

Yokluktan varlığa geçiş (ibda) bir şeyin varlığını ilk sebebe borçlu olması demektir¹⁸. İlk varlıktan eşyanın çıkmasına Feyz veya *inbi'as* diyor. Bu, aktif olarak

Şehristani'nin *El-mîlel va'l-nihal* adlı eserinin sonunda da filozofa ait bir fasıl vardır. Fakat her iki eser de, kelâmcının filozofu bütün eserleri ile ve tam olarak tanımadığını gösteriyor.

¹² İbn Sab'in, *Bud'al-ârif*. Müellif bu eserde bütün İslâm filozof, mutasavvif ve kelâmcılarının toptan bir tenkidini yapıyor ve lüzumsuz yere çok şiddetli bir lisan kullanıyor.

¹³ Emile Bréhier'nin büyük felsefe tarihinde İbn Sina'yı basit bir Aristo'cu gibi görmesini bu münasebetle zikredebiliriz.

¹⁴ Louis Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne* (İbn Sina) 1951

¹⁵ Kelâmcılar Allahı fail-i-muhtar yani hür yapıcı diye tarif ediyorlar. Onlara göre Allah yaradış fiilinde ne kendi dışından, ne kendi içinden hiç bir zarurete bağlı değildir. Tabiat kanunları Allahın itiyatlarıdır [عاداته]; böyle oldukları gibi başka türlü de olabilirlerdi. Allah dilediği zaman istediği şeyi bir anda varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa geçirebilir. Bu esaslı görüş farkı filozoflarla kelâmcıları ayırmaktadır.

¹⁶ En-necat. s: 305 [فلا يجوز ان تكون العناية الاولى ولا ان يكون المبدء الاول والملائكة يلتق الجمهور رسمه المنزل على سانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة.]

¹⁷ En-necat, s: 266 [فصل : في أن لكل فلك جزئى محركاً أولاً مفارقاً قبل نفسه يحرك على انه معشوق فان الحرك الاول لكل مبدء الجميع ذلك]

¹⁸ Lois Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*. Kelâmcılar *mubdi* tâbirini kullanmazlar. Allah için *Fa'il, Muhdis, Khâliq* derler. Bu kelime daha ziyade Démiurge'e tekâbül ediyor.

alınan, yani zarurî yaradış demektir. Pasif olarak alınan, yani zarurî olmayarak meydana çıkan varlık için *Ibdâ'* ve *khalq* kelimelerini kullanıyor.

Âdem'in yoktan var olmasını, mutlak başlangıcı *ibddâ* kelimesi daha iyi ifade ediyor. İbn Sina'da bir de *Tekvin* kelimesi vardır ki kelâmdan alınmıştır. Bu suretle o mümkünlerin meydana gelişini kastediyor. Louis Gardet filozofun din felsefesinde yaradış meselesi dolayısıyla birbirinden oldukça farklı manâlar ve yerlerde kullandığı dört mefhumu şu suretle sıralıyor ¹⁹.

İhdas : — Mümkün varlıkların meydana getirilmesi.

İbdâ' : — Zeval bulmayan varlıkların vasitasız olarak meydana çıkması

Khalq : — vasıtalı veya vasitasız cismanî varlıkların meydana gelmesi

Tekvin : — Fani varlıkların vasıtalı olarak meydana gelmesi.

Fakat *Khalq* veya *ibda* İbn Sina'ya göre bir *Fez* veya *sudur* eseridir; ve onun tezahürüdür. Zarurî varlık her şeyin kendisinden çıktığı varlık olması bakımından, her şeyi *ihdas* eder; ve bu *ihdas* onun zatından ayrılan tam bir *fez* ile olur. Kendisinden bütün varlıkların çıktığı tek varlık Allah'tır ²⁰.

II) *Allah'ın sıfatları* : Aristo'ya tabi olarak İbn Sina Allah'ta menfi sıfatlar arıyor. Bu noktada Allahia insana benzer sıfatlar vermekten son derece çekinen ve onun mücerred, küllî varlığını ancak "benzetme" den tamamen uzak menfi sıfatlarla anlatmaya çalışan mu'tezile'ye benziyor, zamanı kelâmcılarından ayrılıyor. ²¹.

a) Allah sabittir, yani hareketli değildir; b) sırf Fiil'dir, yani onda kuvve ve imkân yoktur. c) ezeli ve ebedidir, yani ezeli olup gayrı ebedi değildir; değişmez; e) birdir, şeriki yoktur; f) basittir, cüzü'leri yoktur; g) cismi veya bedeni yoktur; h) zıddı yoktur, çünkü zıdları kendinde toplar (*Câmi-ul azdâd*); i) sırf iyiliktir ve kemaldır, yani eksikliği yoktur. Bütün bu sıfatlarla Allah, yaratıklardan ve âlemlerden ayrılır. Eş'ari'lerin "hikmetine akıl ermez", Farabî'nin "tarif edilmez" Varlığı hakkında bundan başka türlü bilgi edinilemez ²².

İbn Sina, İslâm'ın üç esash prensibini kabul ediyor: *Khalq, inâye, ba'as* بعث خلق، عناية، ان الله غفور رحيم. Yaratan varlık aynı zamanda insanların hür iradelerini kullanmalarını suretiyle iyilik ve kötülükten birini tercih etmelerine imkân verir ve onların iyiye doğru gitmeleri için lutf ve mağfiretini esirgemez. Fakat bunun için insanların iyiliği seçebilecek hürlüğü sahip olmaları lâzımdır. Filozof bu ahlâkî hürlüğü umumî determinizm prensibi ile uzlaştırıyor. İlâhî zaruret inayet (providence) dir. Filozofa göre, inayet keyfî bir hareket değildir; bizzat ilâhî zarurettir ki her şeyde mevcut olan kuvveleri fiile çıkarır. İbn Sina'ya göre insanda isteme hürriyeti kuvveden fiile geçmekle ve gaye sebeple izah edilir. ²³. Faal güçlerle münfail güçler karşı karşıya bulunur. Tabii zaruretin önünde iyiliği aramak ve kötülükten kaçmak bu faal gücün münfail güc'e karşı mücadelesiyle mümkündür. İradeyi tayin eden niyettir, çünkü "Varlığı harekete getiren

¹⁹ Lois Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, 1691, p. 65.

²⁰ En-Necat, s: 274-275 [انه الموجود الذي يفرض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته]

²¹ Mu'tezile'ye Allahı sıfatlardan *tenzih* ettikleri için اصحاب التوحيد (monothéistes) derler. Bunun için bilhassa şu esere bakınız: [الفيلسوف المعتزلة]، البير نصرى تادر، فلسفة المعتزلة، İskenderiye 1950.

²² ابن سينا، بين الدين والفلسفة 1948، Kahire - S 69-72.

²³ G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, paris 1947, p. 113-117. İbn Sina Hürriyet problemini psikolojiye ait bazı risalelerinde ve bilhassa *Şifa* nın bir faslında ele almıştır.

hareketin yöneldiği hedefin arkasında bulunur. Fakat bunun aksi, yani hedefin varlığı harekete getiren seçme arkasında bulunması mümkün değildir.”²⁴ Şu halde irade hürlüğü²⁵ akılla ihtiras (بين العقل والوهم) arasındaki mücadeleden ve birincinin üstünlüğünden doğar. Akılla vehimden birini tercih eden ve fikir yardımıyla insanı üstün hedefe, yani iyiliğe sevkeden iradedir. Şu kadar var ki insanın hür iradesi Allahın inayetinin eseridir. Bu suretle din felsefesi ruhî hürriyet ile metafizik ve tabii zaruret prensiplerini *inayet* nazariyesinde uzaklaştırmaktadır. Üstün âlem ile dünya arasındaki bu münasebet insanın *Ahlâki Varlık* olmasını temin eder; ve bundan dolayı ahlâk İbn Sina'da iki âlem arasında en ince bağlantı noktasını teşkil eder. Üçüncü prensip olan *ba's*, Allahın emirlerini insanlara peygamberler vasıtasıyla göndermesi, onları doğru yola sevk etmesidir ki. bunu peygamberlik nasariyesinde göreceğiz. *Ba's* (mission) -bu suretle- ilâhî kanunun yer yüzünde bilinmesi ve ona göre hareket edilmesini, Allah'ın inyeti vasıtasıyla insanların hürriyetlerini (الاختيار) kullanmalarını temin edecektir.²⁶

İbn Sina, din felsefesinde, Aristo'nun ilk kıvılcık (Premier moteur) delilinden vaz geçmiştir. Zaten *Metafizik* dahi artık *İlâhiyat* veya *el-ilmül ilâhi* adını almıştır.²⁷ İbn Sina'ya göre Allah'ın sıfatları şunlardır:

1. Birdir, şeriki yoktur (monothéisme); 2. İmkân kabul etmez, zarurî varlıktır; 3. Sabittir, değişmez. 4. Ezeli ve ebedidir [الله الصمد] *en ulu Varlıktı*; 5. Faniliği tasavvur edilemez; 6. Sırf iyiliktir, zatında kötülük olamaz; 7. Basittir, unsurları ve terkibi yoktur; 8. Varlığı [وجوده] mahiyetinin aynıdır; 9. Zarurî varlıktır; cismi yoktur; 10. Zıdları yoktur; 11. İltir; birincidir, ondan önce yoktur; 12. Akıl, âkil ve mâkuldür, yani onda ayrılık ve ikilik yoktur; 13. Aşk, âşık ve maşuktur, yani kendisinde noksanlık yoktur; 14. sırf hakikattir [حق محض] onda yanlışlık olamaz.²⁸

İbn Sina'da din felsefesinin temeli, metafizigindeki şu prensipten gelir: Allah zatını bilir, zatını bilmesi varlığı gerektirir. Onda bilenle bilinen ve bilici aynı şeydir.²⁹ Bu prensip Berkeley'de *Esse est percipi* —“Varolmak idrak edilmiş olmaktır”

²⁴ Horten, *Metaphysik*, p. 254 (Maqale IV, chap. II) ve Aristote, *De Anima*, 4. III, 433 (G.Quadri'nin *La philosophie arabe*'ından naklen, sh. 114)

²⁵ العناية İbn Sina'da Providence ve Grâce karşılığı kullanılmaktadır. Fakat bu makamda *Kur'an*'da المغفرة، الغفران، الرحمن، الرحيم kelimeleri vardır ki, bunlar Allahın kullarını affetmesi ve onlara rahmet kapılarını açması manâsına tekabül eder. Musa Carullah'ın “Rahmet-i ilâhiye burhanları” adlı kitabında kastettiği bu idi. *Fusul ül Hikme* de inayet meselesinden bahsediyor.

²⁶ الرسالة الاضحوية da İbn Sina *ba'as*dan şöyle bahsediyor: وذلك انه كان السبب في البعث هو ان الانسان هو البدن [Risaleti fi fusul-i min-al-hikme'de Allahın bu âlemi hür olarak yarattığını [كان خلق هذا العالم مختاراً] söylüyor. Daha ileride de insanın hür iradesi olduğu söylenince insanın iki cihetten birini tercih etmesi kastedildiğini ifade ediyor هذا التعارف فيعينه هذا المختار فيعينه هذا المختار الذي لا يخلو من داع مرجح وفي هذا الاختيار المتعارف منازع الى جهتين]

²⁷ İbn Sina'nın eski meşâilerden ve Aristo'dan ne derecede ayrıldığı ve din felsefesini metafizigün temeli haline getirdiğini ayrıca bu da gösterir.

²⁸ Hammude Carâbe ابن سينا بين الدين وفلسفة 1948, Kahire - s: 88-96.

²⁹ Evvelce İbn Sina'nın metafizigünden bahsederken bu hâkim fikri üzerinde durmuştuk.

³⁰ İbn Sina'nın burada Allahın zarurî varlığı ile mümkünler arasındaki münasebeti *ilâhi bilgi* prensibinden çıkarması, bunu da sebeplik ve *succession* prensibine bağlaması dikkate şayandır. Fakat filozof Spinoza gibi panthéisme kabul etmediği için zarurî ile mümkünler arasındaki bu münasebet çok sathi kalıyor. Öte yandan Leibniz gibi Allah âlemin dışında, yalnızca ezeli ahengi kuran olmayınca *sudur* fikri ile tekrar panthéisme temayülü meydana çıkıyor. Hasılı İbn Sina bundan dolayı Spinoza'nın monisme'i ile Leibniz'in pluralisme'i arasında kalmaktadır.

herdir; bir çok melekelerin kaynağı olduğu halde, kendisi basittir. Mahvedilemez, yok olamaz. Bedenle münasebeti ne öncelik, ne sonralık ne zamandaşlık münasebetidir. ⁴² Bedenin mahvolması ruha tesir edemez, o bedenin dağılmasından sonra devam eder. ⁴³ İnsana şahsiyetini, ferdlğini veren odur. İnsan ancak bir nefis ve ruh sahibi olduğu için insandır. ⁴⁴ Faaliyet olmak üzere, o bedenin kemali (entelechia) dir. İbn Sina bütün psikolojisinde bu nokta üzerinde ısrar eder; ve bu fikir onun din felsefesinin de başlıca temellerinden birini teşkil eder. Ruh, kendi başına alınmca maddeden ayrıdır; fakat zatını mükemmelleştirmek için bir bedene ihtiyacı vardır. Yani O sırf *ma'qul* ve *mufariq* değildir. Beden onun aletidir. (Filozof bu meseleye [مبدأ و معاد] veya [نفس] adını taşıyan bir çok risalelerinde tekrâr tekrar dönmektedir.)

Ruhun ölümden sonra şahıs olarak bekası var mıdır? bu noktada Farabî'nin cevabı mübhemdir; ve buna ayrı ayrı yerlerde iki şekilde cevap vermektedir ⁴⁵. Halbuki İbn Sina ruhun şahsî bekasını [خلود] müdafaa ediyor. ⁴⁶. O her şeyden önce ferdî ruhlar (mebde-i teşahhus) fikri üzerinde ısrar ediyor. Ruhlar bedenlerine; son mufariq akıl olan formlar verici [واهب الصور] tarafından verilmiştir. Düşünen ruh [النفس الناطقة] âlemin bütün formları gibi faal akıl içinde önceden mevcuttur. Fakat fiilen var olmaya, ancak bedenlerin onu almaya hazırlanmasından [الاستعداد] sonra başlar. ⁴⁷. Ruhla beden arasında sıkı münasebet olduğunu filozof psikolojisinde göstermiştir. Onlar birbirlerini karşılıklı olarak severler. Fakat bu dünyaya ait olan ferdlük prensipi kâfi değildir; çünkü beden fâni, ruh bakidir, ve ruhun *makul* ler âlemine dönüşü şahsiyeti yok eder.

Ruhun bütün işi alışkanlıkları [الملکة] kazanmasıdır. Bu alışkanlıklar ve melekeler sayesinde İşrak'ın kaynağına döner. Önce kendisine yardımcılık eden beden,

mektebi mensupları tezine de iştirak etmiyor. Ancak İbn Sina'nın Buharalı olması dolayısıyla kendisini şerefli saydığı ve bilhassa ruhun edediliği ve *ma'ad* meselesinde Aristoculardan (diger *piripateticien*'lerden) ayrıldığı için kendisini baş başına bir geleneğin mümessili saydığını iddia ediyor. S. Pines, *La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, p. 5-37 Archives d'his. doc. et lit. du Moyen- Âge 1953. Bununla beraber bu son iddia meseleyi henüz halletmekten çok uzak görünüyor. Çünkü filozof tek başına uydurma bir geleneğin mümessili olduğunu söyleyemez.

⁴² Bu meseleye dair fikirlerini filozofun Kitab-al-nafs'ına dayanarak psikolojisinde izah ettik. *Nefs*'e ait bütün risalelerinde az çok farklarla bunu tekrar ediyor.

⁴³ الرسالة الاضحوية: *Ma'ad* arapçada geri dönmekten müstaktır. Ölümden sonra insanın geldiği ilk hale dönmesi demektir. Dinlerin çoğuna göre ruhlar bedenlerine yerleşmeden önce mevcut idiler. Bu onlar için ikinci âlemdir. Sonra iyiler en üstün iyilik ve saadetin gerçekleştiği cennete kötü ruhlarda cehenneme döneceklerdir. Bu dinlerden bir çoğu insanın babası ve anasının bu âlemden geldiğini ve oraya döneceğini kabul ederler. Bu eski İsrailî Peygamberlerinin, Havvarilerin kitaplarında yazılıdır. Kur'anda ise buna dair vazih âyet vardır: *ارجى الى ربك راضية مرضية*.

⁴⁴ Louis Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951

⁴⁵ İbn Seb'in evvelce zikrettiğimiz Bud'al-ârif adlı kitabında Farabî'yi tenkit ederken, onun Medinet ül-Fâzıla ile Siyaset-ül-medeniye adlı kitaplarında birbirini nakz eden iki türlü me'ad fikri ileri sürdüğünü, birisinde ruhların ferdî olarak devam etmeyeceği, ancak manevî bir birlik içinde devam edeceğini söylediği halde, ötekinde ferdî ruhların devam edeceğini, ancak iyi ruhlar için uhrevî saadet olacağını kabul ettiği için şiddetle tenkid ediyor.

⁴⁶ Hammude Garrâbe الحلود s: 147) İbn Sina, Aynı zat الفيلسفة والدين — Kasîde fi'l-nefs بين الدين والمشرقين in baş tarafında onunla birlikte basılmıştır, Kahire baskısı, 1911).

⁴⁷ رسالة في النفس وبقائها ومعادها (Ahmet III, No. 4437, vr. 222-223) İbn Sina risaleleri (II, 1953)de basılmıştır.

yaş ilerledikçe tekâmülüne mani olur. Halbuki asıl o zaman ruh bütün kuvveti ni kazanmış bulunur. Ruh, *Fa'âl akıl*'la ittisal melekesini kazanınca, uzvî aletlerini kaybetmesi ona zarar vermez. O artık üstün âlemi, aletle değil doğrudan doğruya kavrar. ⁴⁸

İbn Sina bir çok kitaplarında me'ad meselesinden bahsediyor. bedenle tekrar birleşmesi (haşr) hakkındaki fikri mübhemdir. Yukarda zikrettiğimiz küçük tasavvufî risalelerinde, meselâ *Hay ibn Yaqdan*'da veya *İşarât*'ın [مقامات العارفين] kısmında bundan bahsetmiyor; [أرسالة الاضحوية] ⁴⁹ de ruhanî ma'adi etraflica anlattıktan sonra maddî haşrı hemen hemen inkâr ediyor. Öte yandan umum için yazdığı kitaplarında ifadesi tamamen değişiyor ⁵⁰. Onlarda haşrı kabul ediyor ve bunun için Kur'an'dan deliller gösteriyor. Hatta "bu meselede şeriatın dediğini kabulden başka çare yoktur" diyor. Meselâ "Hikmet ve tabiiyata dair dokuz risale" arasında neşredilmiş olan Peygamberliğe dair risalesinde, insanın ahrette göreceği ceza ve mükâfattan bahsediyor: "ahrette bedeninin de hazlara nâil olacağını şeriat açıkça söylüyor, akıl da bunları nakzetmiyor" diyor ⁵².

İşte İbn Sina'nın ana kitapları ve risaleleri arasında din felsefesinin bu mühim meselesine dair görülen bu farklar, vaktiyle Gazzalî'nin şiddetli hücumlarına meydan verdiği gibi, bu gün de filozofun bu meseledeki son kanaatini belirtmeyi güçleştiriyor.

İbn Sina'nın ruhanî me'ad ve cismanî me'ad, yani ahrette ruhların bedenleriyle tekrar birleşip birleşmemesi meselesinde gösterdiği bu tereddüt acaba fikirlerinin hayat boyunca gelişmesinden, muhtelif zamanlarda yazdığı eserler arasındaki farktan mı ileri geliyor? kararsızlığından mı ileri geliyor? filozoflara veya mutasavvıflara hitap ederken söylediğini halka söylemekten çekindiğinden midir? burada bu noktaları kat'i olarak halletmek çok güçtür. Fakat muhakkak olan cihet şudur ki, İbn Sina en mühim kitaplarında cismanî haşr meselesine temas etmiş ve bunu akılla nüfuz ede-

⁴⁸ Aynı risale

⁴⁹ رسالة الاضحوية de İbn Sina dinlerin umumî görüşünü anlattıktan sonra cismanî haşre temas ediyor. Bu meseledeki görüşleri anlatıyor. Fakat kendisi daha ziyade manevî meada taraftar olduğunu söylüyor. Burada bilhassa *cismanî haşr* meselesinde birbirini nakzederek fikirler ve bunların insicamsızlıkları üzerinde duruyor. Bu münasebetle bilhassa tenasüh (*métempsychose*) şeklinde ruhun devamına inananlara şiddetle hücum ediyor. Şeriat de ruhu maddî vasıflarla ifade ettiğini, yalnız cahil halka sembolik bir dille hakikati anlatmak için bu ifadeyi kullandığını söylerken İbn Sina burada tamamen Farabî'ye benziyor. Onların duyularla ifade edilemeyen manevî ve ince hakikatleri anlayamayacaklarını, onlar için mecaz ve istiareye baş vurmak zarurî olduğunu söylüyor. "Ruhun bedende yenileşmesi ancak cevherde arazlardan birinin yenileşmesi gibidir" diyor. "İkinci insan bedeni tıbbî birinci insan bedeni gibi olmayınca, ruh bedenle birleşmez, bu da hristiyanların en zayıf düşüncelilerinin fikridir. Dinimizde ise bu manevî ve ruhanî bir şekilde anlatılmıştır." diyor.

⁵⁰ "Hikmet ve tabiiyata dair dokuz risale" arasında İstanbul'da basılmış olan رسالة في النبوة de, *Necât*'ın dine ait kısmında İbn Sina haşrı tamamen kabul ediyor. Meselâ *Necât* da şöyle diyor: ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ويجب ان تعلم ان المعاد منه يقبل من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خير النبوة وهو الذي للبدن. "bilmelisin ki onun me'adı şeriatce kabul edilir ve bunun isbatı için şeriatın başka yol yoktur. v.s." Fakat filozof *İşarat* da aynı meseleye dair hiç bir şey söylemiyor. *Şifa*'da da *Necât*'da olduğu gibi cismanî haşre meylediyor (الشفاء cilt I, s: 352). Filozof tasavvufî eserlerinde (meselâ رسالة القدر yahut رسالة القدر حى بن يظان s: 7 de) manevî meadı daha spirüel ve sembolik bir ifade ile anlatmaktadır.

⁵¹ İbn Sina, *Necât*, s: 291 (ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة)

⁵² İbn Sina, رسالة في اثبات النبوة

miyeceği ve yalnız *Şeriatin emri* halinde kabul edilmesi lâzımgelen bir şey gibi müdafaa etmiştir. Bu bakımdan Gazzalî'nin, aynı delillere dayanarak onu Farabî ile bir safta tenkit etmesi pek de yerinde görünmüyor ⁵³.

İlk Eş'arî'lerden İmam Bakılânî'de veya Mu'tezile'de insan şahsiyetinin psikolojik cevherliği kabul edilmez. Onlara göre her mevcut Allah tarafından yeniden yaratılır. Cevher, arazlar mecmuundan ibarettir; araz ise lahzavîdir. Arazlar kaybolunca cevher de kaybolur. Nefs Cevher, bedenün fiilleri onun arazları olduğu için, öyleyse nefis bedenle beraber ölür. Bu kelâmcılara göre haşr (ba's-ba'd el-mevt) tamamen "yeniden yaratılmak" demektir. İlk defa Mâtürîdî insana maddî bir cevher gözüyle bakmaya başladı. İmam el-Harameyn (Ebu'l-Ma'âlî) ruhun ölümünden sonra bekasını kabul ediyordu ⁵⁴. Allah mahvolan bedenler ve ruhları yeniden yaratabilir.

Gazzalî ise, *Tahafut-el-felâsife* de filozofların bu meseledeki görüşlerini dinî Dogm ile uzlaştır saymıyor; sisteminde değilse bile, psikolojisinde İbn Sina'dan son derecede müteessir olmasına rağmen bu tarzda düşünmesi, onun fazla dogmatik hareket ettiğini göstermektedir ⁵⁵.

İbn Sina, tasavvufî risalelerinde ve sırf *ma'âd*'a dair eserlerinde haşrden sonra yani ahretteki mükâfat ve cezadan bahsetmiyor. Filozoflara göre bu mükâfat ve ceza daha ziyade ruhî ve manevîdir. Buna mukabil umum için yazdığı kitaplarda bedenlerin duyu nevinden olan azapları ve lezzetleri duyacaklarını söylemekten çekinmiyor ⁵⁶. İbn Sina sisteminin muhtelif kısımları (yani varlık felsefesi, ruhun mahiyeti meselesi v.s.) *Ebedî saadet* meselesinde uzlaşmış görünmüyor. Onun metafizik bahsinde müdafaa ettiği, tek ve zarurî varlıktan zarurî olarak eşyanın *sudur* ettiği hakkındaki esaslı fikri, bir ruhla bir bedenün yeniden yaratılması fikri ile kolay kolay telif edilemez. İbn Sina'nın menevî *ma'âd* dolayısıyla bahsettiği uhrevî saadet, evvelâ düşünen nefsin makul (*ma'qul*) âleme girmesi suretiyle meydana gelen *Kemal* (entelechia) dır ki ⁵⁷, bu, tamamen zihnîdir. İkinci merhalede Ma'qul'un

⁵³ Bu meselede eskidenberi felsefe tarihçileri tenkitsizce Gazzalî'nin fikrine katılıyorlardı. İbn Seb'in'in L. Massignon tarafından Fransızca neşredilen tenkidî fıkrasında filozofun eserlerindeki tenakuza işaret ediliyordu. Fakat Fahreddin Razi gibi kelâmcılar cismanî haşr hakkındaki fikrini hesaba katmakta idiler. L. Gardet yukarıda zikrettiğimiz kitabında "Gazzalî'nin ithamları pek haklı görünmüyor" diyor. Kanaatimizce İbn Sina'nın kitapları kronolojik sıraya göre tetkik edilirse cismanî me'ad veya haşre ait fikrinin sonradan meydana çıktığı yani felsefe ile din arasında telif endişesinin gittikçe kuvvetlendiği anlaşılır, nitekim H. Garrâbe'nin kitabı da aynı kanaati teyit ediyor. *رسالة في النفس وبقائها*, adlı risalede filozof (15 inci fasıl) *Necât* da olduğu gibi bu meselenin yalnız şeriate göre halledilebileceğini söylüyor, ve ahiret azabına aut misaller veriyor. Şöyle diyor: *فيشاهد جميع ما قيل في الدنيا من الأحوال والقبر والبعث والخيرات الآخرة، وللأنفس الرديئة أيضاً العقاب المصروايم في الدنيا وان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما توجد في المنام.* Hayal formları duyulardan zayıflamaz, fakat onların üzerinde tesirleri ve uyku da bulacağım gibi sağlığı artar."

⁵⁴ Louis Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane.*- İ. H. İzmirli, *İlm-i Kelâm*, cilt I, sh. 298-300.- L. Gardet, *La philosophie religieuse d'Ibn Sina*, etc.

⁵⁵ İbn Rüşd, Gazzalî ve İbn Sina arasında Tehafut'lar dolayısıyla yapılan münakaşalar Dil ve Tarih-Cografya Felsefe asistanı Bn. Nebahat tarafından doktora tezi olarak ele alınmıştır.

⁵⁶ *تفسير ابن لوجيا*'ya göre (A. Badawi tarafından neşredilmiştir, 1947) insan eğer iyilikten iradî olarak yüz çevirirse, kötülüğün düzeltilmesine imkân kalmaz, ve ebedî felâkete düşer, bunun azabını çeker. *Necât*'a göre beden zincirlerine bu derecede bağlı olan ruhlr için manevî ceza kâfi değildir. Onlara muhayyile azapları, şehvet ve gazap cezaları da katılır [El-Necat. s. 298 : Kötü ruhlr kendilerine dünyada tasvir edilen bütün cezalara çarpılırlar]".

⁵⁷ El-Necat, s. 293.

çokluğundan birliğe (keseretinden vahdete) yükselen ruh, sevgisinin asıl gayesi olan İlk Varlık'a ulaşır ⁵⁸. Bu suretle yeni Eflâtunculuğa tamamen uygun olarak, ruhun saadeti bütün Kemal'lerin kaynağı olan mutlak iyilik ile birleşmek, çokluktan birliğe geçmek demek oluyor. Bu saadetin (*Felicité*) yüksekliği ruhun istidadına bağlıdır. Ruhun bu saadete hazırlanması bir yandan zihnî, öte yandan ahlâkîdir. Ahlâkî hazırlık bilhassa cismanî melekelerden kurtulmakla mümkündür ⁵⁹. *İşarat*'da o ayrıca ruhların en üstün saadet—السعادة القصوى (béatitude) derecesine yükseleceklerini söylüyor ⁶⁰. Bu halde onların nefislerini temizleme [التصفية والتهديب] güçlerine bağlıdır. *تفسير أثولوجيا* (Gloses) de bunu tekrar işaret ediyor; “İnsan ruhları yer yüzünde Gök cisimlerinin hallerine bağlandıkları, onlarla manevî bitişme [الاتصال] kabiliyetini kazandıkları, rüyalar ve diğer vasıtalarla onlardan haber aldıkları nisbette temizlenirler” diyor ⁶¹.

IV. *Peygamberlik*: — İbn Sina'nın din felsefesi, Farabî'de olduğu gibi, nihayet peygamberlik nazariyesiyle sona erer. Filozofun bu meseledeki fikirleri Farabî'den ve daha önceki diğer mütefekkirlerden ayrılmaktadır. Kelâmcılar ve dogmatik müellifler -umumiyetle- Nebi ile Resulü ayırmaktadırlar. Birinci tâbir Allahtan haber getiren bütün peygamberler için kullanılır. İkincisi yalnız yeni bir kanun, yol, Şerîa (—Législation) kuranlar demektir ⁶². Filozoflar peygamberliğin irsî ve ya kazanılmış olduğu meselesini münakaşa etmişlerdir. Farabî peygamberleri amelî hikmete sahip saydığı için, ona göre nazari ve amelî hikmetleri birleştiren kâmil bir filozof peygamberden üstündür ⁶³. Ayrıca bir de peygamberin felsefî ve ilâhî hakikati halka dinî bir sembolizm ile anlattığını söylediği için, onun peygamberlik nazariyesi tam bir intellectualisme'e dayanıyordu.

Halbuki İbn Sina'ya göre Peygamber *ârif* ler ve *sâddik* lardandır. (Bu meselede İbn Sina da Gnosticisme izleri görülüyor.) Onda âlimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü [القوة القدسية] vardır. Bu onun Faal Akıl ile temasa gelmesini temin eder. Başkalarının zihinle kavrayamadıkları hakikatleri, o, bu sezgi gücü ile kavrar. İnsan aklı bu üstün derecede kutsal akıl olmuştur. Vahy bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara verilmesinden [فيض] ibarettir. *Melek* bu feyzan halindeki kudrettir ki, onun vasıtasıyla yüksek hakikatlerle temasa gelinir. Peygamber haberleri Melek yardımıyla alır ⁶⁴.

⁵⁸ El-Necat, s. 283 : “düşünen ruha mahsus kemâl aklî âleme, o âlemde küllünün form'u, külli içindeki mâkul düzen yine külli içindeki feyiz verici iyilik olarak aks edilmiştir”.

⁵⁹ El-Necat, s. 296.

⁶⁰ El-İşâret vel'tenbihat, s. 190 - 210.

⁶¹ Tefsir-i-Esolocya, (A. Badawî, Aristu ind -al'Arab).

⁶² Bu mevzu hakkında “İslâm düşüncesine giriş” kitabımızda Peygamberlik meselesi dolayısıyla izahat verdik.

⁶³ Farabî “Arâ-i-ehl medinet-el-fâzıla” [Türkçeye çeviren: Nafiz Danışman, Farabi tetkikleri, I] bu mesele için çıkacak “İslâm Felsefesi Tarihi” adlı kitabımızın Farabî faslında Peygamberlik nazariyesi kısmına bakınız.

⁶⁴ Melek meselesi için “İslâm Düşüncesine giriş” e bakın. İbn Sina bu meseleye *Nejat* ve *Şifa* da temas ediyor. İbn Sina *Riâlet-el-âriûs*'da peygamberlik meselesini müstâkil olarak ele alıyor. Hikmet ve tabiiyata dair basılmış dokuz risaleden birisi olan *Risale fi isbat al-nübüvve* de bu meyzuu başlı başına ele almaktadır. “*Al-Firdews*” adlı risalesinde metafizik meselelerden haşhyarak Peygamberlerin ilâhî âlemlerle münasebeti ve melek meselesine geçiyor,

“*El-melâike*” adlı risalesi [Ahmet III, 3447] de sırf bu meseleye aittir. Vahy hakkındada küçük bir risalesi vardır [Veli Efendi, 3215].

Necât'a göre Melekler maddeden ayrı olan akıllar (المفارات) dir. Tefsir-i Esolocya'ya göre كرويون (*les chésuibins*) bu meleklerin pek yüksek derecesidir. Filozof burada Kur'ana dayanarak kutsal ruh [الروح الصديق], sadık ruh [الروح القدسي], tâ-birlerini kullanıyor. Peygamberlik sıfatları filozofu ayrıca meşgul ediyor. Kutsal akıl sahibi olan peygamber âdi ilimden *gnosis* (المعرفة) derecesine yünseliyor. Bu derecede bilgi yalnız *ârif*'lere ve peygamberlere mahsustur. *İşarat*'ın "Arifler Makamı" [مقامات العارفين] faslı sırf bu meseleye tahsis edilmiştir. Peygamberlerin âyetleri (yani delil—*argument* ler) ve *mucizeleri*, velilerin *kerametleri* vardır. Onlar bu vasıflarile başka insanlardan ayrılırlar⁶⁵.

Gerek Farabî gerek İbn Rüşd'e göre peygamber ilâhî hakikati faal akıldan alır. Diğer insanlar da bu dereceye yükselirler; yalnız peygamberlerde akıl ve hayal güçleriyle fiilî güç birleşir. Onları üstün kılan budur. İbn Sina'ya göre ise peygamber gerek doğrudan doğruya, gerek Gök nefsleri yardımıyla bütün faal akıllarla temasa gelir. Doğrudan doğruya temasa geldiği zaman alıcı mevkiindedir. Hakikat nefsin zihnine akseder. Gök nefsleri işe karışınca, hayal gücü rol oynamaya başlar. Bu ikinci sezgi tarzı yalnız peygamberlere mahsus değildir. Şu kadar var ki ârifler (*gnostique*) ve veliler (*Saint*) uzun bir manevî temizlenme ekzersizinden, yani zahidlik (*ascèse*) tecrübelerinden geçtikten sonra bu kyvveti kazandıkları halde, peygamberler doğuştan bu güce sahiptirler. Vahy ile ilhamı ayıran budur⁶⁶. Peygamberlerde vahy'i alabilmek için tam bir ruhî ve bedenî muvazene, ve *işrak*'e elverişli bir istidat vardır⁶⁷.

Necât'a göre insan diğer varlıklardan tek başına yaşayamaması ile ve başkalarına ihtiyacı ile ayrılır⁶⁸. Bundan dolayı insan cemiyet ve medeniyet kurmuştur. İçtimaî hayat ise ancak geleneğe uymak ve adaletle mümkündür, Fakat adalet ve zulmün ne olduğu hususunda insanlar arasında ihtilâf vardır. Birinin adalet dediğine öteki zulüm diyebilir. Bundan dolayı onların reylerini birleştirecek ve adalet fikrinde onlara birlik verecek bir ilâhî haberciye [نبي] ihtiyaç vardır. Bu habercinin getirdiği ilâhî hakikati halkın kabul etmesi için, münakaşa edilmez bir kudreti olduğunun gösterilmesi lâzımdır ki, bundan dolayı peygamberlere mucize (*miracle*) verilmiştir.

⁶⁵ *Necât*'ın son faslı peygamberlik ve mucizelere ayrılmış olduğu gibi, filozof diğer bir çok eserinde bu mucize meselesine temas etmektedir. Bilhassa (الفريض الألبى) de vahy, keramet, mucizeler, sihir, nazar ve tılsımdan bahsediyor. Nitekim (كتاب النبر نجات والطلسيات) da aynı mevzua dairdir. *Şifa*'nın "Tabiiyat" faslında vazih ve müsbet bir ilimciliği müdafaa eden filozofun bu risalesiyle ötekiler arasında tenakuz olduğu, hatta bunların belki de kendisine ait olmadığını söyleyenler varsa da, İbn Sina'nın sistemindeki tekâmül gözönüne alınınca bunu anlamak kolaylaşır. İbn Sina'nın ayrıca (المعجزات) (الكرامات) (Pertev Paşa, 617) vardır. 1937 de İstanbul'da neşredilen ihtifal kitabında filozofun tasavvufu hakkındaki makale Mehmet Ali Ayni tarafından yazılmıştır. Burada bilhassa *Makamât-al-arifin* den bahsedilmektedir.

⁶⁶ Guignebert, *Evolution des dogmes*,

⁶⁷ Vahy ile ilhamın farkları ve bunun muhtelif âyetlerdeki telâkki tarzı için "İslâm Düşüncesine Giriş" adlı kitabımıza bakınız. (رسالة في اثبات النبوة) de de aynı mesele vardır. Mlle Goichon tarafından *Traité de la définition* adıyla tercüme edilen كتاب الحدود içinde de vahy, melek, v. s. kelimelerini tahlil etmektedir.

⁶⁸ El-Necat, s: 303-308

Şifa'ya göre bir insanın peygamber olabilmesi için üç vasıf lâzımdır ⁶⁹ : 1) Zekânın açıklığı ve berraklığı, 2) Hayal gücünün mükemmelliği, 3) tabiata hükmedebilme gücü. Birincisi *bahsî* akıldan üstün, hakikatı doğrudan doğruya kavrayan *hadst* kuvvetin elde edebileceği en mühim vasıftır. İnsan aklını Faal akılla temasa getiren; külli aklın fezeyanını almaya onu elverişli kılan budur. İkinci vasfı ilhâmın vahy (*Révélation*) haline gelmesine yardım eder. Peygamber *melek*'lerle, yani insan üstü akıllarla [العقول المفارقة], Gök nefleriyle [النفوس الفلكية] manevî tabiatla, uhtar âlemi ile temasa geçer. Onlar ilâhî feyezanın nâkilleridir. İbn Sina, İslâm akidesine tamamen uygun olarak, peygamberin Cebrail'i gördüğü ve sesini işittiğini kabul eder ⁷⁰.

Peygamberin ruhlar âlemi ile temasını başka insanlarda da görürüz. Bu ince kabiliyet bütün halka yaygın olmamakla beraber, sadık rüya ve olağanüstü vakalardan haber alma sezgisi bazı insanlarda fazla gelişmiş olabilir ⁷¹. Ancak peygamberlerde bu hayal gücü herkese nazaran daha üstündür. Bu kudrete sahip olanlar duyuların ve hayallerin vehimlerinden kurtulmuş, ruhlar âlemi ile (yani *ma'qul* lerle) temasa gelmiş olanlardır. Üçüncü vasfı yani peygamberlerin tabiat kuvvetlerine hükmetmesi, peygamberliğin esası değildir. Fakat halk üzerinde nüfuzunu temin etmek ve herkesi kendisine inandırmak için herkesten üstün böyle bir takım harikalar gösterebilmelidir.

İşarât'a göre, peygamber ve velilerin türlü neviden âyetleri yani delilleri vardır. ⁽⁷²⁾. Bunların bir kısmı akıl ve hayal gücünün kemalinden ileri gelir. Sürekli perhiz ve oruçlarla, uzun bir zühd hayatı ile insan ruhlar âlemine nüfuz ederek bedene, maddeye hükmedecek bir hale gelebilir. Kalb sırlarının veya gelecek vakaların keşfedilmesi de bunlardandır ⁷³. Fakat kalb sırları ve gelecek vakalar Gök neflerinde ve, dinî tabirle, gizli levhada [لوح محفوظ] "önceden yazılmış" olgudu için, peygamber veya veli onları değiştiremez; ancak ruhlar âlemi ile temasa girerek bilgisini onlardan alır. Ruhun beden üzerindeki tesiri ve bedene istediği şeyleri yaptırabilmesi gücü bu "âyet" lerden birincisidir ki, bu da aklın son derecede berrak işleyişinin ve telkin kudretinin neticesidir. Burada filozofun âdeta Hint *Yoghi*'lerine benzer bir kanaate yaklaştığı görülüyor ⁽⁷⁴⁾. İnsanın tabiat kuvvetleri üzerindeki tasarrufuna (hakimiyetine) gelince, bu noktada sonradan İşrâkî'ler daha fazla

⁶⁹ El-Şifa, cilt 2 (aynı mevzua Necât ve İşarât da daha muhtasar olarak dokunulmaktadır.) Biz burada bu mevzua dair filozofun verdiği izahatı kısaltarak naklediyoruz.

⁷⁰ El-Necat, s: 299, El-İşaret ve'l-tenbihat, s: 217-218

⁷¹ El-feyz-ül-ilâhî; İbn Sina bu risalesinde mucizeler ve kerametlerle beraber sadık rüyalardan, bu vasıta ile ruhlar âlemine nüfuz imkânından bahsediyor (Ahmet III, 3447, Köprülü, 1602) ayrıca (الرؤيا والتعبير) adlı risalesi (Esad ef. No. 3774); Vehbi ef. 1488) doğrudan doğruya bu mevzua dairdir. Bu meselede filozofun zamanımız *metapsychique* veya *parapsychologie* cereyanına yakın hükümlere vardığı görülüyor. Aynı mevzuda mutasavvıfların pek çok rüya ve tabir risaleleri varsa da, İbn Sina ile onlar arasında mevzua giriş ve metod farkı derhal göze çarpar. Filozof meseleyi bir imkân olarak ele almış, felsefî ve ilmî bir yoldan tahlile çalışmıştır.

⁷² İşarât'ın son faslı olan في اسرار الآيات [=azetlerin sıralarına dair] (s: 207-222) bu mevzua ayrılmıştır.

⁷³ Kâhin (*oracle*) lerin hadiseleri önceden görmesi (*prédiction*) da aynı suretle İlk-çağ telâkkisindeki Kader fikrine dayanır.

⁷⁴ Mutasavvıflar bu levhada yazılı olan Kader'in ya ifade edilmiş söz [كلام مافوظ]—*logos proforos*, veya ifade edilmemiş söz [كلام محفوظ]—*logos endiatetos* olduğunu söylerler ki, gizli manâyı açığa çıkarmak -onlara göre- bu demektir. *Hinduisme*'deki *Yogha* doktrini de aynı mahiyettedir. (Masson-Oursel, *La philosophie indienne*, p. 243-250, 1023).

ısrar edeceklerdir ⁷⁵. En ağır hastalıkların ilâcsız tedavisi, yağmur yağdırmak, kuraklık yapmak, beddua ve lânet vasıtasıyla tesir başlıca görünüşleridir. Bir nevi duygu nüfuzu (*sympathie*) sayesinde insan kâinatla, âlem-i sugrâ da âlem-i kübrâ ile birleşir. Dua onları birbirine bağlar ⁷⁶. İnsan ruhu bu vasıta ile kendi bedenine tesir ettiği gibi, başkalarının bedenine ve eşyaya da tesir edebilir. Bu görüşün bugün telkin nazariyeleri arasında geliştiğini ve yeni tıpta taraftarları olduğunu görüyoruz ⁷⁷.

Bütün bu kabiliyetler alelâde insanlarla peygamberlerde müşterektir. Yalnız birinciler onları ekzersiz ve zühd ile kazanırlar, ikinciler onlara doğuştan sahiptirler. Velilerin kerametleri ile peygamberlerin mucizeleri arasında da mahiyet bakımından fark yoktur ⁷⁸.

Peygamberin asıl mühim vasfı risaleti (mission) dir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, siyasi ve içtimaî ihtiyaçlar peygamberlerin yeni bir kanunla gönderilmesini zarurî kılar. Kanunları ve adaleti kurmak için onlara ihtiyaç vardır ⁷⁹. Onlar, insanları gerek bu dünyada gerek ahrette mesut bir hayata götürecektir yolu göstermeye memurdurlar. Peygamberlik vazifeleri asıl bu doğru yolu göstermekle, ilâhî kanunu yer yüzünde hâkim kılmakla tamam olur. Hazret-i Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlüğünü, o, bilhassa bu vafına dayanarak müdafaa ediyor. ⁽⁸⁰⁾ Peygamber Ba'as ve risalet'i alır. Çünkü bir mukaddes *Kitab* ile gelir ve bundan dolayı da *Resul* olur. Peygamber halkın zihnine itaati yerleştirir, yeryüzüne yayar. Peygamberler dinî kanunu halkın anlayacağı bir dille tebliğ ederler ve bunun için de her tabakaya kendi kabiliyetine ve derecesine göre hitap ederler. Böyle olmasaydı dinî kanundan bir fayda olamazdı ⁸¹.

İbn Sina'nın din felsefesinin başlıca esasları bunlardır. Şehristanî ve Gazzalî'nin şiddetli hücumuna uğramış olmasına rağmen onun sonraki büyük kelâmcılar tarafından iyi karşılanması ve başlıca eserlerinin onlar tarafından şerh edilmesi ⁸², ilk defa olarak felsefe ile din arasındaki uzlaşmanın onda gerçekleştiğini gösterir ⁸³.

⁷⁵ Filozof Şahabettin Şühreverdî'nin Halep'te idamına sebep olan bu, eşyaya tasarruf iddiası idi.

⁷⁶ İbn Sina (صلوة) = namaz ve (دعا) = dua adlı risalelerinde bu mevzuu ele alıyor. Ayrıca Mehren tarafından neşr ve Fransızcaya tercüme edilen "Velileri Ziyaret ve Dua" hakkındaki risalesinde de bu mevzua temas etmektedir. Dua meselesini bir çok risalesinde tetkik eden filozof onu önce zahirî, derunî diye ikiye ayırıyor ve dinî farz olan namazdaki duadan ziyade kalbin iyi niyetle [بالاخلاص] ve bütün varlığı ile hedefine çevrilmesi ve bütün varlığı ile iyiliği istemesinden ibaret olan derunî duayı tetkik ediyor.

⁷⁷ Zamanımızda bu görüşü sarahatle ifade eden Dr. Alexis Carrel'dir. Bu zat *L'homme, cet inconnu* ve *Reflexions sur la conduite de la vie* gibi eserlerinden sonra Lourdes hastahanesinde dua ile tedaviyi tetkik etmiş ve ayrıca *Le prière*'i yazmıştır.

⁷⁸ Guignébert, *Evolution des dogmes*

⁷⁹ Risale fi isbat el-nubuvva

⁸⁰ L. Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*

L. Gardet, Aynı eser.

⁸² Fahreddin Razi *İşarat*'ı şerh etti. Nasir al-din Tusî ona haşiye yazdı ve ayrıca şerh etti. Seyfeddin Amidî'nin de şerhi vardır. Daha sonra Teftazanî ve Seyid Şerif Curcanî daima İbn Sina'ya istinat ettiler. Halbuki bu filozof-kelâmcılar Farabî'den yalnız dolayısıyla bahsetmektedirler.

⁸³ Makalede islâmî felsefe terimlerinin Fransızca karşılıkları İslâm ve Batı Hristiyan felsefeleri arasında mukayeseyi kolaylaştırmak için konmuştur.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

H. A. R. GIBB : *Mohammedanism-An Historical Survey* (Muhammedilik-Tarihine Bir Bakış). The Home University Library of Modern Knowledge. London 1950 P. III+205.

Oxford Üniversitesi arapça Profesörü H. A. R. Gibb'in "Modern Bilginin Ev Üniversitesi Kütüphanesi" serisinde 1949 yılında yayınlanıp 1950 de ikinci baskısı yapılan eseri yukarıdaki ismi taşımaktadır. Kitap 3 sayfası önsöz 191 sayfası metin 14 sayfası bibliyografya ve endeks olmak üzere 208 sayfadır. Tarihi seyri içinde İslâmiyeti tetkik eden müellif eserini on bölüm halinde yazmış ve sonunda her bölüm için ayrı bibliyografya vermiştir.

Müslüman olsun Hıristiyan olsun şimdiye kadar bu konuda pek çok muharrir tarafından eser yazılmıştır. Ana hatlarıyla tetkik edildiğinde görülür ki İslâmiyet hakkında söz söyleyenler genel olarak iki grupta toplanmaktadır: 1. Müslüman olup dinlerini çeşitli hücumlara karşı korumak ve bunlara cevap vermek gayretiyle yazı yazanlar 2. İslâm Dininin hakir bir din olduğu peşin hükmüne saplanarak mantıklı mantıksız yerli yersiz ona hücum edenler. Birinci gurup yazarlar dinlerini koruma kaygusu ile hareket ettiklerinden yazdıkları eserler İslâmiyetin "ne olduğu" ndan ziyade "ne olmadığı" nı anlatmaktan ileriye geçememişlerdir. Bu cins eserler ilmi metodlarla ve sırf ilim kaygısı ile meydana getirilmekten ziyade ya yabancı bir muharririn hücumlarına ya Hıristiyan din adamlarının suallerine ya bir din düşmanının hezeyanlarına yahut ta mutaassıp hıristiyan ilim adamlarının iftiralara cevap olarak yazılmışlardır.

İkinci gurup yazarları misyonerler teşkil ediyor. Her ne suretle olursa olsun kendi dinlerinin yüksek İslâmiyetin basit ve uydurma olduğunu isbat zorunda olduklarını zanneden bu tip insanlar hücumlarının yerinde olup olmadığına hiç önem vermezler.

Profesör Gibb önsözde kısaca bu iki gurup yazardan bahsederek misyonerlerin yollarının neza-ketten uzak ve tamamen haksız olduğunu son yıllarda bu şekildeki kaba hükümlerin kaldırılarak yerlerine daha uygun ve insafîlarının konmasına doğru gidildiğini söylemektedir. Fakat bunun yanıbaşında bu gidişi kabul etmeyen, kendi yollarında yürümekte inat eden misyonerlerin halâ mevcut olduğunu haber vermektedir.

Oxford'un "Modern Bilginin Ev Üniversitesi Kütüphanesi" serisinde Mohammedanism konusunda ilk eser 1911 yılında Prof. D. S. Margoliouth tarafından yazılmıştır. Prof. Gibb, şimdi bu eseri tashih etmektense yeniden yazmanın daha doğru olacağını ilim dünyasındaki gelişmeler dolayısıyla değişmeler meydana geldiğini düşündüğünü, fakat daha mühimi bitaraf olmak gerektiği fikrinde olduğunu ifade ediyor.

Bir inançlar sistemi olan din hakkında toplu bir bilgi sahibi olabilmek için tarihi seyri içinde bu müessesenin durumunun ve gelişmesinin tetkiki lâzımdır. İşte yazar bu zor işe girişmiştir.

Eserin bölümleri şunlardır:

1— İslâmiyetin Yayılışı 2— Muhammed 3— Kur'an 4— Kur'anda itikad ve ibâdet 5— Peygamberin hadisleri 6— Şeriat 7— Ehli Sünnet ve İtızal hareketleri 8— Süfilik 9— Süfi Nizamı 10— Modern dünyada İslâmiyet.

Yazar İslâmiyetin Yayılışı bölümüne, Muhammedi, İslâm, Müslüman kelimeleri hakkında bilgi vererek başlıyor. Muhammedi isminde Hazreti Muhammede tapmak gibi bir manâ mündemiç bulunduğu için müslümanlarca hoş görülmediğine işaret ediyor. Bundan sonra umumî hatlarıyla Emevî hilâfetinden, seferlerden, fethedilen ülkelerden bahsettikten sonra Ababasilere, baş şehrin Şam'dan Bağdat'a nakline, Medine'nin dinî kültür merkezi durumuna, Yunan tıp, matematik ve felsefesiyle karşılaşmaya, İslâm Hukukuna verilen öneme ve bu sahada yapılan şümüllü çalışmalara, Medine ekolünde arap-filolojisi ve dolayısıyla cahiliye devri arap şiiri üzerinde girilen tetkiklere temas ediyor. Onuncu asır sonunda imparatorluğun yayıldığı geniş ülkeler üzerinde aynı zamanda büyük bir de medeniyet kurulmuş olduğunu, zenginlik, servet ve kültürün arttığını, bir taraftan da askerî vâli ve emîrlerin hali-fenin otoritesine karşı baş kaldırmaya başladıklarını anlattıktan sonra "Orta Asya bozkırlarından Türkler geldi" diyor.

Müellif Türklerin İran yoluyla Mezopotamyaya, Bağdata gelişlerini altıyüz yıl önce barbarların Romaya gelişlerine benzetiyor. "Nasıl o zaman barbarlar Roma'ya hâkim oldukları halde Roma kültür ve medeniyetinin tesiri altında kalmışlarsa, Türkler de Araplardan kuvvetli ve onlara hâkim oldukları halde müessir olamamışlar, tesir altında kalmışlardır" diyor. Bu teşbihin ne derece doğru ve tarihi hakikatlere ne derece uygun olduğu meselesinin münakaşası bir tarafa, 22 sayfa tahsis edilen "İslâmîyetin Yayılışı" kısmında Türkler ve İslâmîyete hizmetleri babında zikredilen maalesef sadece bir tek cümleciktir. Gönül isterdi ki, hiç olmazsa Türklerin Abbasîleri ayakta tutmak ve devletin temellerini sağlamlaştırma geçen hizmetleri belirtilmiş olsun.

1258 de Abbasîlerin yıkılmasına sebep olan Moğol istilâsı ve bunun tesirleri anlatılarak Osmanlılara, Kuzey Afrika, İran, Hint Endenozya, Çin ve Türkistan müslümanlarına genel bir bakıştan sonra bazı rakamlar veriliyor ve dünya nüfusunun $\frac{1}{7}$ sinin müslüman olduğu söyleniyor.

İkinci bölüm Hazreti Muhammede tahsis edilmiş. Yazar, Peygamber için ötedenberi ihtilâci, kadın düşkünü, ruh hastası v. s. denilmiş olduğunu, kendisinin böyle subjektif hükümler vermeyip hakikati tarih süzgecinden aynen nakledeceğini söyleyerek Hazreti Muhammedin ailesini, peygamberliğini ilânını, Haticce ile evlenmesini, Mekke'de karşılaştığı güçlükleri, hicretini, Medinenin durumunu, Bedir, Uhud, Hendek savaşlarını, İran ve Bizans imparatorluklarına gönderilen elçileri gayet kısa olarak anlatıyor. Fakat bu arada Medine devrinin en önemli hadiselerinden olan Hudeybiye musalehası ve Rıdvan Biatına hiç temas etmiyor. Halbuki Peygamberin müşriklerle akdettiği ve bir devlet reisi olmasını temin eden bu musalehanın çok büyük ve derin tesirleri olmuştur. Rıdvan biatı ise Peygamberin arkadaşlarının kendisine ve dinlerine olan bağlılıklarını, imanlarındaki salabeti belirtmesi ve burada bulunanların Kur'anı Kerimde övülmüş olmalarından dolayı mühimdir.

Yazar Peygamberden bahsederken vak'aların teferruatına girmekten ziyade, Mekke ve Medinede karşılaşmış olduğu problemleri, arapların zihniyetlerini, hususiyetlerini ve Hazreti Muhammedin bunlardan nasıl faydalandığını, etrafa karşı takip ettiği siyaseti ve bunun neticelerini anlatıyor. Böylece hem tarihî olaylar zihnimize canlanıyor hem de Hz. Muhammed bir şahsiyet olarak gözümüzün önüne geliyor. Esasen eser İslâmîyet hakkında hiç bilgisi olmayanlardan ziyade umumî bir bilgiye sahip olanlara hitap etmekte, bu arada zihne takılabilecek sorulara cevaplar vermektedir.

3 ve 4 üncü kısımlar Kur'an ve Kur'anda İtikat ve İbadet meselelerine ayrılmış. Yazar bu Semavî Kitapları bahsederken Cebrâil vasıtasıyla Muhammede indirilmiş olduğunu söyleyerek âyet ve sûrelerle Kur'an hakkında bilgi veriyor. Carlyle'in teveccühkâr fikirlerini naklederek kendisinin de bunları tasvip ettiğini kaydediyor, 15 asırlık bir devreden sonra dinin arzettiği kuvvet ve metaneti misal göstererek Hz. Muhammedin gerçekten büyük olduğu neticesine varıyor.

"Müslümanlarca küfür telâkki edilirse de" kaydını koyarak İslâm Dinine Hıristiyanlık ve Yahudiğin tesirleri konusunu ele alıyor. Bu hususta eski ve yeni müelliflerin sözlerini karşılaştırıyor. Kureyşin âdet ve an'anelerini, Kur'anın itikada dair bazı ayetlerini zikrederek Yemen ve Suriye Hıristiyanlığının İslâmîyete tesirlerini inceliyor. Bu konuda Prof. Gibb'in görüşünü birkaç satırla belirtip tenkid etmek imkânsız, başlı başına bir tetkik yapılabilecek derecede geniştir.

Kur'anın nazil oluş sırası, Mekke ve Medine devirlerinde gelen sureler ve bunların hususiyetleri, eski mukaddes kitaplarla Kur'andaki kıssaların benzeyişleri, kıraatlar ve nihayet başlıca Kur'an tefsiri ve tercümelerinden (Taberî, Zemahşerî, Razi, Beyzavî) bahsediyor.

İtikat ve ibadet bahsinde doğrudan doğruya Kur'an ayetleriyle, Allah, Peygamberler, Kitaplar, Melekler, Âhiret Günü, Namaz, Oruç, Hac ve Zekâtı anlatıyor. Namazın bölümleri, cuma ve cemaatle namazı yine tamamıyla Kur'an dilile açıklıyor.

Peygamberin hadisleri bölümünde, sünnet, hadis, silsiletürrâvî senet metin sahih, hasen, daif kelimelerinin manâlarını açıklamak dolayısıyla bu konuyu toplu ve kısa olarak anlatıyor. Ashab, tabiîn, tebeuttabiîn devirlerinden sonra hadis tenkidine geçiyor, Buharî, Müslim ve diğer hadis imamlarının önemlerini ve yaptıkları işin büyüklüğünü belirtiyor.

Yazar İslâm'da Hukuk konusunu da toplu bir fikir verecek ve başlıca meseleleri ortaya koyacak şekilde inceliyor. "Müslüman müelliflerce hukukun kaynağı sadece din değil aynı zamanda da cemiyettir" dedikten sonra Irak, Mısır, Suriye ve bütün Arabistana yayılmış bir devlette çeşitli anlayışlar meydana çıkacağı için çeşitli hukuk mekteplerinin teşekkül etmesinin tabii olduğu sonucuna varıyor. Kitap sünnet, kıyas, icma delillerini, ulema ve içtihad meselelerini, Hanefî, Şafîî, Malikî, Evzâî, Hanbelî ve son zamanlardaki Vehhabî mezhebine temas ediyor.

Müellif Ehl-i Sünnetin yanında veya karşısında ortaya çıkan itizal mezheplerinin doğuşunu tamamen Yunan felsefe ve mitolojisinden tercüme edilen eserlerin müslüman din adamları üzerinde yap-

tıkları tesire hamlediyor. Bu arada uzun uzun Mutezile'den bahsediyor bu mezhebin "anlaşılmamış" olduğunu ileri sürüyor. Fakat Eş'arî ve bilhassa Matürîdî'den birkaç kelime ile bahsedip geçiyor. Genel karakteristikleri ile kelâm ve mütekellimîni anlattıktan sonra Hazreti Ali'nin hilâfeti zamanında Şii-lerin (hariciler) zuhuruna dönerek başlangıçtan itibaren gelişmesini ve kollarını umumî hatlarıyla hulâsa ediyor. Yazar Şiîliği, Sünnîlikten ayrılan bir sapık mezhep olmaktan ziyade müstakil bir sistem olarak ele alıyor. Ali'ye, dolayısıyla Peygambere ve İlahî Nur'a olan hürmet ve bağlılığın neticesi olarak Sünnîliğe Sufîlik diye isimlendirilen mistisizm hareketini kattıklarını söylüyor.

Sûfîliğin menşei, gelişmesi muhiti ve nizamı hakkında yazar tamamen L. Massignon (*Essai sur les Origines de Lexique technique de la Mistique musulmane* ve *Al-Hallaj Martyr mystique de L'islamâ* ile R. A. Nicholson (*The Mystics of Islam. The Ideas of Personality in Sufism. Studies in Islamic Mysticism*)'un fikirlerini naklediyor.

Son fasılda Modern Dünyada İslâmiyet mevzuunu başlıca fikir cereyanlarını aksettirerek işliyor. 1744 yıllarında merkezî Arabistanda çıkan Muhammed İbn Abd-Al Wahhab'ın ortaya attığı anti-sûfizm çılgırın mahiyetini inceliyor Vehhabîliği İbni Teymiye'nin bir devamı olarak görüyor (ki rahmetli Prof. Y. Z. Yörükân İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yazdığı bir makalede bu iki cereyan arasındaki farkları teferruatına kadar göstermiştir).

Kuzey-Batı Afrikada Berberiler arasında 1781 de Ahmet Al-Tijani'nin yaydığı mezhebden Şerif Ahmed İbn-İdris ve onu takiben Muhammed b. Ali Al-Sunusî Muhammed Osman al-Amir Gan'den bahsediyor. Muhammed Abdüh ve Cemaleddin Efganî'nin modern ve ileri fikirlerini, karşılaştıkları güçlükleri, çevrelerini, mücadelelerini anlatıyor. Seyyid Ameer Ali'yi *The Spirit of Islam* adlı eseriyle Hind müslümanları arasında liberal teolojinin öncüsü olarak tavsif ediyor. Garp metodlarına hâkim bir ilim adamı olarak kaleme aldığı kitapları naklediyor. Mmuhammed İkbâl'in *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*'daki fikirlerini hulâsa ediyor.

Bibliyografya Kur'an-ı Kerim hariç tamamen batı dillerinde yazılmış kitaplardan mürekkebirdir. Eserin hiçbir bölümünde esas kaynaklara gidilmemiştir. Başlıca R. A. Nicholson P. K. Hittı, R. Levy T. W. Arnold T. P. Hughes. L. Massignon, F. Buhl, W. Muir, T. Andrea, J. C. Archer, R. Blachôre, R. Bell. Ameer Ali D. B. Macdonaldr I. Goldziher. A. Guilaume, Muhammed Ali. A. J. Wensinck. D. S. Margoliouth, D. M. Donaldson, A. A. A. Fyzee, B. Lewis, T. J. De Boer, Margaret Smith, E. G. Brown, C. C. Adams, Muhammed İkbâl, W. M. Miller'den faydalanılmış, dolayısıyla münakaşayı mucip birçok meseleler ilmî netice olarak kaydedilmiştir. İslâm akâidinin, hukukunun, mistisizminin ve felsefesinin menşei konusundaki hükümler bu cümledendir. Netice olarak şöyle söyleyebiliriz:

"*Mohammedanism*", iyi niyetle hareket edildiği takdirde bir garpli tarafından da İslâm Dini'nin gerçek hüviyetinin belirtilebileceğini göstermesi bakımından olduğu kadar bu mevzuda bir el kitabı ödevini görecektir kıymette olması itibarıyla de türkçeye çevrilmesi kazanç teşkil edecek bir eserdir.

Yaşar KUTLUAY

HİLMİ ZİYA ÜLKEN : (İslâm Düşüncesine Giriş) İst. Edebiyat Fakültesi Yayınlarından İbrahim Horoz Basımevi İstanbul 1954.

Hilmi Ziya Ülken'in 1946 senesinde basılmış olan "İslâm Düşüncesi" kitabının bu ikinci baskısı, geçen yıl yine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında genişletilmiş olarak çıkmaktadır. İlk cildi *İslâm Düşüncesi*'nin temeli olan İslâm dininin doğuşu; metafizik, ahlâkî ve siyasî esasları, bu esaslara dayanarak doğan islâmî ilimlerin umumî çerçevesine aittir. Bu yeni baskının genişletilmiş şekline göre felsefe, kelâm, tasavvuf ayrı ayrı birer cilt teşkil edecek gibi görünüyor. İkinci cilt olan "İslâm Felsefesi Tarihi" nin de en büyük kısmı basılmış olduğu için, ilk bakışta neşredilecek hale gelmiştir. Öteki ciltlerin ileriki yıllarda çıkacağını tahmin ediyoruz.

163 sahifeden ibaret olan bu giriş kitabı islâm düşüncesinin esas konusunu ele alarak bahse giriyor, bunun için şarkiyatçılar ve felsefe tarihçilerinin araştırma metodlarına temas ediyor. Müellif her şeyden önce "İslâm Dünyası" nın medeniyet tipleri arasında mevkiini tayine çalışıyor. Bu suretle bir nevi morfoloji sosyal görüşü ile kitabın ana problemine yaklaşıyoruz: Mekân ve zaman bakımından aralarında bağlantı olmamak üzere, yer yüzündeki medeniyetleri başlıca üç zümrede topluyor: 1) "Mantıktan Önce" denen dünya görüşüne bağlı, çevresi en dar medeniyetler ki, hayat tarzı *istihsalsiz geçim* veya ondan üstün olan *çobanlık*'dir. 2) Hayal dünyasını tabiatın ayıracak kadar hürlük kazanmış, *mythique* zihniyette çiftçi medeniyetidir ki *Köy* burada oldukça istikrarlı bir hayat tarzına yükselmiştir. Köyler büyüyerek çok geniş kasabalar haline alsa da, karakteri daima köydür. 3) Akıl dünyasıyla tabiat şartlarına nüfuz edecek bir zihniyete yükselmiş olan daha istikrarlı *şehir* medeniyetidir ki, çiftçilik ve endüstriyi birleştirmek suretiyle köyleri şehre bağlamıştır. *Pazar* ve *Tanrı evi* etrafında kurulan *site*, ne büyüklükte olursa olsun, artık en geniş köyden farklı bir içtimai düzendir. İlk çağ, en üstün manzaryeyle, *site* medeniyetidir. *Site* medeniyetleri göçebe tehdidi ve köy tehdidi ile kuşatılmıştır. Hemen her yerde *Site İmparatorluklarının* inkırazını hazırlayan bu iki tehditten biridir. *Site* medeniyetinin birleştirici zihniyeti ile bölgelerin parçalayıcı zihniyeti daima çarpışmış; ve bu mücadeleden bölgelerin inancılarını, ideallerini bir inanca toplamak isteyen yeni dünya görüşleri, *Üniversal Dinler* doğmuştur. Tarihin bu yep yeni hadisesi dünyanın bir çok yerinde hemen aynı zamanda meydana çıkmış görünüyor. İsa'dan 6 asır önce, çok yerlerde sitelerin kurduğu imparatorluklar içinde sarsılan içtimai düzeni eskisinden bütünü farklı manevî bir birlikle kurmak isteyen büyük beşerî din hamleleri doğdu. İnsanlık tarihi ondan önce böyle bir hadise kaydetmiyor.

Beşerî dinlerin sonuncusu islâmiyettir. Diğerlerinden 7-8 asır sonra, onlardan az çok farklı şartlar altında (çöl kenarında teşekküle başlayan bir sitede) islâmiyet doğdu. Yeni bir dünya görüşü getiren islâmiyetin prensipleri üzerinde düşünen müellif, İslâm hakkında ileri sürülmüş fikirlerin tahlil ve tenkidini yapıyor. Burada: 1) Peşin bir hükme dayanarak düşünenleri, 2) İlmî ve objektif araştırma yapanları veya yaptıklarını iddia edenleri, 3) Dini felsefî bir problem olarak ele alanları ayırıyor.

1) Peşin hükme dayananlar da, ona göre, şu zümrelere ayrılabilir: a) doğmatikler, b) hür düşünceliler veya dinsizler. Doğmatikler: ya İslâm dinini münakaşasız bir Doğma halinde kabul edenlerdir ki, bunlar da ilk islâm Doğmatikini kuranlar veya onları *taklid* edenler ve canlandıranlar (müceddedin) dir; yahut islâm dini içinde şirk (heresie) sayılan mezhep mensuplarının doğmatik düşünceleridir. Bunlara bir de yahudi ve hristiyan doğmatiklerinin islâmiyet hakkındaki menfî düşüncelerini katmalıdır.

Hür düşünceliler 18 inci yüzyıldaki Aydınlık felsefesi zamanında hristiyanlığı tenkit ederken, ilk önce islâmiyette aradıkları geniş havayı bulmuşlar ve Orta Çağ hristiyan müelliflerinin tepkisi eseri olarak onun lehinde yayımlar yapmışlardır. Fakat bir müddet sonra bu cereyan hücumunu genişleterek islâmiyeti de onun sınırları içine aldı. Allahsızların (athée) tenkitleri, bütün dinler hakkında olduğu gibi, islâmiyet için daha kategorik bir şekil aldı. Bunlar dini sosyal bir hadise gibi tetkik eden sosyologlardan farklı olarak anti-religieux bir tavra sahiptiler.

2) İslâm düşüncesine dair ilmî bir objektif tetkik yapanlar geçen asırdan beri görülmektedir. Bunlar önce şarkiyatçılar, bilhassa arabisant'lardır. Şarkiyatçılık Milletlerarası kongreler yapacak dereceye gelmiştir. Fakat henüz bir tetkik sahası tamamen objektif bir mahiyet almış değildir. Bu sahadaki peşin hükümler birinci kategoriden az değildir. Son zamanlarda *Islamologue*'ler arasında bir de islâm sosyolojisi doğmaya başladı. Fakat bu sahayı kâfi derecede gelişmiş sayamayız. Ciddi ve derin islâmiyetçilerin bazı peşin hükümleri bulunsa bile, bu sahada bazıları çok değerli eserler vermişlerdir. Goldziher, Pala-

cios bunlardandır. Buna mukabil Massignon, Guénon gibi sempatik bir bakışla mütebehhirliği birleştiren mühim şahsiyetler de vardır.

3) İslâm Düşüncesini filozof gözüyle tedkik edenler, filolog ve tarihçiler gibi birinci elden araştırma yapmamakla beraber, meseleyi daha etraflı kavramaktadırlar. Bunların mühim bir kısmı ne doğmatikler gibi peşin hükümlere, ne de ilimciler gibi parçacı görüşe saplanmışlardır. Fakat bunlar ciddi mütebehhirlerin çalışmalarına dayanmaktadır. Müellif burada Leibniz ve Voltaire'den itibaren zamanımıza kadar başlıca büyük filozofların islâmiyet hakkındaki düşüncelerini gözden geçiriyor. Bunlar arasında bazı menfi düşüncelerin yanında Carlyle, Aug. Comte, Spengler, gibi çok müsbet fikirde olanlar vardır.

İslâmiyet prensipleri nedir? kitabın en büyük kısmı bu soruya cevap vermektedir. Müellif tahlil ve mukayese metodunu kullanmak suretiyle islâmın önceki Arap itikadları, islâmın doğuşu, islâm doktrininin metafizik, ahlâkî ve siyasî esasları hakkında izahat veriyor. Bunun için sırası geldikçe İslâmiyatçılar ve yerli müelliflerin (yani İslâm dünyası âlimlerinin) eserlerine başvurduğu gibi, bilhassa Kur'an âyetlerini başlıca kaynak olarak kullanıyor. Her bahiste islâmî doktrine ait başlıca hükümleri yahudilik ve hristiyanlık ve diğer beşerî dinlerin mukabil hükümleriyle mukayese ediyor. Bu mukayeseyi yalnız umumî hatlarında bırakmayan müellif, mevzula ilgili âyetleri Tevrat ve İncil âyetleriyle, yahut diğer dinlerin metinleriyle karşılaştırıyor. Doğmatik ve menfi görüşlerden olduğu kadar kuru tahlilci ve parçalayıcı görüşten de kaçındığı için, daima analitik araştırmayı mukayeselerle terkibî bir şekle koymaya, bilhassa islâmın ruh ve mânâsına felsefî bir gözle *içinden* bakmaya çalışmaktadır. Bu suretle pozitivist görüşün parlayıcı metoduna mukabil daima *bütünlük* ve *manâlar* arayan felsefî bir görüşü tercih ediyor.

Burada sırasıyla kitabın dini ve hayatın dini, islâm dininin doğuşu, Kur'an ve nazil oluşu, cahiliye devri itikadları. Fitrî din ve islâm. İslâmda Allah telâkkisi, yaratış fikri, peygamber, insan telâkkisi, şeytan ve kötülük fikri, insanın imtihanı, Allahın hidayeti, günâh, kitabın gönderilmesi, insanın sorumluluğu (mesuliyeti), iman problemi, islâmda hikmet, mükelleflik, korku ve sevgi ahlâkı; dinî ahlâkın esasları: a) Yakınlara karşı vazifeler, b) borç ve kâtib-i adl, c) sadaka; siyasî ahlâk, ümmet bütünlüğü, islâmın farzları, islâmda ahlâkla farzların münasebeti meseleleri ele alınmıştır.

Müellif kitabın bundan sonraki küçük bir faslını umumiyetle dinî tecrübeye ayırmıştır. Burada dinî tecrübeyi felsefî bakımdan ele aldıktan sonra islâm dininin hususiyetlerini mütalea ediyor. Bu ana meselelerden sonra Şarkiyatçıların islâmiyet hakkındaki bazı iddialarını tenkide girişiyor. Bunlar bilhassa islâmda *cihad* fikri, taassub (fanatisme), kadercilik (fatalisme) telâkkileri hakkındaki tenkidlere cevap mahiyetindedir. Ayrıca islâm dininin eclectique olduğu hakkında Goldziher'in görüşüne, islâmın bazı prensipleri arasında tenakuzlar olduğu hakkındaki iddiaya cevap vermektedir. Buna mukabil müellif şarkiyatçıların haklı bazı tenkidlerini de zikretmeden geçmiyor.

Giriş kitabı islâm doğmatik ilimlerinin prensiplerine umumî bir bakışla bitiyor ki, bunlar tefsir, hadis, fıkıh ve diğer aklı ilimlerdir. Kitabın sonuna eklenen notlarda: 1) hristiyanlıkla münasebet arayanların tenkidi, 2) taşımancılıktan esas fark, 3) metafizik ve ahlâk bakımından iki dinin mukayesesi, 4) islâm doğmatik ilimlerinde gönül-akıl ikiliği, 5) Garp ve islâm dünyalarının mukayesesi, 6) Garp'te manevî haçlı seferleri ve ilk modern misyonerler, 7) hristiyanlığın yayılma teşebbüsleri, misyonerlik ve şarkiyatçılık meseleleri ele alınmıştır.

Bu giriş kitabı islâm dünyasına ait dört felsefî disiplinin tedkikine girebilmek için lâzım gelen ana hatları veriyor. Eserin felsefî ve kritik bir zihniyetle yazılmış olması, hemen her tarafında mukayese metoduna başvurması bu mevzuda yazılmış kitaplar arasında başlıca hususiyetini teşkil etmektedir.

PROF. BEDİ ZİYA EGEMEN

Dr. ABDÜLKADİR KARAHAN : (*İslâm-Türk Edebiyatında Kırk hâdis toplama tercüme ve şerhleri*) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 587, İstanbul 1954.

Ku'an'dan sonra İslâm'ın en mühim kaynağı olan *hadis*, asırlarca, müslüman milletlerin dinî ve içtimâî hayatlarında iki büyük hareket ve istinad noktasından ikincisi olmakla kalmamış fikir ve san'at faaliyetlerinin pek çok cephelerinde de feyizli bir menbâ olmuştur. İslâm'ın ilk asırlarında itibaren muayyen mevzû ve metodu ile bir ilim hâlini alan *hadis'e* dair, bilindiği gibi, mecmua ve usûl kitapları te'lif edilmiş, bu arada, bu hadis mecmuaları tasnif ve tertib edenlerin noktai nazarlarına ve gayelerine göre bir birinden farklı eserlerin verilmesine ve bu suretle de bazı klâsik tiplerin doğmasına yol açmıştır. İşte Dr. A. Karahan'ın "İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis" adlı tedkiki böyle bir nev'in monografisidir.

Eser, esas olarak, mukaddime, giriş, üç bölüm ve bir netice'den mürekkebirdir; bunun dışında başta mukaddimenin, sonda *netice'nin* fransızcalarıyla eserin bibliyografyasını, şahıs adları ve ahâdis indekslerini ihtivâ etmektedir. Eserin hususî surette hazırlatılan kabı, sağ yüzünden de arabca olarak başlamakta, bunu tedkikin münderecatıyla *netice'nin* arabcaları tâkib etmekte; bütün bunlardan başka, muhtelif kırk hadis yazmalarına âid (45) sahifenin foto-kopisi verilmektedir.

Eserin mukaddimesinde (s. XVII-XXII), müellif, mevzûun ehemmiyetine ve fakat bugüne kadar, ehemmiyeti nisbetinde etraflı bir tedkikin mevzûu olmamış bulunduğuna işaret ettikten sonra, tarzın doğuşu ve geçirdiği istihâleleri şöyle hulâsa etmektedir:

"Evvelâ tamamı ile dinî ve tedrisî bir gaye ile, sayıları yüzbinleri aşan hadisler arasından, muayyen ve mütenevvî mevzularda bir seçme ihtiyacından doğan bu risalelerden bir kısmı: ders takrirleri, mevâiz ve nasihat kitapları karekterini kaybetmekle beraber, menşe'lerden uzaklaşıp da bilhassa İran ve Türkiye'ye intikal edince, daha çok dini-ta'limi, dini-edebi bir hüviyet kazanmışlar ve kuvvetli bir şeriat ve tarikat edebiyatının halk kütlelerine inen ve bir cephesiyle klâsik, fakat öteki cephesiyle tamamen popüler olan bir katagorinin örnekleri olmuşlardır (s. XVII)".

Bundan sonra müellif mesaisinin plânını vermektedir:

"Evvelâ yerli ve yabancı kütüphanelerde mevcut arapça, farsça ve türkçe kırk hadisleri tespit etmek; sonra türk edebiyatında kırk hadis tercümelerini iyice tahlil ve mukayese için, diğerlerinden lüzumu nispetinde faydalanmak, bu neviden türkçe risalelerini birer birer okuyup kronolojik sıra dahilinde üzerlerinde durmak, bu suretle nev'in karakteristik vasıflarını, dini, ahlâkî, tedrisî, talimî, edebî bakımlardan belirtmek ve daima ilk plânda edebiyatla olan alâka ve münasebeti gözönünde tutmak . . . (s. XIX)

Müellif çalışması sırasında, İstanbul kütüphanelerini ve Anadolu kütüphanelerinin belli başlılarını, Bibliotheque National ve British Museum'u tarayıca, ayrıca, Mısır, Şam, Viyana, Berlin Manchestri gibi yazma islâmî eserleri ihtiva eden büyük kütüphanelerin kataloglarında mevcut nüshaları kaydetmiştir.

Çalışma daha çok türk edebiyatındaki kırk hadisler üzerine teksif edilmiştir. Nitekim müellif bu husus için: "...hiç olmazsa Arab, Fars ve Türk dillerindeki en meşhur *Arba'in*'ler içindeki hadisleri karşılaştırıp hangilerinin müşterek ve hangilerinin ayrı olduklarını ve bu suretle en çok müdevven hadislerin nelerden ibaret bulduklarını tesbit etmeği düşünmemiş değiliz. Ancak bunun yapılabilmesi, evvelâ bu işin zemini hazırlandıktan sonra ve mevzuu daha geniş tutmak suretiyle mümkün olurdu. İşte kitabımız, bu zeminden ibarettir" demekte ikinci bir cild ile böyle bir tedkiki vereceğini de vadedmektedir.

Mukaddimelerden sonra gelen *giriş* kısmında (s. 1-144) önce "hadis-i erbaîn nev'inin menşei ve mahiyeti" ele alınır, hadisin mahiyeti ve muhtelif bakımlardan tasnifine aid mücmel bilgi verilir. Mevcud bilgiye göre, ilk nümunesinin hicri ikinci asırda 'Abdu'llahî'l-Mervezî (v. 181/797)'nin günümüze ntikal etmemiş bulunan ve bu mevzudaki eseri ile başlayan bu nev'in doğuşu ve doğuşundaki ilk âmillere geçilir. İlk âmil lâfzî küçük farklarla müteaddid yollardan rivayet edilen "من حفظ علي من حفظه" ümmetim için, dininin mes'elelerine (emrine) dâir kırk hadis hüfzedeni Allahu Taâlâ, fakihler ve alimler zümresi arasında ba's eder." hadisidir. Gerçi muhaddisler bu hadisin *zâif* olduğunda birleşmişlerdir; fakat, kırk hadise dâir kitapların cem' ve tasnifinde gene de bu hadis, bâzan en kuvvetli âmil, bâzan ilk hareket noktası olmuştur (s. 25). Bunun yanında başlıca şu âmilleri saymak lâzımdır: şefâat-i nebeviyyeye nâiliyyet ve cehennem azabından korunma (s. 18), hayır duâ almak (s. 19), Peygamber'in rûhâniyyetine tevessül (s. 20), eslâfa uymak, dost veya talebe ricasını yerine getirmek, hadis ilmi ve edebiyattaki behresini göstermek (s. 21), âlimler

arasında i'tibârını arttırmak, şahsî ve zamanî görüşleri tafsile imkân bulmak (s. 22), ekâbire hoş görünmek (s. 24). Bunların yanında, muhtelif mezheb, tarikat hattâ san'at erbabı kendi nokta-i nazarlarını ve mesleklerini değerlendirmek veya müdafaa etmek için risâleler tertip ettiler.

Bundan sonra kırk hadislerin tasnifine geçilmektedir (s. 26). Bu eserleri şekil bakımından, mensur, nesir-nazım karışık ve manzum olarak ayırmak mümkündür. Muhteva yönünden ise, mevcut malzeme göre, yalnız hadis metinleri, kısa izahlar veya tercüme ve izahlarla hadis metinleri, âyet, mev'iza veya hikâyelerle takviye edilenler şeklinde bunlardan başka, seçim prensipine göre (hadîs-i kudsîlerden seçilenler, bil'iltizam sahîh hadislerden seçilenler, hıfzı kolay olanlar, vs.), muhtevanın mahiyeti itibarıyla (Kur'an'ın faziletleri, İslâm'ın şartları, tasavvuf ve tarikat, ilim ve âlim, cihad, bir kavim veya memleketin fazileti, mutâyebe, hüsn-i hat vs. . . .) sınıflandırabiliriz.

Birinci bölüm (s. 45-87) arab dilinde kırk hadis kitaplarına tahsis edilmiş ve 218 musannifin 252 eseri tesbit edilmiştir. İkinci Bölüm'de (89-130) İran dilinde kırk hadis tercümelere bahis mevzuu edilecek on dördü anonim olmak üzere 46 kırk hadis mütercimi ve şarihi tesbit edilmiştir. İran dilindeki eserlerde dinî karakterlerin yambaşında edebî vasıflar da yer almaktadır. Ayrıca, bu kısımdaki eserlerde, sünnî-şii mücadelesinin neticesi olarak İmam Ali'ye dair risalelerin tertibi artmış bulunuyor.

Üçüncü bölüm (s. 131-301) Türk edebiyatında kırk hadis tercümelere tahsis ve (74) müellif ve mütercimim (80) kırk hadis tercüme ve şerhi tedkük edilmiştir. Türkçe kırk hadislerin inkişafında dinî tedrisî-talimî olanlarda Nevevî'nin dinî-edebî-talimî bir karakter taşıyanlarda Camî'nin bu mevzudaki eserlerinin te'siri olmuştur. XIV. asırdan asrımıza kadar bu mevzuda risâleler tertip edilmiş, kırk hadis tercüme ve şerhlerine edebî bakımdan en fazla alâka gösteren, en çok manzum örnekler veren türkler olmuştur. Türk edebiyatındaki nümüneler muhtevadaki tenevvü bakımından da zikredilmelidir.

Eski edib ve şâirlerimizin pek çoğu bu mevzu ile uğraştıklarından onların bu mevzudaki eserlerinden devirleri, hayatları ve eserleri için ihmal edilmemesi gereken bilgiler çıkarılabilmektedir.

Mevzuun genişliği, kütüphanelerimizin henüz ilmî çalışmaları kolaylaştıracak tesbit ve tasniften uzak oluşu gibi bâzı sebeplerden, dolayı, gözden kaçan eserlerin bulunabileceğini müellif mukaddimede kayd etmektedir. Bu meyanda şu bir iki nokta buraya ilâve edildi:

Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde 128 numaralı mecmuada 1 b-12 a varakları arasında Muhammed Emîn b. Osman el-İstanbulî'ye âid bir kırk hadis bulunmaktadır. Eb'adı 120X60 olan bu risâle hicrî XII. asra âid bir yazmadır. Her sahifesinde nesh ile 13 satır bulunmaktadır. Risâle şöyle başlar:

الحمد لله الذي انطق نبيه في فضائل الشريعة العلماء . . .

Bahaüddin b. Yusuf'un Çihil hadis'i, gene aynı kütüphanede 495 numarada, Câml ve Usûlî'nin kırk hadislerini de ihtiva eden bir mecmuada 42b-55a varakları arasında bulunmaktadır. Eserde her hadisten sonra bir hikâye anlatılır.

Risâle şu ibareyle başlar:

حمد احدى كه قل هو الله احد نام اوست و مدح حمدى كه الله الصمد كلام اوست . . .

Risâle, 17 satırlık tâlik kırmasıyla Hüseyin b. el-Hâc Hasen tarafından 1154 hicrîde istinsâh edilmiştir. Bursalı Şeyh Muhammed b. Muhammed'in de manzum bir hadîs-i erbaîn tercümesi olup İstanbul'da 1318'de basılmıştır.

Dağınık ve pek müteaddid bir malzemenen uzun bir çalışma neticesinde ortaya konan bu hacimli tedkikin, şimdîye kadar ihmâl edilmiş geniş ve mühim bir sâhanın ilk monografisi olduğu gözönüne alınırsa, eserin değeri kendiliğinden meydâna çıkar.

N. ÇETİN