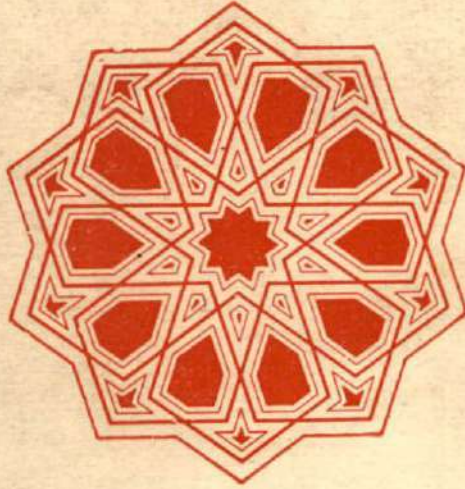


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR



C.V, Sa: I-IV

1956

MARS T. ve S. A. Ş. MATBAASI — ANKARA

1 9 5 8

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR

I - IV

1956

RESAT ÇELİK
İ.İ. İLÂHİYAT FAK.
Sınıf I. No 1066

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
Prof. Muhammed T. TANCİ	: Şehristani'nin El-Milel Ve'n Nihal'i . . . 1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: İdealizmin Çıkmazları 17
Prof. Ahmet CAFEROĞLU	: Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Sakla- nan İki Şaman Tanrısı 65
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: Tasavvuf Şiirlerinden Düşündürücü Ter- cümeler 76
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihciliği ve Modern Tarihcilik Karşısındaki Durumu 87
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı 100
Dr. Cavit SUNAR	: İmam Rabbâni'nin Tevhid Görüşüne Genel Bir Bakış. 136
M. Zeki ORAL	: Konya'da Alâ üd-din Camii ve Türbeleri . 144
İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: Gazzali'ye Göre İbahilik. 165
Prof. James ROBSON	: Sunen'i Ebu Dâvûd Nüshalarının Rivayeti Çeviren: Talât KOÇYİĞİT. 173
Şeyh Muhammed ABDUH	: Tefsire Mukaddime Çeviren: İsmail CERRAHOĞLU. . . . 183
Prof. R. PETTAZZONI	: Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN . . . 189
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: "Cahiliyye" Kelimesinin Mânâ ve Menşei. . 192
Prof. H. A. R. GIBB	: İslâmiyetin İlk Devirlerinde Hükûmet Mü- essesesinin Tekâmülü. Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN 194

BİBLİYOGRAFYA

Yaşar KUTLUAY	: De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its place in History 206
Hüseyin ATAY	: M. Akkad, El-Felsefetü'l Kur'aniye. . . 208
Hikmet TANYU	: Dr. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruhı. . . 215
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Jacques C. Risler La Civilisation Arabe. . 221

ŞEHRİSTANÎ'NİN KİTAB'UL-MİLEL VE'N-NİHAL'İ

(Arapça metinlerde neşredilmeyen kısımlar)

Prof. MUHAMMED B. TAVİT ET-TANCİ

I.

İslâm fırkalarının ortaya çıkma ve varlıklarını devam ettirmeleri Kur'an ve hadîse olan bağılıkları ile kaımdır. Bu bağılılığın derecesine göre fırka zayıf veya kuvvetli olur. Bundan dolayı — öğretileri İslâmiyetten uzak da olsa — her İslâm fırkası siyaset, şeriat ve akide de benimsediği fikirleri isbat hususunda prensiplerini Kur'an ve Hadîs veya bunlardan sadece birine istinat ettirmektedir. Bu prensipler İslâmın ruhuna uygun olursa Kur'an ve Hadîs onların fikirlerine delâlet eder ve açık olarak destekler. Şayet İslâmın ruhundan uzaklaşır veya tamamen ayrılırlarsa, Kur'an ve Hadîs ancak tevil edilmek suretiyle bunlara uydurulabilir. Bu tevil bazan Kur'an ve Hadîsin asıl mânâsına yaklaşırsa da ekseriya uzaktır. Çoğu zaman nas'lar teville gelmez. Fırkaların bir kısmı, hatta hepsi durumlarını ve mezheplerini kuvvetlendirmek için uydurdukları bir takım hadîsleri Peygambere (S. A.) isnat ederler.

Bundan dolayı İslâm Fırkaları Tarihi, bu fırkalardan her birinin doğmasına sebep olan amillerden, keza her fırkanın insanların inandığı bir akide veya İslâm topluluğunda insanlara tatbik edilecek bir şeriat olarak İslâm dinini anlayış şekillerinden bahseder. Bu mânâda İslâm Fırkaları Tarihi'nin vazifesi, İslâm'da dinî hayatın tarihini ve bazan kuvvetlenip genişlemeye, bazan da duraklama ve zayıflamaya sebep olan amillerin bu hayatta oynadığı rolü kontrol etmektir.

İslâm kütüphaneleri bu fırkaların tarih, fikir ve prensiplerini açıklayan ve müslümanlar tarafından bırakılan birçok kitap ve risaleleri bugüne kadar muhafaza etmiştir. Bu eserler önceleri herhangi bir fırkanın hususî görüşünü ihtiva eden, fikir sahibinin ortaya atıp savunduğu küçük makaleler (makalat) şeklinde görülmeye başlamıştır. Bu «makalat» sahipleri başlangıçta Ehl-i Sünnet'ten değildi, esasen Ehl-i Sünnet'in yeni bir görüşü veya savunulmaya yahut açıklanmaya muhtaç yeni bir makalesi yoktu. Bu «makalat» Ehl-i Sünnet anlayışına aykırıydı, bu yüzden Ehl-i Sünnette bu makalat sahiplerine ve fikirlerine karşı bir nefret doğdu. Daha sonraları sırasıyla, kitaplarda bir takım fasıllar¹, müstakil risaleler, İslâm kültür tarihinde «El-Milel ve n'-Nihal»² diye bilinen ve muhtelif fırkaların fikir ve sözlerini ihtiva eden kitaplar meydana gelmiştir. Çoğu Ehl-i Sünnetten olan müelliflerinin bu kitapları yazmaktaki gayeleri, İslâm dinini tam mânâsiyle an-

¹ Misâl olarak İbn Kuteybe'nin el Maarif'ini zikredebiliriz.

² Müellifin kitabına verdiği ad ne olursa olsun, İslâm âlimleri arasında bu isimle İslâm fırkaları konusunda yazılan her kitaba verildiği malûmdur.

ladıklarını kabul ederek fikirlerini müdafaa ve muhalif fırkaların görüşlerini çürütmektir. Ehl-i Sünnet'in bu fırkalara karşı davranışı açıktır: bunlar sapık fırkalardır ve bir kısmı da İslâmiyetten tamamiyle çıkmıştır.

Ehl-i Sünnetten olmayan müellifin de kendine muhalif fırkalara karşı his ve davranışı Ehl-i Sünnetin, muhaliflerine karşı takındığı tavırdan farklı değildir. Tarihte İslâm fırkaları arasında vaki mezhep kav-galarının şiddet bakımından son dereceye vardığını gösteren deliller ve misaller çoktur. His ve temayüllerin bu kavgaları devam ettirmekte büyük rolleri vardır.

Bundan dolayı ifrata gitmek, kötülemek, metinleri değiştirip iste-diği gibi kullanmak ve bazan da iftira etmek «Milel ve Nihal» kitap-larında âdet haline geldi. Böylece hakikatler ortadan kalktı veya bu şiddetli mücadelelerin gürültüsünde gizli kaldı.

Müslümanlar arasında hakikati arayanlar daima bu karışıklıktan şikâyet etmişlerdir. Ehl-i Sünnetten Eş'ariye fırkasının reisi Ebu'l-Ha-sen'il-Eş'arî³ şöyle diyor: «... Dinler ve fırkalara dair eser yazan, makalelerden bahşeden insanlardan, hikâyeye ettiğinde kusur yapan, muhalifinin sözünü anlatırken mugalataya sapan hasımlarını kötülemek için naklettiği hikâyelerde kasten yalan söyleyen, ihtilâf edenlerin muha-lefetlerini rivayet ederken doğru hareket etmiyerek sözlerine onların delillerini çürütecek ilâveler yapanlar gördüm. Bu, âlimlerin ve seçkin akıllıların yolu değildir»⁴. Ne çare ki bu şikâyet bir netice vermedi.

II.

İslâm fırkalarından bahseden kitaplar arasında araştırmacıların elinde en çok dolaşanı Şehristanî'nin «El-Milel ve'n-Nihal»idir. Bu ki-tabın çok yaygın olması, defaatle çeşitli dillere çevrilmiş bulunması dolayısıyla onu burada ayrıca tanıtmaya lüzum yoktur. İslâm fırkala-rı tarihiyle uğraşan herkes Şehristanî'nin eserini az çok tanır.

Cevap verilmesi icabeden soru şudur: Eş'arînin şikâyet ettiği nok-sanların hepsinden veya bir kısmından acaba Şehristanî ve kitabı kurtulabilmiş midir? Birçok okuyucular, bu kitabın İslâm fırkaları hak-kında bize naklettiği bilgilerin doğruluğunun onun bu şöhretine sebep olduğunu zanneder ve halen elimizde bulunan metnin eksiklik ve ka-rışıklıktan azade bulunduğunu düşünürler.

Bu zan doğru gibi görünüyor. Müslümanların bu kitabı öğmeleri, İbn Hazm'in el'Fasl⁵ adlı kitabına tercih etmeleri, mezhepleri bildiğin-den dolayı Şehristanî'yi takdirleri — müsamahakâr davranılınca — bu zanni kuvvetlendirir ve haklı çıkarır. Subkî onu şöyle medhediyor: «Bana göre bu kitap bu konuda yazılanların en iyisidir»⁶. İbn Tey-miye de: «Şehristanî'nin kitabı mezheplere dair yazılan kitaplardan muhteviyatı en zengin ve nakli en iyi olanıdır»⁷ diyor.

³ C. Brockelmann, GAL. I, 194, S. 1, 345.

⁴ Makalatu'l-İslamiyyin, I, 1, İstanbul 1929.

⁵ C. Brockelmann, GAL. I, 400, S. 1, 692.

⁶ Tabakatu's-Sâfiyye, III, s. 78, Kahire baskısı.

⁷ Miabacu's-Sünc, III, 208, Bulak baskısı.

ŞEHRİSTANÎ'NİN KİTAB'UL-MİLEL VE'N NİHAL'I

Aynı müslüman âlimler naklinin doğruluğu ve müellifinin temayülleri bakımından Milel ve Nihal kitabı hakkında bu fikirlere tamamen zıt şeyler söylemişlerdir. Milel ve Nihal kitabını ve müellifini bu cihetten incelemeyi daha uygun bir zamana bıraktık.

Elimizde bulunan arapça metnin eksiklik ve karışıklıktan azade olmasına gelince: bu meselede bir hüküm verebilmek için Milel ve Nihal kitabının asıl yazmalarına müracaat etmek icabeder. Bize göre «Milel ve Nihal» kitabının arapça metninin ilk defa Mısırda Bulak matbaasında 1261/1845 de basıldığını ve bu tarihten iki yıl sonra 1263/1846 da gene Bulak matbaasında muhtasar bir Türkçe tercümesinin tabedildiğini, ve nihayet William Curton'un Londrada onu neşretmeğe uğraştığını hatırlamamız faydadan hali değildir. W. Curton'un baskısı kısmen ilmi bir esasa dayandığından diğer baskılardan üstündür. Adı geçen nâşir önsözünde yazma nüshaları esas aldığını ve bunları ana hatlarıyla⁸ tavsif ettiğini söylemiştir; fakat metni meydana çıkarmakta bu nüshaların tesiri görülmemiş ve nâşir aradaki farkları kitabın haşiyesinde göstermemiştir. Bundan sonra Avrupa da⁹ ve Mısırda ilmi ve doğru bir esasa dayanmayan ve adı geçen eserlere dayanan birçok baskılar bir birini takip etmiştir:

C. Brockelmann¹⁰ el-Escorial¹¹ kütüphanesinde Şehristanî'nin el-yazısı ile yazılmış «Milel ve Nihal» kitabının bir nüshasının bulunduğuna işaret etmiştir. Bununla beraber bu nüshanın yazarın elyazısı ile yazılıp yazılmadığı hususunda şüphe göstermiştir. 1954 yılında İspanya'ya gidişimde gördüğüm bu nüsha yazarın elyazısı ile olmakla beraber kıymetli bir nüshadır. İncelerken basılmış nüshalarında bulunmayan parçaları ihtiva ettiğini fark ettim ve eksik metinleri yazmaya başladım. Ayrılmak zorunda kaldığımdan başka bir zaman tamamlamak üzere bıraktıysam da hâlâ bir kolayını bulup tamamlayamadım.

Türkiye'ye dönünce el Escorial kütüphanesindeki nüshanın uyardığı merakla İstanbul kütüphanelerinde «Milel ve Nihal» kitabının nüshalarını araştırıp, karşılaştırdım; Escorial nüshasının metnine bir çok nüshalarda rastladım ve basılı nüshalarda bulunmayan başka parçalar gördüm; aynı zamanda bu eksikliklere ilâveten yazma nüshalarla basılı nüshalar arasında fasıl ve konuların tertibi bakımından ayrılıklar buldum.

Bunların hepsi şu sonuca varır: İslâm dini tarihindeki büyük önemi-ne, bilginler arasında çok tutunmasına rağmen bu kitabın metni hâlâ eksik ve konularının sıralanışı düzeltmeye muhtaç olacak kadar karışıktır. Bundan başka İslâm dini tarihinde bu esere tamamiyle güvenebilmek için içindekileri mezhep ve tarih kitaplarıyla karşılaştırmak gerekir; bu konuda elde ettiğim bilgileri tespit için eksik metinleri bölümlere ayırarak neşretmeği uygun gördüm. Şimdi sunacağım metin Zerdüşt dinine aittir. Şehristanî bunu mezheplerden bahsettiği

⁸ İngilizce önsöz, s. IV-VII.

⁹ W. Curton'un baskısı, 1928 de Leipzig'de tekrar basılmıştır.

¹⁰ GAL. S. I. s. 762.

¹¹ Derembourg fihristi No. 1525.

anlaşılan Ceyhanî'nin kitabından nakletmiştir. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed 301/913-14 yılında Sâmânîlerden Ebu'l Hasan Nasr b. Ahmed b. İsmail'e vezir olmuştur. Kaynaklar onu edeb, fazilet ve iyi idarecilikle tavsif eder¹², İbn-i Nedim'in «Fihrist»inde¹³ adı Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed olarak geçmektedir. Bunda müsten-sihlerin hatâ ettiğini sanıyorum. Onun doğru adı daha önce de söyledğim gibi¹⁴ Muhammed b. Ahmed'dir.

«El-İmta' ve'l-Muanese» adlı kitabı yayınlayanlar, el-Ceyhânî adlı iki kimsenin var olduğunu sanmışlar ve «Mu'cem ül-Üdeba» ile «Fihrist» arasındaki ihtilâfa dayanmışlardır; fakat ben tek bir kimsenin var olduğuna, «Fihrist» te¹⁵ adın değiştirildiğine inanıyorum. İbn-i Nedim, Ceyhanî'nin bir takım eserlerini saymaktadır. Bunlar arasında «kitab-ı Âyin-i Makalat ... kitab Ziyadat fi Kitab-ı Âyin fi'l-Makalat» vardır. Şehristanî'nin adı geçen kitaptan veya Ceyhanî'nin bu kitaba eklediği «Ziyadat» tan nakil yaptığı anlaşılmaktadır¹⁶.

Sunduğum metin aşağıdaki nushalarda bulunmaktadır:

- a) Bu harfle Fatih Kütüphanesinde 3151 No.lu nüshaya işaret edilmiştir.
 b) » » » » 3152 » » » »
 c) » » İstanbul Üniv. Küt. A. Y. 1294 » » » »
 H) » » » » » 2747 » » » »
 F) » » » Talıranda Muhammed Rıza Celalî Nainî tarafından basılan farsça tercümeyle işaret edilmiştir.

— Devamı var —

¹² Mu'cemu'l-Büldan, C. III. s. 195, Mısır 1324., Kâmil b. el-Esîr C. VIII. s. 27, Bulak. 1290.

¹³ S. 198, Mısır 1348.

¹⁴ Bak. Mu'cemu'l-Udeba, VI, s. 293, Kahire 1930, Kâmil b. el-Esîr VIII, s. 27.

¹⁵ Bak. el-İmta' ve'l-Muanese, I, s. 78, haşiye No. 2.

¹⁶ el-Ceyhanî'nin mezhebi temayülleri hakkında tafsilat için bak. el-İmta' ve'l-Muanese, I, s. 78-93,

كتاب الملل والنحل للشهرستاني

مواد لم تنشر من نصه العربي

بقلم محمد بن تاووت الطنجي

I

الفرق الاسلامية تعتمد في وجودها وفي بقائها على صلتها بالقرآن والحديث ،
ويعتقد ان قوة هذه الصلة أضعفها ، تضعف الفرقة اوتقوى ؛ ومن اجل هذا
ربطت كل فرقة من الفرق الاسلامية ، وان بعدت تعاليمها عن الاسلام ، -
ربطت مبادئها بالقرآن والحديث ، واستندت اليهما جميعاً ، او الى احدهما في
اثبات ما تذهب اليه من آراء في العقيدة ، اوفى التشريع ، اوفى السياسة ؛ فاذا
كانت هذه المبادئ قريبة من روح الدين الاسلامي كانت دلالة القرآن والحديث
عليها ، وشهادتها لها واضحة بينة ؛ اما اذا ما بعدت تلك المبادئ عن هذه
الروح ، واستندت اليها بالكلية ، فان القرآن وكذلك الحديث لا يشهدان لهذه
المبادئ الابنوع من التأويل لنصوصها ، يقرب من ظواهرها تارة ، ويبعد عنها
تارات كثيرة اخرى .

وكثيرا ما تستعصى النصوص على التأويل فتلجأ هذه الفرق اوبعضها الى ايجاد
أحاديث تسندها الى الرسول ص لتقوى بها موقفها ومذهبها .

ومن هنا يتضح ان تاريخ هذه الفرق في الاسلام عبارة عن العوامل التي
مكننت لظهور كل فرقة من هذه الفرق ، كما انه ايضا عبارة عن فهم كل فرقة
منها للدين الاسلامي ، سواء من حيث انه عقيدة يدين بها الناس ، او من حيث
انه تشريع يطبق فتسير على وفقه حياة الناس في المجتمع الاسلامي .

وتاريخ الفرق الاسلامية بهذا المعنى تاريخ حياة الدين الاسلامي نفسه ، وورد
لما كان يعمل في هذه الحياة من عوامل كانت تنفث فيها النمو والقوة مرة ،
وتسير بها نحو الضعف والتجمد مرة اخرى .

II

والمكتبة الاسلامية تحتفظ حتى الآن بمقدار غير قليل من الكتب والرسائل
التي خلفها المسلمون في تاريخ هذه الفرق ، وفي عرض آرائها ومبادئها .

وقد بدأت هذه المؤلفات تظهر في صورة «مقالات» صغيرة تتضمن المقالة
الواحدة منها رأياً خاصاً بفرقة من الفرق ، يلقيها ويدافع عنها صاحب الراي نفسه ،
وكان اصحاب هذه المقالات في بداية الأمر من غير اهل السنة¹ ، ولم يكن لاهل

1 براد بأهل السنة الجماعة المحافظة من المسلمين ، التي لم يكن لها رأى محدث في الدين الاسلامي .

السنة راي جديد او مقالة مستحدثة تحتاج الى الايضاح او الدفاع عنها ، فكانت هذه المقالات تحالف المذهب السنّي مخالفة تسع اوتضيق ، وهكذا نشأ بين اهل السنة - مع نشوء هذه المقالات - الشعور بالكراهية لها ولاصحابها .

ثم ظهرت فصول من كتب ، ورسائل ، ثم كتب تجمع مقالات وآراء لفرق مختلفة عرفت في تاريخ الثقافة الاسلامية بكتب « الملل والنحل »¹ ، والجمهرة من مؤلفيها من اهل السنة ، وكان هدفهم من تأليف هذه الكتب ان يدافعوا عن الآراء التي يعتقدون انها النهم . الصحيح للدين الاسلامي ، وان يزفوا ما عداها من آراء الفرق المخالفة لهم ، وشعور اهل السنة نحو هذه الفرق كان واضحاً ، فهي في نظرهم فرق ضالة ، والبعض منها خارج عن الاسلام .

فاذا كان المؤلف غير سني لم يختلف موقفه وشوره من الفرق المخالفة عن شعور اهل السنة نحو مخالفيهم ، والتاريخ الاسلامي غني بالأمثلة والشواهد على ان الخصومة المذهبية التي كانت بين الفرق الاسلامية قد بلغت الغاية في العنف ، وهي خصومة كان للعاطفة وللإحساس في تسييرها النصيب الأوفر .

ومن هنا وجدت المبالغات ، والقصد الى التشيع ، وتبديل النصوص والتصرف فيها ، ووجد الاختلاق احياناً - وجد كل ذلك سيلاً ميسراً واسماً الى ما كتب في موضوع « الملل والنحل » ، فضاعت الحقائق او خفيت في ضواض هذا الجدل العاصف .

وشكا رواد الحقيقة من المسلمين من هذه الفوضى ؛ يقول ابو الحسن الأشعري² ، وهو رأس « الأشعرية » : الفرقة الاسلامية المعروفة من اهل السنة : « ... ورايت الناس فيما يحكون من ذكر المقالات ، يصنفون في النحل والديانات ، من بين مقصر فيما يحكيه ، وظالم فيما يذكره من قول مخالفيه ، ومن بين متمدد للكذب في الحكاية ارادة التشيع على من يخالفه ، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين من يضيف الى قول مخالفيه ما يظن ان الحجة تلزمهم به .

وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل النطاء المميزين³ . غير ان هذه الشكوى لم تحقق ثمرتها فيما كان يؤلف في هذا الموضوع من المؤلفات ، بل انها ظلت مع الزمن يرددها طلاب الحق من علماء المسلمين⁴ .

1 نذكر على سبيل المثال كتاب المعارف لابن قتيبة
2 عرف بين علماء المسلمين اطلاق هذا الاسم على كل كتاب يؤلف في موضوع الفرق الاسلامية ، مهما كان الاسم الخاص الذي اختاره له مؤلفه .

3 C. Brockelmann, GAL. I, 194, S. I, 345.

4 مقالات الاسلاميين ج 1 ص 1 (طبع استانبول 1929 م) .

5 انظر كتاب تواتر ما للبهيد من مقولة للبيروني صحيفة 4-2 .

III

وكتاب « الملل والنحل » للشهرستاني من أكثر الكتب التي بحث الفرق الدينية تداولاً بين الباحثين ، وهو بهذا التداول الواسع ، وبانتشاره في لغات متعددة ، ومرات متعددة قد غنى عن أي نوع من التعريف ؛ فما من متكلم في تاريخ الفرق الإسلامية الا وقد عرف شيئاً - كثيراً او قليلاً - عن كتاب الشهرستاني . والسؤال الذي نحس بوجود الاجابة عنه هو : هل سلم الشهرستاني ، وكتابه من كل الآفات التي شكها منها الاشعري او من بعضها على الأقل ؟

وقد يظن الكثيرون من قرائه ان صحة المعلومات التي ينقلها اليها عن الفرق الإسلامية ، قد مكنت لهذه الشهرة الواسعة التي يحظى بها كتاب « الملل والنحل » ، وربما أوحى هذه الشهرة وهذا التداول بين العلماء - في سنين متطاولة - الى قرائه ايضا : ان هذا النص الذي بين ايدينا قد سلم من النقص و من الاضطراب . وبض هذا الظن يشبه ان يكون صحيحاً ؛ وفي ثناء بعض المسلمين القدماء على كتابه ، وتفضيلهم له على كتاب « الفصل لابن حزم » ، وفي ثنائهم على الشهرستاني المؤلف بمعرفته لهذه المذاهب ، في كل هذا - ان نظر اليه بعين كريمة راضية - ما يبرر هذا الظن ويسنده ؛ يقول السبكي في مدحه : « ... وهو عندي خير كتاب صنف في هذا الباب ' » ، ويقول ابن تيمية : « ... ان كتابه اجمع من اكثر الكتب المصنفة في المقالات واجود نقلاً »² .

و لكن لهؤلاء القدماء انفسهم في كتاب الملل والنحل - من حيث صحة ما نقله ، ومن حيث ميول مؤلفه فيه - آراء اخرى تخالف هذه الآراء تمام المخالفة ، وسأرجى الحديث عن هذا الموضوع الى كرامة اخرى انسب به واليق .

اما مسألة سلامة النص العربي الذي بين ايدينا من النقص ومن الاضطراب فهي مسألة يرجع في الفصل فيها الى الأصول الخطية لكتاب الملل والنحل .

ومن المفيد - فيما ارجو - ان نعلم ان كتاب الملل والنحل قد طبع نصه العربي لأول مرة في مطبعة بولاق بمصر في سنة 1261 هـ 1845 م ، وبعد هذا التاريخ بنحو سنتين 1263 هـ 1846 م طبعت الترجمة التركية المختصرة في مطبعة بولاق ايضا ، وفي هذا التاريخ (سنة 1846 م) كان العلامة William Curton معنياً بنشر كتاب الملل والنحل بلندن ، وتمتاز طبعته هذه من بين سائر الطبقات بأنها تقوم على اساس يشبه ان يكون علمياً ؛ لقد ذكر ناشرها في مقدمته انه اعتمد على نسخ خطية في نشرته ، ووصف هذه النسخ وصفاً تحددت معه معالمها³ ،

1 طبقات الشافعية 78/3

2 منهاج السنة 208/3 (طبع بولاق سنة 1821 1822 هـ)

3 المقدمة الانجليزية ص 17 - 18 .

غير ان آثار هذه النسخ في اخراج النص لا وجود لها ؛ فلم يذكر الفروق بينها ، واختلافاتها في حواشي الكتاب .

وتابعت بعد طبعات الكتاب في اوربا¹ . وفي مصر ، وهي جميعا نسخ من الطبعات السابقة الذكر لا تقوم على اى اساس علمي صحيح .

وقد اشار بروكلمن C. Brockelmann² الى ان هناك في مكتبة EL-Escorial³ نسخة من كتاب الملل والنحل بخط المؤلف ، ولكنه مع ذلك اشار الى شكه في صحة القول بأنها بخط المؤلف⁴ ، وقد حرصت - حين زيارتي لاسبانيا في سنة 1954 م ان اطالع على هذه النسخة ... ورأيتها ، ولم تكن بخط المؤلف ، غير انها ذات قيمة ؛ وقد احسست عند قراءتها انها تحوى نصوصا لم اقرها في النص المطبوع ، وبدأت اكتب النص الناقص ، واعجاني السفر فتركته على ان اتمه في مرة اخرى ، ولم يتسبلي ان اتمه .

وحنيا عدت الى تركيا واليت بحثي ، الذي انارت الرغبة فيه نسخة الاسكوريال ، عن نسخ كتاب « الملل والنحل » في مكتبات استانبول ، وقارنت بينها فوجدت النص الذي في نسخة الاسكوريال في نسخ متعددة ، ووجدت نصوصا اخرى لا توجد في النسخ المطبوعة ايضا ، والى هذا النقص يوجد بين نسخ الكتاب الخطية وبين المطبوعة اختلاف في ترتيب الفصول ، والمباحث . وهذه الظواهر مجتمعة تؤدي الى نتيجة واحدة هي : ان هذا الكتاب على اهميته البالغة في تاريخ الدين الاسلامي ، وعلى كثرة تداوله بين الباحثين من العلماء ، لا يزال نصه العربي ناقصاً غير كامل ، ومضطرباً يحتاج الى اعادة النظر في ترتيب مباحثه ، وانه كذلك يحتاج الى عرض ما فيه على كتب التاريخ والفرق ليصح الاطمئنان اليه في تاريخ الدين الاسلامي .

وقد رايت ان اسجل ما وصلت اليه في شأنه مبتدئاً بنشر النصوص الناقصة مقسمة على اقسام .

والنص الذي اقدمه الآن يتعاقب بدايات زرادشت⁵ ، وقد نقله الشهرستاني عن كتاب للجيهاني يفهم منه انه كتاب في المقالات .

والجيهاني هذا هو ابو عبد الله محمد بن احمد ، وزير لأبي الحسن نصر بن احمد اسمعيل الساماني في سنة 302 هـ 914 م ، وتصفه المراجع بالأدب والفضل وحسن التدبير

1 اعيدت طبعة W. Curton سنة 1923 في ليدز .

2 GAL. S. I, 762 .

3 تحت رقم 1525 من فهرس Darenbourg .

4 وضع علامة الاستفهام اشعاراً بهذا الشك .

5 لقد نشر هذا النص الشيخ محمد بن فتح الله بدران في نشرته لكتاب الملل والنحل (ج 1 ص 597-616) ، ولكننا - لا اعتبارات مختلفة منوذجها فيما بعد - نشره في القاهرة اخرى .

6 معجم البلدان 195/3 (طبع مصر سنة 1824) ، كامل ابن الاثير 27/8 (بولاق سنة 1290 هـ) .

وقد ورد اسمه في الفهرست¹ لابن النديم : « ابو عبد الله احمد بن محمد » ، ونظن انه تصحيف من النسخ ، وان صحة اسمه محمد بن احمد كما ذكرناه اولاً² ، وقد ظن ناشر كتاب « الامتاع والمؤانسة » ان هناك شخصين سمي كل واحد منهما بالجهاني ، واعتمدا على الخلاف الوارد بين الاسمين في كتاب الفهرست ، ومعجم الأدباء ، ولكتنارى ان الشخص واحد ، وقد تصحف اسمه في كتاب الفهرست³ .
ويذكر ابن النديم له مؤلفات ، منها : « كتاب آيين مقالات . . . » ، كتاب الزيادات في كتاب آيين في المقالات ، ، ويظهر ان الشهرستاني ينقل من الكتاب المذكور او من الزيادات التي لحقها به الجهاني⁴ .

والنص الذي اقدمه يوجد في نسخ ، منها التالية :

ا - واشرت بها الى نسخة بمكتبة الفاتح رقم 3151

ب - « « « « « 3152

ج - « « « « « مكتبة جامعة استانبول رقم A. Y. 1294

هـ - « « « « « A. Y. 2747

ف- وعنت بها الترجمة الفارسية المطبوعة في طهران بعناية سيد محمد رضا جلالى ناينى .

(للكلام بقية) محمد بن تاويت الطنجي

1 صحيفه 198 (طبع مصر سنة 1348 هـ) .
2 انظر معجم الادباء 293/6 (طبع القاهرة سنة 1930 م) ، والكامل لابن الاثير 27/8 .
3 انظر الامتاع والمؤانسة 78/1 الحاشية رقم 11 .
4 في الامتاع والمؤانسة 93-78/1 حديث مفصل عن ميول الجهاني المذهبية .

«... وقد نقل الجيهاني في مقالة من مقالات زرادشت في المبادئ أن دين زرادشت هو الدعوة إلى دين مارسيان ، وأن معبوده اورمزد ؛ والملائكة المتوسطون في رسالته إليهم : بهمن وارد بيهت وشهر يور ، واسفندا رمذ ، وخرداد ومرداد . وقد رآهم زرادشت واستفاد منهم العلوم ، وجرت مساومات بينه وبين اورمزد من غير توسط .

5

اولها :

قال زرادشت : ما الشيء الذي كان ويكون ، وهو الآن موجود ؟ قال اورمزد : انا ، والدين ، والكلام ؛ اما الدين فعمل اورمزد وايمانه ، واما الكلام فكلامه ، والدين افضل من الكلام ، اذ العمل افضل من الكلام .

10 واول من ابدع من الملائكة بهمن وعلمه الدين ، وخصه بموضع النور مكانا واقعه بذاته ذاتا ؛ فالمبادئ على هذا الراي ثلاثة .

السؤال الثاني :

قال : لم لم تخلق الاثنياء كلها في زمان غير متناهي اذ قد جعلت الزمان نصفين ؛ نصفه متناهي ، ونصفه غير متناهي ، فلو خلقها في زمان غير متناهي كان لا يستحيل شيء منها ؟ قال اورمزد : فاذن كان لا يمكن ان تفتي آفات الاثيم ابليس .

15

السؤال الثالث :

قال : لماذا خلقت هذا العالم ؟ قال اورمزد : خلقت جميع هذا العالم من نفسي ؛ اما انفس الاررار فمن شعري ، واما السماء فمن ام راسي ، والظفر

1 نقل : ا ج ه ، نقد : ب . الجيهاني : ا ب ج ه : الجبائي : حاشية : ا . في مقالة : ا ج ه : مقالة : ب . من مقالات زرادشت : ب ج ، من المقالات الكبيرة : ه . من مقالة زرادشت : ا . في المبادئ : ا ب ج ، - ه 2 مارسيان : ج ، مارستان : ا ، مارشان : ب . 3 رسالته : ب ج ، رسالته : ا . وشهر يور : ا ب ه ، شهر يور : ج . واسفنديارمذ : ب ج ه ، واسفندارمذ : ا ب ج ه : ا ج ه ، ما النبي : ب 8 واما الكلام فكلامه : ه ، واما الكلام كلامه : ب ، والكلام كلامه : ا ج 9 من الكلام : ا ، من القول : ب ج ه 11 بذاته ذاتا : ا ه ، بذاته اذاة : ب ، بذاته اذانا : ج 15-16 تفتي آفات الاثيم : ا ب ، تفتي ثم آفات الاثيم : ه ، يوثما آثار الاثيم : ج حاشية ه . 18-19 من نفسي : ا ب ه ، من نفس : ج

- والمعاضد فمن جهتي ، والشمس فمن عيني ، والقمر فمن انفي ، والكواكب
فمن لساني ، وسروش وسائر الكواكب من اذني ، والأرض من عصب رجلي .
واريت هذا الدين اولاً كيومرث فشعر به وحفظه من غير تعلم ودراسة .
قال زرادشت : فلما ذا اريت هذا الدين كيومرث بالوهم ، والقيته التي بالقول ؟
5 قال اورمزد : لأنك تحتاج ان تتعلم هذا الدين وتعلمه غيرك ، وكيومرث لم
يجيد من يقبله فأمسك عن التكلم ، وهذا خير لك ؛ لأنني اقول لك وانت
تسمع ، وانت تقول والناس يسمعون ويقبلون .
فقال له : هل اريت هذا الدين احداً قبلي غير كيومرث ؟ قال : بلى ، اريت
هذا الدين جم مجسما من اجل انكاره الضحاك .
10 قال : اذا كنت عالماً انه لا يقبله فلما ذا اريته ؟ قال : لو لم اره لما صار
اليك ، وقد اريته ايضا افريدون ، وكيكاوس ، وكيقباد ، وگرشاسب .
وقال زرادشت : خلقت العالم وترويحك الدين لماذا ؟ قال : لأن فناء العفريت
لا يمكن الايخلق العالم وترويح الدين ، ولو لم يتزوج امر الدين لما امكن ان تتزوج
امور العالم .
15 فلما اخذ [هـ] زرادشت من اورمزد الوهاب ، واستحكمه وعمل به
وزمزم في بيت الله عليه ، غاظ ذلك كون الاثيم عليه واقلقه ، اذ كان شريراً

1 والمعاضد : اب ، والمعاضدة : ج هـ ، فمن جهتي : ا ج هـ ، من جهتي :
ف 1-2 والقمر من . . . والكواكب فمن : ب ، والقمر من . . . والكواكب
من : ا ج هـ . والكواكب . . . وسروش : اب ج هـ ، - ف 2 وسروش .
ا ، وسروش : ب ، وسروش : ج هـ 3 واريث . . . ودراسة : اب ج هـ ،
- ف . وحفظه : ب هـ ، وحفظ : ا ج 4 فلماذا اريت : ا ج هـ ، فلم اريت :
ب . بالوهم : اب ج ، بالوحي : حاشية هـ 6 من يقبله : ا ، يسأله : ب ، من
قبله يأخذ عنه : هـ . اقول لك وانت : ب ، اقول وانت : ا ج هـ 9-19 جم
مجسما . . . الضحاك قال : اب ج ، جسما مجسما . . . الضحاك قال : هـ ،
جسيدا فأنكره ولم يقبله : حاشية هـ 10 عالماً انه : ا ج هـ ، علمت انه : ب .
لا يقبله : ب هـ ، لا يقبل : ا ، لا يقبلهم : ج 11 افريدون : ب ج هـ ، افريدون :
ا . گرشاسب : اب ج ، كرشاسب : هـ 12 وقال : ب ج هـ ، قال : ب .
وترويحك : ا ج هـ ، وترويدك : ب . لأن فناء : ا ج هـ ، لأن فناء : ب 16
بيت الله : ا هـ ، بيت ابيه : ب ج . غاظ ذلك كون الاثيم : ا هـ ، غاض
ذلك كون الاثيم : ب ، غاظ كون الاثيم : ج ، غاظ عليه كون الاثيم : حاشية ج

ممثلًا موتًا ومحنة فدعا بشياطينه ، واسماؤهم : برى ديو ، ايناخ ديو ، بهمان
روشن ديو ، فريقتارديو ، وامرهم جميعا بالمسير الى زرادشت وقتله ، فعلم
زرادشت بذلك فقرأ وزمزم ، وارق الماء على بدن ما رسيان ، فانهزموا عنه
مقهورين .

5 وجرت محاربات اخرى ، فهزمهم زرادشت باحدى وعشرين آية من «ابستا» ،
وتوارت الشياطين عن اعين الناس .

10 ولما بلغ زرادشت مبلغ الكمال بأربعين سنة ، وتمت له المخاطبات في سبع
عودات الى اورمزد واكمل معرفة شرائع دين الله وفرائضه وسنته ، امره الله تعالى
بالمصير الى كشتاسب الملك ، واظهار ذكر الله واسمه فنفذ لأمر الله ، ودعا
اولاً ملكين كانا بذلك الصقع يقال لهما : نوريماراي ونورمست ، فدعاها الى
دين الله ، والكفر بالشيطان وفعل الخير ، واجتنب الشر ، فلم يقبلوا قوله ،
واخذتاهما العزة بالاثم ، فجاءتهما ريح فحملتهما من الأرض ، ووقفت بهما في
الهواء واجتمع الناس ينظرون اليهما ، فغشيتهما الطير من كل ناحية ، واتوا على
لحومهما ، وسقطت عظامهما على الأرض .

- 1 ممثلًا : ب ج هـ ، متمكنا : ا . بشياطينه : ا ب هـ ، شياطينه : ج . برى ديو :
ب ج هـ ، بوى ديو : ا ، قوى ديو : ف ، قوى بوى : حاشية ف ، ايناخ ديو :
ا ب ، اساخ ديو : هـ ، ايباج : ف ، اينام ديو : ج حاشية هـ . بهمان : ج
حاشية هـ ، بهاز : ا ب ، نهان : هـ 2 روشن : هـ ، روسن : ج ، روس : ا ، ديوشا :
ب ، فريقتار : هـ ، قريقتار : ج ، فريقتار : ا ب 3 بدن : ف ، تدین : ا ، بدن :
ج ، بدین : ب هـ ، دين : حاشية ا 5 محاربات : ح هـ ب ، محاربات : ا .
فهزمهم : ا ب هـ ، فهزم : ج . زرادشت : ب ج هـ ، زردشت : ا . من ابستا :
ب ج هـ ، استا : ا 6 توارت : ا ب ج ، فتوارت : هـ . اعين : هـ ، - ا ب ج
8 عودات : ب ج حاشية هـ ، دعوات : هـ . واكمل : استظهار ، اكل : ا هـ ،
اكد : ب ، واكد : ج . معرفة : ا ب هـ ، - ج . امره : ا ج هـ ، فأمره :
ب 9 بالمصير : ب ، - ا ج هـ . كشتاسب : هـ ف ، كشتاسب : ا ج ، يستاسب :
ب . الملك : ا ب هـ ، الملوك : ج . فنفذ لامر : ا ، فنفذ امر : ب ، فنفذ
امر : ج 10 نوريماراي : ف ب ، نوريماراي : هـ ، نورماداي : ا ، نورماداي :
ج . ونورمست : ف ، وبريدست : ب ج ، وبريدست حاشية هـ ، وبودشت : هـ ،
وبومدست : ا 11 دين الله : ا ج هـ ، ذات الله : ب 12 الزة بالاثم فجاءتاهما :
ا هـ ، الغيرة فجاءتاهما : ب ج ، ريح : ا ب هـ ، - ج 13 فغشيتاهما : ا ج هـ ، فغشيم :
ب . واتوا على لحومهما : ا ب ج هـ ، فأكلوا لحومهما : حاشية هـ . 14 على
الأرض : ا ب هـ ، الى الأرض : ج

ولما بلغ كشتاسب لقي منه كل ما أنبأ به اورمزد من الحبس والبلاء حتى حدث امر الفرس الذي دخلت قوائمه في باطن بدنه حتى لم يراها في جسده ، واستبهم حاله على الناس ، وتخيروا ، فأخرجه كشتا سب من الحبس وسأله الحال فقال : تلك آية من آيات صدق الذي أخبرني بها الالهى وخالقى ، وشارطهم على الايمان به ان هو دعا واخرج قوائم الفرس كما كانت وشرطوا ذلك ، فدعا باسم الله ، فخرجت قوائم الفرس كما كانت ، فأمن به كشتا سب ، وامر بجمع علماء اهل زمانه من بابل ويران شهر ، وامرهم بمحاورة زرادشت ، فناظروه ، واعترفوا له بالفضيلة وأمنوا به .

قال : ومما جاء به زرادشت المصطفى من دين مارسيان ان الاله اورمزد لم يزل معه شئ سماه استى استيه (؟) ، وهو نير عظيم يضىء حوله ، وهو فوق راسه ؛ وان ابليس لم يزل معه شئ سماه استى اسه ، وهو مظلم حوله ، وهو اسفل وهورا سب .

واول من خالق من الملائكة : بهمن ، ثم ارد يبشت ، ثم شهريور ثم اسفندار مذ ، ثم خرداد ، ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يوحى السراج من السراج من غيران ينقص من الاول شئ . وقال لهم من ربكم ومن خالقكم ؟ قالوا : انت ربنا وخالقنا .

وعلم اورمزد ان ابليس سيتحرك من ظلمته ، فأعلم ذلك الملائكة وبدأ باعداد ما يورطه ، ويدفع شره وارادته فخلق السماء في خمسة واربعين يوما ، وسماه

1 كشتاسب : ه ف ، كشتاسب : ا ج ، يستاسب : ب 1-2 حتى حدث : ا ب ه ، حتى حدثت : ج 2 دخلت : ا ب ه ، حلت : ج . باطن : ب ج ه ، بطن : ا . اُرها : ب ج ه ، اُرها : ب 3 وتخيروا فأخرجه : ب ج ه ، وتخيروا فأخرجه : ا ، وتخيروا اخرجه : ج ، وتخيروا في امره فأخرجه : حاشية ه . كشتاسب : ه ، كشتاسف : ا ج ، يستاسف : ب 5 ان هو : ا ج ه ، اذهو : ب . قوائم الفرس : ا ج ه ، قوائم القدس : ج 6-5 وشرطوا . . . كما كانت : ه ، ا ب ج 6 كشتاسب : ف ، كشتاسف : ا ج ه ، يستاسف : ب . بجمع : ا ب ، بجمع : ج ، جميع : ه 7 بمحاورة : ب ج ه ، بمجاورهم : ا 8 وأمنوا به : ه ، ا ب ج 10 استى استيه وهو : ب حاشية ه ، استى وهو : ا ، استى وهو : ه ، استى اسه : ج . نير عظيم يضىء : ا ، نير يضىء : ه ، نير مضىء : ب ج . راسه : ه ، ا ب ج 11 اسى اسه : ج حاشية ه ، استى استيه : ب ، استى اسه : ا ، استى وهو : ه 12 وهوراسب : ه ، ا ب ج 13 ارد يبشت : ا ب ج ، ارد يبشت : ه 14 يوحى . ا ب ج ، يوحى : ه 15 ومن خالقكم : ا ، وخالقكم : ب ج ه 18 فخالق : ا ب ، خالق : ج ه . خمسة : ا ب ه ، خمس : ج

- كاهنبارى مشورم¹ ، ومعناه محل ظهور ضمائر اهل الدنيا، الى سائر الكاهنباريات المذكورة عندهم ، وخلق الأرض في خمسة واربعين يوما ، واول من ابتعثه اورمزد الى الأرض كيومرث ، وقد كان يستشق النسيم ثلاثة آلاف سنة ، ثم اخرج في قامة ثلاثة رجال ، ولما ان جاء وقت تحرك ابليس في ظلمته ارتفع وراى النور وطمع في الاستيلاء على اسنى اورمزد واتصيرها مظلمة ، ودخل السماء بكيد ومكر وحيلة ، وتم لكيومرث ثلاثون سنة ، وصارت نطقته ثلاثة اقسام ؛ قسم امر الله تعالى الأرض بحفظه ، وقسم امر سروش الملك بحفظه ، وثالث اختطفه الشيطان ، وامر اورمزد بسد الثقوب التى صعد منها ابليس ، فبقى داخل السماء منقطعا عن اهله وقوته فانتصب لنا بذة اورمزد ، ورام الصعود الى الجنان فدفعه عن ذلك قدر ثلاثة آلاف سنة ، ثم اعلمه انه يسعى فى الباطل والحسار ، ويروم ما لا يقدر عليه ، فاتفق الأمر بينهما على ان يبقى ابليس وجنوده فى قرار الضؤ تسعة آلاف سنة ، ويروى سبعة آلاف سنة ثم يبطل ويحتمل خلقه الأذى فى هذه السنين ، ويصبرون عليه بما ينالهم من الفقر والبلاء والموت وسائر الآفات ليعوضهم منها الحياة الدائمة فى الجنان ، فاشتراط ابليس لنفسه وشياطينه ثمانية عشر شرطا :

15
الأول : ان تصير معيشة خلقه من خلق الله .
الثانى : ان يكون ممن خلقه على خلق الله .

- 1 كاهنبارى مشورم : ف ه ج ، كاهنبارى سورم : ا ، كاهنبار مسورم : ب .
محل : ه ، - ا ب ج . الكاهنباريات : ا ب ، الكاهنباريات : ه ، الكاهنباريات : ج 2
المذكورة : ب ، المذكورات : ا ج ه . واربعين : ا ب ج حاشية ه ، وسبعين : ه
3 النسيم : ا ج ه ، السم : ب 4 تحرك : ه ، تحريك : ا ب ج حاشية ه 5 مظلمة :
ا ه ، ظلمة : ب ج حاشية ه 6 بكيد ... وحيلة وتم : ه ، بكيد وتم : ا ب ج .
لكيومرث ثلاثون : ب ، لكيومرث ثلاثين : ج ، لكيومرث ثلاثين : ا . نطقته :
ف ب ج ه ، مطفية : 7 ا ج ه ، - ب . وثالث : ا ب ج ، وثلاثة : ه
اختطفه : ف ه ، احتفظه : ا ب ج حاشية ه 8 الثقوب : ا ج ه ، الثقوب : ب
واهله وقوته فانتصب لنا بذة : ج ه ف ، عن اهله وقومه لنا بذة : ب ،
عن قومه بمنا بذة : ا 9 - 10 فدفعه عن ذلك : ا ه ، ودفعه عن ذلك : ج ، فدفعه
على : ب 10 قدر ثلاثة آلاف سنة : ا ب ج حاشية ه ، قدر ثلاثين الف سنة :
ه 11 وجنوده : ج ه ، - ب ا 12 آلاف ... آلاف : ا ب ه ، الف ... الف :
ج 13 عليه بما : ا ب ج ه . عليه فى هذه السنين بما : حاشية ه 14 فاشتراط :
ا ب ج ، واشتراط : ه . ثمانية عشر : ا ب ج ، ثمان عشر : ه 17 ممن :
ب ج ه ، بمن : ا .

¹ فى الآثار الباقية لابرونى 226 : « ... ويسمى هذا الكاهنبار مديوزرم كاه » وسعود الى هذا الحديث
هبة الخبي .

- الثالث : ان يسلمط خلقه على خلق الله .
 الرابع : ان يختلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله .
 الخامس : ان يصير له السبيل الى ان يأخذ الطين الذى فى خلق الله .
 السادس : ان يصير له من النور الذى خلق الله بما يريد .
 السابع : ان يصير له من الرياح [المسخرة] التى فى خلق الله .
 الثامن : ان يصير له من الرطوبة التى فى خلق الله .
 التاسع : ان يصير له من النار التى فى خلق الله .
 العاشر : ان يصير له من المودة والمصاهرة التى فى خلق الله ليخاطب الأشرار
 بالأخيار .
 الحادى عشر : ان يصير له من العقل والبصر الذى فى خلق الله ليعرف
 خلقه مسالك المنافع والمضار .
 الثانى عشر : ان يصير له من العدل الذى فى خلق الله ليجعل للأشرار
 فيه نصيبا .
 الثالث عشر : ان تخفى على الناس معرفة أعمال الصالحين والأشرار الى يوم
 القيامة .
 الرابع عشر : أن يصير له لسبيل الى ان يبلغ بأهل بيت الشراة والحبث
 غاية الغنى والدرجات ، و يصيرهم عند الناس صالحين .
 الخامس عشر : ان يصير له السبيل الى ان يجعل كذب الأشرار مقبولا على
 الأختيار .
 السادس عشر : ان يصير له السبيل الى ان يعمر من أهل الدنيا من اراد
 من خلقه الف سنة او ثلاثة آلاف ، اغنياء اقوياء قادرين على ما يريدون ، وان
 يلهم الناس حتى يكونوا باعطاء الأشرار اسمى منهم باعطاء الصالحين واطيب نفسا .
 السابع عشر : ان يصير له السبيل الى افناء الموت اهل بيت الصالحين حتى
 لا يعرف منهم احد بعد ثلاثمائة وخمسين سنة .

2 جوهر خلقه ... الله : ب ج ه ، جوهره بجوهر خلقه : ا 4 الله بما يريد :
 ب ج ه ، الله حاجة : ا 5 الرياح التى : ا ب ، الرياح المستمر الذى : ج ، الرياح
 الممر التى : ه 6 اثنا من ... الله : ب ج ه ، ا 8-9 الأشرار بالأخيار : ا ج ،
 ه ، الأختيار بالأشرار : ب 12-13 ليجعل ... نصيبا : ا ب ه ، ليجعل الله
 الأشرار : ج 14 اعمال : ا ، عمل : ب ج ه . علم الصالحين : حاشية ه
 20 يعمر : ب ج ه ، يعمر : ا 21 ثلاثة آلاف : ا ب ه ، ثلاثة الف : ج 24 سنة :
 ا ج ه ، - ب .

الثامن عشر : ان يهلك امر من يحيى الموتى ويبقى الاخيار الى يوم القيامة .
 فتتمت البيعة ، واقاما عليها ، واشهدا الملائكة ، ودفعما سيفيهما الى عدلين
 حتى ان يقتلا من يرجع عن شرطه .
 وامرالله تعالى الشمس والقمر والكواكب ان تجرى لمعرفة الايام والشهور
 5 والاعوام التي جعلها عدة الانظار و الامهال .

ومما نص عليه زرادشت ان للعالم قوة الالهية هي المدبرة لجميع ما في العالم
 المنهية مبادئها الى كالاتها ، وهذه القوة تسمى ميثاسبيد .
 وهي على لسان الصابئة : المدبر الاقرب .

وعلى لسان الفلاسفة : العقل الفعال .

ومنه الفيض الالهي والعناية الازلية . 10

وعلى لسان النصارى : روح القدس .

وعلى لسان المانوية : الأرواح الطيبة .

وعلى لسان العرب : الملائكة .

وعلى لسان الشرع والكتاب الالهي : 15

الروح ، « تنزل الملائكة والروح فيها » .

أثبت غيره منشا ومنشاية ؛ ويعنى بهما آدم وحواء في العالم الجسماني ،
 والعقل والنفس في العالم الروحاني .

1 امر من : اب ه ، امة : ج حاشية ه 32 عدلين حتى ان يقتلا : ا ، عدلين

ليقتلا : ب ، عدلين ان ليقتلا : ه 3 من يرجع عن : ه ،

من يرجع عن : ج ، من رجع من : اب 4 تعالى : اب ه ،

ج 5 عدة الانظار : اب ج ه عدة للانتظار : ه 6 المدبرة : ه ، المدبر

اب ج 7 المنهية : ج ه حاشية ه ، المنهية : ب ، المنهية : ا ، مبادئها الى :

اب ج حاشية ه ، مناهيها ومبادئها الى : ه كالاتها : ب ه ، كالاتها : ج ا

ميثاسبيد : ب ف ، ماسبيد : ا ، مشاسسد : ج ، مشاسسد : ه ، ماساسبيد : حاشية

ه 9 الازلية : ا ، الربانية : ب ج ه 10-9 لسان النصارى ... لسان المانوية : ه ،

لسان المانوية : اب ج 11-12 وأثبت ... الروحاني : ه ، - اب ج ف .

İDEALİSM'İN ÇIKMAZLARI

Hilmi Ziya ÜLKEN

Bilmek, her türlü nazariye ve tefsire bağlarmaksızın, nefsin kendi dışındaki bir konuyu kavramasıdır diye tarif edilebilir. Her bilgide ister istemez bir bilen ve bir bilinen vardır. Bilen süje ile bilinen obje arasındaki münasebet bilginin temelini teşkil eder. Bilginin mahiyeti hakkındaki münakaşalar süje ile obje arasındaki münasebetin tefsirine dayanır. Böyle olmakla beraber bilmek, herkesin münakaşasızca kabulden çekinmeyeceği şöyle basit bir tarzda anlaşılmaktadır: Gerçek olsun veya olmasın, herhangi bir şeyin zihinde iz bırakmasıdır. Halk arasında "bu adam bilgilidir" denildiği zaman basit şekilde zihin yolu ile "kazanmış" olduğu objeler yekûnu kastedilir. Bilme deyince her iki yoldan şuurun kazandıkları anlaşılır. Halk bilmeyi Aristo'nun tâbiri ile eşyanın zihinde bıraktığı sadık iz diye anlar. Tıpkı mührün balmumu üzerinde bıraktığı iz gibi. Öyle ise bilmemek eşyanın zihinde iz bırakmaması, yanlış bilmek eşyanın zihinde bıraktığı izin aslına uygun olmaması demektir.

Böyle anlaşılan ve filozofların safdil realism dedikleri bilginin problematik hiç bir tarafı yoktur. Çünkü bilmek, üzerinde zihin yürütmeğe hacet olmayacak kadar apaçık kavranan bir olgu sayılır. Başka deyişle bilmek veya bilgi bir felsefe konusu, bir problem değildir. Üzerinde düşünülmeğe lüzum olmayacak derecede bedihi bir haldir. Bununla beraber, "bilme" nin önemi halkçe küçümsenmiş değildir. Bilenle bilmeyen arasındaki fark üzerinde daima durulmuştur. Folklor malzemesi gözden geçirilince bu görülür: Nasreddin Hoca'nın "bilenler bilmeyenlere öğretsin" sözü, yahut "bilen söyler, bilmeyen söyler" mısraı gibi. Halk dilinde "bilme", "bilgi", "bilgili adam", "bilgiç", "bilirkişi", "bilge" sözleri aynı kökten gelmesine rağmen aralarında farklar olduğunu görüyoruz. Bilme *empirie* anlamında tecrübe ile kavranan şeyi ifade ettiği halde, bilgi daha derin ve akılla ilgili bir kazanışı işaret eder. Bilgili adam âdi anlamında dahi birincisinden ayrılır. Bilgiç bilginin gösterişi demektir. Buna karşı bilgelik tecrübenin akılla tamamlanmasından bir hayat ve dünya görüşü (*Weltanschauung*) anlamına gelir. Bilgelik ile bilirlik ve bilgilik hikmet (*Sagesse*) ile ilim (*science*) arasındaki farkı ifade etmektedir. Görülüyor ki bilgi üzerindeki halk düşüncesi bir çok ince bölümler yapmakta ve derinleşmektedir.

Safdil realism'de bilgi her ne kadar bir problem değil ise de derinliğine bir çok dereceleri ayırmadan geri kalmamaktadır. Verdiğimiz misallere bakınca bilginin *empirie* derecesindeki kavrayıştan başlayarak görülmez ve akıl üstü varlıkla temastan ibaret mistik bilgiye kadar bir çok dereceleri içine aldığı anlaşılır. Aynı ayırışı kutsal kitaplarda, halk hikmetinden doğmuş ahlâka dair eserlerde bulabiliriz. İslâm düşüncesinde âdi bilme olan mârifet ile derin ve *rationnel* bilgi olan "İlim", akıl üstü bilgi olan "İrfan" (âriflik) ayrılığı aynı mahiyettedir. Fakat bütün bunlarda muhtelif dereceden bir gerçeğe uygun olan bilgide süje ve objeden hangisinin temel oldukları henüz bahis konusu değildir.

Yunan felsefesinde böyle bir sorunun uyanmaya başladığını görüyoruz. Tabiatın temelli nedir? varlık sürekli ve bütün müdür? birbirinden ayrı parçalardan mı ibarettir? sorularına türlü cevaplar alıyoruz. Varlık tek ve süreklidir diyen Eleahların karşısında varlık

sonsuz, bölünemez parçalardan mürekkeptir diyen atomcuları görüyoruz. Tabiat felsefesinin bitmez, tükenmez münakaşalarına kapı açan bu çıkmazlar (*aporia*) insan zihnini durduruyor, duyularla kavradığımız âlemin mahiyeti üzerinde düşünceye sevk ediyor. Sofistler "hiç bir şey isbat edilemez, her şey insana tâbidir" diyorlar (Protagoras). Şüpheciler duyu verilerinin bizi aldatabileceğini gösteriyorlar: bir cisim uzaktan küçük, yakından büyük görünür. Değnek suyun içinde kırık görünür. Öyle ise duyularımıza güvenilemez. Halbuki bütün bilgilerimizin kaynağı duyulardır. Çünkü kavramlarımız idrâklerden, onlar da duyulardan meydana gelmektedir. Demek ki zihni bilgi de yanılabilir. Şu halde ilmin bize kesin, sarsılmaz dediği bilginin kesinliğini nasıl iddia edebiliriz? Yunan şüphecileri bilhassa Pyrrhon'dan sonra Enesidemus, Sextus Empiricus bu çığırda o kadar ileri gittiler ki, buradan dogmatik Yunan metafizikinin dayandığı temellere güvenmeye imkân olmadığı neticesine varıldı. Bununla beraber Yunan şüphecileri dogmatik metafiziki sarsamadılar. Felsefe ve ilimde bu eski çığır otoritesini ilk ve orta çağda sakladı. Eski metafizik gibi, skolastik felsefe de onun hükmü altında idi. Ancak zamanımızda Descartes'in metodlu şüphesinden sonra bilgi problemi felsefenin ağırlık merkezi halini aldı.

Şimdi hakiki ilim adamı, filozof soruyor: bilen süje ile bilinen obje arasında nasıl bir münasebet var? Descartes sağ duyunun verdiği bütün bilgileri, şüpheli temellere dayandıkları için inkâr ettikten sonra, ilmi yeniden açık ve seçik zihin sezgileri üzerine kurmaya çalıştı. Onca bunun mükemmel örneklerini matematik verir. Descartes'dan sonra da bilgiyi matematik kesinlik ölçüsüne göre yeniden kurma ideali genişledi. Spinoza'nın düşünce yolu *more geometrico* idi. Fakat tam bir matematikçi duyu verilerine itibar etmez. Onun akıl yürütmeleri tamamen zihin içindedir ve tutarlığı zihne göredir. Onunla gerçek ve obje arasında tam bir uyarlık olduğunu iddia edecek hiç bir delil yoktur. Descartes bu uyarlığı matematikten değil Allahın doğruluğundan çıkarmıştı. Ona göre idrâklerimizle eşya arasında uyarlık varsa bunun sebebi Allahın düşünce ile madde arasında tam bir âhenk kurmuş olmasıdır. Nitekim bütün *Cartésien*'ler bilginin gerçekliğini yalnız bununla sağlıyorlardı. Leibniz'e göre, her *Monade* kendi kendini tasavvur eden kapalı bir âlemdir. Fakat *Monade*'lar arasındaki tutarlık Allahın takdir ettiği ezeli âhenkten ileri gelmektedir.

Modern felsefede problemi tam şekilde ancak Kant koyabildi. Bilgide Süje ile Objenin münasebeti nedir? Bu münasebet, ancak süje ile objenin birlikte çalıştıkları bir faaliyet sahası varsa orada gösterilebilir. Spinozanın tâbiri ile "eşyanın düzen ve bağlantısı ile fikirlerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu" nu söyleyerek mesele nasıl halledilebilir? eğer eşya ve fikirler aynı cevherin iki sıfatı ise, bu mümkündür. Fakat bunu isbat için problemin bir bilgi problemi haline gelmesi lâzım değil midir? Kant meseleyi şu şekle koydu: bilgide süje - obje münasebeti bir form ve muhteva münasebetidir. Bilgi tecrübenin bize verdiği muhtevanın şuurda zaten mevcut form ile birleşmesinden doğmaktadır. Bilginin muhtevası *a posteriori*, formu *a priori*'dir. Tam bilgi sezginin formları vasıtasile kavradığımız tecrübe muhtevasının terkiibinden doğar. Bu suretle teşekkül eden bilgide ağırlık merkezini şuurun *a priori* formları teşkil ediyordu. Öyleyse bilgi, süje ve objenin terkiibi olmakla beraber bu terkipte obje süjeye tâbidir. Başka deyişle, obje ancak süje tarafından kavrandıktan, yani süjeleştikten sonra bilinebilir hale geliyordu. Şüphesiz Kant bilginin muhtevasını doğuran dış şeyleri, asıl şeyleri (*Ding an sich*) kabul ediyor; onlar olmasaydı tecrübeyle elde ettiğimiz bilgi muhtevasını alamıyacaktık. Fakat bildiğimiz yalnızca asıl şeylerin bize bıraktığı izlerden, ruhumuzun bu izlerden yaptığı terkiipten başka bir şey olmadığı için, bilgide mühim olan cihet ruhumuzun terkiibi idi. Bunun için de bilginin değişmezliği, üniversilliği yalnızca şuurun *a priori* formlarınının değişmez ve ezeli olmasından ileri geliyordu. Kant bu

suretle hem asıl şeyleri kabul ediyor, hem de onların asla bilinmeyeceğini söyleyerek bilgi dışında bırakıyordu. Kant'ın transandantal İdealizm'de ulaştığı bu davranış, metafiziğin inkârı değil mi idi (1). Daha Kant'ın yaşadığı devirde bile bu soru felsefecileri meşgul etmeye başlamıştı. Bir yandan buna kesin olarak Evet! diye cevap verenler çoktu. Reinhold "Asıl şey" i inkâr ediyordu. Ona göre *Noumène* ancak aklın ideali mânâsına gelir. Şuur dışında ne bilinebilir ne bilinemez olarak mevhum bir *Noumène*'in mânâsı yoktur. Kant felsefesinde böyle bir kavramın yeri olamaz. *Noumène*, ezeli olarak olması gereken demektir (2).

Buna karşılık yine Kant zamanında tamamiyle objektif tefsir yapanlar da vardı. Benno Erdmann'a göre Kant felsefesinin temeli **A s ı l ş e y ' d i r**. Onu kaldırıncı bu felsefeyi şüphecilikten veya sübjektif idealizmden ayırmak kabil olamaz. Bu asır başında da münakaşa devam ediyordu. Alois Riehl Asıl şey'i temel sayıyor ve transandantal idealismi ona dayandırıyor. Bilginin muhtevasını veren, fakat bilgi sahasını aşan bir asıl şey veya obje olmasaydı bilme nasıl mümkün olacaktı? Süje bilme dediğimiz terkihi neyle ve nasıl yapacaktı? Buna karşı Marburg mektebinden Cohen Asıl şey'i şuur ve idealden ibaret görüyor, Reinhold gibi onu *Logos*'un meydana getirdiği ideal sayıyor.

Jacobi'ye göre ise Asıl şey'in inkârı imkânsızdır. Ancak ona bilgiyle değil duygu ile, sezgi ile, imanla ulaşabiliriz. Kant asıl şeylerin kavranamayacağını söylerken, bizzat kurmuş olduğu transandantal idealisme aykırı bir yola girmiş bulunuyor, Jacobi Kant'ı bundan dolayı sübjektif idealist olmakla itham ediyordu (3). Schulze ve Maimon kanteiliğin, mantıkî bir gelişme sonunda, dogmatizmden şüpheciliğe doğru gitmesi gerektiğine kânidirler. Schulze *Enesidemus* adlı eserinde felsefenin ister istemez bu yöne gireceğinden bahsediyordu. Zamanımızda da Kant felsefesinin bu iki zıt tefsiri devam etmektedir. Schopenhauer'a göre zekâ objeyi süje açısından kavrar. Zihinle bilinen âlem süjenin kendine göre kavradığı objeden ibarettir. "Alem benim tasavvurumdur". Fakat biz bu sübjektif âlemi İrade ile aşabiliriz. Max Scheler Kant'ı formalizm istikametinde tefsir etti: ona göre Kant'ın yalnız bilgi tahlili değil bizzat ahlâk fiziki de formel olarak kalmıştır (4).

Fakat bu görüşlerin tam zıddını, geçmişte ve bugün bulmak güç değildir. Nicolai Hartmann'a göre Kant felsefesi dogmatik metafizik'e, ancak kritik bir metafizik kurmak için hücum etmiştir. Kant felsefesi böyle bir metafizik'e asla düşman değildir (5). Victor Delbos'a göre de Kant felsefesi mutlak veya umumî şuur ile, vicdan veya ahlâkî *Noumène* ile, tabiatla gayeliliğin izahı ile yeni metafizik'e türlü yollardan ufuk açmıştır (6). Yeni *Ontologie* mensupları bundan dolayı Kant'da kendilerinin öncüsünü görmekte ve ona dayanmaktadırlar.

İki zıt tefsir arasındaki münakaşaları bir yana bırakarak, biz Kant'tan beri doğan fikir cereyanlarının başlıcaları üzerinde duralım. Burada göze çarpan bâriz nokta, bunlardan büyük bir kısmının idealismi mantıkî sonuçlarına kadar götürerek çıkmaza girmeleridir. Bu yoldan yeni bir metafizik çıkarmak isteyenler bile esasında bu umumî cereyandan ayrılmış değillerdi: Schopenhauer, Edouard von Hartmann, Nietzsche v. s. gibi.

Kant'tan önce de idealizm vardı. Fakat buna empirik idealizm demek daha doğru olur.

(1) Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. franç. par Tremesaygues, p. 31 - 37.

Bununla beraber aynı eserin ön sözüne bakınca tamamen aksi yolda tefsir edenler çoktur:

(2) Victor Delbos, *De Kant aux Postkantians*, 1940

(3) Jacobi, *Lettre à Fichte*, [Oeuvres Philosophiques, p. 301]

(4) Takiyeddin Hegüşoğlu, *Kant ve Scheler de İnsan Telâkkisi*

(5) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*, vol. 1, P,

(6) Victor Delbos, *De Kant aux Postkantians*

Berkeley'e göre "var olmak idrak edilmiş olmaktır" (*Esse est percipi*). Biz âlemin var olduğunu duyularımızla anlıyoruz. Bir cismin varlığı hakkındaki bilgimiz ona dokunmak ve onu görmek dediğimiz iki duyunun terkibi eseridir. Halbuki dokunmak da görmek gibi, sübjektif bir duyu halidir. Öyle ise şeyler ve mekân idraki ancak sübjektif olan intibaların terkibinden doğan sübjektif bir idraktır. Bütün varlık, idrâklerimizden kurulmuş olduğu gibi, idrâklerimiz de fikirler ve sübjektif intibalardan başka şeyler değildir. Berkeley'de insanların idrâkleri arasındaki tutarlık hepsinin Allahın idrâkinde birleşmelerinden ileri gelir. Bilginin objektifliğini temin eden metafizik kriterium da özü bakımından bu felsefenin temelini, yani idealisme dayanmaktadır. Nitekim Berkeley'den sonra sübjektif idealizm, neticelerine kadar giderek Hume'da hadiseçilik ve şüpheçilik şeklini almıştır.

Kant'a sadık kalanlar: a) onun umumî şuur fikri üzerinde ısrar ederler, b) bu vasıta ile sağ duyunun ve ilmin kabul ettiği realisme benzer bir tabii realismi diriltmeğe çalışırlar. Fakat her iki tez de yukarıda gördüğümüz gibi bir buçuk asırdır şiddetli tenkidler ve hücumlarla karşılaşmış ve yıpranmıştır. Kant'ın izinden giderek realismi kurtarmak isteyenlerden mühim bir kısmının en çok üzerinde durduğu nokta Asıl Şey kavramıdır. Asıl Şey yalnızca bilinmeyen ve bilinemez olan menfi kavram değildir. Felsefenin ve kritik metafizikin temeli olan müsbet bir kavramdır. Bilginin temeli olduğu gibi sanat, ahlâk ve dinin de temelidir diyen bu realist ve objektivist görüşün nasıl bir düşünce yolu takip ettiği üzerinde burada duracak değiliz. Yalnız burada Kant'a sadık kalanlardan mühim bir kısmının kendi zamanından beri Asıl Şey kavramı etrafında dolastıklarını işaret edelim.

Transandantal idealizm, hemen işaret edelim ki, tabii istikametinde, bu görüşten hayli uzaklaşmıştır, ve bunun böyle olması zaruri idi. Çünkü bilgide süje ile obje münasebeti, bizzat Kant'ın ifadesine göre, süje açısından düşünülmüştür. Bilgi ince idrâkin terkibi fiilidir. Süjenin objeye çevrilen bu fiilinde duyu verilerinin maddesi şuurun formu ile birleştiği zaman bilgi olmaktadır. Bu müphem ve çift anlamlı (*ambigu*) nokta bütün münakaşaların ve çıkmazların da hareket noktası oldu.

Felsefe, bilgi için daima bir ilk prensip aramıştır. Aristo metafizike İlk Felsefe (*Philosophia Prima*), İlk prensipler ilmi diyordu. Kant da ilk prensip aramaktan vazgeçmemiştir. Bu ilk prensip onun felsefesindeki ilerleyici ve gelişici vasıftan dolayı belki pek açık değildir. Fakat hiç değilse "Saf Aklın Tenkidi" nde bu ilk prensip şuurun a priori'leridir. Kant'ı bu bakımdan tefsir eden Reinhold'e göre bu ilk prensip şuur'dur. İlim ve tabiat felsefesinde her şeyin aslı şuur prensibidir. Şuur ve tasavvur ayrılmaz bir bütündürler. Tasavvur fiili ile tasavvur edilen şey şuurun seçik iki haddidir ve şuurda süje ile objeyi temsil ederler. Reinhold'e göre bilgi felsefesi yalnız tasavvurdan hareket etmeli, süje ve objeyi bir yana koymalıdır. Çünkü süje bilgiden fazla olabileceği gibi obje de bilgiyi aşabilir. Objenin bildiğimiz kısmı tasavvurun maddesi, süjenin bilgiyi yapan kısmı tasavvurun formudur. Objeye bizim dışımızda olduğu halde bilginin maddesi bizdedir. Hiç bir tasavvur maddesiz ve formsuz olamaz. Süje ise yalnız formun sebebi olabilir (1).

Mañmon daha ileri giderek bilginin hareket noktasını ve ilk prensibi belirlenmemiş şuurda görüyor. Ona göre objektif bilgi yalnız belirli (*déterminé*) şuurdur. Belirlenmemiş şuur ona temel vazifesini görür. Asıl-şey veya X dediğimiz, bu belirsiz şurudan ibarettir. Reinhold ve Mañmon ilk prensip bakımından anlaşmışlardır. Her ikisi de, bütün insan bilgisinin ve varlığın kökünde tamamen sübjektifliği görmektedirler (2).

(1) V. Delbos, *De Kant aux Postkantians*. Bu nokta N. Hartmann tarafından Transobjektif ve transsübjektif fikri şeklinde tekrar ele alınmıştır.

(2) V. Delbos, aynı eser.

İşte Fichte böyle bir hazırlık üzerinde düşünmeye başlamıştı. Onun asıl şeyi inkâr ederek felsefenin konusunu yalnız şuurda, mutlak Ben'de araması bundan ileri geliyordu. Fichte Kant'da üç türlü Mutlak olduğundan bahsediyordu: a. Tecrübenin Mutlakı, b. Ahlâkî âlemin Mutlakı, c. Duyu ve akıl âlemlerinin birliğinin Mutlakı (1). Fichte bu mutlakları bire indiriyor. Ona göre Nazarî ve Pratik akıllar arasındaki ayrılık sun'îdir. Esasında nazarî akıl pratik akla tâbidir. Çünkü Ben aslında faal Bendir. Şuur faaliyetten ibarettir. Bilgide Süje ve Obje münasebeti, iç âlem ve dış âlem, sübjektif ve objektif ayrılığı faaliyetin eseri olarak doğmaktadır. Bunun için biricik temel yalnızca **M u t l a k B e n**'dir.

Fichte şöyle düşünüyordu: "Kendine bak! Etrafındaki her şeyden gözünü kendine, kendi içine çevir! Dışta olan hiç bir şey problem değildir. Yalnız sen kendi kendinin problemisin. Kendimizde keyfi, hür, iradî tasavvurların yanında irademizle bağımsız ve zorunlu tasavvurlar da vardır. Bunların toplamı iç ve dış tecrübeyi meydana getirir. Tecrübenin temeli nedir? Felsefeye düşen soru budur, ve sorunun cevabı tecrübeyi aşar. Bütün ilimleri kuşatan yeni bir ilmin konusu olur" (2). Fichte Sokrates'in Yunan tabiatçılarına hücumuna benzer bir yoldan hareket ediyor. Dikkatini kendi varlığına çeviriyor. Kant'tan mülhem olmakla beraber ondan daha kesin ve sistemli bir şekilde bunu yalnız şuurda ve benlikte buluyor. "Felsefe ancak tecrübe ile başlayabilir, fakat onun üstünde bir teemmüldür. Akli tecrübeden ayırınca onu ilk prensip olan şuur haline koyar, idealismi kurar. Fakat eşyayı tecrübeden ayırınca, onun başka bir bakımdan ilk prensip olan Asıl şey haline koyar, bu suretle dogmatismi kurar. Birbirine zıt iki sistem kurulur. Bu iki sistem arasında çatışma zaruridir. Çünkü hareket noktası olan prensipler birbirine zıttır. Şu kadar var ki biri ötekini yıkamadığı için ikisi de ayrı istikametlerde gelişirler. Dogmatizm'e göre şuurda zuhur eden her şey bu Asıl-şey'in mahsulüdür, neticesidir. Neticelerine sadık her dogmatizm fatalistdir. Ben'in bağımsızlığını inkâr eder. Ben'i şeylerin mahsulü sayar. Dogmatizm böylece materyalizm'e kadar gider. Bu fikir, tam zıddı olan Ben'in hürriyeti ve bağımsızlığı tarafından reddedilir. Fakat karşılıklı birbirlerini inkâr edenler sadece postulat'lardır (3).

Fichte bu antinomi önünde kararsız değildir. Kararını derhal idealizm lehine vermektedir: madem ki böyle bir antinomi vardır, o halde bu hadiselerden birini seçmek ve karar vermek bize aittir. Karar vermek ise herşeyden önce hürriyet ve benlik sahasına aittir. Öyle ise her iki hadden hangisinin postulat'ını seçersek seçelim, yaptığımız şey daima aynıdır: yani hür bir fille bir seçme yapıyoruz; bu da ruhun, benliğin, iradenin üstünlüğünü gösterir. "iki insanlık derecesine karşı iki sınıf insan var, diyor. Bir kısmı hürriyet duygusuna ulaşamamışlardır. Kendilerini ancak eşyada görebilirler, Kendi hareketlerinde dış âlemin eserlerinden başka bir şey görmezler. Bunlar yaradılıştaki dogmatik doğmuş insanlardır. Bir kısmı da benliklerinin yeterliğine, bağımsızlığına kâni olanlardır. Alemde kendilerine bir dayanak aramazlar, vehimlere bile düşseler yine kendilerine dayanırlar. Bunlar idealist doğmuş insanlardır. Birinciler önce eşyaya sonra kendilerine inanırlar, ikineiler önce kendilerine sonra eşyaya inanırlar. Felsefe bunlardan hangisini seçecektir?"

Felsefî bir sistem bir âlet değildir ki irade ile terk edilsin ve alınsın! Dogmatizm prensibinin yetmezliğini isbat etmek bir şeye yaramaz. Bu yetmezliğin şahsî bir *action*

- (1) Bu üç mutlak Kantın üç büyük Kritik'nin konusunu teşkil etmektedir. Birincisi Saf Aklın Tenkidi, ikincisi Pratik Aklın Tenkidi, üçüncüsü de Hüküm Gücünün Tenkidi'nde ele alınmıştır.
 (2) Fichte, *Doctrine de la Science*, trad. franç. : Wissenschaftslehre Sokrates den beri bu tarzda tekrar şuurdan başlamak teşebbüsleri görülüyor. Renaissance filozoflarından Nicolas de Cusa'nın *De Docte Ignorantia* sı ile Augustinus'un *İtirafı*'ları İmam Gazali'nin *El-Munkiz'min ed Dhalâl'i* bunlardandır.
 (3) Victor Delbos, *De Kant aux Post kantians*

için içten duyulması lâzımdır. Bununla beraber bu yetmezlik isbat edilmiştir de! Dogmatik-kin Asıl Şey yardımı ile tasavvuru açıklaması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Zekânın mahiyeti kendi kendini idrâk etmektir. İster kendi fiillerini meydana getirsin, isterse onlara tâbi olsun, her ikisinde de onların şuuruna sahiptir. Yani zekâ kendi kendinin şuurudur. Orada Gerçek ve İdeal olan iki türlü âlem vardır. Halbuki şeyler dünyasında yalnız gerçek vardır (1).

"Dogmatismın sebeplik prensipine göre şuru açıklaması gerekirdi. Halbuki sebeplik yalnızca gerçek sahasına aittir. Bir şeyden başka bir şeye nasıl geçildiğini gösterir, fakat bir şeyden bir fikre nasıl geçildiğini gösteremez. Eşya ile tasavvurlar arasını doldurmak için bir yığın boş formüller söylenebilir, fakat bunlardan sarîh hiç bir netice çıkmaz. Dogmatism bir teviye kendi prensipini tekrar edebilir, fakat asıl mühim olanı, şeyden fikre geçişi gösteremez. Şu halde biricik mümkün yol olarak idealizm kahr."

"Benlik bir şey değildir, bir hareket ve bir fiildir. O ancak fiil ve tesir halinde vardır. Onun faaliyeti ve tesirini de herhangi maddî bir harekete benzetmek kabil değildir. Akıl-da hem ideallik hem gerçeklik vardır. Aklın kendi kendini kavramasından ibaret olan bu orijinal fiil zihni sezgi'de meydana çıkar. Zihni sezgi kavramlarla isbat edilemez. Onu herkes kendi kendisinde duyar." (2).

Fichte Asıl-Şey'i tamamen lüzumsuz ve imkânsız sayarak felsefeden çıkarırken şuurun bu yaratıcı fiili yardımı ile iç ve dış dünyalardan, süje ve objeden ibaret bütün tasavvuru, bütün âlemi baştan inşa edebileceğine kâni idi. Fichte'ye göre "şuurun bütün şartı şuur sahibi süje ve şuur edinilen obje arasında seçiklik olmasıdır. Ben mevcut oldukça, süje ve obje halinde, fakat daima birbirine bağlı iki had olarak mevcudum." (3). "Dış duyu yoktur, çünkü dış idrâk yoktur. Fakat bir dış sezgi vardır. Şey yoktur, fakat bu dış sezgi sübjektife nazaran dışta olan şey olarak görünür. Bu dış sezgi içinde idrâk de bir dış idrâk gibi görünür." — "Benin dışındaki her obje şuru, kendi halinin sarîh şuru ile tayin edilmiştir." — "Asıl şeyin asıl Ben ile münasebetini düşünmek için yaptığım her teşebbüs düşüncenin yokluğu ile neticelenmeğe mahkûmdur." (4).

"Bütün bildiğim şey şuurumdan ibarettir. Her şuur doğrudan doğruya veya vasıtalıdır. Birincisi kendi kendimin şuurudur, ikincisi kendim olmayan şeyin şuurudur. Ben adını verdiğim, şey de neticede şuurun değişmelerinden başka bir şey değildir. Bu değişmeye (*modification*) Ben diyorum, çünkü o doğrudan doğruya, teemmüllü, dışa çevrilmemiş bir değişmedir (5). Her şuur ancak doğrudan doğruya mümkün olduğu için, benliğimin şuru bütün tasavvurlarımla birliktedir. Şuurumun her âninde: Ben, ben! derim, ve daima ben derim, yani ben, yoksa Ben'in dışında bu ânda düşündüğüm muayyen bir şey değil. Bu suretle Ben her an kaybolup yeniden meydana çıkacaktır. Ve Ben'in Şey-değil'den başka bir mânâsı olmayacaktır." — "Bu tarzda dağılan bu Ben şuru şimdi düşünce ile ve yalnız düşünce ile hayalgücünün birliğinde meydana çıkar. Bütün tasavvurlar bu *fiction* sayesinde aynı varlıkta bulunan aynı melekedden çıkarlar. Ancak bu suretle benliğimin ayrınlığı ve şahsiyeti, bu şahsın gerçek ve tesirli kuvveti fikrini elde ederim. Bu bir mevhumeden (*fiction*) ibaret olabilir. Çünkü bu meleke ve varlık bizzat bir *fiction*'dur." (6).

(1) Vı Delbos, aynı eser.

(2) Fichte, *Wissenschaftlehre*.

(3) Fichte, *La Destination de l'Homme*, p. 110

(4) Fichte, *La Destination de l'Homme*, p. 116, aynı eser S. 133-135

(5) Burada *modification*'u ifade için değişme kelimesi elverişli olmamakla beraber kullanıyoruz. Yeni terimlerle buna tavırlaşma deniyor.

(6) Fichte. *La Destination de l'Homme*.

İdealizmin bu şekli şuurun objeyi yarattığını iddia ediyor. Madem ki Asıl şey yoktur, ona ulaşamaz. O halde dış âlem nedir. Berkeley "dış âlem benim idrâklerimdir" diyordu. Fichte daha ileri gitti: "dış âlem benim kendimi süje - obje ikiliği halinde idrâk eden ruhunun yarattığı eserdir" dedi. Onun "İlim Nazariyesi" nde, Schelling'in "İnsanî Hürriyet" de objenin yaratılması bakımından buldukları hal şekli bu idi. Schelling de ruhun faaliyeti Gayrı-meşurdan. Şuura geçtikçe Ben, süje karşısında ona mukavemet eden obje halini alır (1). İç âlemin karşısında dış âlem teşekkül eder. Fichte'ye göre şuurun dışında gibi görünen her şey kaynağını şuurda bulur. Fakat Schelling'de bu hareket daha ileri gider: bu kaynak Gayrı-meşurdur. Süje yalnız şuur değildir ondan fazla bir şeydir. Şuurlu ve şuursuz iki sahası vardır. Ancak, şuursuz saha şuurun arkasında, aynı muhtarlığa sahip bir gerçektir. Tasavvurun meydana çıkışına sebep olan mutlak gerçek burada yine şuurun dışında bulunmaktadır. Şu farkla ki Kant'ın Asıl şey'inde olduğu gibi, şuurun önünde değil, arkasındadır. İdealizm bu suretle kendi ulaştığı sonuçlar yüzünden tahrip edilmiş bulunuyor. O garip bir çıkmaz içinde en çok hücum ettiği metafizik realisme düşmüştür (2).

Bu düşünce yolunda Schelling'in sonuçlarına gitmemek için biricik çare Fichte'nin mutlak Ben'inde, onun faaliyet içinde yarattığı objede kalmaktır. Alem benim yarattığım şeydir. Gerçekler Ben'in icatları, fictionlarıdır. Zaten Fichte'nin "İnsan Kaderi" nde son sözü bu değil miydi? Vaihinger onun çığırını ilim ve değerler nazariyesinin bütün teferruatına yaymak suretiyle tamamladı. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* adlı eserinde ilmi önermelerin tahlilini yapıyor. Ona göre ilmimiz bir takım faraziyeler, normlar, prensipler ve kanunlar üzerine dayanmaktadır. Derece derece kesinlik ve objektiflik, üniversalite vasıfları gösteren bu ilmi temeller, aslında, daima faraziyelere, onlar da *fiction*'lara irca edilebilir (3). Bütün ilmi önermelerimiz pratik veya nazari ihtiyaçlarla meydana getirdiğimiz mevhum ve itibari kaidelerden ibarettir. Onları biz icad ediyoruz ve onlar vasıtasıyla duyu verilerini, idrâklerimizi tefsir etmek suretiyle âlemde objektifliğin ve üniversal bir düzenin olduğunu zannediyoruz. Matematik kullandığı s o n s u z, metafiziklerin temeli olan m u t l a k, a s ı l ş e y, ç e v h e r, ilimlerin başlangıcında bulunan m a d d e, e n e r j i, v.s. hep ruhumuzun yarattığı *fiction*'lardır. Vaihinger Yunanlılardan beri bütün felsefe sistemlerini bu bakımdan inceliyor. Bu sistemlerin kendi devirleri ihtiyacına göre, gerçekle hiç bir alâkası olmamak üzere, *fiction*'lara nasıl dayandıklarını anlatmaya çalışıyor. Sübjektif idealizmin bu şiddetli tenkidinden hiç bir felsefe ve ilim sistemi hariç kalmıyor. Matematik axiomları, postulat'ları, mantığın mücerret prensipleri, metafizik ve fizik kategorileri onun gözünde objektif değere sahip değildirlere. Aristo'nun düşünce ve varlığın temeli olarak gösterdiği on kategori *fiction*'lardan ibarettir. Vaihinger'e göre tabiat kanunları da daima "Güya varmış gibi" diye ifade edebileceğimiz birer *fiction*'dan başka bir şey değildir. Ona göre, tabiat her şey "güya bu prensipler varmış gibi" cereyan eder. Vaihinger bunu almanca *Als Ob*, Fransızca *comme si*, İngilizce *as if*, lâtince *quasi* veya *sicut* sözleriyle ifade ediyor ve felsefesine de bu ismi veriyor (4).

Vaihinger'e göre en tabii düşünce metodları daima neticesi kat'i bir takım *aperception*ları ifadeden, onlara daima uygun bir hakikatın isbatını verebilecek bu gibi tasavvur formları teşkil etmekten ibarettir. İlimin gayesi kendilerine objektif bir şey tekabül eden bu gibi tasavvur formlarını geliştirmek ve bütün sübjektif bulanıklıkları gidermektir. Fakat ulaşılan bu nokta bir çok zorluklarla karşılaşır. Tasavvur dünyasının âhenkli ve

(1) Schelling, *La Liberté Humaine; Les âges du Monde*

(2) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*

(3) H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*

(4) Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 1927, Leipzig, S. 154 - 158

düzenli tasavvur formlarından ibaret olmasını isteyen bu ideale pek güç erişilebilir. Bu idealin yolunu metodoloji verir. Metodolojinin ilk işi gerçek her tasavvur formuna ait başka yolları belirtmektir. Bunlardan en yakını (Induction) = tümevarım'dır. Burada tek tek idrâklerden deliller yardımıyla umumî kamramlar ve hükümlerin nasıl kazanıldığı araştırılır. Bu yol ise alışılmış ince idrâklere (*aperception*) dayanır. Bu tabii yolda ilmi ilerleten büyük görüşler meydana gelir. Bu düşünce yolunda tabii gayret bütün tasavvur formlarının ayarlanması, hakikat bakımından incelenmesi, çelişmez olmalarıdır. O ilmi bilgiyi ilerletmek için en tabii görünen yoldur. Burada tasavvur dünyasının hakikatin kopyası olması imkânsızdır. Tam tersine, onun kaderi gerçek içinde daha iyi yol almak için işe yarayan âlet olmaktır. Mantikî önermeler kozmik vakaların bir kısmıdır. Ve yalnız organizmaların hayatını sağlamak, onları zenginleştirmek gayeleri vardır. Tasavvur dünyası bu gayeleri gerçekleştirmeye elverişli bir bünyedir. İptidai duyular hakikatin kopyası değil, tam tersine, hakikatin değişme imkânlarını ölçmeye yarayan ölçülerdir. Mantikî bünye ise, hata-sızca tasavvur dünyasına uygun olarak geliştirilmiş ve gerçeğe öyle intibak ettirilmiştir. Mantikî tetkik gerçek içinde en kolay cihet tayinine vasıta olabilir. Burada bilgi nazariyecileri ve mantıkçılar görüş tarzları ile ayrılırlar. Vaihinger mantıkçıyı takip ederek bilgi nazariyesini şimdilik bir yana koyuyor. Çünkü bütün mantık nazariyesi, sonunda bilgi nazariyesine ulaştırır. Öyle ise, tabii ve alışılmış metodlar ele alınmalıdır. Onlar düşüncenin ana yolları olmalarına rağmen yetmemektedirler. Vaihinger *fiction*'un umumî tipi olarak gerçekte karşılıkları olmayan tasavvur şekillerini ele alıyor. Bu tip *fiction*'ların esaslı psikolojik kaynağı mevcut olmıyan düzeni yaratmak arzusudur. Kelimenin en geniş anlamı ile *fiction*, yalnız gerçeğe tezat teşkil etmekle kalmaz, bizzat kendi içinde de çelişme halinde bulunan bir tasavvurdur: meselâ atom gibi. Diğer bir nevi de yalnız gerçeğe çelişik olan tasavvur şekilleridir. Bunlar kendi içlerinde çelişik değillerdir: sun'î sınıflama gibi. Bu sonuncuya yarım *fiction*'lar, yahut *fiction* benzerleri denir.

Vaihinger'in yarım *fiction*'lar adını verdikleri arasında en yaygın olanı sun'î sınıflamalardır. Zamanımızda bunun yerini tutacak olan tabii sistemdir, diyor. Tabii sistem, aslında, felsefenin ve tabiat bilgisinin en karışık problemlerinden birini teşkil eder. Burada Vaihinger, umumiyetle, tabii bir sistem, tabii bir sınıflama mümkün olup olmadığı sorusunu koymuyor. Tabii sistemin bir çok hususî sahalarda mümkün olduğunu kabul ediyor. Tabii bir sınıflama da gerçek varlığın uygun bir örneği, bütün varlıklar arasında en yakın bağlantı olmalıdır. Tabii sistemde tasavvurlar gerçek münasebetlere göre şekil almalıdır. İlmnin hedefi budur. Fakat bunun gerçekleşebildiğini görmüyoruz. Sun'î sınıflamalar ve sistemler ise o gayeye götürmek isteyen vasıtalarlardır. Onlar tabii sistemin elde edilmesi imkânını hazırlarlar (1).

Vaihinger'e göre bu hazırlayıcı, sun'î yollar *heuristik* (2) metodlardır. Bu kaideler sun'î sınıflamadan, ister istemez, doğan hatalardan korunmaya yararlar. Meselâ Linné'nin sistemi ve daha sonraki bitki, hayvan ve insan sistemleri, az çok sun'îliklerinin bilinmesi ile beraber, yine de kurulmuşlardı. Bunlar arasında bilhassa Lamarck "Zooloji Felsefesi" adlı eserinde, Cuvier, Blumenbach, Kant ve daha bir çok araştırmacılar bu sun'î sınıflamayı ya bizzat kullanmışlar, yahut onun nazariyesi üzerinde çalışmışlardır.

Bir de tecrid edici *fiction*'lar vardır. Bunlarda bâriz vasıf gerçeklik unsurunun ihmal edilmesidir. Mücerretleştirme faaliyeti burada umumî kavramların kurulması üzerine baş-

(1) Vaihinger, *Philosophie des Als Ob* S. 18-21, 25-27

(2) Doğru ve yanlış olduğu aranmadan, bir keşfe götürmek için iğreti olarak faraziyelerin kullanılması

ka türlü tesir eder. Umumî kavramların bir çoğunda ona giren gerçek unsurlar k a s d e n ihmal edilir. Bu *fiction*'ların teşekkülüne sebep, gerçeklerin birbirine fazla girift oluşunun teorik çalışmaya engel olmasıdır. Malzeme çok karışık, aranan *causal* faktörler doğrudan doğruya tayin edilemeyecek derecede kompleks olduğu zaman zihin sanatkârca bir kavrama tarzı kullanır. Bir müddet için bazı vasıfları ihmal eder, Bunlardan en ehemmiyetli manzaraları meydana çıkarır. Bu sanatkârca (*Kunstgriff*) görüşe bir misal veriyor: Adam Smith'e göre her insanın hareketini tayin eden bencilik (= *égoisme*) duygusudur. Sun'î sınıflamaya misal olarak Linné'nin sınıflaması verildiği gibi tecrid edici *fiction* için de Adam Smith'in misali verilebilir. A. Smith'in bu tefsirini "İngiltere Tarihi" nin önsözünde Thomas Buckle, Almanya'da F. A. Lange benimsemişlerdir (1). Adam Smith milli Ekonomi sistemini kurmak için insanların hareketlerini *causal* olarak anlamaya mecburdu. Bu da ona göre "bencilik" idi. Onca bütün insanî tavırlarda, ticarî ve ekonomik fiillerde tayin edici sebep ancak *égoisme*'dir. Burada başka talî sebepler, meselâ iyilikseverlik, alışkanlık, v.s. ihmal edilebilir. Bu mücerret sebebin yardımı ile A. Smith milli ekonomiyi düzenli bir sisteme sokma imkânı buldu. Bu sun'î metod böyle karışık münasebetlerin bulunduğu her yerde, bilhassa ekonomik problemlere ait teşebbüslerde, içtimaî ve ahlâkî münasebetlerde kullanılır. Bu metod sayesinde çok verimli neticeler elde edilen bir saha da Mekaniktir. Bundan başka daha bir çok sahalarda vardır ki bu metod az çok başarı ile kullanılmaktadır. Meselâ Condillac'ın bilgi nazariyesindeki bütün *fiction*'lar, hayalî bir "heykel" in duyu dediklerinden giren duyular vasıtasıyla bilginin açıklanması teşebbüsü, bu yüzyıl başına doğru Steinthal'ın "Cemaat Ruhü" na ait psikolojik görüşü bunlardandır.

Ruhî hadiselerin mekanik hadiselerle açıklanmasına kalkılaliberi bu metod mücerret psikolojide yer almıştır. Vaihinger bu nevin dalları olarak bir takım *fiction*'lar daha zikreliyor: meselâ takribîlik metodu gibi. Burada bir soru için mücerret bir hal tarzı vardır. Sonra bu hal şekli (bir kavram, bir rakkam, v.s.) tecrübe ile gittikçe hakikate uydurulur. Bu metod bilhassa meselenin karışıklığının başka bir tarza imkân bırakmadığı matematik sahasında kullanılır. Prensipten bakımdan tecrübe metodları yahut tecrübî *fiction*'lar mücerret olanlardan farklı değildir. Sokrates ve Platon bu metodu sınıflar bulmak için kullanmışlardı: önce herhangi bir tariften itibarî olarak başlanır. Sonra gittikçe hakikate yaklaşılr. Bu metod da prensip bakımından aynı hürriyet derecesindedir.

Bunlardan sonra Vaihinger şematik, paradigmatik, ütöpik (hayalî) ve tipik *fiction*'lardan bahsediyor (2). Şematik *fiction*'lar yukarıda bahsettiklerimizin içinde rol oynuyordu. Mücerret *fiction*'larda şemalar yani umumî tipler vardır. Bu şemalar sembollerin bir çoğundan tecrid edilmiştir. Şematik *fiction*'larda muayyen bir kompleks'in tam iskeleti meydana çıkarılır; ve bu, gerçekten tamamen ayrılmıştır. Resimde düşünme hesabı yapılır. Bir çok ilimlerde kullanılan şematik resimler bu metod hakkında bir fikir verebilir. Bu şekillere basit vakaların *fiction*'ları da denebilir. Bir misal: 19 uncu yüzyıl başlarında Thünen tarafından konularak Ekonomide bir reform meydana getiren hareket Ekonomi ilminde hâriz bir *fiction*'dur. Bu fikrin esası şudur: Ziraî nakliyat ve ulaştırma münasebetlerini daha iyi hesaplayabilmek için hayalen bir şehir tasavvur edilir. Burada merkezleri aynı mîntakalarda muhtelif ulaştırma yolu vardır. Bunlarla şehrin yaşaması için zarurî olan ihtiyaç vasıtaları elde edilir. Sun'î bir görüş yardımı ile bütün ziraî ve milli ekonomik kanunlar sistematik olarak çıkarılır. *Fiction*'ların bu nevi bilhassa İktisat sahasında çok yaygındır. Tecrid edilmiş bir insanın, bir şehrin, bir devletin v.s. şematik *fiction*'u buraya girer. Buna

(1) Vaihinger, Aynı eser, S. 28-36

(2) Vaihinger, Aynı eser, S. 36-39

benzer başka şemalar da sosyal bilgilerde nazari kanunların hesaplanmasında kullanılmaktadır. Bilhassa Dühring bu metodu *National Ekonomi*'ye ait yazılarında çok faydalı şekillerde kullanmıştır (1).

Bu şekillere çok yakın bir de paradigma fiction'ları vardır. Bilhassa isbatı istenen öyle vakalar tasavvur edilir ki bunlarda isbat edilecek şey "mevcutmuş gibi" gösterilir. Bu tasavvur edilen vakalara bütün bilgi dallarında rastlanabilir. Meselâ John Locke Cevher isimlerinin doğuşunu izah için bu metodu kullanmıştı. Sık sık rastlanan bir nevi de Rhétorique mahiyette olan fiction'lardır. Bunlarda isbata götüren vakalar tasavvur edilir. Bu nevi, eski Yunanlıların bildiği yegâne fiction idi. Platon'un son diyaloglarında bilhassa bunu kullandığını görüyoruz. Fakat Platon'a göre bunlar kesin ilme ait değillerdir.

Şematik fiction'ların başka bir nevi de *utopique* veya hayalî diyebileceğimiz fiction'lardır. Bu nevin adı yüzyıllarca meselâ Thomas Morus veya Campanella'nın ortaya koyduğu *Utopia*'lar yahut *fiction*'lardan ileri geliyor (2). Bununla beraber bu *fiction*'lar daha ziyade ideal isimler olarak konulurlar. Platon'un ideal devleti de, Vaihinger'e göre bunun misallerindedir. 18 nci yüzyılda revaçta olan ve Fichte tarafından ileri sürülmüş "Kökten gelen devlet" *fiction*'u da bunlardandır. "Kökten" kelimesiyle teşkil edilen kavramlar: Kökten gelen Mânâ (*Geist*) veya dünya *Geist*'i gibi. Yine Platon'un *hermaphrodite* menseli insan fikrini de burada zikrediyor. Nihayet kökten hukuk, kökten din, kökten mukavele, kökten gelenek *fiction*'larını da bunlara katmalıyız. Bu tarzda *fiction*'lar oldukları gibi değerlendirildikleri müddetçe, ve faraziye (*hypothèse*) olarak gösterilmedikçe ilme çöğükere hususi hizmetleri olabilir.

Vaihinger bu *fiction*'a bağlı olarak tipik *fiction* yahut tasavvuri kök şeklini de ele alıyor. Buradan varlıklara ait kanunlar çıkarılmaz, ancak onların bütünü kavranır. Bu nevide *fiction* ve *hypothèse* birbirine karışır. Meselâ Goethe'nin kökten bitki, kökten hayvan fikri böyledir. Bu mesele darwinisme ile tekrar canlanmıştır. A) Şöyle sorulabilir: acaba Goethe kökten bitki fikri ile neleri kastediyordu? Onu *fiction* olarak mı, *hypothèse* olarak mı alıyordu? B) Bugünkü ilme göre böyle bir kökten bitkinin tarihi varlığı kabul edilebilir mi? Acaba böyle bir kökten (*ursprünglich*) şeklin mevhum olarak konulması ilmi gayeye yarar mı? Bu mesele için Schiller şöyle düşünüyordu: Kökten bitki yalnızca bir İde'dir". Vaihinger'e göre o bu suretle, Kant'ın tâbirile onun ideal veya tipik bir *fiction* olduğunu söylemek istiyordu.

İlim için çok mühim olan başka bir nevi de sembolik olan mevhumelerdir (3). Bunların şiir sembolismi ve mitoloji ile akrabalığı vardır. Bunlardaki düşünce mekanizması şudur: bir tasavvur formu ile yeni bir dünya görüşü kavranıyor. Burada analogi suretiyle *fiction* yapılmaktadır. Steinthal şöyle diyordu: bu nevi vakalarda duyguya ait ince münasebetler kurarız. Şiir de aynı suretle vücade gelir. Bunlar bilhassa İlâhiyatta rağbattedir. Bu metodun başında Schleiermacher'in tarzı gelir. Bu zat dinî dogm'ları analogik *fiction*'lar olarak görüyordu. Meselâ Schleiermacher'e göre Allah insanların babası değildir, fakat "öyle imiş gibi" tasavvur edilir. Allahın dünya ile münasebeti bilinemez bir münasebettir. Bunun için dinî dogmlar rationnel olarak açıklanamazlar. Dogmların "imiş gibi" görülmelelerinin dinî pratik ve inanç sahasında çok büyük önemi vardır.

Analogik *fiction*larla *mythos*'lar arasında da Vaihinger'e göre sıkı münasebet vardır. Aynı metod, theologie'de olduğu gibi metafizikte de başarı ile kullanılmıştır. Kategoriler,

(1) İktisadın insani *Homo oeconomicus* diye tarifi bu *fiction*'lardandır.
 (2) Th. Morus'un eserinin adı *Utopia*. Campanella'nın *Solitas Civis* idi.
 (3) Vaihinger, Aynı eser, S. 39-46

sırf analogik fiction'lardır. Nitekim bilgi süresindeki münasebetleri analogiye göre kuruyoruz. Kategorilerin yalnız analogik fiction'lar oldukları düşüncesi, Vaihinger'e göre Locke ve Leibniz tarafından hazırlanmıştır. Kategorilerin *fiction* olarak anlaşılmasıyla bilgi nazariyesi büsbütün başka bir ehemmiyet kazandı. Çoğu kere şöyle sorulur: Böyle bir analogi ne dereceye kadar gerçektir, ne dereceye kadar mevhumdur? Bu soru yeni zamanda devlete ve cemiyete ait analogilerde mühim rol oynarlar. Bu tarzda analogilerin sırf mefhum oldukları, meselâ cemiyetin insan organism'i ile mukayesesinde, kolay görülebilir. Bunlar, doğru dediğimiz teorik kanunların ifadesine yararlar. Aynı kök bir çok yanılmaların da menşeidir. Dikkatsizlikte böyle fictionlar gerçek analogiler gibi görülebilirler. Demek ki gerçek analogileri bulmak tümevarım ve hipotezin işidir. Sırf mevhum analogileri bulmak ise sübjektif metodun işidir.

Bu fictionların ikinci bir dalı da hukukî fiction'lardır (1). Fictionlar hukukta olduğu kadar hiç bir yerde yayılamamıştır. Bu metodun esası şudur: kanunlar bütün hususî durumları formülleriyle kavrayamıyacaklarından, bazı hususî anormal bünyedeki vakalar "güya bunların içine giriyormuş gibi" tetkik edilirler. Hukukun metodunu bilen kimse amelî hukuk için bu sunî kavrayışın ne kadar önemli olduğunu takdir edebilir. Mantıkçılar bu misalden faydalanamamışlardır. Zira mantığın, malzemesini yaşayan bilgiden alması gerektiğini göremediler. Mantık kanunlarının sonuçlanmasına (déduction), veya mantık metodlarının keşfine matematik yanında hukuk kadar elverişli bir saha yoktur. Bu da bu iki sahanın prensip bakımından birbiriyle akraba olduğunu gösterir. Bu metodolojik görüşlerin faydası psikolojinin muhtelif sahalarda benzer prensipe dayandığını görmektir. Dikkate değer nokta, bu fiction'ların matematik ve hukukta daha geniş teorik bir ameliyeye tâbi tutulmuş olmalarıdır. Matematik ve hukukun bir prensip bağılılığı vardır, ve yalnız bu iki bilgide şimdiye kadar fiction'un hakiki değerini bulduğu görülüyor.

Hukukî fictionlar geniş bir saha teşkil ederler. Bundan dolayı metodolojik bakımdan çok verimlidirler, düşüncenin sanatkârca kavranmasına ait olağanüstü bir mekanizma teşkil ederler. Hukukî teferrüatın içine girdikçe matematikte, Ekonomide, İlahiyatta, bilgi nazariyesinde olduğundan çok daha fazla kullanıldıkları görülecektir. Hukukî fiction'larda olmiyan bir şey olmamış gibi, yahut olan bir şey de olmamış gibi görülür. Yahut bir vaka hakikata tamamen zıt bir münasebet altına konabilir. Roma hukuku böyle misallerle doludur. Yeni çağda milletler arasında bilhassa İngiltere'de hukukî fectionlar çok gelişmiştir (2).

Analoji fictionlarının diğer bir dalı da şahıslandırıcı olan fictionlardır. Burada hususî bir ince idrâk şekli vardır. Prensip şudur: hadiselerin herhangi bir bakımdan temeli aranır. Bunun içine iyice bilinen kavramlardan bir çoğu girer: meselâ ruh, kuvvet, ruhî kabiliyet, v.s. gibi Bu kavram şekilleri eskiden gerçek objelerin ifadesi sayılırlardı. Şimdi onlara birbirleriyle bağlantılı fenomenlerin ve teoremlerin bir araya toplanmış bir ifadesi olarak bakılır. Meselâ Cazibe kuvveti böyledir. Bu kuvveti bizzat Newton dahi *fiction* olarak görmüştü.

Hayat kuvveti ve daha bir çok kuvvetler için de mesele aynıdır. Bu vaktiyle hypothèse olarak değerlendiriliyordu. Şimdi ise umumiyetle *fiction* olarak değerlendirilmektedir. Hayat kuvveti ruhun, zihnin bir buluşu, bir hayalidir. Böyle fictionların devr ve teselsülden (*tautologie*) ibaret oldukları unutulurken bunlara gerçekler gözü ile bakılacak olursa, Vai-

(1) Vaihinger, Aynı eser. S. 46-49

(2) Karl Wittlinger'in Saman Yolu adlı komedisinde bu hukukî fictionların her ikisini de görürüz. [Türkçesi Oda Tiyatrosunda temsil edildi.]

hinger'e göre en büyük hata olur. Meselâ Kimyada "imtizac ettirici kuvvet" (*katalistischen*) bu mahiyettedir. Hele 18 nci yüzyılda bu tarzda kavramların her ilimde bol bol yaratıldığını görüyoruz.

Buraya kadar bahsettiğimiz fictionlar bizi umumî kavramlara götürürler. Umumî kavramlar, ancak dolayısıyla hakikate uymaları, aynı cinsten bir çok fenomenleri bir araya toplamaları cihetiyle "toplu ifadeler" halinde tek tek fenomenlerin yerlerini tutarlar. Bu ifadeler aynı zamanda gerçek olmaları gereken objelerin kopyaları olmalarına göre, şaşırtıcı fictionlar arasında sayılabilirler.

Fictionların bir başka nevi de *heuristik* olanlardır (1). Şimdiye kadar gördüklerimizden bir çoğu aynı zamanda heuristikdirler. Burada ele aldıklarımız da doğrudan doğruya hakiki olmıyan (*non-vrai*) şey hakiki (*vrai*) nin yerine koymuştur. Bunlarda en mühim şart bir tasavvur formunun tezat ve çelişme ile dolu olmasıdır. Bir hakikat kompleksinin açıklanması için hakiki olmıyan sebepler kabul edilir ki, bunların sistemli bir surette tatbiki yalnız hadiselerle düzen vermekle kalmaz; aynı zamanda problemin çözülmesini hazırlar ve bundan dolayı heuristik gayelere hizmet eder. Nitekim Ptolemaios'un dünya sistemi Orta çağ İslâm medeniyetinde fiction olarak kabul edilmekte olup, *hypothèse* olarak değerlendirilmemekte idi. Aynı hal Derkatur helezon hipotezi için de vâki idi, ve bu daha 18 nci yüzyılda bilhassa Fransa'da fiction olarak tesbit edilmmişti. Aynı şey zamanımızda ışık hadiselerinin izahında işe yarayan ve bir çok fizikçi tarafından fiction olarak değerlendirilen esir (*ether*) faraziyesi için de söylenebilir. Bugün kullanılmaktan vaz geçilmiş ve değerini kaybetmiş bütün hipotezler aynı mahiyettedir. Gayeci olan veya gaye-sebeup sistemine dayanan faraziyeler de nitekim buraya girerler. Heuristik mahiyette görüldükleri müddetçe iyi hizmet eder, fakat teorik olarak ele alındıkları zaman değerlerini kaybederler. Neumann'ın "Kuvvetin muhafazası" kanununda, bir çok matematik axiom ve postulat'lar da sırf fictif izahlar diye müdafaa edilebilirler. Bu hale başlıca darwinismın münakaşasında rastlanır. Tarihten misaller veren Vaihinger burada Descartes'in hayvanî ruhlar (*esprits animaux*) nazariyesini zikrediyor. Buna göre Descartes, fransız krallarının saraylarında eğlence için konmuş ve borular içinden geçen su cereyanları ile hareket eden kuklaların oyununa benzeterek "hayvanî ruhlar" dediği şeyleri açıklamak istiyordu.

Vaihinger'e göre 18—19 ncı yüzyıllarda çok yayılmış olan muvazilik (*parallélisme*) fikri bir *hypothèse* olarak değil, ancak bir *fiction* olarak işe yarayabilir. Eskidenberi matematikte axiom olarak değerlendirildikleri halde yalnızca fiction değeri olan pek çok önerme vardır.

Bundan sonra Vaihinger pratik ve etik mahiyette olan fictionlara (2) geçiyor. Bunlar yalnız gerçeğe değil, kendi kendileriyle de çelişme halindedirler diyor. Etik (ahlâkî) denilen bu kavramlar o kadar kompleks'dir ki aynı şeyleri ifade eden gruplar içine konamazlar. Bu nevi fictionların başında insanlığın en mühim eserlerinden biri olan hürriyet kavramı gelir. İnsanî hareket tarzları hür ve bundan dolayı da sorumlu diye kabul edilir. Bütün bu nevi kavramlar *z a r u r i* denen tabiatın zıddı sayılır. Bu çelişmeleri hesaba katmadan, Vaihinger bu kavramı ahlâkî fiiller hakkında hüküm verirken temel ve prensip olarak kullanıyor. Bunu kullanılmaktan vaz geçerse âdeta gündelik hayat ve hukukî sistem işlemez hale gelir. Bu hürriyet kavramını kabul etmeksizin yapılan bir hareket'den dolayı ceza vermek ahlâkî bakımdan âdeta imkânsızdır. Ceza hukukunda cezaları tatbik ede-

(1) Vaihinger, S. 54-58

(2) Vaihinger, S. 59-69

bilmek, ancak bu kavram sayesinde mümkün olabilir. İnsanlık bu çok mühim kavramı iğten zaruretle teşkil etmiştir. Zira ancak onun temeli üzerinde daha yüksek bir kültür ve ahlâklılığın kurulması kabil olabilir. Fakat bu kavram bir hipotez değil, yalnızca bir fiction'dur. Yüzyıllarca müddet hürriyet fikri yalnız hipotez değil, hattâ d o k u n u l a m a z bir dogm olarak değerlendirilirdi. Sonradan üzerinde münakaşa edilen bir hipotez derecesine düştü. Şimdi ise kendisine bir fiction gözü ile bakılmaktadır. Bugünkü halde hürriyet kavramının gerçekte hiç bir karşılığı olmadığı, ancak pratik bakımdan son derece lüzumlu bir fiction olduğu kabul edilmektedir. Buna benzer düşüncelerin Hoppenin de, Stendhal'da bulunduğunu söyleyen Vaihinger onların eserlerine temas ediyor. Stendhal hürriyet doktrini temelinden reddediyor, bununla beraber nazari bakımdan bu fikrin reddedilmesinin ahlâki dogm olarak değeri ve faydasını değiştirmedigini de ilâve ediyor. "Sanki iradi kararlarda tamamen hürmüşüz gibi yaşamalı, öyle düşünmeli ve hareket etmelidir" diyor. O, hürriyet fictionunun bir yandan mutlak iyiliğin istenmesi, öte yandan da ceza zarureti ile hukukleştirilmiş olduğunu kabul ediyor. Fakat bütün bunlarda fiction yanılma ile karıştırılmamalıdır diyor. Bir çokları, onca, yanlış olarak bunu yanılma mânasında kullanmakta, ve bu yüzden bu kavrama haksız hücumlarda bulunmaktadırlar.

Vaihinger'e göre, Kant hürriyeti tamamiyle bir *Idée* — yani kendisinin Kant'ı anlayışına göre — bir *fiction* olarak görmekte idi. Fakat Kant, *réactionnaire* hareketi yüzünden onu tekrar bir hipotez haline koymuştur. Böylece Kant'a göre, insan hareketlerinde sanki hürmüş gibi hüküm vermemeli, tam tersine öyle hareket etmelidir ki, hareketi, sanki bunun için sorguya çekilecekmiş gibi olsun.

Schleiermacher, Kant'ı takip ederek "dua" ya pratik olması bakımından cevap veriyor. Şu kadar var ki onun hakikati, bir Allah mevcut olup da "bunu dinleyecekmiş gibi" cери olsun. Fakat dua kavramı içinde antiñomiler vardır. Bunlar onun objektifliğine imkân bırakmaz. Pratik fictionların bu zümresi matematik kavramlar gibi ruhî fonksiyonun hayali şekilleridir. Bilhassa bütün hukukî kavramlar aynı suretle insan zihninin hür yaratıcı faaliyetinin mahsulüdürler. Fakat her iki sahada da objektif bir ölçü vardır ki bununla matematik idrâkler ve hukukî tayinler ölçülebilir. Her iki bilginin metodlarının benzerliği her iki sahanın sırf fictif mahiyette olan esas kavramlarla sınırlandırılmasındandır. Bütün matematik düşünce fictif karakterdedir. Meselâ matematik düşünce iğrilerle doğrular arasındaki farkı belirtmelidir. Hukukda da aynı suretle kanunların hükümlerini ayıran sarîh kriterlere ihtiyaç vardır. Fakat işin aslında, her iki sahada da ortaya konamıyacak olan bir münasebet ortaya konmuş gibidir. Meselâ iğri çizgi düz olarak görülür. Manevî evlâd hakikî evlâd gibi görülür. Hakikatta ise her ikisi de imkânsızdır. İğri bir hat asla doğru çizgi değildir. Manevî evlâd ise aslâ hakikî evlâd olamaz. Hukukî fictionların matematik fictionlardan daha çok kolaylığı vardır. Matematikin esas kavramları boş mekân, boş zaman, nokta, hat, satıhtır. Bütün bu kavramlar tezadlarla dolu fictionlardır. Matematik tamamiyle hayali bir esas üzerinde, hattâ tezatlar üzerinde kurulmuştur. Bütün bu esas çelişken kavramlar üzerinde matematik zihni bir ilim olarak doğmuştur. Boş mekân öyle ise sırf matematik bir fiction'dur. Fakat ilmin bütün gayreti fizik dünyaya ait her atom hareketini boş mekâna irca etmektir. Kozmik vakalar üzerindeki ruhî inceleme sırf mefhum olarak üç buutlu mekân kavramını ortaya çıkarmıştır. Fakat bu üç buutlu mekân aslında tezadlarla dolu mevhum bir kavramdır. Zamanımızda bu tezadları sun'î mekânlar icadı suretiyle çözmeye çalışmaktadırlar. Bununla beraber, Vaihinger'e göre, bunlar da yine ayrıca bir takım yeni tezadlara sebep olmaktadır.

Fiction nazariyesi Fichte'nin sübjektif idealisminden hareket ederek bilgiyi gerçek ol-

duğu kadar ideal temelden de mahrûm bırakacak hale gelmiş bulunuyor. Eğer bilgimizin prensipleri faraziyelerden bile kaypak olan, gerçekte hiç bir alâkası olmayan "mevhume"lerden, fictionlardan ibaretse, böyle bir bilgiye nasıl güvenilebilir? Idealizm bu suretle en tâmir kabul etmez çıkmazlardan birine girmiş demektir. Bu tehlikeli nazariye önünden ürkererek çekilenler, idealizm prensiplerine sadık kalmak şartıyla bilginin geçerliği ve doğruluğunu kurtaracak başka bir zemin aradılar. Bunu da idealismi mantıka dayandırmakta buldular. Buna umumiyetle mantıkî idealizm dediler. Bu görüşe göre obje ve süje münasebeti kendi başına konamaz. Şuur dışında bir süje olmadığı gibi, şuur dışında bir obje de yoktur. Böyle bir münasebet daima şuurun mantıkî işleyişi yani *Logos* içindedir. Objeyi inşa eden bizim hür ve keyfi faaliyetimiz değil, zihnimizin mantıkî işleyiştir. Asıl şey de *Logos*'un meydana getirdiği mantıkî bir idealdir.

Şu kadar var ki mantıkî idealizm, metafizik bir zemin üzerinde sistemleşmeden kendi prensiplerine sadık kalmak, yani şuur dışında her hangi bir sergüzeşte kapılmamak için umumî şuur fikrini temel olarak almayı tercih etti, bu suretle de Dilthey çıkırını devam ettiren H. Rickert'in idealismi meydana geldi. Asıl Kant'tan mülhem olmakla beraber Husserl, P. Natorp ve Windelband gibi idealist filozofların tesirini toplamakta olan Rickert kendi sistemi hakkında "epistemolojik" tâbirini kullanıyor. Fakat doğrudan doğruya verilere dayandığı için ona *empirisme* de diyor. Onca felsefenin en mühim konusu, gerçek âlemin şuurdan müstakil var olup olmadığı meselesidir. O zamana kadar gerçek âlemin yalnız ferdî şuurdan müstakil olduğu söyleniyordu. Ferdî şuur denince de psiko-fizik süje, yahut ruhla bedenden mürekkep olan süje anlaşılıyordu. Rickert'e göre, Kant'da olduğu gibi, ancak **u m u m i y e t l e ş u u r** yani bilgi nazariyesinin şuru kabul edildikten sonradır ki meseleyi koyabiliriz. Bu takdirde gerçek âlem aşkın mıdır? Rickert'e göre bu soruya menfi cevap vermelidir. Gerçek âlem bütün çeşitleri ve değişiklikleri ile beraber, umumiyetle şuur veya içkin (*immanent*) şuurdan ayrılamaz.

Bilginin içkin ve umumî şuur verilerinden ibaret olduğunu kabul ettiği için bu felsefeye içkinlik felsefesi (*immanentisme*) de denebilir. Bilgi verileri umumî şuurla münasebetleri bakımından vardılar ve kriteriumları iç basıncıdır. Rickert'e göre bilginin temeli doğrudan doğruya verilere dayanmak zarundadırlar. Gerçek âlemi in celeyen bütün âlimler tecrübeyle kavradığımız doğrudan doğruya verilere dayanmak zarundadırlar. Bize doğrudan doğruya verilmiş olmayan herhangi bir şeye dayanmak için yapılan her teşebbüs boşunadır. Bundan dolayı bu felsefe realizmin tam zıddı olan ve her şeyi ruhî mahiyetteki duylara irca eden Condillac duyuculuğu (*sensualisme*) ile de birleşir. Heinrich Rickert'e göre bir kısım veriler yalnız benim şuurumda görünürler. Bir kısmı ise yabancı şurlarda da görünebilirler. Öncekiler ruhî mahiyettedir. Sonrakiler ise fizik mahiyettedir. Doğrudan doğruya veriler arasındaki bu fark, ferdî sübjektivizmden müstakil ve bilginin geçerliğini sağlama-ya elverişli bir durum almamıza yarar. Böylece her şeyi ferdî süjeye irca tehlikesine düşülmemiş olur (1).

Bununla beraber, her ferdî süje bir ruh olmak üzere gerçek bir objedir. Ve daima bir süje ile münasebet halinde meydana çıkabilen bu verilere aittir (2). Öyle ise verilerle obje arasındaki fark kaybolur demektir: süje de bir nevi veri olunca ve diğer verilerden ayrılmayınca, böyle bir bağlantının niçin var olduğunu anlamak güçleşir. İkinciler (3)

(1) Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 1939, Tübingen, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Das Problem des Unmittelbaren*.

(2) Bu görüş tarzını tamamen *ontologique* sahaya nakletmek üzere sonradan Nicolai Hartmann benimsemiştir. Yalnız N. Hartmann'ın görüşünün büsbütün aksi istikamette geliştiğini unutmamak lâzım gelir.

(3) İçkinlik (*Immanentisme*) kelimesi Berkeley'den başlayarak idealist felsefelerden bir çoğu için kullanılır.

konkre olarak varlığın bütün vasıflarını süjede görmemek, ona bilgi nazariyesi bakımından umumî form gözü ile bakmak üzere bu güçlüğü önüne geçmek isterler. Doğrudan doğruya veriler, bilgi nazariyesine göre bir çok filozofların zannettiği gibi en son, bölünmez faktörler değildirler. Her veri bir muhteva ve bir formdan mürekkeptir. Fakat ne muhteva ne form birbirinden ayrı bulunamaz. Muhteva ancak şuurda bir formla birleştiği zaman vardır. İlimlerden bir çoğu bilginin yalnız muhtevasına ehemmiyet verir. Verilerin formu onları ilgilendirmez. Verileri sırf muhtevaya göre incelemek, abstre olarak yanlış değildir. Doğrudan doğruya veriler o zaman basit ve ilk unsurlar olarak görünürler. Meselâ önümde biri yeşil biri kırmızı iki leke olsun. Gerek fizik, gerek bilgi nazariyesi bakımından bunları ele alalım. Her ikisi de benim bölemeyeceğim, yani *irrationnel* vasıfları olan basit faktörlerdir, çünkü düşünce onların önünde durur. Bilgi tahlilinde ise başka bir nokta bahis konusudur. Bu kırmızı ve yeşil lekeleri „olgular” gibi görmeliyim, onları muhtevalara bağlamalıyım. Renk şeklinde verilen, yani bir form, bir varlık kategorisi olarak görmeliyim. Veriler kendilerine bir form verilmeden asla kavranamazlar. Verilerin varlığı onların şuurda hazır bulunması demektir. Bir renk vardır dersem, rengin bir şuur muhtevası olduğunu ifade etmiş olurum. Verilerin her kavranışı, yani her idrâk onların yalnız muhtevasına değil, aynı zamanda formuna aittir. Umumiyetle varlığın formu ile aynı değildir. Konkre verilerin muhtevasından tecrit suretiyle elde edilen bir formu, umumiyetle varlığın formu ile aynı sayamayız. Demek ki formlar umumidir (1).

Gerçek âlem umumî şura bağlı olarak vardır. İçkinciler (*immanentiste*) bu iddialarını iki şekilde isbata çalışırlar: 1) Gerçek âlemde umumî şuradan müstakil bir varlık aramanın doğru olmadığını söylerler. 2) Ayrıca kendi görüşlerine ait hususi deliller ileri sürerler. Formu muhtevadan ayırmak için tecrit içinde çok ileri gidecek olursak, süjede kalan en küçük beden alâkasından ayırırsak, hattâ psiko-fizik süjemizi dahi obje ve muhteva sayarak ayıracak olursak, geriye yalnız ruhi bir süje kalır. O zaman şöyle bir soru akla gelebilir: bütün fizik muhtevadan sıyırmak suretiyle süjenin bu tarzla küçülmesi, daraltılması kabil midir? Böyle bir süje bütün bilginin ve gerçek âlemin taşıyıcısı olabilir mi? Bu suretle biz ruhi süjeyi bir limit-fikir haline getirmiş olduk. Nitekim atom da dış âlem için böyle bir limit-fikirdir. Onu cisimleri bir teviye parçalamak suretiyle elde ediyoruz. Ötekini de psiko-fizik süjeyi parçalamak, küçültmek, irca etmek suretiyle elde etmekteyiz. Her iki bölüş neticesinde elde ettiğimiz „ilk unsur” aynı derecede mücerrettir, gerçek bir varlığa karşılık olup olmadığı aynı derecede bilinmez. (Halbuki Rickert'in haklı olarak tenkid ettiği bu noktaya safdilce bağlanan E. Mach ve B. Russell gibi ilimeci filozoflar sonsuz küçük bir takım bölünmüş unsurlar olan duyumlar üzerine bütün felsefeyi kurmaya kalkmaktadırlar.)

Ruhi süje fikri bize yetmez. Şuur muhtevasına ait bir limit-fikre ulaşmak suretiyle bu eksikliği tamamlamaya çalışırız. Bu yeni süje fikrini ruhi süjeden hareket ederek elde edebilir miyiz? Psiko-fizik süjeyi bölmek güç değildi. Çünkü onda birbirinden kolay ayrılabilen bir çok muhteva vardı. Fakat, manevî ve ferdî olduğu için basit ve bölünmez olması gereken ruhi süjeyi nasıl parçalayabiliriz? Rickert'e göre parçalamak, bölmekten ne kasd ettiğimizi tasrih etmeliyiz. Ruhi süjeden muhtevayı tamamen uzaklaştırması gereken zekâ fiili dikkatini hayatımızın muhtelif devirlerinde manevî benliğimiz üzerine daha kolay çevirebilir. Uzak ve yakın geçmişimizde bir çok idrâkler, duygular ve irade fiillerini hatırlıyoruz. Onları yabancı Ben'lerin manevî hayatından esash surette ayrılan kendi mane-

(1) A. Krzesinski, *Une Nouvelle Philosophie de l'Immanence*,

vi hayatımıza katıyoruz. Bunlar benim kendi ruhi fiillerimdir, kimse onlara "benimdir" diyemez (1).

Bununla beraber, onlar benim geçmişime aittir ve "actuel" benim bir parçasını teşkil etmezler. Onlardan bana yalnız hâtıralar kalır. Asıl süje ise, *actuel* benliğimdir. Hayatımın muhtelif devirlerindeki benliğim ise artık benim için birer obje olmuştur. Böylece, bedenimizi bölebileceğimiz kadar kolay manevî benliğimizi de bölebileceğimiz anlaşıyor. Manevî benliğin süje ve obje halindeki bu bölünüşünde zaman faktörü mühim değildir. Biz manevî benliği zamanı hesaba katmadan da bölebiliriz. Böyle bir bölüm *actuel* benliğimizi bilginin objesi haline koyduğumuz teemmüllü düşünce içinde meydana çıkar. Bu suretle de bilen süje ile obje halinde bilinen süje arasındaki fark açıkça görülür. Hasılı biz burada paradoxal bir neticeye varıyoruz (2). Ben hem bilen süje, hem bilinen obje olmalıyım (3). Bu ise aynı Ben'in aynı zamanda hem süje hem obje olmayacağı şeklindeki aynılık ve çelişmezlik prensipine aykırıdır. Şu kadar var ki, burada çelişme yalnız görünüştedir. Çünkü geçmiş benliğim şimdiki benliğim ile aynı olmadığı gibi, bilen benliğim de bilinen benliğimle aynı olamaz. Her ikisi de aynı zamanda bilen ve bilinen bütün Ben'in türlü kısımlarıdır. Bilen benliğimin süje olarak gerek bilinen benliğimle gerek geçmiş ruhi fiillerimle münasebeti aynıdır. Hasılı manevî benliğimiz bölünebilir ve parçalanabilir ve bu sayede çelişmeye düşmeksizin kendini obje olarak tanıyabilir. Zira kendisinde obje olan şey süje olan şeyden ayrılır.

Rickert bu suretle gerçek muhtevadan mahrum ve asla obje olmayan süje fikrine ulaşıyor. Bu formel süjeye Rickert epistemolojik süje diyor, ve onu hem psiko-fizik, hem ruhi süjeden ayırıyor. Aynı mânaya gelmek üzere buna "umumî şuur" da diyor. Bu suretle Kant'ın transandantal felsefesine, kendi anlayışına göre, bağlanmış oluyor. Fakat bilinmeyen bir süjenin formuna asla ulaşamayacağımız için, o burada umumiyetle şuur tâbirini tercih ediyor. Umumî şuur asla objeleştirilemeyen süjeyi ifade eder. Çünkü onda hiç bir muhteva yoktur. Gerçek âlem, Rickert'e göre, ancak böyle bir süjeyle münasebet halinde vardır. Umumî şuur gerçek âleme ait her varlığın bize doğrudan doğruya verilmiş olduğunu gösterir. Bundan dolayı Rickert felsefesine bir şuur felsefesi de diyenler vardır (4).

Bununla beraber burada Rickert'in şuur hakkındaki tahlillerini ihtiyatla karşılamak doğru olur. Bergson, şuurun doğrudan doğruya verilerine ait derin tahlillerinde tamamen zıt neticelere vardı. Şuur hallerinin parçalanabilir olduğunu söylemek çok güçtür. Tam tersine orda süreklilik, zaman içinde oluş, ve Bergson'un tâbiri ile süre (*durée*) görülüyor. Hattâ bir an için şuurda bu süre vasfını kaldıracak olsak şuur kalmaz. Vakıa sonradan Fauret-Fremier gibi aynı veriler üzerinde Bergson'dan farklı tahliller yapanlar oldu. Fakat onlar da şuurda parçalanmayı kabul etmemektedirler. Şahsiyetin parçalanması gibi hal-ler marazî ve istisnâidir.

Rickert'e göre bilginin ve hakikatin kriterium'u şuurun iç basıncıdır. Felsefesinin burada vardığı (ve şüphesiz umumî şuura temel bulmak, ferdî şuurun sübjektivizmine düşmemek için baş vurduğu) fikir yukarıdaki delillerden tamamen müstakil, hattâ onlarla ilgisiz olarak ileri sürülmüş görünüyor. Bunun için, hakikate kriter bulmak ihtiyacı ile baş vurulmuş ayrı bir kaide diye ele alınmalıdır. Rickert bu neticeye bağlı fiillerini değerler

(1) İdealizmin yaygın devrinde doğan bütün cereyanların müşterek problemi başkasının ruhi varlığı hakkındaki bilgimizin açıklanmasıdır.

(2) A. Krzesinski, Une Nouvelle Philosophie de l'Immanence

(3) Bu netice idealizme göre paradoxal işe de bilginin metafizik tahlilini yapan filozoflar için değildir.

(4) Consciencialisme denen bu felsefe Bergson, W. James, M. Scheler, N. Hartmann, v.s. nin şuur tasvirlerinin zıttıdır.

açısında incelemek suretiyle ulaşıyor. Hükümlerde bazı şeyleri tasdik, bazılarını inkâr eder. Hayaller henüz bilgi değildir. Çünkü bu sırada pasif davranıyoruz. Hükümde ise tasdik veya red şeklinde bir değerlendirme vardır. Bilginin esası şu halde bir değer kabulüne veya değer olmıyan bir şeyin reddine dayanıyor. Değerler gerçek şeyler değildir. Onların realiteden farklı ayrı bir sahaları vardır (1). Onları ancak gerçek âleme giren süje ve objelere bağlı olarak inceleyebiliriz (2).

Değer verdiğimiz bazı gerçek objeler vardır: meselâ sanat eserleri gibi. Sanatta gerçek olan şey yalnızca boya, renkler veya sesden ibarettir, ki bunların bir değeri yoktur. Değer onlardan tamamen farklıdır. Bir çok şeyleri değerle ilgisi bakımından takdir eden gerçek süjeler de vardır. Öyleyse, değerler bir yandan gerçek varlıklara bağlıdır, fakat bir yandan da onlardan ayırırlar. Değerler için "vardırlar" diyemeyiz. Çünkü varlık ancak esyaya ve fiillere aittir. Fakat onlar "mânâlıdırlar" diyebiliriz ve bu mânânın gerçek bir değerlendirmeye bağlı olup olmadığını araştırabiliriz. Bütün insanlar bir şeyin değerini t a k d i r etseler bile, bu hal bu değer m â n â s ı hakkında bize bir fikir vermez. Bir değer, "değerlendirme" fiilinden, ilişik olduğu gerçek varlıkların bulunup bulunmamasından müstakil olarak mânasını saklar. Aynı suretle, Rickerte göre, o hiç bir z a m a n münasebetine bağlı değildir. Her doğru hükümde, değer bağımsız ve zaman-dışı mânâsı ile bize kendini kabul ettirdiğini görüyoruz. Zira değer bizim üzerimizde baskı yapıyor ve ferd-üstü kuvvet halinde kendini kabule zorluyor. Meselâ bazı sesler işittiğim ve bunlar hakkında bir hüküm vermek istediğim zaman bu olguyu inkâr edemem. Başka türlü değil de mutlaka filan tarzda hükmetme zarureti bizi doğrudan doğruya değerle bağlantı haline koyan bir içbaskıdan ibarettir. Burada Rickert'in Durkheim'a ne derecede yaklaştığı görülmüyor. Türkiye'de çok iyi bilindiği gibi, Durkheim'a göre bütün değerlerin üzerimizde yaptırıcı bir kuvveti, bir baskısı vardır, ki bu onların ferd-üstü yani içtimaî kuvvetler olduğunu gösterir (3). Rickert bu konudaki *Der Gegenstand der Erkenntnis* adlı eserinin ilk baskısını 1915 de yaptığını göre kendisinden yirmi yıl önce bu konuyu çok açık olarak ifade etmiş ve yeni bir cereyan açmış olan Durkheim'ın fikirlerinden müteessir olmamasına imkân yoktur. Fakat hemen ilâve edelim ki fransız sosyoloğu bu fikrinden felsefî idealisme ait hiç bir netice çıkarmadığı halde, Rickert, Kant ve Fichte geleneğine bağlanarak, bu fikri idealismi müdafaa için ileri sürmekte idi.

Rickert'e göre realite sıkıca baskı fikrine bağlıdır. Bir fikir bize baskı yaptığı zaman bir şeyin kabulüne mecbur isek, bu şey gerçektir diyebiliriz. Bize bir şeyi kabule zorlayan hükümlerin realiteye uygun olduklarını tasdik ederiz. Bizde böyle bir baskı neden doğuyor? Bizi tasdike zorlayan baskı süje ile yüklem arasında zarurî bağlantının neticesidir. Bir hükümde bir şeyi kabule mecbur oluşumuz, sırf bu hükmün bizi bu kabule zorlamasındandır. Yoksa bir şeyin gerçek olduğunu tasdik etmemizden değildir. Bir hükümde bir şeyin gerçek olduğunu kabule mecburuz. Çünkü bu hüküm onu zaruretin kuvvetile tasdik ediyor demektir. Yani baskı dışında, hükümlerimizin doğruluğunun başka bir ölçüsü, başka bir

(1) Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1928, Tübingen; S. 132 - 3. Kap. *Das Urteil und seine Gegenstand: Die Urteilsnotwendigkeit, Wirkliches Sein und unwirkliches Sollen, Das Sollen und Gegenständlichkeit*, us. W. H. Rickert, ayrıca *Systematische Philosophie de ve Unmittelbarkeit und Sinndeutung da da buna dokunuyor.*

(2) Gerçeğin değerlere bağlanmasını Nietzsche ve pragmatizm de de göreceğiz.

(3) E. Durkheim birinci kitabı olan *Règles de la Méthode Sociologique*'i 1894 de neşr ettiği ve bundan bir kaç sene sonra *Année Sociologique*'i kurmuş olduğu cihetle Rickert'in bunlardan habersiz olmasına imkân yoktur.

kriterium'u yoktur. Bundan şu netice çıkar: hüküm dışında realite yoktur. Ve realitenin ölçüsü yalnız hükümde, bilhassa değer hükmündedir (1).

Öyle görünüyor ki, biraz sonra göreceğimiz mantıklı idealizm ile içkinlik felsefesinin bu kanaati arasında bir dereceye kadar bağlantı vardır. Onlardan her biri ayrı ayrı tenkid edildiği zaman görülür ki bu fikir Rickert'de daha önceki fikirlere zarurî olarak bağlı değildir. Felsefenin hareket noktası doğrudan doğruya verilerdir demesi de doğrudur. Çünkü bu veriler hem iç âleme hem dış âleme aittir. Onlar her türlü sübjektif çeşniden, indî ifadeden korunmuş olmalıdır. Fakat bu şartları içkinlik felsefe her zaman gözetmemekte, zira doğrudan doğruya verileri keyfî bir tarzda seçmektedir.

Ayrıca Rickert gerçek âlemin umumiyetle şuura bağlı olduğunu söylüyorsa da bu kanaati birincisinin zarurî neticesi görünmüyor. O umumî şuura tecrit kuvveti ile varıyor. Bunun için psikolojik süjeyi ele alarak onu maddî ve ruhî bütün mühtevasından ayırıyor. Tecrit yolu ile elde edilen umumî şuurla ferdî şuur arasındaki fark, birincinin her türlü muhtevadan sıyrılmış boş bir fikir olmasına karşı, ikincinin gerçek olmasıdır. Umumî şuura göre her gerçek varlık içkindir, nitekim her konkre Ben de gerçek olduğu için içkindir. Ferdî şuura göre ise bütün varlıklar aşkın (*transcendant*) dir. Aşkınlık burada ontolojik bir temel olarak görünüyor (2). Yani eşya ferdî şuurun dışındadır. Fakat konkre Ben'i diğer gerçek varlıklarından ayıran içkin veya umumî şuur görüşünde sınır kayboluyor.

Rickert felsefesine dışından bakınca "umumî şuur" fikrinin lüzumsuz ve temelsiz olduğu anlaşılır. O bu fikri, bilginin bilinebilir bir form'a sahip olması gerektiğini göstermek için ileri sürmekte idi. Fakat bir şeyin bilinebilir olması çok vazih değildir. Çünkü onun nasıl bilinebileceği gösterilmiyor. Bu bir şey şuura doğrudan doğruya görüldüğü için mi bilinebilirdir? Yoksa kendisini hayaller veya başka işaretler yardımı ile ifade ettiği için mi bilinebilirdir? Umumî şuur telâkkisi aradan hayaller ve işaretleri kaldırmak suretiyle meseleyi basitleştirmek ve halletmek iddiasındadır. Bildiğim şey doğrudan doğruya şuura görüldüğü ve objenin formuna olduğu kadar muhtevasına da sahip olduğu için bilinebilir. Biz şeyleri bilinebilir, yani şuur muhtevası ve bilginin objeleri oldukları için biliyoruz. Eğer varlıklar şuur muhtevaları olmasaydılar, bize tamamen yabancı, bilinemez olarak kalacak ve bilgimiz için var olmayacaklardı. İşte umumî şuur denince anlaşılan budur. Bilgi tahlilinde böyle bir fikre lüzum var mı? Hayır! çünkü o yalnızca bilgi sahasında aynılık prensibinin kabulünden ibarettir. Düşünceye hiç bir yeni şey getirmemektedir. Bundan dolayı da bir nevi *tautologie*'dir.

Her bilgi fiilinde süje ile obje arasındaki bağlantı temel olmalıdır. Obje olmasaydı, obje ile süje arasındaki bağlantı bulunmasaydı bilgi olmayacaktı. Rickert'in teşebbüsü, bilgiyi ferdî şuura hapseden sübjektivistlerin tehlikesinden kurtulmuş değildir. Obje-süje münasebetini süje tarafına naklediyor, bütün ağırlığı süjeye yüklüyor. Bu münasebeti kapalı şuur içine hapsedmek suretiyle objenin bilgideki rolünü sıfıra indiriyor. Onda gerçek âlem psikolojik âlem oluyor. Böyle bir görüş ise keyfî ve temelsizdir. Bu tarzdaki bir gerçek âlemin hiç bir varlık formu yoktur. O ne ontolojik, hattâ ne de Kant'da olduğu gibi epistemolojik bakımdan temellendirilmiştir.

(1) E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, fasıl: *Représentations individuelles et représentations collectives*. *Jugements de réalité et jugements de valeur* adlı makalesi de bunu tamamlar (İçtimaiyat mecmuasında Necmettin Sadak tarafından tercüme edilmiştir. 1917, İstanbul)

(2) André Krzesinski, Aynı eser, 1931, sh. 71-80

(3) A. Krzesinski, Aynı eser.

(4) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*.

Rickert'in objeyi süjeye irca etme temayülüne bilgi nazariyesi monizm'i diyebiliriz. Berkeley de olduğu gibi bu irca tarzı bilgi bakımından çok tehlikelidir. Rickert bilen süje ile bilinen obje arasında her türlü araç faktörleri kaldırıyor. Bütün gerçek varlıklar doğrudan doğruya şuurda görünüyorlar. Burada Rickert'in *m u h t e v a* ile *o b j e* leri karıştırdığını ve aynı saydığını işaret etmelidir. Her muhteva bilginin objesi olabilir, fakat her obje bir şuur muhtevası olamaz. Gerçek âlemin bazı varlıkları asla görünmedikleri halde objedirler ve şuurumuzda hiç bir zaman muhteva olarak görünmezler. Bir şeyi idrâk ettiğim zaman şuurumun muhtevası olan yalnız onun hayalidir. Asıl şey doğrudan doğruya kavramadığım, *irrationnel* olan bir objedir (1). Her idrâk obje ile süje arasında vasıta rolü oynar. Bundan dolayı hem objektif hem sübjektif karakteri vardır. Şey ise daima olduğu gibi kalır ve idrâk fiilinde hiç bir değişmeye tâbi olmaz (2). Rickert ise hem idrâki obje yerine koyuyor, hem bu idrâkin ferdî olmasına mâni olmak için çareler araştırıyor. Ferd-üstü bir baskı ile, umumî şuur ile onu perçinlemeye çalışıyor. Bununla beraber bu monist bilgi nazariyesi idrâkler arkasındaki asıl objeyi *transobjektifi unuttuyor*. Eğer objeler de idrâkler gibi hemen verilmiş olsalardı şuurumuzda sabit ve değişmez surette görünmeli idiler. Halbuki gerçek âlemden kavradığı şeyler istikrarsızdır. Bilgi metodları ilerledikçe, faraziyeler, nazariyeler gerçek âleme nüfuzu temin ettikçe objeyi daha derinden kavriyoruz. Bununla beraber mahiyeti *irrationnel* olan objede bizim kavramadığımız, *transobjektif* bir cihet daima kalıyor. Hasılı gerçek âlem bize birden bire ve doğrudan doğruya verilmiş değildir. Muhtelif insanlar aynı âlemi türlü açılardan tasavvur ederler. Her biri ona belirli bir dereceden nüfuz edebilir. Fakat bunun için gerçek âlemin şuurumuzdan ve bütün bilgi fiillerinden müstakil olarak mevcut olması lâzım gelir. Demek oluyor ki bilgi nazariyesi metafizikle ilgilidir. Hatta N. Hartmann'ın, Simon Frank'ın (3), Meyerson'un (4), ve daha bir çoklarının gösterdiği gibi ona tâbi olarak tetkik edilmesi gerekir.

Bilgi problemi, yalnız doğrudan doğruya verilmiş şeylere hasredilemez. Her bilgide transandant bir taraf vardır. Düşüncemiz her an kendi dışına atılmakta ve dışındaki varlığa ulaşmaya çalışmaktadır. Düşünce şuurun sınırlarını aşmadığı zaman da elindeki duyu verilerine dayanarak aşkın obje hakkında bir imaj, bir fikir meydana getirir. Hasılı biz gerçek âlemi hem vasıtalı hem vasıtasız olarak biliriz. Bunun için o bir bakımdan ferdler-arası, bir başka bakımdan da ferdler-üstüdür (5).

Halbuki Rickert gerçek âlemi yalnız umumî şuura bağlı ferdler-arası âlem olarak tasavvur etmektedir. Bunun üstünde bir de değer hükümlerimizle teşkil ettiğimiz âlem varsa da, bu ötekine tâbidir. Çünkü birincisi bütün ferdî şuurlarda müsterektir, bundan dolayı da, Rickert'e göre ferdî şuuru aşar, ve ona nazaran objektifliği bundan ileri gelir. Fakat ikinci durumda o bir değer hükmü halini alır. Diğer hükmü ise yalnızca fertler-arası şuurun içinde geçerliği olan bir hüküm olduğu için, ister istemez birincisine tâbidir. Eğer ferdler-arası şuurun ferdî şuur üstünde hiç değilse psikolojik bakımdan ayrı bir varlık sahası, ayrı bir gerçek olduğunu isbat edebilirsek, İdealist felsefe aşkın varlığı inkâr etmek

(1) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*

(2) N. Hartmann, Aynı eser. Bu ilmi metafizik görüş Hartmann'ın metafizikinden başka E. Meyerson'un tamamen "seyci" (*chosiste*) olan ve bütün pozitivist, pragmatist ve idealistlere hücum eden ilmi felsefesi tarafından da müdafaa edilmektedir.

(3) Simon Frank, *La Connaissance et l'Être*, trad. du russe p. Kaffi, Ollenbourg et Fedotoff, Ed. Fernand Aubier.

(4) E. Meyerson, *Identité et Réalité. De l'Explication dans les Sciences*, Cheminement de la Pensée v. s.

(5) N. Hartmann, Aynı eser.

le beraber bilginin objektifliği ve şahıs-dışı (*impersonnel*) oluşunu temin etmiş demektir. Fakat Rickert bunu isbat edemez. Böyle bir ispat Durkheim'in "Kolektif şuur" nazariyesinin uğradığı güçlüklerin aynı güçlükler karşısındadır. Eğer umumî şuurun ferdi şuurlar üstünde ayrı bir saha olduğu gösterilemezse, ona ferdler-arası şuur demek icabederse bu nazariye — tıpkı sosyolojinin psikoloji karşısındaki durumu gibi — yerini ferdi şuur nazariyesine, yani idealizm çıkmazına bırakmak zorundadır.

Rickert aşkın âlemi reddediyor: Gerçek ancak umumî şuura bağlı olduğu için vardır. Bundan dolayı onda varlık ve şuur birbirinin aynı oluyorlar. Fakat şuurculuk tâbirini pek de elverişli görmüyor, ve bunu sübjektivism'e götüreceği korkusu ile kabul etmiyordu. Buradan onun sistemindeki esaslı bir çelişme meydana çıkıyor: hem ferdi-üstü bilgi vardır, hem de şuurdan başka gerçek yoktur. Gerçek âlemin hem ferdi karakteri vardır, hem yoktur. Umumî şuura hem bağlıdır, hem bağlı değildir (1).

Gerçek âlem onca bilen süjeye göre obje gibi görünen varlıklardan ibarettir. Bu da onun mantıkî idealisme yaklaşmasına sebep olan noktadır. Nitekim Rickert'in en çok güvendiği cihet, umumî şuru temellendirmek için kullandığı, şuurun bu iç baskısı veya bilmenin *mecbur olmak* (*Sollen*) den çıkarılması onda bütün değerler sahasına şamil, fakat aynı zamanda "mantıkî" olan bir zaruret fikrinin hüküm sürdüğünü gösteriyor. Burada bilgiyi umumiyetle değerlere dayandırmak isteyen Rickert, değerleri de bir nevi değer mantıkına, hasılı mantıkaya dayandırmak istediği için büyük güçlükler içine girmektedir (2). Değerler onda Bolzano'nun (Asıl önermeler) (*Satz an sich*) veya ideal hakikatları, Husserl'in eidetik mahiyetleri gibi gerçek ve düşünce âleminden müstakil ayrı bir saha teşkil ederler. Değişmez, zaman-dışı, bilen süjeye her türlü bağlantıdan müstakildirler. Onların varlığı yoktur, yalnız mânâları vardır. Gerçek âlem değişmeler içinde olduğu halde ideal âlemde sabit, değişmez bir esas bulabiliriz. Fikirler yalnız gerçek âlemde değil düşünce-nin hareketinden de müstakildirler.

Bu suretle Rickert'de değerler fikir oluyor. Eğer böyle ise onların gerçekten ve idealden ayrı bir sahası olmasına lüzum yoktur. Bu neticelere o tecrit (*Abstraction*) yolu ile ulaşmaktadır. Hasılı değer nazariyesi onda mantıkçılık şeklini alıyor. Öte yandan değerlerin gerçekle münasebetleri çok zayıftır. Onların gerçekten ayrı bir sahalara olmasına rağmen yine de bu âlemlerle bağlantıları vardır. Ontolojik metotta değerler ve varlık sahası arasındaki münasebetin düşünülmesi kolaydır: değer varlığa tâbi, hattâ bir varlık tarzı olarak düşünülmelidir. Fakat, gerçeği şuur verilerine hasreden ve bilginin gerçeği ile üniversaliliğinin temelini değerler ve "mecbur olma" da arayan bir felsefe için mesele büsbütün farklıdır. Rickert bir yandan tecrübeyi biricik bilgi kaynağı sayıyor. Öte yandan değerlerin ondan tamamen müstakil olduğunu söylüyor. Hem tamamen *empiriste kalmak*, hem de *a priori* değerleri kabul etmek mümkün müdür? Eğer sırf *empiriste* ise *a priori* değerleri kabul etmemiz lâzım gelir. Bir şeyin gerçek olduğunu takdir edersem, bu bana kendisini baskı ile kabul ettiren değer hükümlerinin tesiriyledir. Fakat bilgide bana baskı yapan bu değerlerin gerçek âlemde mutlaka karşılıkları olduğu ve beni hataya götürmedikleri hakkındaki kesinliği nereden çıkarırım? Bunun için daha önce gerçeği bilmem lâzımdır ki o zaman da değerlere lüzum kalmıyacaktır. Değer, hükümden önce geliyor, onu idare ediyor ve bir t a k d i r 'de bulunmasına imkân veriyor. Bundan dolayı değer bilgidende önce gelmesi ve onu idare etmesi gerekiyor. Burada çelişme meydana gelir.

Başka bir bakımdan da, bilginin temeli ve kriteri olarak teklif edilen iç baskının, mec-

(1) Goblot, *Logique des Valeurs*

bur olmanın adetâ ahlâki bir mahiyeti vardır. Bilgi ve ahlâki fiil sanki aynı cinsin iki nev'i gibidir: her ikisinde de iç baskı ve mecbur olmak (*Sollen*) vardır. Bu baskı ahlâkta irade, bilgide zekâ üzerine çevrilmiştir. Ahlâkta baskı faaliyetimizin sarsılmaz prensiplere dayanmasını temin eder. Bilgide baskı düşüncelerimizi bilinen gerçeğe uygun hale koymamızı temin eder. Adeta burada baskı mantıki prensiplerin değişmezliğini idrâkimizdir. Ahlâkta baskı bize faaliyetimizin gayesini verir. Bilgide ise araştırmalarımızın v a s ı t a larını verir. Bu araştırmalarda önce tecrübe, faraziye, objelerin elde edilmesi gibi bir çok yollar vardır. Baskı onlardan sonra gelir. Rickert'in bilgi meselesinde "mecbur olma" ya verdiği bu fazla değer hem bilginin objektifliğini tehlikeye düşürüyor, hem de ahlâk sahası ile bilgi sahasının karıştırılmasına sebep oluyor.

Baskının rol oynadığı her bilginin doğru olması icabetmez. İç baskı vehimler, birsam-lar, yanlış idrâkler gibi anormal ruhi hallerde düşünce ve irade üzerine tesir ederek gerçeğe uymayan hükümler vermemize sebep olur. Bundan başka umumî efkâr, peşin hükümler ve batıl inançlarda normal olmalarına rağmen, üzerimizde baskı yapar ve çok defa bizi yanlış hükümlere ve kararlara sürüklerler. İnsanların peşin hükümlerinden ne kadar güç kurtuldukları ve bunların üzerlerinde ne büyük manevî baskı yaptığını görmek için bugün artık yanlış oldukları asırlar sonra anlaşılmiş olan eski kâinat görüşlerine nasıl saplandıklarını gözden geçirmek yeter. Demek ki baskı veya mecbur olmak hataya karşı yeter bir teminat değildir.

Rickert aşkın varlık veya aşkın obje kavramlarının ancak umumî şuurun muhtevaları olabileceğini, metafizik değerleri olmadığını söylüyor. Bu suretle hem "aşkın obje" yi inkâr edenlerden (meselâ Fichte) hem de onu "bilinemez" olarak şuur dışında kabul edenlerden (Kant) ayrılıyor. Bu fikirler Rickert'e göre idrâklerimizde görünen boşluklar yüzünden gerçek âlemi tamamlamak için duyduğumuz "ihtiyaç" deliline dayanmaktadır (1). İntibaların (izlemlerin) köklerini açıklarken, biz gerçek varlıkların bağımsızlığını yalnız bedenimize göre tasdik ediyoruz. Bu varlıklar şuur içindeki varlıklardır, onlara aşkın sebepler denemez diyorlar. Bu özlemlerin köklerini izah için fizyolojik, psikolojik, epistemolojik yollardan gidebiliriz. Rickert ise bunlardan yalnız fizyolojik açıklamaya baş vuruyor. Böyle bir açıklamada bizde izlem doğuran vakaların şuurumuza karşı nasıl bir vaziyette bulunduğunu Rickert düşünmüyor. Yalnızca duyularımıza nasıl tesir ettiklerini düşünüyor. İzlemlerin fizyolojik bakımdan incelenmesi epistemolojik bir tetkik yerine konamaz. Epistemolojik araştırmada duyularımıza tesir eden ve şuurlarımızda izler bırakan gerçek varlıkların aşkın olmaları lâzım geldiği kanaatine varıyoruz. Bunu kabul etmezsek bir çok hadiselerin açıklanması imkânsız hale gelir.

Rickert sebepliğin yalnız şuur âleminde olduğunu, aşkın varlığı isbat için ona dayanamayacağımızı söylüyor. Tecrübe sebebi yalnız şuur âleminde verir, aşkın âlem buna girmez diyor. Eğer tecrübe sebebin şuur dünyasında mevcut olduğunu gösteriyorsa, onun dışında bulunmadığı hakkında bir delil değildir. Tecrübe şuur dünyasında görünmekle beraber, aşkın bir karakteri olabilir. Mantıki bakımdan sebeplik zaviyesinden görülen aşkın âlem daima mümkündür. Nitekim mekân ve zaman içkin şuur âleminde görünmekle beraber, buradan onların aşkın âlemde mevcut olmadıkları neticesi çıkarılamaz. Aşkın âlemin şuur âlemi üzerine tesirini kabul edince bütün bu güçlükler kaybolur, ve aşkın âlem şuur âleminin sebebi olabilir. Nitekim bizzat şuru aşkın sebepliğin eseri gibi görmek onu temelsiz, kendi başına düşünmekten daha sağlam görünüyor. İdrâklerimizdeki boşlukları dol-

(1) İhtiyacın tahlilini biz Değer nazariyesine ait derslerimizde yapmaya çalıştık, fakat tamamen ontolojik bir mahiyette olmak üzere.

durmak suretiyle gerçek âlemi tamamlamakta da hiç bir güçlük yoktur. Biz o âlemi mütemadiyen üzerimize tesir ediyormuş, ve idrâklerimizde boşluklar meydana çıktıkça onları mümkün idrâklerle tamir ediyormuşuz gibi tasavvur ediyoruz (1). Fakat bu idrâklerin sırf aşkın âlem sayesinde doğabildiğini iddia ediyoruz. Hasılı bütün bir deliller "umumi şuur" faraziyesine dayanan idealizmin imkânsızlığını göstermektedir.

Bu nazariye başarılı değilse bu, şuur muhtevasına ait delillerle objektifliği temin için ileri sürdüğü delillerin birbirini tutmamasından ileri gelmektedir. Böyle bir nazariye, nihayet, bilgiyi sırf şuur muhtevasına, süjeye irca eden bir nazariyeye yerini bırakır ki bu da *solipcisme*'dir. *Solipcisme*, yalnız (*solus*) ve kendisi (*ipse*) kelimelerinden mürekkep olan, modern felsefede idealizmin içine düştüğü müfrit sübjektivism'i temsil etmektedir. Bu felsefe Wilhelm Schuppe tarafından ifade edildi (1836-1919). Bu zat 1878 de çıkan *Erkenntnistheoretische Logik* adlı kitabı ile tanılmıştır. Sonradan onu fikirleri az çok değişiklikle Schubert-Soldern tarafından müdafaa edildi. Birincisi yalnız ferdi Ben'de şuur muhtevasını kabul ettiği halde, ikincisi Ben'i inkâr ve yalnız muhtevayı kabul ediyor. *Solipcisme*' *fictioniste*'ler, *positiviste*'ler, metafizike kapılarını kapayanlar arasında çabuk yayıldı. Fakat ilim felsefesi üzerinde durmak isteyenler ona yaklaşmaya cesaret edemediler. Burada Berkeley'in sübjektif idealismi Allahın şuurunda bütün şuuruları birleştiren *théologique* delilini kaybettiği için, kendi istikametinde ferdiyatçı ve sübjektif idealizmin son haddine kadar ulaştı. *Solipciste*'lere göre gerçek âlem hakkındaki bilginin hareket noktası doğrudan doğruya veriler, ferdi şuura ait verilerdir. Önce dış âlem doğrudan doğruya verilmiştir, yani ferdi şuura bağlıdır. Sonra her gerçek varlık ferdi şuurdan ayrılmaz bir surette mevcuttur. Nihayet aşkın varlık yani ferdi şuura bağlı olmayan varlık mevcud değildir.

Önce dış âlemi ferdi şuura bağlayan tezlerini ele alalım. *Solipciste*'ler bu fikri isbata çalışacak yerde ona "doğrudan doğruya olgu" sıfatı veriyorlar. Felsefi probleme, gerçek âlemin ferdi şuura bağlı olduğu şeklindeki bir peşin hükümle giriyorlar. Doğrudan doğruya verilerde biz yalnız tahlil ve izaha muhtaç olan bir saha görüyoruz. Bunlar ya *reflexion* ile öz vasıflarını göstererek açıklanmalı idi: o zaman Bergson'un yaptığı gibi bir şuur metafiziki yapılmış olacaktı. Yahut onların empirik olmayan mahiyetleri "tavsif" edilmeli idi: o zaman da Husserl gibi şuurun fenoemnolojisi yapılmış olurdu. Halbuki *solipciste*'ler bunlardan hiç birini yapmıyor. Onları, psikolojinin yaptığı gibi empirik veri olarak bırakıyor, ve bu halleri ile onlardan bütün bilgi nazariyesinin temelini çıkarmak istiyorlar. Vakia bu ilk verilerin bizim ilk kavradığımız, bundan dolayı da apaçık (*évident*) şeyler olduğu bellidir. Descartes felsefede hareket noktasını bu ilk verilerde aradığı gibi, sonradan Maine de Biran aklı psikolojiyi bunlar üzerine kuruyordu. Bergson'un ilk eserinin de adı — Bilindiği gibi — "Şuurun doğrudan doğruya verileri" dir. Fakat burada *solipciste*'lerin elinde bu fikrin aldığı şekli tahlil edersek onların neden çıkmaza girdikleri görülür.

İlk bakışta onların iddiası doğrudur: biz daima şuurun vasıtasız verileri ile başlıyoruz. Fakat onların ilmi olması sübjektif renklerden, kalitelerden ayrılmış olmalarına bakar. Bu olmazsa realiteye uygun neticelere ulaşamayız. O zaman âlem sübjektif bir âlem olurdu. Halbuki bu verilerin daima sübjektif renkleri vardır. Onlar çoğu kere bir yığın şuur muhtevası ile karışık olarak bulunurlar ve ancak onlardan kurtulabildikleri derecede istiklallerini kazanırlar.

Düşüncenin meşgul olduğu konular arasında en yüksek kesinliğe sahip olanlar bu vasıtasız verilerdir. Zaten bunun için onlar daima felsefi araştırmanın hareket noktası olmuş-

lardır. Sokrates'den Husserl'e kadar hiç bir filozof onların bu üstünlüğünü inkâr etmiş değildir. Bu bakımdan şüpheciler de aynı zümreye girerler. İmam Gazzali, Pascal, Descartes aynı noktaya büyük önem vermiştir. Onlar, doğrudan doğruya verilerin bedihi ve ilk olgular olduğunu, bunun için de en kesin bilgiyi verdiğini söylemede birleşirler. Bütün bu veriler ister iç tecrübeden gelsinler, ister dış tecrübeden, aynı derecede mânâlıdırlar. Vazih ve açık oldukları nisbette bizim için aynı derecede bedihlik ve kesinlikleri vardır. Duyular, idrâkler, hayaller, fikirler, arzular, türlü ruhi fiiller, v.s. buraya girer. Solipciste'ler burada geçmişe ait bütün fiilleri bir yana bırakarak yalnız hâle ait olanlarla uğraşırlar. Halbuki bu vasıtasız verilerin kavranması, düşünce fiilleriyle karıştırılmamalıdır. Birinciler bilgi nazariyesine, ikinciler psikolojiye aittir. Solipciste'ler ise onları karıştırmaktadırlar. Ben'in bu verileri kavrama fiili düşünce haline ne derecede kolay geçerse geçsin, henüz düşünce değildir. Hattâ düşüncenin başlangıcı bile değildir. O Volkelt'in dediği gibi *alogique* (mantık-dışı) bir faaliyettir (1).

Gerçek âlemin ferdi şuurdan ayrılmaz bir halde bulunmasına gelince, bunu da tahlil etmek lâzımdır: önce bununla birinci iddianın arasında âhenk yoktur. Solipciste'ler burada bilgi nazariyesi yerine bilgi psikolojisini koymuşlardır. Vakıa geniş bir anlamda bilgi sürecinin içinde psikolojinin de hissesi vardır. Yani bilgi bir bakımdan psikolojiktir. Bununla beraber bilgi yalnızca şuurumuzda bulunan şeyi kavrayış keyfiyetimizden ibaret değildir. O gerçek objelerle, eşya ile temasa gelir. Süje ile objenin münasebeti dediğimiz şuur alanını aşan ve şuurun âlemlerle temasına ait olan yeni bir saha meydana çıkar. Asıl bilgi de bu suretle doğar. Bu geniş konu psikolojinin dışında kalır. Bundan dolayı bilgi psikolojisi asla bilgi nazariyesinin yerini alamaz.

Bilgi, süjenin dışında bulunan bir objeyi kavramamızdan ibaret bir fiildir. Bu fiilin meydana gelebilmesi için süje kendi başına çıkmalı, obje ile temasa gelmeli, onu kendi sahasına nakletmelidir. Eğer süje kendi içine kapansaydı, kendini aşamasaydı bilgi olamazdı. Kendinden çıkarak kendini kaybetse idi karanlıkta kalır ve süje olmaktan çıkardı. Kendinden hiç çıkamasaydı sübjektif intibaları ile gerçeği karıştırır, vehimler ve hayaller içinde kalırdı. Halbuki süje ve obje aynı derecede bilgi fiiline iştirâk ediyorlar. Şu şartla ki her birinin kendine mahsus vazifeleri vardır: obje süjeyi tayin ve bilgi fiilini idare eden âmildir. Süje ise objeyi kavrayan ve alan âmildir. Bilgide obje hiç bir değişmeye tâbi değildir, olduğu gibi kalır. Süje ise kavrama fiilinde ve ondan sonra daima değişikliklere uğrar (2).

N. Hartmann'a göre süje ile obje arasında gerçek âlemin bilinmesi dolayısıyla bir intibak vardır. Bu intibak hayat vasıtasıyla olur. Eğer süje objeye intibak etmemişse, hiç bir bilgi teşekkül edemez. Süje kendi içine mahpus değildir. Husserl'in gösettiği gibi her süje fiili objeye çevrilmiş bir fiil, bir teveccüh, bir kasd (*intention*), bir kavrayıştır. Yalnız başına süje yoktur. Daima bir objenin süjesi vardır. İlk çağda bu realist kavrayışı Aristo görmüştü. Zamanımızda Brentano, Meinong, Husserl, Volkelt, N. Hartmann, M. Scheler bu görüşü incelemekte ve geliştirmektedirler.

Bilgi muhtevası (hayaller) ile obje arasındaki fark hem duyu derecesinde hem zihin derecesinde kendini gösterir. Volkelt gerek duyu gerek zihin derecesinde bilginin muhtevası ile objesini ayırıyor. Her bilgi obje ya tabiat eşyası gibi gerçek sahasına aittir. Yahut matematik mahiyetler gibi ideal, tarihi vakalar gibi — artık mevcut olmadıkları için — gerçek-dışı (*irrèel*) sahaya aittir. Bütün bu objeler bilgi fiilinin dışında bulunur ve onun tarafından kavranırlar. Hele onları kavramamda şart olarak işe

(1) Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*

(2) Burada tamamen N. Hartmann metafizikine girmiş oluyoruz.

karışan ruhî haller veya fiillerden büsbütün ayırdılar. Halbuki solipciste'ler bütün bu objeleri şuur muhtevaları ile, ruhî fiillerle, sübjektif hallerle karıştırırlar. Bu yüzden bilginin objektifliğini imkânsız bir hale koyarlar. Gerçek âlemin böyle bir felsefede yeri yoktur. Çünkü bu âlem ancak ruhî hayaller veya muhteva vasıtasıyla kavranmakta ve onlara irca edilmektedir. Muhteva ise bilen süjeler kadar çok ve çeşitlidir. Aynı süjede bile bir çok değişikliklere uğrayabilir. Her ferd tek bir obje olarak vardır. Solipciste'ler gerçek bilgisinin doğrudan - doğrualığı ile (*Unmittelbarkeit*) ferdi şura bağlı varlık fikrini birbirine karıştırırlar. Bu karıştırma felsefelerinin en mühim buhranını teşkil eder. Halbuki biz hem gerçeği doğrudan doğruya kavrayoruz, hem de onun ferdi şuradan müstakil varlığını kabul ediyoruz diyebiliriz (1). Solipciste'ler gerçeğe tasavvuru da karıştırmaktadırlar. Onlara göre kavrayabildiğimiz biricik âlem ferdi şurda görünen âlemdir. Rickert cereyanının umumî şuru isbat için ileri sürdüğü "iç baskı" kriterinden vazgeçtikleri için, ideal bilgi böylece ferdi bilgiye indirilmektedir. "Her birimiz yalnız kendi dünyamızla meşgulüz. Yani tasavvur edilen âlemlerle gerçek âlem arasında fark görmek tamamen mânâsızdır" derler. Kısaca, Schopenhauer'in felsefesinin ilk kısmında dediği gibi, gerçek âlem dediğimiz şey, onlara göre, tasavvur edilen âlemdir. Fakat ondan tamamiyle farklı olarak, bundan başka hiç bir âlemin olmadığı, tasavvur dışında gerçek bir âleme bizi ulaştıracak hiç bir güce sahip bulunmadığımız neticesine varırlar. İrade de, his de zekâ gibi bu âlemin içinde mahpustur. Renk, ses, lezzet gibi hassalardan bahsettiğimiz zaman onların, dış cisimlerin tesirinden ileri geldiğini, meselâ renklerin retinaya kadar nüfuz eden esirin dalgalarından doğduğunu ve bunların gözde renk duyusunu doğurduğunu biliyoruz. Sesler, kokular, v.s. için de mesele aynıdır. Bunlardan hiç birisi dış uyarım, objenin tesiri olmaksızın şurda kendiliğinden meydana gelemez. Kant'ın tâbiriyle, bilgi muhtevasını vücude getiren asıl şeylerdir ve onlardan asla vaz geçemeyiz. Duyu organlarımızdaki bütün bu değişmeler, aşkın varlıklara bağladığımız zaman mâkul (*intelligible*) bir şekil alan bu hassaların meydana çıkmasının zarurî şartıdır. Maddenin teşekkülü de aynı mahiyettedir. Madde nin bünyesini, ancak gerçek âlemin en derin kısmında aşkın bir âlem olduğunu ve onun tasavvur edilen âlemden ayrı bulunduğunu kabul etmek suretiyle anlıyoruz. Vakıa bu âlem önce duyu verilerinden yapılmış kalitelerle teşekkül ediyor. Fakat görülmiyen unsurların (atom, elektron, proton, v.s.) terkihi suretiyle bu kalitelerin teşekkül ettiğini ve onlar olmaksızın bu duyu verilerinin var olamayacağı ve bizim tarafımızdan idrâk edilemeyeceğini zihnî bir ameliye ile kavrayoruz.

Solipciste'ler, doğrudan doğruya verilmiş olmıyan bütün bu hassaları dış âlemde idrâk imkânı olduğundan bahsediyorlar. Onlara göre bütün bu âlem şimdiki ve mümkün idrâklerin mecmuudur ki, bunlar birbirine sebeplik bağı ile bağlanırlar. Böylece bir yandan dış âlem bazı ruhî hadiselerle, meselâ idrâkle aynı sayılıyor. Bir yandan da bu hadiseler arasında idrâk eden süjeden müstakil bir sebepliğin hüküm sürdüğü söyleniyor. Burada bahsedilen sebeplik şuurun içinde, şuur muhtevası arasındaki ideal, hattâ sübjektif bir sebepliktir. Onları biz akıl yürütme, bilhassa irade fiilleriyle kavrayoruz diyorlar. Fakat onlara göre ferdi şuurumuz dışında, eşyada böyle bir sebepliğin olup olmadığını bilmiyoruz.

Solipciste'ler inhisarcılıkta çok ileri gidiyorlar. Ferdi şuru ve ben'i yalnız şimdiki Ben'e, bir ânî benliğine hasredek kadar daralıyorlar. Geçmişte, henüz benliğin olmadığı zamanda ancak mümkün idrâkler vardır. Fakat hiç bir şuurun doğrudan doğruya kavramadığı bu idrâkin mümkün olmasından ne çıkar? O yalnızca, o sırada eğer bir benlik ve istenen şartlar bulunsaydı bu âlem doğrudan doğruya idrâk edilecekti mânâsına gelir.

(1) Nitekim H. Bergson, Alois Riehl, N. Hartmann dış âlem idrakini böyle anlıyorlar.

Fakat böyle bir âlemin konkre olarak mı yoksa sırf imkân olarak mı var olduğunu sorabiliriz. Solipciste'lere göre bu geçmiş idrâkin imkânında konkre varlık kabul edilebilir. Fakat bu cevap tatmin edici değildir, çünkü kendi prensiplerine göre âlemin konkre varlığı ancak ferdî bir Ben tarafından doğrudan doğruya kavranmış olmasına bağlıdır. Hasılı konkre bir tarzda var olan, aynı zamanda sırf mümkün idrâkler şeklinde meydana çıkan bir âlem görüşünde çelişme vardır. Eğer konkre olarak var ise, sırf mümkün idrâkler şeklinde olamaz. Yalnız mümkün idrâklerden ibaretse (tarihteki veya hâtıradaki varlık gibi), aynı zamanda konkre varlık olamaz. Solipciste'lerin bu çelişmeye düşmelerinin sebebi bir türlü sübjektivizmi kabul etmemeleridir. Zira aşkın realistlerin dış dünyayı Ben'den ayırmak için kullandığı imkân hudutlarını kaldırırılar ve bu âlemi gerçekte olduğu gibi gördüklerini iddia ederler. Fakat gûya âlemin objektifliği lehine ileri sürülmüş olan bu görüş aldattıcıdır. Aşkın realistlerin böyle düşünmesinin sebebi aşkın âlemin Benlikte bulunmadığını, onun yarattığı bir şey olmadığını göstermektir. Manevî âleme gelince, solipciste'ler onun da idrâkler halinde var olduğunu söylerler. Bunlar duyu idrâkleri değil, manevî (*spirituel*) idrâklerdir. Fakat ferdî bir şuura tâbidirler. Bu manevî âlem yetkin mutlak varlık olarak düşünülen Allaha ait olmalıdır. Mutlak varlık olan Allah fikrinden onun tek olduğu fikri de çıkar. Çünkü bir çok yetkin varlıklar tasavvuru çelişiktir. Fakat solipcisme'de Allahın varlığı manevî âlem fikrine, o da ferdî şuura bağlandığı için, o tek ve aşkın varlık olan Allah olmaktan çıkar. Bu felsefeye göre metafizik bir prensip olarak Allahtan değil, ancak ferdî şuurlara bağlı olan Allah tasavvurlarından bahsedilebileceği için ferdî şuurlar ve benler kadar çeşitli Allah tasavvurları mümkündür. Burada da tek Allah fikri ile ferdî şuurlardaki Allah tasavvurunun çokluğu arasında çelişme apaçık görünmektedir.

Solipciste'ler Kant'dan beri idealizmin hiç bir şeklinin yapmadığı derecede şiddetle metafizike hücum ediyorlar. Kant "Pratik Aklın Tenkidi" nde, hatta "Saf Aklın Tenkidi" nin son kısmında daima metafizike imkân bırakmıştı (1). Fichte Asıl şeyleri inkâr etmekle beraber "Mutlak Ben" i adeta yeni bir idealist metafizikin konusu haline getirmek istiyordu. Rickert umumî şuuru müdafaa ederken iç baskı ve ahlâk kriterium'larında metafizik yönündeki kapıyı aralık bırakıyordu. Halbuki solipciste'ler, tıpkı bütün bilgiyi *fiction*'lardan ibaret gören Vaihinger gibi metafizike, üniversal şuura bütün kapıları kapıyorlar. Ancak, benim şuurumda görünen, yani bana doğrudan doğruya verilmiş olan âlemin biricik gerçek âlem olduğunu söyleyerek, solipciste mânâda sübjektif varlığın gerçekliğinden ibaret bir nevi metafizike imkân görüyorlar ki, bilgi nazariyesinin son derece daraltılmasından doğan müfrit ferdî idealizmdeki bu "metafizik" in ne işe yaradığı sorulabilir. "Ben" orada aşılması imkânsız biricik cevher olunca Ben, âlem, cemiyet ve Allah birleşiyorlar. Bu benci metafizik benliğin tanrılaştırılması, idealizmin olduğu kadar metafizikin de kımlandanması imkânsız bir çıkmaza girmesinden başka bir şey değildir.

İdealizmin en mükemmel (yetkin) şekli sistematik bir insan, âlem ve varlık nazariyesi olarak Hegel'de gerçekleşmiş görünüyor. Fichte'nin sübjektif idealizmini Schelling Ruhla Varlığın aynılığı prensipi ile tamamlamaya çalışmış, Fichte'nin inkâr ettiği asıl şeyden hareket ederek mutlak ideal varlığa o suretle ulaşmıştı. Fakat Schelling, idealizmin ağırlık merkezini objede gördüğü için ona objektif idealizm demek doğru olur. Bundan dolayı bu felsefenin idealizm veya realism kadrolarından hangisi içinde mütalâa edilebileceğini tayin etmek hayli güçleşir. Nitekim Schelling'in daha kendi zamanında her iki istikametten hücumlara uğraması ve onu aşmak için yeni cehitlerin başlaması bundan ileri gelmiştir.

Hegel, Fichte ve Schelling'de yarım kalan idealizm'e tam şeklini vermek için Kant'da başlayan sistematik akılcı idealizmin son ve en geniş hamlesini yaptı. Hegel, süje ile ob-

jenin birbirinden ayrılmış zıt dünyalarındaki iki ideal görüşü kendine mahsus (1) diyalektik bir terkip ile birleştirerek mutlak idealizm'e ulaştı (2). Bunun için Parmenides'den beri tam şekilde hiç bir zaman ele alınmamış olan bir iddiadan hareket etti: varlık ve Düşünce birbirinin aynıdır. *Rationnel* olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey *rationnel*'dir. Alemi üniversal bir mantık ile ifade mümkündür. Fakat bu mantık mücerret kavramların mantığı değil, konke ve üniversal Ruh'un (*Geist*) (3) mantığı yani *Diyalektik* dir. Bu suretle Hegel'de idealizm metafizikle birleşiyor. Kant'dan hareket etmiş olmasına rağmen, Kant felsefesinin en mühim vasfı olan *criticisme*'i keybederek yeniden dogmatik metafizikin içine düşmek üzere dogmatik bir idealizm metafiziki kuruluyor. Hegel vakıa bu metafizikin dogmatik olmadığına kanidir. Çünkü Aristo'nun mücerret kavramcı mantığı yerine Manevî gerçeğin (*Geist*'in) tekâmülünü kavramaya elverişli konke ve dinamik bir mantık kurmuştur. Fakat Hegel'in mantığı manevî ve küllî varlıktaki zıtlıkları terkip etmek suretiyle halle çalışırken, varlığın akla sığdırılamayan cihetini (*irrationnel mahiyetleri*) ortadan kaldırırken, gerçek ve mümkün olan her şeyin *rationnel* olduğunu söylerken dogmatismi yeniden ve daha ağır bir baskı ile getirdiğini düşünmüyordu. Bilgideki süje-obje ikiliğinden doğan *aporia*'ları, insandaki iç ve dıştan, âlemdeki madde ve mânâ çatışmalarından doğan çelişik manzaraları ortadan kaldırmak, daha geniş sentezler içinde eritmek için gösterdiği çok geniş ölçüde gayret *rationnisme*'in *idealisme* sahasındaki son zaferi olarak gösterilebilir.

Hegel'de idealizm ile metafizikin birleşmesi bir yandan idealizm, bir yandan da metafizik için büyük güçlükler meydana çıkardı. Eğer Asıl-şey Mutlak ruhtan ibaretse ve Mutlak ruh *rationnel* ise insan için "bilinemez" sahası kalmıyor demektir. İnsanın bu cür'etli görüşü müsbet ilmin daima işaret ettiği son sınırları (4), şüpheciliğin ve kriticizm'in hücumları ile sarsılmaya mahkûmdur. Nitekim, bizzat relativizm, tenkidci felsefe, positivism ve ilimci felsefe hegelciliğe her taraftan yerinde hücumlarda bulundular. Hegel'in en orijinal tarafı, tabiat felsefesine karşı daima dayanıklı kalacak gibi görünen tarafı diyalektikin başlıca tatbik sahası olan "Tarih Felsefesi" idi (5). Bununla beraber bu felsefe orada da Dilthey'in açtığı "Manevî ilimler" çıkırının, kendisine geniş ve hakikî positivism diyen felsefe hareketinin tenkidlerine uğradı. Bu noktaya biraz ilerde dokunacağız.

Fakat idealist felsefenin bu muhtelif dallarının metafizik idealisme hücumları yalnız bir cepheye, yani süje cephesine inhisar ediyordu. Öte yandan asıl Metafizik, Kant'la başlayan ve ondan sonra Schopenhauer, Eduard von Hartmann ile gelişen metafizik bu müfrit *rationaliste* görüşe hücumla başladı. Bu hücumlar Hegel felsefesini obje cephesinden tenkid etmekte idi. Her iki terkid ve hücum serisi 19 uncu yüzyılın ortalarında hegelciliğin bir yandan parçalanmasına, beklenmedik neticeler doğurmasına, bir yandan da kendini müdafaa edebilmek için cephesini daraltmasına, ilk iddiasından mühim fedakârlıklar yapmasına sebep oldu. Her iki istikametteki değişiklikler de hegelciliğin doğurduğu felsefî krizleri ve idealizmin bu bakımdan girdiği çıkmazları teşkil etmektedir.

Hegel'de *Idée* ilmi olarak felsefe üç kısma ayrılır: a) Mantık, saf düşünce olarak *Idée*'yi tetkik eder. b) Tabiat felsefesi, tabiatta görünen "kendi dışındaki" *Idée*'yi tetkik

- (1) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*, trad. d. Waelhens et Biemel, 1953
- (2) Diyalektikin Platon zamanından beri bir çok filozoflar tarafından kullanıldığını söylemeye lüzum yok. Hegel'in diyalektik Schelling felsefesinde hazırlanmaya başlanmıştı.
- (3) Bu kelime Hegel'de "Mutlak Ruh" mânâsına geliyor.
- (4) Bu vesile ile Paul Dubois Reymond'un 1875 de ifade ettiği ve geçen yüzyıl sonunda müfrit relativizm'in her tarafa yayılmasına sebep olan Ignorabimus telâkisini buna misâl diye verebiliriz.
- (5) Jean Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, 1947

eder. c) Metafizik, Mutlak Ruhta görünen *Idée*'yi tetkik eder. Böylece subjektif ve objektif ruhlar mutlak ruhta birlik ve bütünlüklerini bulurlar. Bu felsefe ruhla tabiat arasındaki birliği temin ettiği kadar insanla cemiyet, ferdle devlet arasındaki bütün tezadları da kaldırmaktadır. Fakat acaba varlığın bütün dereceleri, hele insan bu kadar sıkı bir mantık cenderesinin kadrolarına sığabilir mi? Bütün varlık kesin bir *rationalisme* ile açıklanabilir mi? İnsan her şeyi bilebilir mi? Akıl her şeyi izah edebilir mi? bu bilinemez. Duyu ve akıl ötesi bir obje yok mudur? Bütün bu sorular Hegel'in şüphe götürmez metafizik sistemi için vârit bile değildir. Fakat insan zihni bunları hiç bir zaman sormadan geri kalmamıştır ve kalmamıştır.

Önce Hegel felsefesinin uğradığı hücumlar karşısında tutmaya mecbur olduğu yeni cepheler üzerinde duralım. *Positiviste*ler Hegel'in konkre gerçekten uzaklaştığını, Üniversal - konkre dediği "mefhum" ların (*Notion*) gerçek ve konkre eşyaya daima uymadığını söylerler (1). Gerçekte onun söylediği kadar keskin tezadlar ve terkipler yoktur. Farklar, nüanslar ve bunların birbirini tamamlamasından bahsetmek daha doğrudur. Zıtlıklar da her zaman kaybolmamaktadır. Dilthey'a göre her devir zıt dünya görüşleri halinde görülür. Onlar birbiriyle daima çelişken olacak yerde, yalnızca farklıdır ve birbirlerini tamamlayarak *devrin mânâsı*'nı vücade getirirler (2). Dilthey bu suretle yalnız bir tabiat ilmi olarak kurulmak istenen sosyoloji ve psikolojiye değil, aynı derecede metafizike, tarih felsefesine, bilhassa Hegel'in tarih felsefesine hücum etmektedir (3). Muhtelif istikametlerden gelen bu tenkidler hegelciliğin "diyalektik" de bazı düzeltmeler yapmasına sebep oldu.

Benedetto Croce'ye göre tabiatla ve zihinde terkip edilen çelişik ve zıt kavramlar değil, ancak konkre farklı kavramlardır. Var ile yok, canlı ile cansız, hareketli ile hareketsiz, düzenli ile düzensiz hiç bir zaman birleşerek üstün bir gerçek meydana getiremez. Onlar gerçekte de, zihinde de daima çelişik olarak kalırlar. Yalnız akla kara, mavi ile yeşil, düşünce ile irade, hayalle duyu daha üstün ve hareketli terkipi bir realitede birleşebilirler. Zaten farklı olanlar daima birleşmek, daha üstün gerçeği meydana getirmek için birbirlerini ararlar, ve varlık bunların hareketli oluşundan ibarettir. Bu suretle Croce tasavvurla iradenin birbirini tamamlamasından doğan Pratik Felsefesi'ni, sezgi ile "ifade" nin tamamlanmasından doğan Estetik felsefesini vücade getirdi (4). Fakat tartık bu görüşte Hegel'in mutlak idealizm iddiası kaybolmaktadır. Böyle bir terkip Varlık'la Düşünce'nin aynılığı prensipinden de vazgeçmeye mecburdur. Çünkü varlığın düşünceye tıpa tıpa uyduğu, akıl kanunlarının aynı zamanda varlık kanunları olduğu hiç bir suretle isbat edilemez. Gerileme, dogmatik idealizmden tekrar Kant'ın kritik idealizmine dönüş şeklinde olsaydı Kant zamanındaki sorular dışında yeni bir güçlük doğmuş olmayacaktı. Fakat süje ile obje arasındaki aynılığın her ikisini kuşatan mutlak ruh ile temin edilemeyeceği kanaati bütün yeni güçlükler doğurdu. Farklıların birbirini tamamlamasından ibaret olan sentezler mevzii ve parçalı olmaya mahkûmdur. Aralarında bir bağlantı kurulamaz. Bununla beraber, Croce Hegel'den hareket ettiği için (5), temeli olan *rationalisme*'i inkâra hiç bir zaman gidemezdi. Nitekim daima *irrationnel* metafizik'e, belirsiz (*indéfini*) gerçekten

(1) Hegel buna karşı matematik'in mücerret kavram (*concept*) lerini koyuyor.

(2) Dilthey, *Théorie des Conceptions de Monde*, Essai d'une Philosophie de la Philosophie

(3) Dilthey, *Introduction aux Sciences Morales*

(4) B. Croce, *Philosophie de la Pratique; Esthétique* v.s.

(5) B. Croce, *Ce qui est mort et ce qui est vivant de Hegel*

hareket eden pragmatisme'e karşı cephe yapmış, fakat bu parçalı akılcılığı da onun Hegel felsefesinin doyurucu, geniş ufkuna açılmasına mâni olmuştur.

Öte yandan, kavramların tasavvur verisi olarak tahlilinden hareket eden Hamelin bir iç diyalektiki ile Hegel'den daha az cür'etli, daha sınırlandırılmış neticelere varmaktadır. Hamelin, idealism'e sadık kalmak, ve metafizik macerâlara atılmamak endişesi ile tasavvurun başlıca unsurlarını tahlilden başka metod tanımıyor (1). Bu tasavvur unsurlarını ise biz iç tecrübenin doğrudan doğruya verilerinde bulmaktayız. Hamelin'in istikameti sübjektif idealisme benzemekle beraber, onca bu veriler daima kendi zıtlarını düşündürdüğü ve onların terkiibinden daha yüksek kavramlara ulaştığımız için diyalektik vasıtasıyla sübjektif idealismi aşmaya, üniversal şuura yönelmeye imkân vardır. Fakat Le Senne'e göre tasavvurun bu unsurları yine de mücerret kalmaktadır. Onları daha derinden, yaşanmış iç tecrübemizden çıkarmalı, diyalektiki şuurumuzun tamamen konkre zeminine nakletmeliyiz (2). O bu suretle "Vazife" duygusunu derin bir tahlili ile, "karakterler ve yalan" ın tetkiki ile yalnız bir ahlâk felsefesi değil bilgi nazariyesi, hattâ bütün felsefeyi kuşatmak iddiasında bulunuyor. Burada da Hamelin için söylediğimiz gibi mutlak idealizmin psikolojik tahlil içinde tamamen sübjektif bir istikamete yönelmiş olduğunu, ilk kuruluşundaki iddiası olan Varlık, Ruh ve Cemiyet felsefesi olmak, idealizmle metafiziki birleştirmekten tamamen vaz geçerek idealizmin sübjektif yönünün ağır bastığını görüyoruz (3).

Hegel idealizminin ilimcilik ve positivismin hücumlarına karşı aldığı başka bir tavır da onun mantıkî idealizm şeklini alması olmuştur. İdealismi metafizikten kurtarmak, fakat ferdiyetçi ve sübjektif görüşe düşmemek için baş vurulabilecek bir yol da ideal bilginin geçerliğini, üniversalliğini, yani ilimlerin muteberliğini mantık vasıtasıyla temin etmektir. Hem mantık sahasının kendine dayanak (*substratum*) olan bir süjeye ihtiyacı yoktur, ve sübjektivism'e bütün dönüşler yanlış tefsirlerden ibarettir (4). Hem de gerçeği u m u m i - y e t l e ş u u r içine koydukça yok etmiş oluyoruz. A s ı l ş e y için de mesele aynıdır. Mantıkta onun yeri yoktur. Mantık onu reddeder ve sırf ideal olan a s ı l v a r l ı k haline koyar. "Realite" de bu suretle başka *Idée*'ler gibi bir *Idée* olur. Fakat hususi bir mânâda her mantıkî realite bir "asıl varlık" dır. Asıl şey böylece Fichte'de olduğu gibi inkâr edilmez, fakat "objenin fikri" olur. Metafizik idealizmin hatası asıl şeyi süjenin derinliklerine atması, bilginin arkasında bırakması idi. Böylece asıl şey kendi hakikî yerine yani obje tarafına konmuş oluyor. Fakat artık gerçek, bir şey olmaktan çıkarak *Logos*'un yarattığı bir X haline geliyor.

Bu yeni felsefede bilgi nazariyesinin temeli olan süje-obje münasebeti boşlukta kalıyor. Mantıkî düşünce süje ve objenin üzerindedir. Süje ile obje arasındaki münasebet *Logos*'un daha umumî münasebetlerinin hususi bir halinden ibarettir. *Logos*'dan hareket ederek süjeyi, objeyi ve onların münasebetlerini çıkarmak kabildir. Bu yeni görüşte artık süje değil, fakat süjeleşme (*subjectivation*) vardır. Objeden değil, objeleşme (*objectivation*) dan bahsedilebilir. Mantık veya *Logos* bu iki ameliyeyi hazırlayan, onların üstünde tarafsız bir saha teşkil eder. Objeye burada başka idealizmlerden farklı olarak süjenin bir fonksiyonu değil, *Logos*'un bir fonksiyonudur, kaynağı süjede değil, *Logos*'dadır..

Süje ve objeyi aşan bu görüş tarzının kökleri Hegel mantıkındadır. Ancak Hegel bunu kendine mahsus diyalektik şekilde ifade etmiş ve buradan idealist bir metafizike ulaşmıştı.

(1) Hamelin, *Les Elements Principaux de la Représentation*.

(2) Le Senne, *Introduction à la Philosophie*.

(3) Le Senne, *Devoir, Mensonge et Caractère, Obstacles et valeurs*.

(4) Nicolî Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance*.

Halbuki bu mantıkçı idealizm diyalektikten olduğu kadar metafizikten de çekinir. Bir nevi "yeni kantçılık" olan bu cereyan bunu transandantal bir metodoloji yönüne değiştirdi, ve ilimlere doğru götürdü. Son şeklinde bu felsefe Kant ile Hegel felsefesinin umumî mânâsının sentezi halini aldı. Mantika dayanan idealizm metodculuk (*méthodologisme*) ve ilimcilik (*scientisme*) oldu. Sırf bu bakımdan meseleyi ele alınca idealismden eser kalmaz. Fakat o zaman da bilgi problemi ortadan kalkmış, yalnız kavramlar ve münasebtlerinin abstrakte ilmi yapılmış olur. Bilgi problemine girdikçe, Kant'dan veya başka bir kaynaktan gelen bir açıklamaya bağlandıkça bu felsefe idealist mantık halini alır. O bu şekilde sırf objektif ve mücerret asıl mantığı değil, şuura ait bir inşa halindeki mantığı ele almaktadır. Bu tarzda anlaşılan mantık bu idealist açıdan görülmüş bir ilim felsefesi olur. Bu görüşte mühim olan objedir. İlimin objesi verilmiş değil, t e k l i f edilmiştir. Yalnız ezeli problem olarak mevcuttur. İlimin bütün gayreti bu probleme çevrilmiştir. Yoksa onun arkasında gizli duran, asıl varlığa değil! İlim asla karşımızda olup bitmiş bir şey olarak durmamaktadır. O mütemadî oluş (*fieri*) halindedir. Burada filozofun araştırdığı işte bu oluş sürecidir. İlim tarihçisi, felsefe tarihçisi, filozof burada adeta birleşirler. Filozof insan zihninin inşa ettiği ideal bir eserin inşa ameliyelerini kendine başlıca konu olarak almıştır. Düşünce metodla, metodun gelişme tarihi ile uğraşır. Mantık bir nevi bilgi nazariyesi içindeki metodoloji halini alır (1). Bu görüş Almanya'da Cohen, Natorp ve daha yakında Cassirer tarafından temsil edilmekte idi (2). Fransa'da onlardan habersiz olarak aynı istikamette araştırmalar yapan Brunshvicg'i görüyoruz (3). Daha eskiden (felsefi neticelerindeki farkları bir tarafa) Pierre Duhem ile H. Poincaré'yi de bu çalışma zümresine koyabiliriz (4).

Mantıkçı idealizmin veya yeni kantçılığın ulaştığı metodculuk ve ilimcilik cereyanı, nihayet başka bir dal halinde *positivisme* şeklini almıştır. Burada bahsettiğimiz Auguste Comte'un, hatta Cornelius ve von Aster'in *positivism*'lerinden farklıdır. Bu Avenarius ve Mach'ın *positivism*'idir.

Avenarius önce saf tecrübenin kritikini yaparak başlıyor (5). Ona göre Kant idealizmini muhtelif sahalara ayırmaya lüzum yoktur. Saf aklın kritiki felsefenin bütün problemlerine cevap verebilir. Bundan başka tenkidi akla değil tecrübeye çevirmek, bilginin biricik kaynağı olan tecrübe tahlilinden işe başlamak lâzımdır. Fakat Avenarius bununla empirizm'e döndüğünü söylemek istemiyor. Bilgi yine esasında ideal olarak kalır. Çünkü tecrübenin kavradığı âlem, asıl âlem değil, Kant'ın gösterdiği gibi tecrübenin *a priori* şartlarına bağlı olarak kavranan âlemdir. Burada tecrübe gündelik hayatta değişen bin bir şekliyle değil, saf tecrübe, *a priori* şartları ile birlikte tecrübe olarak ele alınmalıdır. Avenarius'e göre böyle bir tahlil gösteriyor ki tecrübe ile *a priori* şartların münasebeti üç durumda bulunabilir: a) tecrübe < şart, Bilginin bu şekilde tecrübe verileri ideal şartlardan dardır. Burada süje objeye nazaran üstün durumdadır ve buradan dünya hakkında romantik idealist tefsirler doğar. b) Tecrübe > şart. Bilginin bu şekilde tecrübe verileri ideal şartlardan geniştir. Süje burada objeye nazaran tâbi durumdadır. Ve buradan metafizik tefsirler, asıl şey düşünceleri doğar. c) tecrübe = şart. Bilgini bu şekilde tecrübe verileriyle ideal şartlar arasında âhenk vardır. Ve böyle bir durumda gerçek nevelerini inceleyen ilimler ve

(1) N. Hartmann, *Métaphysique de la Connaissance* Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*

(2) Cassirer, *Substanzbegriff und Funktion-begriff*

(3) Brunshvicg, *L'Expérience Humaine et la Causalité Physique; Evolution de la Conscience dans la Pensée européenne* Marcel Deschoux, *La Philosophie de Léon Brunshvicg*

(4) Pierre Duhem, *De Platon à Galilée; La Théorie Physique.*

ilimci felsefe gelişir. Avenarius felsefi düşüncesinin gelişmesinde bu safhayı ötekilere üstün görüyor ve Comte'un anlattığından çok farklı bir mânâda bugünün felsefesinin *positivisme* olduğu neticesine varıyor. Bu ilimci görüş, esasında, idealizm'e sadık olmakla beraber, ilmi önermelerden kurulmuş bir mantıklı sistemde tecrübe verileriyle ideal şartlar arasında o derece âhenk olabilir ki böyle bir sistemde fikrin gerçeğe üstünlüğünden veya tâbiliğinden bahsedilemez.

Avenarius'e göre idealizm empirizm ile omuz omuza gitmektedir. Tecrübe verileri ideal olmakla beraber ilmi önermeler sisteminden başka bir şey değildir. Son hudutlarına kadar götürülen bu felsefeye idealizm demek caiz midir? Şüphesiz. Çünkü saf etcrübenin tahlili bize onların ideal "şart" lariyle birlikte tetkiki zarurî olduğunu gösteriyor. Fakat realism demek caiz midir? Evet! Çünkü tecrübe verilerine dayanan bir önermeler sistemi bize gerçeğin muhtelif derecelerini sadık olarak aksettirmektedir (1).

Onu tamamlayan Ernst Mach'da bu görüş son hadlerine kadar götürülmüştür. Mach'a göre felsefenin ilimlerden tamamen ayrı bir konusu yoktur (2). Hatta bunun için onu ilim zihniyetinin dışında düşünmemek lâzımdır. İlim dışında bilgi nazariyesi, metafizik gibi geniş sahalara aramak eski çağların felsefeye ait yanlış düşüncesinin kalıntılarıdır. Felsefe zekânın bilgi teşekkülünde rolünü, ilimlerin metoduna göre aydınlatmaya çalışır. Zekânın rolü kısmen gözlenmiş bir olguyu düşünce ile tamamlamaktır. Adî düşünce ilmi düşünceden mahiyet farkı ile ayrılmaz. İkincisi birincisinin sürekli düzelmeleriyle meydana gelmiştir. Medeniyet geliştikçe ilmi zihniyet pratik hedefler güden teknik düşünceye tesir eder ki, o da ilmi düşüncenin yerini tutmuştur. İlimin yaptığı iş a) olguların tasavvuru, b) düşüncelerin olgulara intibakı, c) olguların birbirine bağlanması, d) fikirlerin birbirine intibakını temin etmektir. (Bu son ameliye düşüncenin mantıklı temizlenmesini temin eder.) İlimler felsefeye adî düşünceden daha sağlam temeller verirler. Muhtelif ilimler felsefe için sağlam, verimli, önden görücü (prévoyant) kuruluş misalleri verirler. Her filozofun kendi ilmi vardır. Her âlimin de kendi felsefesi vardır. Bir âlimin filozoftaki ilmi tam bulduğuna nadir rastlanır. Alimlerden bir çoğunun ise bugün ellerinde yıpranmış bir materialismden başka felsefeleri yoktur. İşte Mach'a göre âlimlerin ihtiyacı olan bu *scientiste* felsefe onları bu kaba materializm'den kurtaracaktır.

Herkes, şuuru uyanınca kendisinde iradî bir surette katılmadığı bir âlem görüşünü hazırlar, ve bunu bir tabiat veya medeniyet vergisi gibi alır. Bu âlem görüşü neden ibarettir? Ben hareketli bir çok cisimlerle çevrili bir mekânda bulunuyorum. Bu cisimlerden bir kısmı cansızdır. Bir kısmı bitki, hayvanlar ve insanlardır. Benim bedenim de mekânda hareketlidir, ve onu görüyorum, dokunuyorum, o mekânın bir parçasını kaplıyor. Bedenim başka insanların bedenlerinden ferdi karakterlerle ayrılıyor. Ve o teması ile, başka bedenler birbirine dokunduğu zaman duymadığım hususi izlemleri de kavlıyor. O başka insanların bedenleri gibi gözle tamamen görülemez. Bana büsbütün hususi bir perspektiv'den görünür. Ve ben başka bedenleri aynı açıdan göremem. Dokunma ve başka duyular için de mesele aynıdır. Kendilerini yaratmadığım, Ben'de hazır bulunduğum hâtıraları hâtıralarım, ümitlerim, korkularım, içgüdülerim, arzularım, isteklerim vardır. Bir takım başka bedenleri de ben meydana getiremem. Fakat bir b e d e n ' in hareketleri bu iradelere bağlıdır. Herkese mekânda doğrudan doğruya verilmiş olan şeye f i z i k i diyorum. Öteden, tek bir kişiye doğrudan doğruya verilmiş olan şeye de r u h i diyorum. Bunun başkala-

(1) Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*

(2) Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum* (Connaissance et Erreur) Türkçesi Bilgi ve Hata, çeviren: Sabri Esat Ander = Siyavüsgil)

rındaki varlığı ancak a n a l o j i ile bilinebilir. Bir ferdin benliği yalnız ona doğrudan doğruya verilmiş olan duyular mecmuuna delâlet eder. Ben etrafında, mekânda gözleyebildiğim şeyler birbirlerine tâbidir. Hadiselerin nasıl birbirlerine tâbi olduklarını bilmek bizi çok ilgilendirir. Cisimlerin birbirine nisbî bağılılığını tetkik ederken insanlar ve hayvanların bedenlerini, tecrit yolu ile, cansız cisimler gibi görebilirim. Buna karşı bedenimin daima idrâkler üzerine esaslı bir tesir yaptığını görüyorum.

Mekânda idrâk ettiğim unsurlar birbirlerine tâbidirler. Fakat bedenime daha hususi bir tarzda bağılıdır. Dış şeyler arasındaki münasebetlerin incelenmesi daha basit ve ileridir. Bununla beraber iç münasebetlerin incelenmesinin de birinciler gibi olabileceğini zannederiz. Bugün safdil sübjektivizmi kabule, March'a göre, imkân yoktur. Bu fizik idrâklerimiz mecmuunu h a l e n tahlili kabil olmıyan unsurlara, renklere, seslere, basınçlara, tadlara, v.s. irca edebilirim. Bu unsurlar bedenimdeki dış ve iç hal ve şartlarına tâbidirler: bundara d u y u m l a r diyorum. Komşumun duyuları benim tarafımdan doğrudan doğruya bilinemez. Benim duyularım da komşum tarafından bilinemez. Ve ben fizik dünyayı parçaladığım bu unsurların aynı zamanda ruhî dünyanın da unsurları olduğunu söyleyebilirim. Demek f i z i k î ve r u h î'nin müşterek unsurları vardır, ve onlar umumiyetle zannedildiği gibi birbirine karşı mutlak tezat halinde değillerdir. Hâtıralar, tasavvurlar, duygular, iradeler, kavramlar hep aynı duyulardan mürekkep oldukları, tahlil edilecek olursa, daha iyi meydana çıkar. Fizikî idraklerimiz bizde bir çok hatalar ve vehimler (*illusion*) doğurur. Bu vehimlerin tahlili gösteriyor ki fizikî dünyada asıl realite ile fenomeni veya görünüşü (1) ayırmak doğru değildir. Bu ayırış çok farklı hal ve şartların doğurduğu idraklerle tamamen belirli hal ve şartların doğurduğu idraklerin birbirine karıştırılmasından ileri gelir. Adî düşüncenin yetmezliği fenomenle asıl şey arasında zıtlık görme ihtiyacını doğurmuştu. Bu kanaat felsefeye girerek bir çok buhranlara sebep olmuştur. Fenomenlerin arkasına saklanmış tabiat galatı ve bilinemez "Asıl şey" âdî düşüncedeki ş e y'in ikiz kardeşidir.

Tahlilimizi, Mach'a göre, iğreti olarak aşamayacağımız u n s u r l a r'a kadar götürelim. Bu geçilemezliğin doğurduğu iki problem vardır ki bunlar da n u f u z e d i l e m e z ş e y ile aynı suretle n u f u z e d i l e m e z B e n problemleridir. Fakat bunlardan her iki de "sözde problem" (*pseudo - problème*) dirler. Mantıkî ve ilmi olmıyan bu problemleri ortadan kaldırıncaya, geriye cüz'î ilimlerle kurmuş olduğumuz bilgi sahası, unsurların birbirleriyle muhtelif münasebet tarzları kalır ki, ilmin olduğu gibi felsefenin de biricik konusunu bu teşkil eder. Tabiatı ve insanda münferit (münzevi) bir şey yoktur. En göze çarpan, en kuvvetli münasebetleri ele alsak, daha başlangıçta, iğreti bir inceleme için münferit şeyler *fiction*'u kabul edebiliriz. A l e m ve B e n arasındaki zıtlık sırf derece farkı üzerine dayanmaktadır. Yalnız başına âlem olmadığı gibi, yalnız başına Ben de yoktur. Şey ve Ben aynı neviden iğreti *fiction*'lardır. Felsefenin rolü bir takım sözde problemlerin çözülmesi için boşuna zorlamalar yapmak değildir. Fakat müsbet araştırma sahasına girmek ve ilimlerin rollerini sağlamlaştırmaktır. Alimin düşünme ve çalışma tarzı, vakıa eski filozofun düşünme tarzından çok farklıdır. O elindeki exiomlara mutlak gözü ile bakmaz. İhtiyaca göre onları daima değiştirmeye hazır bulunur. İlmî felsefe de bu tavırdan ilham almalı, kendi postülatlarına karşı aynı durumda bulunmalıdır.

Düşüncelerin olgulara gittikçe daha çok intibakı ilmin idealidir. Ruhî bir olguyu kendini teşkil eden kısımlara ayıralım. Orada önce d u y u m dediğimiz şeyleri buluruz.

(1) Almancada *Erscheinungen*, görünüş diye tercüme edilebilir.

Başka bir bakımdan fizikî bir olguyu tahlil edelim: aynı unsurları buluruz. O halde Ben ve Alem dediğimiz her iki zıt cevherin de tuğlaları aynı ilk unsurlar, yani duyumlardır. Âlem ve benlik duyum komplekslerinden ibarettir. Mach'a göre duyumlar ne ideal ne de gerçektirler. Her iki cevheri ve sunî âlemin ortasında *neutre* bir saha teşkil ederler. Onlar vasıtasıyla Ben, ruhî, süje, iç-dünya olduğu kadar, madde, maddî terkip, canlılar ve bütün âlem açıklanabilir. Mach'ın görüşü, bu suretle, idealismin ilk unsurlarına kadar ircaî suretiyle yapılan mantıkî bir tahlil gibi görünüyor. Atomculuk nasıl İlk çağda varlığı, maddeyi sonsuzca bölmek üzere ilk unsurları olan görülmez, ölçülmez kaliteler'den mahrûm atomlara ulaşmışsa, zamanımızda da Mach idealismi süje ve obje'den ibaret olan varlığı tahlil etmek ve ilk unsurlarına ayırmak suretiyle ruhî âlemin atomik tuğlaları olan duyumları bulmuştur. Bu çözme ve bölme ameliyesi Mach'ta müfrit analitik, ilimci zihniyetten, fakat aynı zamanda idealist felsefe geleneğinden ayrılmamasından ileri geliyordu. O daha başlangıçta materialismi "kaba" diye tavsif ederken atomculuğun eski ve yeni bütün bölüş ve parçalayışlarına iştirâk etmediğini gösteriyor. Onlarla yetinmiyor, iç ve dış dünyaları aynı prensiple açıklayabilmek için daha sağlam, daha apaçık (bedihî) bir temel bulmak istiyor. Bu temeli bütün idealizm gibi doğrudan doğruya veride yani şuurda buluyor. Fakat şuur *c e v h e r i* bir varlık veya faaliyet gibi görmiye fizikçi zihniyeti razı olmadığı için de, bu zihniyet ile şuurun doğrudan doğruya verilerini tahlile kalkıyor. Ne *fictionism*, ne *solipcism*'in yapamadıkları bir cesaretle mantıkçi ve ilimci (şüphesiz metodolojik) zihniyetin verdiği kuvvetle süjeyi *Idée*'nin ilk unsurları saydığı duyumlara ayırmak üzere *pulveriser* ediyor. Önce fikir veya şuur dünyasının, sonra (ona tâbi olarak) fizikî dünyanın parçalanmasından doğan bu ilk unsurların ne maddî ne ruhî fakat her iki inşa edilmiş âlem için de temel olan duyumlar olması dikkate değer! "Duyumlar" hakikatte *neutre* bir saha teşkil etmez. Bugün artık değerini kaybetmiş Psiko-fizikin anladığı mânâda dahi duyumlar ruhî ve ideal varlıklardır. Ancak onlarda ideal âlem sonsuz küçük bir dereceye inmiş, adeta bu küçülme ile kendisini dış âlemde, realiteden ayıran bariz vasıflar da eritilerek sonsuz küçüğe indirilmiş oluyor. Idealismin çıkmazları arasında Mach'ın empirio-criticizm'i en canlı misal olarak göze çarpmaktadır. Asistan Dr. İsmail Tunah'nın habilitasyon tezi olarak yazdığı "Empresyonismin ontolojik tahlili" sanat felsefesi bakımından bu meseleye dokunurken başarılı olarak Hume'un hadiseçiliği (veya şüpheliği) ile Mach'ın unsurculuğunun nasıl resimdeki impressionism cereyanına, cevheri parçalamak ve varlığı pulveriser etmek bakımından, felsefî zemin hazırladıklarını başarı ile tahlil etmektedir. Vaki burada idealismin çıkmazlarından bahsederken sanat sahasında impressionism'i ve ondan doğan yeni impressionism, pointillism, v.s. de bugüne kadar gelen şekilleri ile hatırlamak yerinde olur.

Öte yandan da idealizm, mutlak akılcı sentezin parçalanması ve tam zıddı hareketlerin doğması ile sona erdi. Hegel sistemi kendi zıddı olan sübjektif idealismi ve ferdciliği meydana getirdi. Max Stirner'e göre, Hegel'in hareket noktası (bütün idealizm gibi) doğrudur: bedihî ilk hakikat şuurun doğrudan doğruya verisidir. Fakat buradan diyalektik bir hareket ile kendi zıddını, Ben'in dıştaki varlığını, objektif şuur meydana getirmesi doğru değildir. Nitekim bu iki zıd lahzanın terkibinden mutlak şuura yükselmek hiç doğru değildir. Çürkü bu ilerleyişler yalnızca zihinde, diyalektik inşalar olarak cereyan ederler ve ilk verilerin yani sübjektif şuurun dışına çıkamazlar. Öyle ise doğru olan yalnız sübjektif şuur ve ferddir. Görülüyor ki Stirner, Hegel'den hareket ettiği halde mantıkî inşa yolu ile metafizike geçme teşebbüsüne hücum ettiği için solipcism'den daha müfrit bir neticeye ulaşmıştır. Stirner'e göre bütün hakikat tek insan ile onun meydana getirdiği eserler-

dir. Yani onun manevî ve maddî mülkünden ibarettir (1). Ferdleri aşan ne Külli ruhtan, hattâ ne de Objektif ruhtan ve Devletten bahsedilebilir. Devleti tanrılaştıran (*Apothéose*) Hegel'in zıddına olarak ferd ve onun mülkünden başka temel kabul etmediği için ona anarşizm felsefesi denebilir. Öte yandan "Külli Ruh" fikrini müdafaa ederken — bahsettiğimiz — sayısız hücumlarla karşılaşan Hegel'i yalnız bu külli ve objektif ruh istikametinde müdafaa edenler çıktı. Feuerbach'a göre mutlak Geist isbat edilemez. O ancak üniversal ruh olarak insanlıkta görünmektedir. Hegel felsefesinin dayanağı, öyle ise, empirik bir gerçek olan "insanlık" olacaktır. Mutlak idealisme gerçek bir temel bulmak endişesi ile doğan bu görüş de yetmez görüldü. Çünkü insanlık kendi "mevcudiyet şartları" nı hesaba katmadan ele alınınca mücerret ve temelsiz bir kavram olacaktır. Fakat dayandığı varlık şartları ile beraber, Hegel diyalektikinde görüldüğü gibi tekâmülü (oluşu) içinde göz önüne alınan insanlık gerçek bir bilginin konusudur. Marx, Hegel felsefesini bu dereceye getirince "Diyalektik" metodunu bir tabiat diyalektiki haline koymuş oluyor (2). İdealizm kendisine maddî şartlardan ibaret temel buluyor, fakat bu suretle de tamamen inkâr edilmiş oluyordu.

Fakat aslında Hegel diyalektiki inkâr edilmemiş, ancak tersine çevrilmiştir. Bütün sistem artık dogmatik realizmin, maddeciliğin hesabına kullanılmaktadır (3). Bununla beraber yapılan hücumlardan bir kısmı, Stirner'de olduğundan daha kuvvetli bir sübjektivism meydana getirdi. Bu hareket Hegel'i idealizm cephesinden değil, metafizik yönünden sonlarına kadar götürmekten doğdu. Kierkegaard'ın teolojik felsefesinde bu, "sübjektifliğin metafiziki" halini aldı. Son zamanlarda existentialism felsefesi tarafından canlandırılan ve pek revaçta olan bu yeni görüş Allahın sonsuzluğu karşısında insanlığın hiçliği diyalektiğinden, mistik korkuya çok benzer metafizik bir *angoisse* ve kıvrantı duygusunun tahlili ile tamamen *irrationnel*, içe çevrilmiş bir metafizik alanını çıkarmakta idi. Sübjektivismin bu yeni şeklinin de (çeşitleri ve ifade tarzları her ne olursa olsun) idealizmin çıkmazlarından olduğunu işaret ederek geçeceğiz (4).

İdealizmin almış olduğu son şekillerden biri de insanın düşünen bir varlık olarak değil, hareket ve tesir eden, iradeli bir varlık olarak görülmesinden ibaret Schopenhauer felsefesinde başlayan çığırır. Asıl şeye nufuz için akıl alanını aşacak başka güçler arayan Schopenhauer, kendisini Kant'ın hakiki tilmizi sayıyor ve Fichte'den itibaren bütün akılcı idealist filozoflara "Büyük sofistler" gözü ile bakıyordu. Ona göre zekânın tasavvur halinde kavradığı âlem ideal âlem olduğu halde, irade ile kavradığımız âlem gerçek âlemdir. İki âlem kesin sınırlarla ayrılmaktadır (5). Halbuki, aynı çığırda devam eden Nietzsche'ye göre "Kudret iradesi" nin vücade getirdiği âlem tamamen insan gücünün yarattığı olan ideal âlemdir. Ancak, bütün eski idealizm şekillerinden ayrılmak üzere, Nietzsche'ye göre insan, kudret iradesiyle her an kendi dünyasını yaratmakta olduğu için bu dünya insanın ihtiyaçlarından, arzularından örülmüş, asıl gerçeğe uyduğu hakkında hiç bir fikrimiz olmayan mevhum (*illusoire*) bir dünyadır. René Berthelot, "Faydacı Romantizm" adlı büyük eserinde Nietzsche'de *illusionism*'in nasıl doğduğunu anlatıyor. Nietzsche ahlâkî idealde mutlak hakikat vasfını inkâr ediyor (6). Nitekim bilginin hakikatı da onca mutlak değildir. İdeal doğru ve yanlışın ötesindedir. Nietzsche bize matematik ilimlerin, mantığın, fi-

(1) Max Stirner, *Einzig und seie Eigentum*

(2) Engels, *Dialektik der Natur*

(3) H. Z. Ülken *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, 1951

(4) Kierkegaard, *Traité du Désespoir*

(5) Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, vol. 1

(6) R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. 1

zikin zekâ eseri olduğunu ve zihni bilginin postülatlarına dayandığını söylüyor. postülatlar ise kudret iradesinin eseridir. Nietzsche'de pragmatizm son haddindedir: ne madde, ne mekân gerçek değillerdir, yalnızca pratik *fiction*'lar, faydalı sembollerden ibarettirler ki, onları ruhumuz yaratır. Ruhlar arasında müşterek hakikati boş yere arıyoruz. Hakikat fikrinin Nietzsche'ye göre hiç bir medlülü (*signification*) yoktur. Hayat kendisi için lüzumlu olan *illusion*'ları yaratır. Bir "hakikat"ın olduğuna iman, doğru ile yanlış arasındaki radikal zıtlık bu *illusion*'lardan biridir. Daha devamlı olan, daha çok ruha tesir eden inançlara biz doğru diyoruz, çünkü onlar daha çok fayda temin ediyorlar. Nietzsche'ye göre yalnız görünüşler vardır. Sanatkâr yarattığı âlemin dışarda mevcut olup olmadığını düşünmez, yalnız onun tesir etmesine bakar (1).

Zarathoustra şöyle diyordu: "İşte benim yolum bu! sizinki nerede? Bana yol nedir diye soranlara şöyle cevap verdim: çünkü yol yoktur." (2). Nietzsche'ye göre mantıkî veya ahlâkî norm aşağı bir derecedir. O düşüncüyü bu "katı, hareketsiz" kaidelerden kurtarmaya çalışıyor. Spekülatif hakikat gayri-şahsî ve üniversal değildir. Biz eşyayı ancak sakatlıyarak, içerek bükerek tanıyabiliyoruz. Kendi idealimize, arzumuzla göre inşa ediyoruz (3). Bütün bu yaptıklarım *fiction*'lardan ibarettir. Fakat bu *fiction*'ları niçin yapıyoruz? Çünkü onlar yaşamamız için bize faydalıdır diyor. Yanlış olabilirler. Fakat devam edebilmemiz için doğruluklarına inanmamız lâzımdır. Hasılı, Nietzsche'ye göre doğru-yanlış diye ayırdığımız hükümlerde doğruyu yanlıştan ayırmamıza yarayan ölçü faydadır. Görülüyor ki idealizmin son şekillerinden olan pragmatizm Nietzsche'de başlıyor. Bununla beraber asıl pragmatizm ile Nietzsche'nin görüşü arasında farklar vardır. Alman filozofu sürünün ve yaratıcıların ahlâkını birbirinden ayırıyor. Sürü (*philistin'ler*) zihniyetinde, ahlâkında önceden kurulmuş, kat'i sanılan normlara göre hareket eder. Yaratıcı insan veya Üst-insan (*Übermensch*) ise fikirleri, normları yaratır. Onları sürüye teklif eder, kabul ettirir. Bu günün yanlış yarının "doğru" su olur. Üst-insanın yaptığı iş kıymetler lavhasını tersine çevirmektir. Sürü onun gösterdiği çığırda yürümeye, alışkanlıklara bağlanarak birer *illusion*'dan ibaret olan normlara mutlak gözü ile bakmaya mecburdur. Görülüyor ki Nietzsche felsefesinde meselenin iki cephesi vardır: kıymetler lavhası daima vehimler ve *fiction*'lardan ibarettir. Fakat kıymetler lavhasının yaratıcısı olan üst-insan vehim değildir. Onun izafi, değişik, faydaya ve ihtiyaca tâbi olarak yarattığı kıymetler levhası *fiction* olsa bile, kendisi *fiction* değildir. Hasılı Nietzsche'de pragmatizm yalnız satıhdadır. Derine inince yaratıcı insanın varlığı ile karşılaşırız ki, orada Nietzsche realist bir metafizikçi olarak görünmektedir (4).

Schopenhauer, felsefesine süje-obje ikiliğinden başlıyor. Fakat bu ikilik şuur içindeki ikilik olduğu için, aslında obje süjeye irca ediliyor, bundan dolayı da "âlem benim tasavvurumdur" demek lâzım gelir. İdealizm çenberinden ancak dikkatini İradeye, bedene, harekete çevirmek suretiyle kurtuluyor. Gerçek âlemi biz yalnız irade ile kavrarız. Kant'dan sonra ilk defa onda metafizik için hakikî kapı açılmış görünüyor. Şu kadar var ki İradenin kavradığı âlemi yalnız zekâ vasıtasıyla anıyoruz. Bu bizi tekrar idealizm çenberine sokmayacak mıdır? Nitekim onun en son sözü şudur: "Hayattan ve sonsuz depresmelerden ayrıldığımız zaman yokluğu fark ederiz. Onu yer yüzünün bütün kazançlarının üstünde görürüz. İradenin bu en yüksek tezahür âninde insan kaybolacak, hayvan kaybolacak, ve

(1) Frederic Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

(2) R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, vol. 1, p. 74, 77, 78.

(3) E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, cours publié par A. Cuvillier

(4) F. Nietzsche, *Volonté de Puissance*

bilgi tamamen silinerek bütün âlem yok olacaktır. Zira süje olmazsa obje de olmaz" (1). Varlık süje-obje ikiliğinde süjeden önce gelen veya süjeyi tayin eden bir objeyle kaim olmadığına göre filozofun bütün metafizik kâinatı da süjenin bir rüyasına kalbolmuyor mu?

Nietzsche'ye gelince, yukarda işaret ettiğimiz gibi onun felsefesi aynı zamanda hem hayat metafizikidir, hem *illusioniste* bir bilgi nazariyesidir. Fakat eğer bildiğimiz bir rüyadan ibaretse, üst-insan da bu rüyanın bir unsuru olmak lâzım gelmez mi? Nietzsche Sokrat ile başlayan akıl devrine *décadence* gözü ile bakıyor. Onca insanın hakiki kaynağı iç güdülerdir ve ancak modern devirde sanatta başlayarak oradan felsefeye geçen bu içgüdü hareketi insanı kurtaracaktır. Fakat yalnız başına içgüdü nedir? Onun kendinden haberdar olması için aklın ışığı ve dizgini lâzım değil midir? *rationalism*'in ifratlarından kurtulmak için öteki kutupta içgüdü'nün ifratına kapılmadan ne çıkar? (2).

Nietzsche'den sonra, asıl pragmatizmde bu ikilik kaybolmuştur. Nietzsche'nin aristokratik pragmatizm'i adeta demokratlaşmıştır (3). Değer ve norm yaratıcı birincide Üst-insan olduğu halde ikincilerde bütün insanlardır. Pragmatizm (4) kelimesini ilk defa kullanan Amerikalı Peirce idi (5). 1878 de yazdığı "Fikirlerimizi nasıl vazih kılmalı?" adlı makalesinde bu meseleye dokundu: Niçin düşünüyoruz? çünkü şüphe ediyoruz, diyor. Eğer devamlı bir kesinlik içinde bulunsaydık şüpheden kurtulmaya ve düşünmeye ihtiyacımız olmayacaktı. Şüphenin uyarımları bizi inanmaya sevkeder. Şüphe fikri, fikir hareketi, o da inancı doğurur. Peirce J. M. Baldwin'in "Felsefe Lûgati" na yazdığı "Pragmatizm" maddesinde fikrini daha açık ifade etti. Bununla beraber Durkheim'in gösterdiğine göre Peirce'in yazılarında tam bir hakikat nazariyesi yoktur. Bu fikir ancak John Dewey, Schiller ve William James taraflarından geliştirilmiştir. Dewey, "Nasıl düşünüyoruz" adlı kitabında Mantık Nazariyesi Tetkikleri'nde, F. C. S. Schiller Humanizm'inde pragmatizm'i izah ve müdafaa ettiler.

Dewey'in pragmatizm'i mantık ve bilgi nazariyesi kadrosunu aşmaz. Schiller ve James ise daha geniştirler. Paradoksdan çekinmeksizin fikrin neticelerine kadar giderler. Schiller'e göre *g ö r ü n ü ş - r e a l i t e* şeklinde iki âlem tasavvuruna hacet yoktur (6). Çünkü bütün düşüncemiz insanî ihtiyaçlara tâbidir, ve *industriel* mahiyettedir. En konkrete ve tecrübeye bağlı olanlarından başlayarak en abstre ve tecrübeden en uzak, en küllî olanlarına kadar hepsi aynı hayatî ve insanî ihtiyaçlar tarafından beslenmektedir, ve aynı derecede idealdirler. Bundan dolayı, bütün bilgimiz hayatî ihtiyaçlarımıza tâbidir. Fakat yine bu ihtiyaçlardır ki bizde değişmez, sabit bazı hakikatlar aramak şevkini doğurur. Öyle ise aslında *transandantal* olarak üniversal ve değişmez olan *a priori* hakikatlar, metafizik gerçeklere bağlı olduğu için değişmiyen hakikatlar yoktur. Fakat, insanî, hayatî ihtiyaçlarımızın sevkile sabit hakikat aramakta ve icad etmekteyiz. Pragmatizm'e göre hakikat keşfedilmez, icadedilir. Fichte nasıl objenin sübjektif şuurun, Ben'in cehitlerle yaratıldığına, şuur dışında bir asıl obje olmadığına kani ise, pragmatizm'in ilk şekli olan *humanizm*'de de hakikat insanî ihtiyaçlar tarafından yaratılmaktadır. Ve onun dışında gerçek yoktur. Hakikatın biricik teminatı beşerî ihtiyaçlarımızdır. İnsan heveslerine tâbidir, ve bunun için de hata her zaman mümkündür. Pragmatizm'de hâkim duygu *dogmatizm*'in tamamen ziddi-

(1) A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, vol. 1

(2) F. Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie*, trad. franç.

(3) *Pragma iş, action mânâsına gelir, iş veya action felsefesi demektir.*

(4) Ch. Sanders Peirce, (1839 - 1914) Durkheim tarafından zikrediliyor.

(5) C. F. Schiller, *Humanisme*, trad. franç. J. Dewey, *Comment nous pensons*, trad. franç. ed. Flammarion

(6) John Dewey, *The Book of Commemoration*, Terbiye ve Demokrasi, çeviren Avni Başman

dır. Hakikat gerçeğin kopyası değildir. O tam bir yaratış eseridir. Ve bu yaratış daima geleceğe doğru çevrilmiş bir hareket halindedir. İhtiyaçlarımız inançları doğurur. İnançlar bizzat realiteyi yaratır. Düşünce gerçekte olan şeyin ifadesi değil, gelecek realitenin yaratıcı âmilidir. Realite donmuş, duran, aşılmaz sınırlar içine kapalı bir şey değildir. İnsanın tecrübesiyle birteviye ilerler. Action'a bağlı olan düşünce gerçeği yaratır. Hasılı, pragmatizm Aristo'dan beri kabul edilen şu kanaati tersine çevirmek istiyor: Nazariye pratiki değil, tam tersine pratik nazariyeyi yaratır. Sağduyu buna isyan eder. Safdil realizm böyle bir düşünceye şaşar. Hatta Kant'dan beri (Fichte müstesna) idealistler bunu kabul edemezler. Fakat paradoksal ifadeden hoşlanan pragmatizm bu iddiada hadlerin yerlerini değiştirmede tereddüt etmez. Fakat onlara bu cesareti veren şüphesiz yine Kant'ın Copernic tarzında inkılâp yaptığı iddiası idi: İnsan âleme değil, âlem insana tâbidir! Buradan pragmatizme atlamak için mesafe pek büyük değildir.

Pragmatist'ler, aralarındaki bazı farklara rağmen mutlak idealizm'e, dogmatik rasyonalizm'e hücum etmekte müşterektirler. Bu hücumlar bilhassa Wiliam James'de en had, hatta bazan paradoksal bir şekil almıştır. Yalnız hemen ilâve edelim ki, James baştan beri radikal bir empirizm'i müdafaa ettiği için, onun pragmatizm'inde idealizm hissesi — nisbeten — kaybolmaya başlamıştır.

James "İnanmak İradesi" nde benliğinin daima faraziyelerle ilerlemekte olduğu noktası üzerinde duruyor (1). Faraziyeler, canlı ve başarılı olanlarla cansız olanlar diye ayrılabilir. Faraziyenin değeri tesir iradesini harekete getirmesindedir. İnsan daima mümkün faraziyelerden birini seçme durumundadır. Canlı bir faraziye bundan dolayı, kabülümüz için mecburî, mühim ve mükemmeldir. Cansız bir faraziye kaçınılabilir ve ehemmiyetsizdir. Teklif edilen iki faraziye canlı olunca seçme canlıdır. James'e göre théosophie veya müslim olunuz teklifi cansızdır. Fakat agnostik veya hristiyan olunuz teklifi canlıdır (tabii hristiyan dünyası içinde).

Ya bu nazariyeyi kabul edin veya ondan vazgeçin! dersem bir alternatif koyuyorum. Burada "mecburî bir seçme" vardır. Nansen'in yerinde olsaydım ve benimle Kutup seyahatine gelmenizi teklif etseydim, seçmeniz mühim olacaktı. Zira bunun akibeti ya büyük bir kazanç yahut büyük bir kayıp olacaktı. Bu fırsatı kaçıran, en büyük mükâfat ümidini de kaybetmiş olurdu. W. James burada İmam Gazzalî'nin ve daha sonra Pascal'in uhrevî âlemi ve Allahı isbat için kullandıkları meşhur *Apologétique* delilini aynen kullanmaktadır. Ona göre bu delil pragmatik hakikatın (bilhassa "İnanma İradesi" nde) başlıca dayanaklarından biridir. Pascal'e göre Allah hakkında düşünce bir nevi "bahse girişme" (*pari*) dir: zar oyununda veya yazı - turada olduğu gibi. Allahı almakla kazanç ve kaybınızı bir tartınız. Allahın varlığına inanmaya veya inanmamaya mecbursunuz. Hangi tarafa gideceksiniz? Kazanırsanız ezeli saadet ve rahmeti kazanacaksınız. Kaybederseniz her şeyi kaybedeceksiniz. Sonsuz kazancı, mahdud olanlara tercih ediyorsunuz.

James'e göre inanmamızı tayin eden korku ümit, peşin hüküm, taklit ve tarafgirlik zihniyeti, kast zihniyeti, v.s. gibi bütün faktörlerdir. Balfour bunlara "mânevi iklimden gelen otorite" diyordu. Bunlar faraziyemizi mümkün veya imkânsız kılarlar. Üniversitemizde biz molekülere, enerjinin saklı kaldığına, terakkiye, demokrasiye inanıyoruz. Ve bütün bu inanışlar buna lâıyk bir sebebe dayanmıyor. O halde inanmak nedir? (2).

James'e göre, bir hakikate ihtiyacımız var. Tecrübelerimizin, münakaşalarımızın durumumuzu düzelttiğine inanmaya ihtiyacımız var. Bütün zihni mücadele gücümüzü bir fi-

(1) ve (2) W. James, *Volonté de Croire*

kirde topluyoruz. Bir şüpheli derse ki: bütün bunları nasıl biliyoruz? O zaman mantığımız dilsiz kalacaktır. İnsanlar hakikat kriterium'u üzerinde anlaşmamışlardır. Bazıları onu idrâkin üstünde, ilham, vahiy ve cemaat duygusunda arıyorlar. "Kalp mantığı" veya "İrkin tecrübesi" nde arıyorlar. Bir kısmı bizzat idrâkte, bir kısmı şuurun değişmez ve küllî mahiyetinde görüyor. Bu kriterlerden hiç biri "Objektif bedihilik" e ulaşamıyor. O daima bir iştiyak, ideal, bir limit-kavram olarak kalıyor. Biz ona doğru koşuyor ve asla tamamen ulaşamıyoruz. İşte bizim tecrübeye dayanan ve inanma ihtiyacından çıkardığımız hakikat kriterium'u budur" (1).

James, Bradley'in "Alışkanlık ve Hakikat" adlı makalesini tenkid ederken pragmatizmin tarifini derinleştiriyor (2). Burada Schiller'in Humanism'inin bu kavrama genişlik verdiğini söyledikten sonra onu tenkit edenlere bilhassa "Âlemin bünyesi mantıktır" diyenlere hücum ediyor. "1850 ye kadar hemen herkes ilimlerin insan-üstü realitelere ait sadık birer kopya olduğuna kani idiler. Fakat nazariyelerin son zamanda hızla artışı bu mutlak objektiflik iddiasının yetersizliğini gösterdi" diyor. "Kaç türlü hendese, kaç türlü mantık, kaç türlü fizik ve kimya hipotezi, kaç türlü sınıflama var ki, bunlardan her birinin bütün için geçerliği olmamakla beraber, bir bakımdan ve bir dereceye kadar geçerliği vardır. En doğru formel fikir ancak beşerî bir icad olabilir. Yoksa realitenin harfiyen ifadesi değil! Zihnimiz sembolü, çıkartma (*reproduction*) yerine, takribî hükmü kesin hakikat yerine almayı öğrenmiştir. Hasılı biz ilmin gelişmesine bakınca Humanism'e çok yakın bir neticeye ulaşıyoruz." — "Tecrübe bize birteviye sindirilecek yeni malzeme veren bir süreçtir. Onun bir kısmını benimsiyerek, bir kısmını atarak ve inançlarımızla karşılaştırarak kendimize mal ediyoruz." — "Hakikat kanununun bütün yaptırıcı kuvvetleri tecrübe dokusunun içinde bulunuyor." — James, humanism'in esaslarını şöyle hülâsa ediyor (3): 1) İdrâke veya kavrama ait olan bir tecrübenin doğru olması için gerçeğe uygun olmalıdır. 2) Realite deyince şimdiki tecrübenin idrâke veya kavrama ait diğer tecrübelerle birlikte olması anlaşılır. 3) Uygun olmaktan da şu anlaşılır: pratik ve zihni bakımdan tatmin edici neticeler elde etmek. 4) Tatmin edici olmanın hiç bir tarifi yoktur. Çünkü pratik olarak gerçekleşme şartları çoktur. 5) Müphem olarak realite hakkında, tatminleri arasında tutarlık olmak ve çelişik olmamak anlaşılır. 6) Pratik olarak, virtuel hakikat ve gerçek hakikat aynı şeye delâlet eder."

Gerçek, tatmine bağlanıyor. Tatmin tarifsiz bırakılıyor. Hakikat da tatminler arasında tutarlık diye tarif ediliyor. Tatmin psikolojik ve sübjektif olduğuna göre gerçek, sübjektif bir temele bağlanmış, hakikat süjeler arasındaki tutarlık ve ahenk diye anlaşılmıştır. Fakat insanlar hakikatta da birleşebilirler, hatada da! Bir peşin hüküm veya batıl inanç insanlar arasında uzun müddet müşterek olarak hüküm sürebilir. Bu şekilde hakikatın kriterium'u nerede kalır?

James bilen süje ile bilinen obje arasındaki münasebeti inceliyor (4). "Felsefe tarihinde süje ve obje mutlak surette ayrı *entité*'ler gibi ele alınmıştır", diyor. Burada A) tasavvurcu nazariyeleri, B) Sağduyu nazariyelerini, C) Transandantal nazariyeleri sayıyor. Bunların tenkidini yaparken süje ile obje'nin ayrılmaz bütün olarak görülmesi ihtimallerini düşünüyor. Ona göre, realitelerin bilinmesi tecrübe dokusunun içindedir. Zamanda cereyan eden münasebetlerden yapılmıştır. Her bilgi fiilinde hareket noktası bilen süje

(1) William James, *L'Idée de Vérité*

(2) W. James, Aynı eser.

(3) W. James, Aynı eser.

(4) W. James, *L'Idée de Vérité*, La Relation entre le sujet connaissant et l'objet connu, p. 89-104

ve çevrilen hedef veya ulaşma noktası obje oluyor. Fakat burada süje-obje ikiliğini kabul etmesi güçlüğü ortadan kaldırmıyor. Çünkü bilgide ağırlık merkezi, ve yaratıcı olarak yalnız süje alınmış, obje onun karşısında pasif bırakılmıştır.

James, "Pragmatist Hakikat Nazariyesi" adlı makalesinde bu görüşe hücum edenlere cevap veriyor ve sırasıyla itirazları karşılıyor (1).: A) Pragmatizm positivism'in yeni baskısından başka bir şey değildir. Halbuki şüphecilik, positivism, agnosticizm hakikat meselesinde (menfi şekilde de olsa) dogmatik rationalism ile uyuyorlar. — Ona göre ise pragmatizm, mutlak hakikatın, kopya hakikatın düşmanıdır. B) Pragmatizm her şeyden önce action'a dâvettir. Vakıa *pragma* kelimesi action demektir. Fakat burada — ona göre — basit action bahis konusu değildir. Ancak düşüncenin dinamismi, realiteyi yenileştirme ve yaratma gücü bahis konusudur. C) Pragmatistler extra-sübjektif gerçeklere inanma hakkı tanırılar deniyor. James burada "Dini Tecrübelerin Çeşitleri" (2) adlı eserinde verdiği misaller dolayısıyla kendisine yapılan hücumu karşılamak istiyor. Fakat buradaki delilleri vazih değildir. D) Hiç bir pragmatist bilgi nazariyesinde realist olamaz deniyor. "İnanışlarımızın hakikatı bizi tatmin etmelerinden ileri gelir" şeklindeki görüş bu tenkide sebep olmuştur. Vakıa **A s ı l T a t m i n** sübjektif bir şarttır. Bundan dolayı da hakikatın, pragmatistlere göre tamamen "süje içinde" olduğu, keyfe göre inşa edildiği neticesine varıyorlar. Doğru inançlar her türlü sorumluluktan uzak, hevese bağlı meyillerden ibarettir diyorlar. Fakat James'e göre, tersine, pragmatist konkre bir gerçeğe göre tecrübenin yapıldığını kabul eder. Fikirler bilginin çok sathı psikolojik yüzüdürler. Başlangıçta gayrı-muayyen (*indéfini*) olan gerçek her türlü bilginin hareket noktasıdır. Mutlak idealizm'e pragmatizm daima karşı koymuştur. Eğer bir hakikat varsa realiteler olmalı ve bu realitelere nisbî inanışlar onları teşkile yardım etmelidir.

E) Pragmatist, hakikat ne olduğunu izah etmez, yalnız ona nasıl ulaşıldığını söyler diyorlar. Fakat James'e göre pragmatizm her ikisini de yapmaktadır. Bilginin amelî faydaya, tatmine tâbi olduğunu, ihtiyaçlarımızın inançlarımızı, onların da bilgiyi tayin ettiğini söylemek hakikatın mahiyetinden bahsetmektir. Ancak, aynı açıklamalar bize hakikata nasıl ulaşıldığını da gösterir. (James burada kendini müdafaa ederken realism'den ayrıldığı hakkındaki iddialarına rağmen hakikatın tamamen süje açısından yapılmış ve öteki pragmatistlerden farklı olmayı bir tarifini vermektedir.)

F) Pragmatizm nazari ihtiyacı bilmiyor diyorlar. James'e göre, pragmatizm'e yapılabilecek en büyük iftira budur. O, tam tersine, nazari ihtiyaca ait açıklama şeklidir. Bazı fikirler, kelimenin dar mânâsiyle, pratik olarak faydalıdır: meselâ yanlış fikirlerin, yalnız faydalı olması gibi. Fakat çok defa bizi hakikata götüren fikirler neticelerinin bütünlüğü ile en büyük tahkiki (*vérification*), bundan dolayı da en devamlı ve geniş tatmini temin edenlerdir diyor. Bu fikirlerin, faydalı olmazdan önce doğru olmaları lâzımdır. Böyle düşünenler — James'e göre — zannediyorlar ki hiç bir pragmatist hakikaten nazari bir ihtiyaç duymaz: "Bana **k â r l ı** kelimesinin şahsî menfaate uygundan başka mânâsi yoktur" diyorlar. Fakat kârlı'nın (*avantageux*) burada dar anlamında menfaat ve çıkarla hiç bir alakası yoktur. **P r a t i k** kelimesi de hücum edenler tarafından çok âdî mânâda kullanılmıştır diyor. "Herhangi bir önermenin mânâsi daima gelecek pratik tecrübemize ait hususi bir sonuca (neticeye) indirilebilir" diye ilâve ediyor (3).

(1) James, *L'Idée de Vérité, La théorie pragmatiste*

(2) W. James *Les Verités de l'expérience religieuse*

(3) Bu sözlerini daha önce California Üniversitesinde konferans olarak vermiştir.

G) Pragmatizm, solipcizm gerçevesi içinde kapalı kalmıştır diyorlar. James bu itiraza evvelce de cevap verdiğiinden bahsederek şöyle düşünüyor: Bilgi fiillerimiz gerçek hedeflere çevrili zihni süreçlerdir. İnançlar, pratik ve konkre olarak doğrudurlar. Bir aynılık felsefesinin (meselâ: Schelling'de *Identitätsphilosophie*) anladığı melez ve mistik mânâda doğru olmaya ihtiyaçları yoktur. Onlar ancak tahkik edilebilir ve pratik mânâsında doğrudurlar. Bu ise yalnız gerçeğin rehberliği ile mümkündür: "Biz bütün hakikatlar kütleleri arasından bir hakikata ulaşıyoruz" diyor. "Bu ise gerçek tarafından tahrik edilmedikçe meydana çıkamaz. James burada kendisinin öbür pragmatistlerden ayrıldığını göstermek için "Humanizm'in anladığı mânâdaki pragmatizmin solipcizm ile uzlaşır olduğunu kabul etmek lâzımdır" diyor. "O zaman o Kant'cılığın agnostik cephesinin ve umumiyetle idealizmin elini dostça sıkarak. Fakat bu tarzda işlenen bir nazariye realite muhtevasına dair metafizik bir nazariye olur (1). Halbuki pragmatizmin meziyetlerinden biri de sırf epistemolojik olmasıdır. O, realiteleri kabule mecburdur. Fakat onların kuruluşu, mahiyeti hakkında peşin hükümde bulunmaz. En muhtelif metafizikler onu temel diye kullanabilirler. Fakat onun solipcizm'le hususi bir alâkası yoktur" (*Hakikat Fikri* sh. 187). James "Hakikat Kelimesinin Mânâsı" adlı makalesinde "hakikat nazariyesi realisttir ve sağduyunun epistemolojik ikiliğine sadıktır" diyor. Bu münasebetle kendisinin Dewey ve Schiller gibi açıkça idealist olan diğer pragmatistlerden ne bakımdan ayrıldığını söylüyor.

Prof. H. Hébert'e cevabında pragmatizmi haksız yere sübjektivist bir mânâda tefsir ettiğini tasrih ediyor: "Tezimizin bu sübjektivist tefsiri düşünce sahasında iyinin kârlı oluşu nevinden doğrunun da faydalı, kârlı bir şey gibi tarif edilmesinden ileri gelmektedir. Evvelce hakikatın gerçeğe uygunluk mânâsına geldiğini söylediğim ve her hangi bir kanaatin faydalı olma vasfının bu kanaatla hakikat arasında başlıca uyuşma unsuru olduğunu kabul ettiğim için, düşüncemin sırf sübjektif bir tarzda tefsir edileceği aklıma gelmezdi. Zihnim objektif referanslarla o kadar dolu ki, dinleyicilerimin buraya meyledeceklerini asla düşünmedim. Obje de bana göre fikir gibi aynı realitenin bir parçasıdır." (*Hakikat Fikri*, sh. 204).

James kendisinin realist olduğu hakkında her vesile ile yaptığı müdafaalara şöyle devam ediyor: "Fikirlerimizin dışındaki realitelere inanıyorum. Fakat Schiller bunlara inanmaz. Buna akıl erdiremem, çünkü Schiller'in doktrini ile benimki birbirinin aynıdır. Ancak izahta biz farklı istikametlerden gidiyoruz. O zincirin sübjektif ucundan, ferdden ve inançlardan başlıyor. Çünkü ferd en konkre ve doğrudan doğruya verilmiş hadiseyi meydana getiren iki şeyden birisidir. Bir ferd Schiller'e göre kendi inancının doğru olduğunu iddia ediyor. Fakat doğru deyince ne anlıyor? Bu soruya psikolojik cevaplar vermeye başlıyoruz. Bundan dolayı da doğru kelimesi bir ferd için "kendini tatmin eden bir şey meydana getirme"ye delâlet ediyor. Ve meydana gelen eserler tatmine, halden hale göre değiştiği için, onlar hakkında üniversal bir tavsif yapmak kabil değildir. Meydana gelen şey ferd için hakikattir ve bir gerçeği temsil eder. Eğer yanılmazsa realite vardır, yanılırsa mevcut değildir, veya düşündüğü gibi değildir. Schiller yanılabilen ferde kaldığı ve yalnızca kendisine göre gerçeği tetkik ettiği için bir çoklarının asıl gerçeği bilmiyor gibi görünmektedir. Fakat bunun sebebi sırf hakikatların nasıl kavrandıklarını aramasından, hakikat muhtevasını tetkik etmemesindedir. İnançlardan en doğrusunun trans-sübjektif gerçeklere inanma olması mümkündür. O şüphesiz en doğru görünüdür. Çünkü hiç bir inanç onun kadar tatmin edici değildir. Fakat doğrudan doğruya hedefi bakımından onu tetkike kalkmamıştır. Bana gelince, ben farklı bir taktik kullandım. Ha-

(1) *L'Idée de Vérité*, p. 180 - 186.

reket noktası olarak fikirle gerçeği birbirine bağlayan zincirin objektif ucunu ele aldım. Onu Schiller'in aksi bir istikamette takip ediyorum. (Hakikat Fikri, sh. 211 - 214).

James açıkça metafizik düşüncüyü reddettiği, radikal empirizm içinde kaldığı, epistemolojiden başka hiç bir yol tanımadığı için objeyi ister istemez bir şuur verisi olarak almaktadır. Hareket noktası obje de olsa, bu ancak şuura dahil bir obje olabilir. Schiller gibi psikolojist ve sübjektivist olmadığı söylenebilir. Fakat onun objektivismi şuura nazaran, yani idealist çevre içindeki bir objektivizm'dir. Buradan da kurtulmak için James'in phénomenologie'ye benzer bir şuur fiilinden bahsettiğini gördük. Fakat bu fikir Alman filozoflarında olduğu gibi sistematik olarak alınmamıştır. Aslında inanma, pratik fayda, ihtiyaç kapalı şuur süreçleri olarak kalıyor.

James'e göre anti-pragmatist şöyle der: — Bir fikrin hakikatının eserlerine bağlı olduğunu ve hakikatın asla bilinmeyeceğini kabul ediyorsunuz. Size soruyorum: Asla bilinmeyen şeyler sahasında bir hakikat var mı, yok mu? — Bana böyle bir soruyu niçin soruyorsunuz? — Çünkü onun sizi kötü bir dilemma içine hapsettiğini zannediyorum. — Nasıl? — Zira, eğer bir hakikat olduğunu söylemeyi tercih ederseniz, bu suretle pragmatizm nazariyenizi terk ediyorsunuz demektir. Bu nazariyeye göre hakikat kendisine temel olan fikirler ve eserler ister. Fakat şimdiki halde bilen bir süje olmadığı için ne fikir ne de eserin olamayacağını kabul etmek lâzım. Hakikat sayabileceğiniz geriye ne kalıyor? — Muarızlarım gibi gerçeği de hakikat yerine almam için neden zorluyorsunuz? — Hakikat bilinen, düşünülen, gerçeğe dokunurken ifade edilen ve ona sayıca ilâve edilen bir şeydir. Fakat şüphesiz niyetiniz başkadır. Karar vermeden önce dilemmanın öteki ucunun ne olduğunu bilmek isterim. — Öteki ucu kabul edilen şartlarda hakikat olmadığıdır. Çünkü fikir ve eserleri yoktur. Fakat o zaman sırtınızı sağduyuya çeviriyorsunuz demektir. Sağduyu olguların hakikate uygun bir surette ifade edilebileceğini söylemez mi? — Sağduyuya ben de inanıyorum. Sağduyu içgüdü ile verdiği hükümde haklıdır. — Kabul ettiğiniz dilemmanın ucu bu mudur? — Bir hakikat vardır, fakat o asla bilinmeyen hallerde mevcuttur mu diyorsunuz? — Şüphesiz. Şu şartla ki kendi hakikat telâkkime bağlı kalayım. Sizde asla bilinmeyen hallerde dahi bir hakikat olduğunu kabul etmiyor musunuz? — Evet! — Meçhule ait olan bu hakikatın neyle kaim olduğunu bana bir anlatın. — Neyle mi kaim? “kaim” deyince ne anlıyorsunuz? O kendisinden başka hiç bir şeyle kaim değildir. Yahut onun ne kaimliği (kivâmı = *consistance*) ne varlığı (mevcudiyeti = *existence*) vardır. O hüküm sürer, tatbik edilir. — Peki, tatbik edildiği gerçekle nasıl bir münasebet kuruyor? — “Nasıl bir münasebet” mi? — Ona tatbik ediliyor, onu biliyor, temsil ediyor. — Onu bilen nedir, temsil eden nedir? — Hakikat. Onu bilen hakikattir. Yahut, daha doğrusu tamamen böyle değil. Onu bilen hakikata sahip olan her hangi bir şeydir. Gerçek hakkında her doğru fikir ona ait hakikatı temsil eder. — Onu bilen hiç bir süjenin, onu temsil eden hiç bir fikrin kabul edilemeyeceğinde mutabık kalmamış mı idik? — Şüphesiz. — O halde kendi başına mevcut olan, bir yandan olgular arasında araç (mutavassıt) bir yandan da bu olguların fiilî ve kuvve halinde bütün bilgisi olan bu hakikatın neyle kaim olduğunu söylemenizi tekrar sizden rica ederim. O hangi ruhî, fizikî ve epistemolojik doku ile işlenmiştir? Gerçeğin hangi metafizik âleminde oturmaktadır? — Ne saçma sorular! olguların şöyle veya böyle olduğunu söylemek doğru, başka türlü olduğunu söylemek yanlıştır demek yetmez mi? — Olguların şöyle veya böyle olduğu doğrudur. Zaten bu hükmü vermek de, gerçekte, olguların haline katılan bir şeydir. — Vakıa bu, olguların basit oluş tarzından fazla bir şeye delâlet eder. Bu adeta olguların zihni muadili, epistemolojik fonksionları veya no-

etik (1) tâbirle değerleridir. — Başka tâbirle onların eşleri veya fantomları da denebilir. Eğer böyle ise bu hakikatin nerede olduğunu sorabilir miyim? — Nerede mi? “Nerede” diye bir şey yok. O mutlak olarak hüküm sürüyor. — Birisinin zihninde de değil mi? — Hayır, zira hakikatı bilen hiç bir şimdiki (*actuel*) süje kabul etmemek gerektiğinde de anlaşmıştık. — Hiç bir şimdiki (aktüel) süje, evet! Fakat kuvve halinde (*virtuel*) veya ideal bilen bir süjeye ait hiç bir mefhumun, olguların hakikatına ait bu mevhum fikrin teşekkülünde hiç rolü olmadığından emin misiniz? — Anlaşıldı. Eğer olgulara dokunan bir hakikat varsa, bu hakikat ideal bilen süjenin bileceği şey olacaktır. Bu takdirde onun hakkında edindiğiniz mefhumla ondan önce sahip olduğunuz mefhumu ayırmak imkânsızdır. Fakat önce o, sonra öteki değil de, kanaatimce önce öteki sonra o gelir. — Fakat beni yerle gök arasında asılı duran bu güya hakikat hususunda müthiş sıkıntıda bırakıyorsunuz. — Hakikatınız sadece bilinecek olan şey değil midir? — Fakat zannediyorum ki siz hiç kimsenin asla bilmediği zamanda dahi geçmiş vakaların hakikati olan bir an bulunduğunu söylüyordunuz. — Evet! Fakat hatırlamalıyız ki kelimeyi ben kendime göre tarif ettim. Geçmiş, şimdiki veya gelecek bir vakanın hakikatı benim için şu demektir: eğer bu vaka fiilen bilinmeseydi bile, bilginin mahiyeti onu bir dereceye kadar önceden tayin edebilirdi. Bir olgunun *actuel* bilgisinden önce gelen hakikat, yalnızca her süje olguyu bilebildiği için zamanı gelince kendi süjesini inanmaya zorlayacağına delâlet eder. Onu olgu ile tatmin edici münasebet haline koyar. Bir şeye inanmaya mecbur olacaktır (ki bu olgu karşısında elverişli zihni ikame rolü oynayacaktır). Bu bir şey her ne ise kısmen zaten olguların mahiyeti ile ve tedailer sfer’i vasıtasıyla tesbit edilmiştir, peşinden konmuştur, basit imkân halinde bir bilgidir. — Bu suretle dilemmadan kurtulduğunuz mu söylüyorsunuz? — Evet! kurtuluyorum. Zira, eğer hakikat ve bilgi birbirine bağlı terimler ise bilginin tasavvur edilebildiği her yerde hakikat da tasavvur edilebilir. Bilginin mümkün olduğu her yerde hakikat da mümkündür. Bilginin *actuel* olduğu her yerde hakikat da *actuel*dir. — Menfur safsatanızı, kılı kırk yaran akıl yürütmelerinizi geri çekin! Hakikat hakikattır. Onu aşağı pragmatist hususiyetleri ile aynılaştırarak derecesini asla düşüremem! — Olsun aziz muarızım! sizin kadar meşhur bir zihinci ve mantıkçının fikrini değiştirebileceğimi zaten ummuyordum. Yaşadıkça tasviri imkânsız telâkkînin zevkini sürün! İhtimal yetişen nesiller bu konkre ve empirist tefsirlere sizden fazla alışacaktır. İhtimal, benimki kadar zararsız ve tabii bir hakikat nazariyesinin insanların zihnine nüfuz için bunca güçlüklerle karşılaşmasına insanlar bir gün gelip şaşacaklardır.” (Hakikat Fikri)

Pragmatismın bu çok ince müdafaası kaba rationalism, dogmatism karşısında onun, klâsik görüşün tam aksi terimleri tutmak üzere başarılı neticelere ulaştığı zannını uyandırmaktadır. “*Praticien*” eskiden en az değerli bir tâbir idi. Platon’da pratik veya *action*, *contemplation*’un zıddı ve aşağı bir ruhî dereceyi temsil ediyordu. Pragmatism ona itibar kazandırmakla kalmadı. Nazariyeyi, temaşayı, asıl bilgi ve hakikatı onun hükmü altına verdi. Buradan, muvaffak olan şeyin doğru olması netisi çıktı. Nice başarısız hakikat denemeleri, nice kaybolmuş, yarı yolda kalmış hakikat kahramanları vardır ki bu görüşe göre onlara değer vermemek lâzım gelir.

James’in plüralist gerçekliği vakıa bir yandan Hegel’ciliğe bir yandan dogmatik rationalism’e hücum ederken, pragmatismın ilk safhada içine düştüğü subjektif ve ferdcî idealizm çıkmazından kendini kurtarmış görünmektedir. James hemen bütün eserlerinde yal-

(1) *Phénoménologie*’de şuur fiillerinin mahiyeti (*Wesen*) mânâsına gelir.

nız rakipleriyle ve muarızlarıyla değil, bizzat öteki pragmatistlerle dahi mücadeleye mecbur olmakta ve fikrinin yanlış anlaşılması için devamlı misallerle ilk prensiplerinden fedakârlıklara sebep olan bazı zigzaglara baş vurmaktadır. Fakat umumiyetle denebilir ki James'in pragmatismi sübjektif idealizmin çıkmazından kurtulmak için baş vurulabilecek bütün tedbirlerden faydalanmıştır. Ancak bu mücadelenin belirli ve sarıh bir neticeye ulaştığı şüphelidir. Bu öyle bir felsefedir ki bir yandan idealisme öte yandan metafizike hücum edecek, devamını ancak istikrarsız, sınırsız gayrı muayyen (*indéfini*) realiteler içerisinde mütemadiyen kendi kendini kontrol eden beşeri action'dan alacaktır. Böyle bir felsefede ağırlık merkezinin — bütün ısrarlarına rağmen — obje olduğu söylenemez. Tam tersine, objenin gayrı muayyen kumaşını kesip biçen, ona şekil veren, ondan ayırdığı parçalarla yeni binalar kuran ve her an action'unun ihtiyaçlarına göre değişmeye elverişli bir hakikat binası gören insan veya süjedir. James her ne kadar kendinin Schiller'den ne derecede ayrıldığını ve iki ucun tam aksi istikamette bulunduğunu söylüyorsa da, bu istikametini ulaştığı hedef yine action ve onu tayin eden amelî fayda ve manevî tatmindir. James'in felsefesini utilitarizm ile basit, iktisadî faydacılık fikri ile karıştırmak ne derecede yanlış ise, onda — kendi ifadesine rağmen — objenin üstünlüğünü görmek te aynı derecede yanlıştır. Tam tersine, bütün pragmatistler gibi James de süje'nin çok geniş bir anlamdaki pratik ihtiyaçları tarafından objeyi tayin ettiğini, değiştirdiğini, hatta mevcut gayrı muayyen gerçekler üzerinde istenilen ve inanılan sistemli gerçeği yarattığını kabul eden bir felsefeyi telkin etmektedir. Hasılı James'e göre de hakikat bizim icadımızdır: hatta ilimlerin (gerek idrake gerek kavrama ait) gerçek sistemleri bizim eserimiz olmaktan kurtulamamaktadır. Felsefenin temel konusu bilgi problemi değil değer problemidir. Bilgi bütün değerler arasında bir değerdir. Değerler action'umuza göre inandığımız ve inşa ettiğimiz m â n â dünyasının parçalarıdır. Bilgi de onlardan biridir. Değerler gayrı muayyen bir gerçek kumaşı üzerinde işlerler. Fakat inşa ettikleri şey bu gerçeği değiştirir ve yaratır. Bilgi meselesi, ahlâk, sanat ve din meseleleri gibi umumiyetle inanma meselesinin bir parçasıdır. Fakat inancımızı tayin eden obje, yani Aşkın varlık ve bizzat gerçek değil, biziz. Bizim (ferdî ve içtimaî) action'umuzdur. Vaki James action'un yarattığı fikri ve inancı da bu inancın üzerinde işlediği ve şekil verdiği gayrı muayyen realite kadar gerçek sayıyor. Fakat obje ile sübjenin aynı plâna, aynı gerçek plânına nakledilmesi demek olan bu ifade neticelerine varamamıştır. Böyle bir teşebbüsün başarılı olması için James'in bilgi veya umumiyetle değer problemini obje (hatta aşkın obje) nevinden ele alması, hasılı süje ve obje münasebetini metafizik bir münasebet gibi görmesi gerekirdi. Fakat James böyle bir kanaatten çok uzaktır. Tam tersine, bütün felsefesinde (hatta öteki pragmatistlerden fazla) metafizike hücum etmektedir. O halde bilginin veya değerlerin obje nevinden görülmesi ilim dili ile ifade edilebilir: bu ise felsefe problemlerini fizik, psikolojisi veya sosyolojiye irca etmek demektir ki, felsefede bir kısır döngü (*cercele vicieux*) yaratmaktan başka işe yaramaz. Eğer felsefi problemleri bu ilimler açıklayacaksa, onların prensiplerini kim açıklayacaktır? Bu, Mach positivisminden sonra, aynı istikâmetin ifratına giden Viyana mektebi mensupları, meselâ Reichenbach tarafından ifade edilmişti. Bütün felsefi problemleri sahte problem sayan ve felsefeyi minimal'e indirilmiş fizik intibahların şematizmine irca eden böyle bir felsefe *physicalisme* adını alabilir, nitekim bu adı benimsemiştir. (1)

Fakat James bu kısır hükme ulaşmak istemiyor. Metafizikten, ilimden aynı derecede uzak olan epistemoloji sahasında kapalı kalmak için onun seçtiği yol radikal empirism'dir. Locke zamanından beri empirism'in yalnız başına gelişemeyeceği görülmüştü. O ya metafizike, yahut idealizm'e doğru gitmektedir. Nitekim James, "gayrı muayyen" realite sahası-

(1) H. Reichenbach, *Experience and Prediction*

na açılmaya cesaret edemediği için, onun mimarı ve sanatkarı olan insan ve insani action açısından meseleyi ele almaya mecburdur. Bu yol idealizm, hatta onun ferdi ve çokçu (*pluraliste*) pragmatizm'ine göre sübjektif idealizm'dir. Bundan dolayı onun da diğer pragmatistler gibi irade felsefesini kendi istikametinde bir nevi hususi solipcizm'e götürdüklerini söylemek lâzım gelir.

Bugünkü felsefede empirizm ve historicizm (1) den kurtulmak için yapılan en mühim teşebbüs Husserl'in *Phénoménologie* cereyanıdır. Bu yeni çıkışın başlıca vasfı idealizm veya realism taraflarından birini tutmaması, herhangi bir felsefe doktrinine bağlanmaması, her türlü açıklama dışında saf fenomenlerin t a v s i f ' i olarak kalması idi. Bunun için başlangıçta bu çıkış doktrin kavgaları üstünde yalnızca özler (mahiyetler) araştıran *neutre*, (ve yeni bir mânâda) bir ilim sahası gibi görüldü. Natüralist ilimlerden farklı olan bu mahiyet ilmi görüşü bir çokları tarafından pek iyi karşılandı. Brentano'nun bir psikolojik araştırma metodu, Bolzano'nun matematik ve mantıki önermelerin mahiyetini tetkik olarak açtıkları çıkış Husserl tarafından felsefenin temel metodu haline getirildi. Husserl'e göre şuur hallerini ve muhtevalarını değil, biz fenomenleri tetkik etmeliyiz. Bunlar herhangi bir objeyi kasteden, ona çevrilen (*intentio*) şuur fiilleridir. Objeden müstakil, herhangi bir objeye çevrilmemiş bir duyu, bir idrâk, bir tasavvur, bir fikir yoktur. Bu suretle kavranan obje gerçek veya gerçek dışı (*irrèel*), konkre veya ideal olabilir. Tarihi ve empirik süreçlerden ayrı olarak öz (mahiyet) halinde ele alınan bu fenomenlerde biz iki şeyi kavırıyoruz: birisi şuur fiilinin çevrildiği obje, onun eidetik mahiyetidir ki bu suretle elde edilen bilgiye n o e t i k bilgi denir: meselâ matematik cümleler, seriler, renkler, sesler, insan zihniyeti ve toplulukları gibi. Öteki bu mahiyetleri kavrayan asıl hadise yani şuur fiili ki bununla da biz, n o e m a t i k bilgiyi elde ederiz. *Phénoménologie*'nin konusu noético-noématique fenomenler ve mahiyetler sahasını tavsif etmektir. Fenomenolog daima empirik ve tarihi süreçleri bir tarafa atacak, mahiyetleri parantez içine alacak (*Epoché*) ve bu suretle eski ilimlerden farklı ve kat'i yeni bir araştırma sahasına girmiş olacaktır (2).

Husserl'in vaadleri çok zengindi. Felsefenin susamış olduğu şey, doktrin kavgalarından kurtulmak ve onu empirik ilimlerin üstünde bir mahiyetler ilmi haline getirmek, başarısının en büyük âmili oldu. Bu yüzden az zamanda çabuk yayıldı. Asıl felsefede olduğu kadar matematikten sosyolojiye kadar varlık neveleriyle uğraşan ilimler sahasında,, normatif ilimlerde de bir çok taraftarlar buldu. Yeni felsefede hâlâ bir çokları onun metodunu kullanmada devam ediyorlar. Başlangıçta doktrin münakaşalarından kurtulmayı sağlayan bir yol bulunduğu için, Husserl'in *phénoménologie*'si bugün de bazı kayıt ve şartlarla takip edilebilir.

Fakat ilk eserlerinde ideal ve gerçek mahiyetleri oldukları gibi tetkik eden Husserl, bu mahiyetlere birer v a r l ı k sahası gibi bakma imkânı hazırladığı için realist temayülde görünüyordu (3). Ancak bir müddet sonra bunları tamamlamak üzere yazdığı "Saf Fenomenoloji'nin Yöneltili Fikirleri" nde (4) idealizme doğru çevrildi. Başka deyişle, ne ilk kitaplarında ne de olgun yaşına ait bu eserinde filozofun ilk plânını çizdiği zamanki

(1) Tarihi açıklama veya tarihte kök arama şeklindeki görüş

(2) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft (La Philosophie comme science rigoureuse)*, trad. p. Quentin Lauer, 1955)

(3) E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 Bände,

(4) E. Husserl, *Ideen für einen Phänomenologischen Philosophie (Idées directrices pour une Phénoménologie)*, trad. p. Paul Ricoeur, 1950, Gallimard)

"kat'i ilim olarak felsefe" vaadine sadık kalmadığını ve doktrinlerden birine veya ötekine temayül ettiğini söylemek lâzım gelir.

Daha mühim olan nokta, Husserl'in son kitabı "Fenomenoloji'ye Giriş veya Descartes'ci düşünceler" de meydana çıkıyor (1). *Ideen*'de filozofu idealist olarak görüyoruz. Ancak bu, *a priori*'lere dayanan Kant'ın transandantal idealismi veya Eflatun'un realist idealismi gibidir. Şu farkla ki burada *Eidos* üstün veya *intelligible* âlemde değil, bu âlemin içinde ve fenomenlerdedir. Halbuki bu son eserinde Husserl — bilhassa kitabının sonlarına doğru — uzun bir refleksif araştırmadan ve kontrolden sonra solipcism'e ulaşmaktadır. Filozofun solipcism'ini tahmin veya tefsir yolu ile bulmuyoruz. O bizzat kendi metninde ısrarla bunu söylüyor. Kitap hemen hemen şu cümlelerle bitiyor: "Felsefi disiplinlerin kuruluş sırası şu olacaktır: önce *solipciste égologie*, ilk sfer'ine irca edilmiş égo bilgisi, sonra süjeler-arası fenomenoloji, ki bu solipcist égologie üzerine kurulmuş olacaktır. Bu da empirik ilimlerin ve üniversal bir felsefenin (Descartes'ın anladığı mânâda) temeli olacaktır." Husserl aynı kitapta bir nevi metafizike imkân vermekle beraber, "*başkası*" na ait bilginin doğrudan doğruya asla mümkün olmadığı ve eski metafiziklerin imkânsızlığı üzerinde duruyor. Felsefenin *Egologie* yani Ben Nazariyesi ile başladığı, fenomenolojinin ona dayandığı ve varlık sahalarına ait mahiyet tetkiklerinin de bu trans-sübjektif temelden çıkarılabileceğini açıkça ifade ediyor.

Geçen asırda idealismin düştüğü çıkmazlardan kurtulmak için büyük bir ümit kapısı görünen fenomenoloji, sonunda, bu suretle solipcism'e döndüğünü ilân etmektedir.

Mutlak mantıkçı idealism'e karşı doğan tepkilerden biri, kendi zamanında o kadar tanılmıyan *existence* felsefesi bugün hakkında en çok konuşulan felsefe halini almıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi ferdi süje'nin, bütün derinliği ile insanî varlığın metafiziki olmak isteyen bu hareket, ferdi yalnız "bilen süje" olarak almadığı, onun teessürî ve iradî bütün varlığına, dramatik ve problematik varlığına nüfuza çalıştığı halde, yine de ferdin süjeliği (*Sübjektivitat*) içinde hapsolmaya mahkûmdur. Allaha yükselişi onu ancak bu insanî dramın problemi haline koymasındandır. Böyle bir felsefe romantik ve "psikolojik" bir süje tahlili olarak kaldıkça edebiyatla felsefe arasındaki duvarı kaldırmaya, edebiyatın (Şarkta bazen tasavvufî edebiyatın) kendine konu edindiği iç dramında felsefeye ufuk açmaya çalışıyordu. Fakat böyle bir felsefenin hakikat problemine temas etmesi; ilimler, bilgi ve varlık nazariyeleri karşısında vaziyet alması burada ondan bir kaç kelime ile bahsetmemizi zarurî kılmaktadır.

Heidegger, "Hakikatın Özü" (2) adlı kitabında eşyanın fikirlere uygunluğu şeklindeki klâsik tarifin türlü tarzlarını gözden geçirdikten sonra bunları başlıca bilginin şeye, şeyin bilgiye uymasından ibaret iki zümreye ayırıyor. Bu duyuşma, hakikatın özünün neden birlikte gerektiricisidir? (*co-déterminant*). Burada insanın hürlüğü göz önüne alınmazsa anlaşılabilir. Bir ölçünün baskısı önünde hür olmak ancak *dünyaya açık* olan bir süreç içinde meydana çıkabilir. Böyle bir hüroluş hürriyetin şimdiye kadar bilinmiyen özüne baş vuracaktır. Heidegger'e göre hakikatın özü hürriyettir (3). Hürriyet hakikatın özüdür tezi ne düşmanlık, bazı peşin hükümlerden ileri gelir ki, başlıcaları şunlardır: "Hürriyet insanın bir hassasıdır. Hürriyetin özü daha derin bir inceleme istemez, hattâ kabul etmez. İn-

(1) E. Husserl, *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie* 1931, Armand Colin. Bu eser filozofun Sorbonne'da verdiği konferanslardan mürekep olarak fransızca neşr edilmiş, 1948 de almanca tercümesi çıkmıştı.

(2) Martin Heidegger, *De l'Essence de la Vérité*, trad. p. A. Waelhens, Biemel, 1948

(3) M. Heidegger, Aynı eser

sanın ne olduğunu herkes bilir." — Fakat uygunluk şeklindeki hakikatla hürriyetin karşılaştırılması bu peşin hükümleri sarsar. Bunun için de insanın özü problemini derinleştirmeliyiz. Hürriyet dünyaya açık olan süreçte meydana çıkar. Meselâ tasarladığımız bir teşebbüsten vazgeçtiğimiz zaman "bırakma!" denir. "Bunu bırakıyoruz!" demek artık ona dokunmuyoruz ve meşgul olmuyoruz demektir. Bırakmak, vaz geçmek ve yüz çevirmenin menfi anlamıdır. Varlığı bırakmak, kendini dünyaya açık olana vermek demektir. Bu "açık" ı Batı düşüncesi aşında "örtülmemiş" diye düşünölmüştür. Örtölmemek burada h a r f i y e n hakikata açılmayı ifade ediyor. Hürriyet sağduyunun keyf ve heves (*caprice*), dilediğini yapmak dediğı şey değildir. Hürriyet hareket veya hareketsizlik imkânlarımıza ait bir baskı yokluğu da değildir. Müsbet veya menfi şeklinde hürriyet "olan" ın örtölmemeye kendini bırakmasıdır. Olanın örtölmemek vasfı, varlığa ait bir terk ediş dayandır. Bu terk ediş sayesinde "açılış" yani hazır buluş (*présence*) meydana çıkar (1).

Heidegger'e göre (kendine mahsus son derece girift ifade ile) hürriyet bütönlüğü ile ve olduğı gibi kendini bu açılışa bırakmaktır ki, bu teessürî bir uygunluk demektir. Fakat asla yaşanmış hal veya *ruh hali* olarak kavranamaz. Bu "bütönlük", uğraşılan şeylerin, günlük hesapların ufkunda kavranamıyan, peşinden görölemiyen şey olarak meydana çıkar. hakikatin özsüzlüğü sır (*mystère*) dir. Çünkü öz, üniversellik ve imkân olarak anlaşılacaktır. Bundan dolayı misterin içinde gizlenme, açılmayı bırakma (veya içe kapanma) son haddi unutmak ve bilmemek olmak üzere hakikatin tam zıddıdır. Var olanın unutulmuş sırrı unutma ile zail olmaz. Mister unutmada kendini inkâr eder ve *tarihi insan*'ı gündelik hayatta kalmaya zorlar. Bu suretle terkedilen insanlık kendi "dünya" sını en yeni ihtiyaçları ile, niyetleriyle tamamlar. Tasarıları ile (*projet*) ve hesapları ile doldurur. Bütönlük halinde var olanı unutan insan, o zaman burada tedbirlerini bulur. Daima yeni tedbirler düşünerek tasarılarına, hesaplarına saplanır ve kendine onu verenin özürü asla düşünmez. Yeni tedbirler ve yeni hedeflere doğru ilerlemesine rağmen insan bu tedbirlerin asıl özünde aldanır. Kötü tedbirler alır. Ve yalnız kendisini ele aldıkça bu daha vahimleşir. Bu ölçüsüz unutmada insanlık ısrarla kendi kendisinden emin olur. Bu bina dayanağını, insanın kendisi hakkındaki "bilinemez" de bulur. Varlığa çıkan *Dasein* ısrar edicidir, bu ısrar edici varlıkta da, hakikatin unutulmuş özünde olduğı gibi mister hüküm sürer. İsrar eden insan "olan" da en gündelik şeylere yönelmiştir. Vakıta insanlık kendine mahsus tedbirlerle misterden yüz çevirmiştir. Gündelik hayata doğru bu ısrarlı ruh devrimi (*conversion*) ve misterden bu nefret birlikte giderler. Gündelik realiteye sığınmak için misterden kaçan ve insanı bir konudan ötekine atan bu depresme, onu avâreliğe götürür. İnsan avâre (*errant*)-dır, ve belli bir anda bu avâreliğe (*Errance*) düşmüştür. Varlığa çıkarken ısrar ettiğı için avârelikte devam eder, ve hep orada kalır. İnsanın içinde bulunduğı avârelik, yolunun geçtiğı ve öbür ucunda bir yere varacağı bir vâdi gibi değildir. Tam tersine, avârelik tarihi insanın kendini bıraktığı *Dasein*'in asıl bünyesine aittir. Avarelik içinde ısrar edici var oluşun kendini unuttuğı bir depresmenin sahnesidir. Bütönlükteki varolanın gizlenişi, avâreliğe uğramış cüz'î varlığın açılmasında meydana çıkar. Hasılı avârelik, hakikatin asıl özünün esaslı zıt-özüdür (2). Avârelik yanılmanın (*erreur*) sahnesi ve temelidir. Tesadüfi bir hata değildir. Bu avâreliğin bütönlük tavrı ve çeşitlerinin işe karıştığı tarihin saltanat sahasıdır. Her davranışın, bütönlük halinde varoluşa nazaran kendine göre avâreliği vardır. Yanılmalar, kötümsemeler, yanlış hesaplardan başlayarak hareketlerimizin,

(1) Heidegger ilhamını kısmen İlsanın jenisinden aldığı için bunu türkçede ifade kabil değildir.

(2) Heidegger'e göre "Hakikat burada insan süjesinin sübjektifliğine irca edilmiştir. Eğer süje bir objektiflik gibi kabul edilse bile, o da bu sübjektiflik kadar insani'dir ve insanın hizmetinde bulunmaktadır. (*De l'Essence de la Vérité*, p. 80)

esaslı kararlarımızın en müfrit şaşkınlıklarına varıncaya kadar yayılır. Alışkanlığın, felsefe doktrinlerinin yanılma yani hükmün uygun olmayışı ve bilginin yanlışlığı dedikleri şey, avâreliğin hem de sathî bir tarzıdır. Tarihi insanın içinde bulunduğu avârelik *Dasein*'in açılışının özüne ait bir terkiptir, ve insanı şaşkınlığa sevk ettikçe hüküm sürer. Fakat şaşkınlık suretiyle avârelik, insanı kendi varoluşundan çıkarma imkânı verir. Avâreliği, olduğu gibi yaşama ve denemeye, *Dasein*'in sırrını küçümsememeye elverişli ise, onun altında ezilmez. İsrar edici varoluş olarak daima avârelikte dolaşır ve o, insanı tehdit eder.

Varlık düşüncesinde insanın varoluş için hürriyeti, sözle kavranır. Söz bir kanaatin ifadesi değil, bütün halinde varolanın hakikatının *articulation*'udur. Bu sözü anlayanların sayısı mühim değildir. Ancak ona dikkat edenlerin kalitesi insanın tarihteki vaziyetini tayin eder. Dünya tarihinin aynı ânında (ki felsefe başlamıştır) sağduyunun (yani sofistikin) tahakkümü de başlamıştır. Sağduyunun felsefede takdir ettiği şey onun özüne ulaşmaz. Felsefenin özünü bu suretle tefsir eden ve Batı metafizikinin son safhasını açan Kant (sübjektiflik üzerine kurulmuş kendi metafizik durumuna uygun olarak) ancak sonuncudan itibaren anlayabileceği bir sahaya bakıyor. Felsefe o halde Kant tarafından kendi kanunlarını muhafaza etmesi bakımından tefsiredilmiştir. Felsefe burada **K ü l t ü r ' ü n İ f a d e s i** (Spengler) veya kendini "işe vermiş bir insanlığın" *lüks*'ü (Marx) oluyor.

Hasılı Heidegger'e göre hakikatın özü mücerret bir üniversaliliğin boş umumiliği değildir. Varlık dediğimiz ve varolanın bütünlüğü halinde uzun zamandan beri düşünmeye alıştığımız şeyin "mânâ" sını açan tarihin gizli "tek" varlığıdır. Hakikatın bu *existentiel* telâkkisi, klâsik tariften başlayarak onu *existentiel* hürriyet fikrine, hürriyet fikrini gizlenmeye, onu da avâreliğe (*Errance*) dayandırmak suretiyle *existentiel* hakikatı sübjektif, dâletler içindeki varlığın çıkmazında bırakmaktadır.

Fiction, devrin umumî hastalığı haline geldi. Filozof gibi âlim de ferdi şuurun ötesini karanlık görüyordu. Bencilik insanlar arasında her türlü rabıtayı imkânsız hale getiriyordu. Dış âlemi cehitle kavrarız diyenlere karşı, bu sübjektivist şüpheciler cehdin de duylara ve hayallere bağlı olduğunu, onunla kavradığımız şeyin de vehimden ileri gidemeyeceğini söylediler. Poincaré'ye göre "mekân hakkındaki bilgimiz tecrübemizin başarılı olma sındandır. Tecrübe bize üç buutlu bir mekân olduğunu isbat etmez. Yalnızca onun elverişli olduğunu gösterir (1). "Matematikin prensipleri ve fizikin kanunları yalnızca itibarî olarak doğrudurlar." Pierre Duhem fizik kanunlarının sırf elverişli oldukları için doğru olduklarını ve eşyanın asıl mahiyetine ait hiç bir şey bilmediğimizi söyliyerek Poincaré'yi teyid etti (2). Enriques'e göre matematik prensipleri ve mantık kaidelerinin yalnızca farazî-talilî değerleri vardır (3). Hasılı bu asrın başında tanınmış ilim adamları da felsefenin ulaştığı neticeleri teyid edecek şeyleri söylemekte idiler.

Eğer bildiğimiz kendi şuurumuzdan ibaret ise, başka insanların ve âlemin varlığından nasıl haberdar oluyoruz? Onları ancak kendi sübjektif intibalarımız halinde kavrarız. Başkasının iç varlığına nüfuz etmeye asla imkân yoktur. Başkasının varlığını analogi yolu ile, tefsir yolu ile anlayabilirim, fakat doğrudan doğruya asla kavrayamam diye cevap verirler. Böyle bir görüşte ne âlem hakkında sağlam bir bilgiye imkân vardır, ne de ruhlar arasında tam bir bağlanı kurulabilir. Halbuki hakikî cemiyet ancak ruhların birbirine açılması ile teşekkül eder. Hakikî ahlâk ruhların birbirine hitab ettiği yerde kurulur. Eğer gerçek olan yalnız ferdi şuur ise, cemiyet de ahlâk da kelimedenden ibaret olmak lâzım gelir.

(1) Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 125

(2) Pierre Duhem, *La Théorie Physique*, p. 249-270, Marcel Rivière

(3) Frédéric Enriques, *Les Problèmes de la Science et la Logique*, Faits et Théories.

Nitekim geçen asır sonunda Hegel'in ve onu takib edenlerin Objektif Ruh fikrini kuvvetle müdafaa etmelerine rağmen ahlâk ve cemiyet sahasında bu isimcilik ve anarşizm fikirleri hüküm sürüyordu.

Kant'ın dogmatik metafizikle sübjektif idealizmin imkânsızlığını göstermek, Mutlak ve İzaî sahalalarını ayırmak için felsefe tarihinde açtığı büyük çığır ondan sonra başarı ile gelişemedi. İdealizm son neticelerine kadar gidince, her teşebbüs ayrı ayrı yollardan, bu felsefeyi çıkmaza götürmüştür. Fichte'de başlıyan bu hareket sonunda fictionism'e ulaştı. Hegel'de başlıyan hareket mantıkî idealizm'e, oradan positivism'e ve sonsuz küçük ruhi unsurculuğa vardı. Yine Hegel'de başlıyan başka bir hareket ferdi anarşizm'e ve sübjektif ferdi varlık felsefesine vardı. Umumiyetle idealizm'den başlıyan hareket önce umumî şuur, sonra ferdi şuur ve solipcizm çıkmazına kadar gitti. İrade felsefesinden hareket eden bir cereyan illusionism halini aldı. Bilginin iki temel unsurundan yalnız süje üzerinde duran ve gerçeğe alâkalarını kesen felsefelerin bu çıkmaza girmeleri zarurî idi. Bu çıkmazın sebepleri başında — kısaca — 18 nci yüzyıldan beri insan fizyolojisi ve tecrübi psikolojinin gelişmesini, felsefî problemin daima bir fizyoloji ve psikoloji süreci gibi konulmasını, bu yüzden de bilginin objeye, eşyaya ait cephesinin ihmal edilmesini gösterebiliriz.

Bilgi problemine ait bu tek görüşlü tahliller, felsefenin temel problemindeki bütün muvazeneyi, huzuru bozmakta, gerçeği sakatlamakta ve süjenin ifrat derecede şişirilmesinden (*hypertrophie* edilmesinden) doğan sakat dünya görüşlerine meydan vermekte idi. Hangi varlık şartlarının (içtimai âmillerin) bu tek görüşlülüğe sebep olduğunu ve neden dolayı, bilhassa 19 ncu yüzyıl içinde, bu müfrit sübjektivizm cereyanlarının geliştiğini burada inceleyecek değiliz. Yalnız işaret edelim ki buna benzer sarsılmalar İlk Çağda Sokrat'tan önceki, Orta Çağda Saint Thomas'dan önceki felsefelerde görülmektedir.

Müfrit sübjektivizm'e doğru çözümlüş, üniversal bilginin temelini kaybedişi, izafî hakikatın anarşizm'e kadar gidişi yalnız felsefe sahasında kalmadı. Edebiyat, sanat, gündelik dünya görüşü ve siyasî kanaatler de bundan müteessir oldu. Paul Valéry, *Variétés*'de şuurun kendi kendini mütemadiyen kovaladığı halde asla yakalayamayan bir şey, yokluğa pek yakın bir şey olduğunu söylüyordu (1). Çok geçmeden J. P. Sartre şuurun varlıkla yokluk arasında bulunduğunu iddia eden yeni bir *existentialism* ileri sürdü. Daha eskiden Oscar Wilde, *Intentions*'da şiiri yalan diye tarif ediyor. Hakikat aynasını kıran çirkin cadı karısının, önünde binlerce ayna parçasından binlerce çirkin yüz göründüğünü söyleyen Wilde'e göre hakikat asla güzel olamaz. Güzel yalnız kasden uydurulmuş şeyde, hayalin icadettiği yalandadır (2). Tolstoî'e göre sanat kolektif birsamdır (3). Sanatkâr icadettiği hayali başkalarına hakikatmış gibi gösterecektir. Max Nordau'a göre medeniyet bütün değerleri ve müesseseleri ile itibarî yalanlardan ibarettir (4). Politika, ahlâk, din, hukukî mevzuat, sanat şekilleri bu itibarî yalanlardır. Mühim bir kısmı fanteziye kaçan, bu iddiaların hepsi geçen asrın aynı temayüllerinden kuvvet alıyorlardı. Felsefî sübjektivizm'in edebiyat sahasındaki tam ifadesini Jules le Gaultier'nin *bovarysme*'inde görüyoruz. Gustave Flaubert, *Madame Bovary*'de, hayalinin kuvvetiyle sürüklenerek bu mevhum şahsiyeti hakikîsi yerine

(1) Paul Valéry, *Variétés*, I, p. 199

(2) Oscar Wilde, *Intentions*, trad. de Ph. Neel, *Le déclin du mensonge*, 3-45

(3) Léon Tolstoî *Qu'est ce que l'art*.

(4) Max Nordau, *Les Mensonges Conventionnels de notre Civilisation*, 1903 (Bu kitap 1910 da Türkçeye tercüme edilmiştir.)

(5) Jules le Gaultier, *Bovarysme*

koyan bir kadın tasvir ediyordu. Gautier bütün idealizm'in, bütün değerlerin temelinde bu *fiction*'u görmek zaruretiyle onu bovarysme dediği bir dünya görüşü haline koymak istedi. Resimde impressionizm, yeni - impressionizm ve ondan sonra çıkan bazı cereyanlarda bu *fiction* görüşünün hüküm sürdüğü görülmüyor mu? Yirminci yüzyıl hâlâ bu buhranın son dalgaları içinde bulunuyor. İdealizm'in çıkma zları bizi bilgi problemini yeniden ele almağa ve objeden hareket edenlerin ulaşıkları son hadlere kadar realizmin bütün şekillerini ta- kibe sevkedecektir.

AZERBAYCAN ve ANADOLU FOLKLORUNDA SAKLANAN İKİ ŞAMAN TANRISI

A. CAFEROĞLU

— Dostum Suud Kemal'e —

Oğuz illerinin ve halklarının tarihi yerleşmesinde, coğrafik bir bütünlük teşkil eden Kuzey ve Güney Azerbaycan'larla Anadolu'nun eski Türk kültür geleneklerinin gelişmesinde de mühim rolü olmuştur. Yüzyıllar boyunca durmadan kuzeyden güneye, doğudan batıya doğru, kendilerine geçit veren Karahanlı, Gaznalı ve Selçuk illerini aşarak, bu sahaya gelen yeni yeni Türk boy, aşiret ve uruğları, beraberlerinde getirdikleri kültür geleneklerini, dil ve dinlerini de, burada yerleştirmeye çalışmışlardır. Hele, cengâverlik vasfını ve şövalyelik ruhunu olduğu gibi muhafazaya azmeden Oğuz'ların, ana vatanlarındaki Şamanî hayat tarzı icabı sıkı sıkıya bağlandıkları din inançlarını ve millî törenlerini, bir hamlede, yeni yerleştikleri sahalarda unutmalarını tasavvur etmek şöyle dursun, bilâkis bütün kuvvetleri ile onları sağladıklarını görmekteyiz. Nitekim, daha VI. yüzyıllarda Orhun nehri yöresinde büyük bir imparatorluk kuran "Kök-Türk" sülâlesini meydana getiren Şamanist Türk boyları ve halkları olmuştur. Daha sonraları göçeri devlet teşkilâtının, âdeta milletlerarası bir sembolü olarak tarihe maledilmiş bulunan bu siyasî Türk varlığı, aynı zamanda, millî dil ve dinini geliştiren bir millet ve devleti de temsil etmekte idi. Katıksız türkçe ile sâf Şamanizm inançları bu Türk devletinin eşsiz temel unsurları idi. Her ikisine karşı kökleşen inanç sâyesinde olacaktır ki, daha Selçuk Türkleri zamanından itibaren, İslâmî din çevresine girildikten sonra dahi, Türk göçebesinin hayat düzeninde yerleşmiş olan soy, boy, uruğ ve sâire gibi millî ve gelenekli teşkilâtlarla yan yana, yerli örfçe korunan dinî müesseseler de kült karakterini kazanmışlardır. Ve bu yüzden Türk çadırının iç ve dış âlemini, himâyesi altına alan Şamanizm akide ve telâkkileri, ister istemez, bütün kudretiyle her sahada kendi varlığını korumuştur. Aynı hâl diğer Oğuz Türkleri sahasında da görülmektedir. Şöyle ki, İslâm ülkelerinin çok yakın komşuluğunda, Aral gölü yöresinde yaşayan eski Oğuz boyları, bir çok baskılara karşı gelerek, kendi dinlerini muhafazada, şiddetle dayanmışlardır (1).

İslâm tarihçilerine uyararak, Türklerin Müslümanlığı kabul eder etmez, kendi ad, yer ve yakınlarını hatırlamaz olduklarını iddia eden, Fahreddin Mübarekşah'ın (2) bu husustaki fikirleri şahsî görüşten başka bir şey değildir. Zira XI. yüzyıl Türk dilcisi Kaşgarlı Mahmut, İslâmiyeti kabul eden Türklerin kendi hafta adları olmadığından, çabucak yabancılarinkini aldıklarını söylemekle beraber, eserini baştan aşağı, hep Türklerin meziyetlerine ve millî geleneklerine tahsisten çekinmemiştir (3). Millî geleneklere karşı Türk inatçılığı bununla da kalmamış, daha Kaşgarlı'nın yaşadığı Karahanlı'lar devletinde, tamamiyle İslâmiyeti kabul eden Türk büyükleri arap unvanları yanında, kendi millî Türk ünvanlarını da kullanmayı asla ihmal etmemiş ve bu vasıta ile yeni bir Türk epigrafisi mektebi de vücade

(1) A. Z. Velidi Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig, 1939, metin s. 13.

(2) *Takrih-i Fakhru'd-din Mübarekşah*, D. Ross, yayımı, London, 1927, s. 35-37.

(3) *Divan*, 1. s. 290-291, Besim Atalay, tercümesi, 1, s. 347.

getirmişlerdir(4). Bu Türk devlet ricali unvanlarındaki türkçenin hâkimiyeti, yalnız Karahanlı'lara münhasır kalmamış, XIII. yüzyılı Talas yazıtlarında da kullanılmıştır (5). Anlaşılan arapça unvanların Karahanlı'lar devrinde kullanılışı bâzı zaruretlere doğmuştur.

Mogol istilâsı ve ondan sonraki devirlerde yazılan kaynaklarda, aksine olarak Şamanizme ve Türk Şamanlığına dair oldukça bol ve işe yarar bilgilere rastlamaktayız. Reşideddin, Cüveynî ve emsâli arap yazıcılarıyla, Avrupa gezginleri gibi değerleri bilinen bir çok kaynaklar, Mogol'lar ve onlarla beraber gelen Türk boy, kabile ve uruğlarından bahsederken, Şamanizm dini hakkında da tamamlayıcı bilgiler vermediği ihmal etmemişlerdir. XIII. yüzyıl Mogol istilâsı üzerine İlhanlı'lar devletinin kanatlarını her iki Azerbaycan'la bir kısım Anadolu üzerine germesi, buralarda yayılmış bulunan Şamanizm akidelerinin kuvvetlenmesine yaramıştır. Ve bu gelişme yalnız Anadolu'ya ve Azerbaycan'lara mahsus olarak kalmamış, Türkistan'ı da kendi nüfuzu altına almakta gecikmemiştir. Bundan dolayıdır ki, M. Fuat Köprülü, maselinin dar bir çevre içinde kalmadığını aydınlatma amacıyla, Mogol Şamanizminin, aksine olarak "Rifâî" ve "Yesevî" gibi tarikatlar üzerinde de, hissedilecek kadar, müessir olduğunu ileri sürmektedir (6). Aynı tesirin "Nakşbendî" tarikatı üzerinde de sezilmekte olduğu, bâzı delillerle sabittir (7). Birçok Anadolu mezarlıklarındaki şeyh kabir ve türbelerine, iç inançlarla asılan "at kilları" ve "paçavra" lar, işbu tesirin birer delili olarak telâkki edilmektedir. Merhum Velet Çelebiye istinaden, dua esnasında Nakşbendî'lerin, önlerine yedi küçük çakıl-taş koyarak selâvat getirdikten sonra, mevcut kuraklığı gidermek için bu taşları nehire atmaları, Şamanizm tesirinin bu tarikat üzerinde adam akıllı yerleşmiş olduğunu göstermektedir (8). Anadolu'da "yağmur duası" ile ilgili gelenekler arasında. "kırkbir" taşa dua okuyarak suya atmak göreneği de (9), büyük bir ihtimalle, bu eski Nakşbendî'lerden kalma bir bakiye olsa gerektir. Eski Oğuz Türklerinin yağmur yağdırmaya mahsus kullandıkları "cada" yahut "yada taşı" ile (10) bu görenek arasındaki ilginin derecesi, ciddî bir araştırma konusudur.

Böylece, göç yolunun kavşağı ve çeşitli kültür karşılaşmaları tesiri noktası durumunda bulunan Anadolu ve Azerbaycan'larda, elbette, eski Türk dil ve din gelenekleri, hiç bir iz bırakmadan bir hamlede kalkmamış, devlet teşkilâtı müesseseleri ile yan yana örf himâyesindeki müesseselerde yaşamasında devam etmiştir. Bunların içerisinde, bilhassa din müessesesi, halkın göçeri veya yerleşik oluşuna göre, daima ayarlanmak durumunda idi. Zira, göçeri ile yerleşik halkların dinle endişelenmesi aynı seviye ve ağırlıkta olmamıştır. Bahusus ki, "kitaplı din" ler, çadır hayatı yaşayan bir Türk için okadar da elverişli ve cazip olmamıştır. Aksine olarak Şaman dinini temsilen çadırının, yerine göre içine, yerine göre dışına astığı çeşitli tasvir veya putları yeni yurduna nakletmek, bir göçeri için okadar da külfetli olmasa gerektir. Hattâ onun toponimi romenklatüresinde, vatan mefhu-

(4) A. Yu. Yakubovskiy, Dve nadpisî na severnom mavzelee 1152 g. v. Uzgende = 1152 yılı Uzgend şehri kuzey türbesindeki iki yazı, Epigrafika Vostoka, 1, Moskva, 1947, s. 29-30; E. Cohn-Wiener, Turan, Islamische Baukunst in Mittelasien, Berlin, 1930, s. 19, resim 35.

(5) Bartold, Zapiski Vostochnogo Otdeleniya, XIII, s. IV-V.

(6) Köprülüzade Mehmet Fuad, Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres mystiques Musulmans, Istanbul, 1929, s. 13-14.

(7) Ve Goldlevskiy, V. A. Bâhâ-üd-din Nakşbend Buxarskiy (K voprosu o nasloyniyxa v Islame) = Buharalı Bâhâ-üd-din Nakşbend (İslâmlıktaki tabakalaşması meselesine dair), Oldenburg Armağanı, Leningrad, 1934, s. 147-169 (bu makale hakkında bak A. Caferoğlu, Türkiyat Mecmuası, V, 1936, s. 361-364).

(8) Ibid. s. 156.

(9) A. Inan, Tarihte ve bugün Şamanizm, TTK., Ankara, 1954, s. 164.

(10) Bu hususta daha geniş bilgi için bak: F. Köprülü, Cada taşı, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1925, IV, sayı I ve V. Minorsky, İmam ibn bahr's journey to the Uygunurs, BSOAS, 1948, XII, s. 282.

mu ile yerleşme ve çadır kurma mahalli hep birleşmektedir. Bütün bu anlayışların cevheri ve sembolü "yurt", yani göçüp konulan daracık saha mefhumu içersinde saklı bulunmakta idi. Keçe çadırın kurulabilindiği her saha, göçeri için hem yurt ve hem de bizim anladığımız mânâda vatan sayılmıştır. Bundan ötürü "keçe" medeniyetine bağlı kalan (11) bu halklarda "tanrı" temsilcisi de, eski Şamanizm göreneğindeki "keçe tasvir" den ve "keçe" tapınaktan başka bir şey olmamıştır (12). Etnoğrafik araştırmalar, Türk halklarının bazılarında, yaşayış tarzı soncu olarak, ayrıca bir de "oba" kültü ve âyinlerinin bulunduğu göstermektedir. Step sahasında ve dağ geçitlerinde vücuda getirilen bu kabil tapınaklar, daha fazla mukaddes dağ ve höyüklerin yerini tutmuştur (13). Buna göre de, uzun zaman göçebe hayatı sürmeyi elverişli gören Türklerde, Şamanizm telâkkileri ve gelenekleri, az çok serbestliğini muhafaza edegelmiş, ancak İslâmiyetin ezici tesirleri üzerine, bir çok değişikliklere uğrayarak önemsiz ve zararsız telâkki edilen yerlerde barınmaya mecbur tutulmuştur. Nitekim, kültür gelişmeleri yıllara bağlı bulunan Azerbaycan'larla Anadolu sahasında, bu din tesiriyle türeyen eski görenek yasaları, tahmini zor çocuk folklor ve oyunlarında, ya da geniş halk tabakalarının bilinmeyen ve anlaşılmayan, ufak tefek merasimlerinde ve iç inançlarında perdelenmeye ve sinmeye muvaffak olmuştur. Gerçekten de, uluslara ve halklara göre, özel yaşayış yasalarını ve gizli iç inançları barındıran folklor malzemesi, nevi ve cinsine bakarak tasnif edilecek olursa, içersinde, şüphesiz, en eski hayat çizgilerini ve aile münasebetlerini, ziyadesiyle çocuk oyun ve eğlencelerinde bulabiliriz. Çünkü, yâd eller tesirinden ve cemiyet baskısından nispeten serbest kalan çocuklar, ötedenberi ecdattan kendilerine kadar gelen ve ekseriyetle ilk çağ merasimlerine münhasır kalan oyun, eğlence yapmakta herhangi bir sıkı baskıya maruz kalmamaktadırlar. Çeşitli mevsim veyahut merasim ve törenler münasebetiyle yapılan Şamanizmle ilgili çocuk eğlenceleri içersinde, bugün önemle üzerinde durulması gerekenler; her Perşembe gecesi "ölüler" ruhuna hürmeten Azerbaycan'da yenilen "aş" (14); her yıl "Nevruz" bayramına takaddüm eden son çarşamba gecesi, "kötü ruh"lardan temizlenmek endişesiyle eski ateş kültü tanrısı olan Odçigin—Odkan—Kalakan' (15) in hâtırasına saygı olarak avluda yakılan ve Tongal (16) adını taşıyan ateşin üzerinden atlamak; eski Şamanizm devri halk ziyafeti olarak bilinen Şölen'e izafeten Şilan-Gonahlığ (17) tertipleme ve nihayet burada üzerinde esasl duracağımız "Yağmur - Güneş" tanrısı ile hayvan sürüsünü kırgından ve âfetten koruyan eski Şamanizm tanrılarının Sa y a c ı' dır.

Görünüşte ve anlamca da birbirine zıt gibi gözükken "Yağmur - Güneş" töreninin, birinci "Yağmur" a mahsus olanı Anadolu'da, İslâmî olanı ile beraber yaşamaktadır. İkinci

- (11) A. Caferoğlu, *III. Beynelmîlîl Toponymie ve Antîroponymie Kongresi*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul, 1951, s. 283 ve *Le Parallélisme de la constitution sédantaire et nomadique dans la nomenclature toponymique turque*, Troisième Congrès International de Toponymie et d'Anthroponymie, II: Actes et Memoires, Louvain, s. 119-124.
- (12) A. Inan, aynı eser, s. 48.
- (13) *Ibid.* 59; P. Pelliot, T'oung Pao, XXXVII, s. 69 ve A. Zajaczkowski, *Etudes sur la langue, vieille-osmanli*, I, s. 135.
- (14) Ölü kültü Azerî Türkleri arasında kendisini epeyce sağlamca muhafaza edegelmiştir. Eski Şamanizm kalıntısı olduğuna şüphe yoktur (bak A. Djaferoğlu, *75 Azerbaydanische Liedn "Bayatı" in der Mundart von Gence*, Berlin, 1930, s. 6 - 8; ve Ali Nazmi Mehmetzade, *Sijim Kulinâme*, Azer neşr, Bakû, 1927, s. 32 - 33).
- (15) N. Poppe, *Survivances du cultes de feu dans la langue mongole*, Comptes -rendus de l'Académie des Sciences de Russie, 1925, s. 14.
- (16) A. Caferoğlu, *Der Ursprung der Wörter tongal, küräkân und nâmâr im aserbeidschanischen Dialekt*, Die Welt des Islams, Giese Festschrift, 1941, 55.
- (17) A. Caferoğlu, *Azerbaycan ve Anadolu ağızlarındaki moğolca unsurlar* TDK., Belleten, Ankara, 1955, s. 9 - 10 ve M. Ş. Şiraliev, *Bakî dialekti*, Bakû, 1954, s. 201.

"Güneş" için olanı ise daha fazla Azerbaycan sahası ile, kısmen Karadeniz sahili eyaletlerimizde mevcuttur. Fakat ne yazık ki gün geçtikçe bu güzel gelenek silinmeye ve kaybolmaya yüz tutmuştur.

Yerine göre güneşi, yerine göre yağmuru çağırma yarayan $K u d u = G o d u = G o d e - G o d e = G ö d e - G ö d e$ dar mânâsiyle tek bir vazife görmekte olup, gerçekte çocuk ruhunu temsilî olarak kendisinde yaşatan bir ilâh veyahut bir tanrıdır.

Buna mukabil $S a y a = S a y a c ı = S a y a g a c ı = D z a y a g a c ı$ ise, hayvan sürüsünü koruyan bir ilâh veya tanrı olması dolayısıyla, çocuk folklorunda olduğu kadar davar sahiplerini de ilgilendiren türkülü bir törendir.

I. K U D U

Kelimenin gerçek veya özel anlamına dair, uzun zaman, sözlüklerimizde hiç bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak son zamanlarda "Türk Dil Kurumu" tarafından yayınlanmaya başlanan "Folklor sözleri" arasında, kelimenin çocuk edebiyatında yer aldığı ve "havanın kurak gittiği zamanlarda, yağmur yağması dileğinde bulunmak üzere yapılan bir törene" verilen özel bir söz olduğu anlatılmaktadır (18). Törenin tertip şekli ve bu esnada söylenen türkünün Ayancık ve Sinop köylerine ait olan varyantı, M. Şakir Ülkütaşır'ca tesbit edilmiştir. Eğlence ve türkünün müşterek adı $G ö d e - G ö d e$ 'dir. Aynı tören Safranbolu'da $G o d e - G o d e$ adında, şarkılı bir çocuk eğlencesi olup Sadı Yaver'in verdiği bilgiye göre "Yağmuru dâvet" maksadiyle çocuklar tarafından ev ev dolaşarak söylenen bir değişmedir (19). Törenin ve hatta söylenen türkülerin yerine göre değişik şekilleri vardır. Bunlardan birisi Safranbolu'da yapılandır. Gode-Gode çağırış adını alan bu çocuk eğlencesinde, 8 - 13 yaşlarındaki mahalle çocukları "Kabalak yaprağı" adlı bir bitkiyi, uzunca sıırıkların üzerine ipe sardıktan sonra, ellerine alarak, birer birer mahalleleri dolaşmakta ve bahşiş toplamaktadırlar. En uzun sıığı taşıyan kafilenin başcılığını yapar ve bahşişleri toplamak için boynuna bir torba asar. Dolaşma esnasında kafile hep bir ağızdan, kendi memleketlerinde bilinen türküyü çağırırlar (20). Merasim sonu toplanan bahşiş ki: para, dut kurusu, ceviz, elma, yemiş ve emsâli gibi yenecek şeylerden ibarettir, kafile üyeleri arasında paylaşılır, bâzen de beraber yemek pişirerek, yenir. Bu suretle merasim de bitmiş olur. Fakat bu çocuk ziyafetinin acaba eski Türk şölenleriyle bir ilgisi yok mudur? Yoksa, geliş güzel köy çocuklarının, akıllarına esdikçe tertipleedikleri eğlence sonu bir yemek midir? Ben bu sonuncuyu asla tasavvur etmiyorum. Zira bu ziyafet merasimi, çocuk âlemine, Kudu-Kudu ile beraber intikal etmiş olduğundan, bu Şaman tanrısına ait olan diğer merasimlerle beraber, bir kalıntı olarak, ta zamanımıza kadar kendisini muhafaza edebilmiştir. Nitekim, bugünkü Azerbeycanlarla, (21), Terekemeler'lerde (22) ve doğu illerimizden Ahlat, Van ve Erzurum (23) yöresinde eski Şaman Ş ö l e n 'lerinde yenen ye-

(18) Türkiyede halk ağızından söz derleme dergisi (SDD.), TDK. VI. Folklor sözleri, Ankara, 1952, s. 72.

(19) Sadı Yaver (Ataman), Gode Gode ve Albayrak, Halk Bilgisi Haberleri, İstanbul, 1934, yıl IV, sayı 38, s. 27 - 29.

(20) Bu türkülerin bazı varyantları SDD. de, bazıları da Azerbaycandaki ile beraber A. Caferoğlu'nun Anadolu ve Azerbaycan çocuk folklorunda Şamanizm bakiyesi, Türklük, 2, İstanbul, 1939, s. 144 - 149 da yayınlanmıştır.

(21) A. Caferoğlu, Azerbaycan ve Anadolu ağızlarındaki moğolca unsurlar, TDK. Belleten, 1954, s. 9 - 10, (Şile).

(22) A. Caferoğlu, Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar, I, İstanbul, 1942, s. 278.

(23) SDD. III, s. 1289.

mek Ş ile , ş ı l a n (24) telâffuzlariyle, eski bir hâtıra olarak yaşamaktadır. Hattâ ş ile kelimesinin eski ş ö l e n 'in değişmiş bir şekli olduğuna da bence ş üphe yoktur.

Anadolu G o d e - G o d e 'sinin tamamıyla aynı olan Azerbaycan G o d u - G o d u yahut değişik bir telâffuziyle D o d u - D o d u 'su, Anadolu sahasında olduğu gibi değil yağmur' u, bilâkis G ü n e ş 'i dâvet maksadiyle yapılmaktadır. Uzun süren yağmurlu ve sisli günlerin kasvetinden bıkan ve güneş yüzü görmiyen ve bundan sıkılan çocuklar, bir araya toplanarak, kendi aralarında icra ettikleri bir merasimle güneşi temine çalışmaktadırlar. Bunun için temin ettikleri t a h t a k a ş ı k - k e p ç e 'nin yuvarlak tarafına basit bir bebek resmi yaptıktan sonra, onu süsler, boynuna boncuk ve bâzen de kehlibardan bir tesbih takarlar (25). Her şey hazırlandıktan sonra, çocuk kafilesi ellerinde "kız-bebek" olduğu halde kapı kapı dolaşarak, bu merasime mahsus türküyü söyler, uğradıkları evlerden bir kaşık yağ, bir kaşık un, ve sâire toplayarak, beraber biçirdikleri F e e s l i adlı böreği yerler. Böylece güneşin çıkması da temin edilmiş olur.

Merasim için çocuklar tarafından hazırlanan bu ç ö m ç e gelin, aynen Anadolu'da da mevcuttur. Ancak burada bu gelin Ç o m ç a gelin, K e p ç e kadın, Ç ö m ç e gelin, Ç u l l u kadın, K e p ç e c i k, Ç a n d ı r b a b a (26) gibi muhelif adlar altında "yağmur tılsımı" ile ilgili olup, Azerbaycan'dakinin aksine olarak, hep kuraklığı gidermek için yağmuru davet gayesiyle icra edilmektedir. Heriki sahada yapılan merasimler yahut törenler arasında da ufak tefek farklar vardır. Ş öyle ki, yağmuru davet eden Anadolu çocukları, merasim sonu elde edilen malzeme ile yapılan yemeğe A d a k a ş ı adı verdikleri halde, Azerbaycan'da içi sebze ve F e s e l i adını taşıyan börek yemektedirler.

Töreni tertipleyen Azerî çocuklarının verdiği izahata göre K o d u = G o d u = D o d u anlam bakımından G ü n e ş ve A y demekmiş. Konuyu ele alan İokimov'a göre ise K o d u yahut D o d u bir put-ilâhe adıdır (27). Kukla da bu ilâhi tasvir ve temsil eden bir puttan başka bir şey değildir. Aynı bilgine göre K o d u 'nun güneşle olan ilgisi hiç bir fevkalâdelik göstermemektedir. Zira K o d u veyahut D o d u 'nun gizlenmesiyle güneş de kaybolmaktadır (28).

Bu izahatta konunun gerçekliğine yarayacak bir sezinin mevcudiyetini kabullenmekle beraber, maalesef, bu bilginin görüşü tam da aydın sayılamaz. Bilindiği üzere G ü n e ş ve A y kültü ötedenberi Asya halkları arasında genişçe bir yaygınlık bulmuş ve hattâ Altay Türkleri arasında güneşe "andiçildiği" gibi kendisine "Gün ana", "Güneş ana" dendiği de meşhurdur (29). Fakat bu telâkki aynı Altaylılar arasında daha geniş tepki yaratarak Güneş'le Ay arasında sıkı bir akrabalık köprüsü dahi kurmuştur. Bunlara göre Güneş, aslında bir kadın olup, doğrudan doğruya Ay'ın refikasıdır (30). Ve bu yüzden herbirine ayrı ayrı "Güneş ana" ve "Ay ana" denmiştir. İşte Azerî'lerce hem Güneş hem Ay'ı kendisinde temsil eden Kodu = Dodu, işbu Altay halklarından gelme bir telâkkinin kendisinden başka bir şey olmasa gerektir. Güneşin kudsiyeti ve kendisine gösterilen saygı,

(24) M. Ş. Şiraliyev, aynı eser, s. 201.

(25) F. Köçerli, *Balalara hediye*, Bakû 1912, s. 32 - 34. Bu yazar kelimenin asıl telaffuz şekli olarak K o d u 'yu tercih etmiştir.

(26) A. Caferoğlu, *Sivas ve Tokat illeri ağızlarından toplamalar*, İstanbul, I, 1944, s. 87.

(27) A. İoakimov, *Iz etnografiçeskogo dnevnika*, Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza, IX, Tiflis, 1890, s. 128.

(28) İbid. Ayrıca bak. *Zapiski Vostochnago Otdela niya*, IV, S. Pb., 1889, s. 443.

(29) A. İnan, aynı eser, s. 29.

(30) S. V. Ivanov, *Materiali po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX naçala XX v. = XIX - XX yüzyıl başlarında Sibirya halkları tasvirî sanatına ait malzemeler*, Moskova, 1954, s. 644.

Kuzey Azerbaycan toponimisinde de yer bulmuştur. Dört tarafı kalın meşe ağaçlarla çevrili bir tepede yatan "Sultan Dede Güneş" adlı bir pîrin adına izafeten, Şemahı şehrinin dokuz kilometreliğinde B u r g u t kalesi yanında bu adda bir köyün bulunuşu, eskiden beri bu saha hakkında bir güneş kültünün yerleşmiş olduğunu meydana koymaktadır. Selman Mümtaz, "Dede Güneş" i başlı başına bir patronim bir sülâle adı olarak kabul etmekte ve hatta adlı Azerbaycan şairlerinden A ğ a M e s i h Ş i r v â n i ' y i bu sülâleden gelme saymaktadır (31).

Böylece, Azerbaycan ve Anadolu K o d u = G o d u = G o d u — G o d u ve G o d e — G o d e ' s i hakkında verdiğimiz kısa bilgi, bu birbirine bağlı ülkelerde, çocuklar tarafından tertib edilen törenlerin, tamamıyla birbirinin aynı olduğunu göstermektedir. Şu farkla ki, bu törenler yerli iklim icabı, Azerbaycan'da G ü n e ş ' i, Anadolu'da ise Y a ğ m u r ' u davet için kullanılmıştır. Buna rağmen "Güneş-Yağmur" etrafında toplanan bu tören, konuca aynı bir motiften doğmuş ve bu motif birliği hâlâ bugün Şaman dini-ne sadakatla bağlı bulunan halklarda bütün canlılığı ile yaşamakta devam etmektedir.

Nitekim, Şamanist Türk halkları telâkkisine göre, her insanın kendi vücudundaki ruhu dışında, ayrıca bir de C u l a z i denilen diğer bir özel ruhu da vardır ki, bu ruh, çocuk yaşayışında ve dünyasında K u d u adını almıştır. İşte bu K u d u hem kelime itibarıyla hem de ifâde ettiği anlam bakımından, tamamıyla Azerbaycan K o d u ' s u ile Anadolu'nun G o d e ' s i n i n aynıdır. Şamanistlere göre K u d u ' n u n kaybine asla cevaz verilmemektedir. Kaybi üzerine, derhal Şamana müracaat edilerek, kendisine ne bahsına olursa olsun Kudu'nun aranıp bulunması ödevi verilir (32). Zira Şaman inancında, her ölen kızın ruhu ölmez, bilâkis bir bebeğe tahavvül ederek, onun vafında yaşar (33). Bundan dolayı da küçük yaşta ölen her bir kızın yüz çizgileri, onu yaşatmakla mükellef bulunan bebeğin hatlarında, tersime ve tasvire çalışılır. Kız bebek, sahibi bulunduğu ailenin maddî durumuna göre giydirilir ve süslenir, kürklere sarılır ve bâzen de boynuna tesbih asılır. Bu sonuncunun, kendine göre başka bir mânâsı olsa gerektir. Bundan sonra K ı s - T a n g a r a, yani "Kız-Tanrı" adını taşıyan bu bebek, büyük bir saygıya malik olduğundan, Yakut Türkleri tarafından, çadırın hörmetli bir yerine asılır, (34) bir çok kurbanlar sunulur, yanına ayrıca yemek ve içki bırakılır. Bu K ı s - T a n g a r a Yakutların yerleşme mahallini seçmekte kendilerine yardımda bulunur ve onları beklenmedik felâketlerden korur (35).

Dikkate şayandır ki, aşağı yukarı, bu Yakut göreneğini andıran telâkki Azerbaycan'da da mevcuttur. Bura hakkında K o d u süslenildikten sonra, Yakut'larda olduğu gibi, bebeğin ağzına yağ sürülmez, fakat başına y o ğ u r t sürülür. Göçebe T e r e k e m e ' l e r d e ise bu görenek daha kabaca bir şekle konulmuştur. Bunlar devamlı yağın yağmurlardan veya dağları istilâ eden sislerden biran evvel kurtulmak endişesiyle, otlayan, "Kara eşek"

(31) Selman Mümtaz, Azerbaycan edebiyatı. Ağa Mesih Şirvani, Sayı I, Bakü, 1925, s. 5.

(32) A. Kuznetsova-Yarılova, Dva razskaza o Şamanax = Şamanlar hakkında iki hikâye, Sbornik v çest Potanina, S. Peterburg, 1909, s. 143 not I.

(33) G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart, 1925, s. 13 - 14.

(34) Uranhay şamanist Türklerde, hayatta hörmete layık olanların cenazesi ile beraber, taştan veya tahtadan yapılmış tasvirleri de gömülmekte idi. (N. F. Katanov, O pogrebal'nix obıçayax u turetskix plemen s drevneysix vremen do našix duey = En eski çağlardan zamanımıza kadar Türk halklarının defin merasimine dair, Izv. Obş. Arx. Is. Etn. XII s. 128, Yakutlarda ise her ölenin adına ve hatırasına hörmeten çadırının dışına, ekseriyetle ağaç kovuklarına, ağaçtan yontulmuş bebek yerleştirildi (K. V. Xarlampoviç, K voprusu o progrebatux maskax kuklax u zapadno - sibirskix inorodtsev, IOALE. XXIII vıp. VI, Kazan, 1908, s. 479.

(35) Nioradze, aynı eser, s. 13 - 14.

lerden birinin, iki kulak arasındaki kıllarını, adam akıllı yıkadıktan sonra, yoğurtla yağlar onu serbest otlamaya bırakıverirler. İnançlarına göre bu yolla güneşin çıkması temin edilmiş olur.

Şaman Türkünün hayatında diğer tanrılarla beraber, muayyen bir vazifesi bulunan K u d u ruhu ile ölen genç kızların hayatını devam ettiren K ı s - T a n g a r a bebeği, haddi zatında, birbirini tamamlayan bir dinî inancın, halklara göre birer mümessilidirler. Her ikisi de müşterek bir din kültürünün yadigârıdır (36). Ancak halkların sosyal hayat bünyesindeki ayrılıklar üzerine, iki ayrı ayrı kültürün kalıntıları gibi tesirini bırakmaktadır.

Şamanizmle ilgisinde şüphemiz olmıyan "G ü n e ş d u a s ı" na Anadolu'nun Rize ve Trabzon illerinde de rastlamaktayız (37). Yayla hayatının haşin iklim şartları, durmadan yağın yağmurlar ve daimî sis, bura halklarını, tabiatıyla yağmur yağdıracak herhangi bir dileğe ihtiyaç hissettirmeden, aksini temine zorlamakta idi. Bu yüzden, arzulanan tabiat unsuru, bir dereceye kadar çocuk âlemince ilâhlaştırılmakta idi. Bu ise G ü n e ş ' den başka bir şey olamazdı. Tabiatın her bir unsuruna hürmetkâr çocuk âlemi, hiç birini incitmek ve iç inancına güvenerek, başka illerimizde yağmur için kullanılan duanın ve merasiminin şeklinde ve tertiplenmesinde, ufak tefek değişiklikler yaparak, bu sefer de G ü n e ş ' i davete çalışırlardı. Aşağı yukarı muhtevaca birbirinin aynı olan bu dualarda, değişen ana motifti. Ve, tabii olarak, yağmur dualarındaki dilek unsurunu teşkil eden y a ğ m u r , y a ğ ı ş yahut da İslâmî telâkkiye bürünen r a h m e t , yerini G ü n e ş ' e terke mecbur olmuştur.

Anadolu'da tarafımdan tesbit edilen varyantalardan birinin adı "G ü n e ş d u a s ı" (38) olduğu halde diğerinin adı "B a b r a B u b r i k" tir (39). Muhtevaca pek basit olan bu "Güneş duası" ndan halkın haberi yoktur, buna göre de yayılım sahası bulamamıştır.

Aksine olarak, "Babra Bubrik", yâd bir ilden gelmesine rağmen, çocuklar arasında geniş bir rağbet bulmuş ve icrası muayyen bir merasime tâbi tutulmuştur. Şöyle ki: mahal-le çocukları, etrafı saran kesif dumannın dağılması ve güneşin gözükmesi için, çalı süpürgesinin beline küçük bir ağaç bağlamakla onu bir iskelet haline getirir, sonra da elbise giydirerek, çocuk şekline koymıya çalışır. Süsleme işi biter bitmez, çocuk kafilesi başcısı, onu eline alarakı merasimle kapı kapı dolaşır, uğradığı her evden, söyledikleri "Güneş duası" mukabilinde: un, yağ, tuz ve sâire gibi yenecek malzeme toplarlar. Merasim bittikten sonra da, çocuklar toplanan erzakla H o ş b e r e adlı yemeği bişirerek, havanın açılması ve güneşin gözükmesi halinde, onu ateşe atarlar. Böylece merasim de sona ermiş olur (40).

Folklor malzemesi ve nevi bakımından, söylenen türkülerin ilk iki mısraı hariç, aralarında göze çarpacak bâriz hiç bir fark yok gibidir. Yalnız "yağmur duası" nda "Allahtan yağmur ister" yerine "güneş duası" nda "Allahtan güneş ister" tâbiri kullanılmaktadır. Hattâ merasim ve eğlence yönlerinden her iki dua birbirinin tamamıyla aynıdır.

Şimdiye kadar verilen izahattan da anlaşılacağı üzere, yerine göre "güneş", yerine

(36) Bu Y a ğ m u r y a ğ d ı r m a kültürü çok eski zamanlardan beri mevcut olduğuna dair bilgimiz vardır. Nitekim Başkurt Şamanizmine temas eden arap gezgini Ibn Fadlan, daha kendi zamanında, Türk halkları arasında gelişmiş bulunan bir çok kültürler arasında "Yağmur Tanrısı" ndan da bahsetmektedir. (Z. V. Togan, aynı eser, s. metin 18 - 19).

(37) A. Caferoğlu *Kuzey - doğu illerimiz ağızlarından toplamalar*, TDK. İstanbul, 1946, s. XIX.

(38) A. Caferoğlu, aynı eser, s. 143 - 144. ve XIV.

(39) *Ibid.* s. XIX.

(40) A. Ioakimov, aynı eser, s. 128 de "Güneş davet" eğlencesinin ermeni çocukları tarafından da tertiplendiğini söylemekle yetinmiştir.

göre "yağmur" temini tanrısı vasfını haiz olan $K u d u = K o d u$, Şaman itikadınca büyük ilâhlar seviyesinde olmamış, sâdece büyük ilâhlara müracaat vasıtası rolünü oynamışlardır. Çünkü Şamanizm görüşüne ve inancına göre "Güneş", aslında "Tanrıoğlu" pâyesini taşıdığından (41), Orta-Asya kadim Türk hükümdarları da aynı "Tanrıoğlu" lâkabını benimsemişlerdir (42). Fakat bu benimsemede, hususi bir anlamın saklı bulunduğuna şüphe yoktur. Bu da imparatorların hakikî tanrı olmayıp da, daha fazla "Güneşin kardeşi" vasfında bulunuşlarından ileri gelmektedir. İşte bizim burada ele aldığımız $K u d u = K o d u$, insanlarla "Büyük Tanrı" arasında arabuluculuk yapanın tanrının yahut ilâhın tam kendisidir.

Böylece, Yakut ve diğer Şamanist Türk halklarına, yerleşme mahallini seçmekte yardım eden ve, sosyal hayatlarının kutlu olmasını, bütün varlığı ile koruyan $K u d u$ tanrısı, Azerî Türkünü yağmurdan Anadolu halklarını ise kuraklıktan koruyan, mukabilinde her iki ülke folklorunda, kendi janrına göre, bir çığır açan $K o d u = G o d e - G o d e$, halk inancına bakılacak olunursa, bu işte tam ödevini yapmış sayılır.

II. SAYA - SAYACI

Daha dün denecek kadar yakın bir zamana kadar, Azerbaycan ve Anadolu folklorunda, eski bir geleneğin özlü hâtırası olarak, birinci sahada "Sayacı sözleri" yahut *Sayacı Türküsü*, ikincisinde ise *Saya gezmesi* adları altında yaşayan bu tatlı yadigâr, maalesef, bugünkü şartlar altında, yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuştur. Azerbaycan'larda bu folklor nevi, sürücülük hayatına bağlı *Terekeme* uruğuna mahsus bir edebiyat yarattığı olduğundan, konuca, uruğun, sosyal hayatının temel varlığını teşkil eden ehli hayvanların ilâhlaştırılmasına kadar gidilmiş ve bu yolla eski göçebe Türk hayatı yeniden canlandırılmıştır (43). Bundan dolayı, göçeri Azerî Türkünün en parlak edebî yaratıcılığının bir örneği olması itibariyle dikkatimizi çeken bu *Sayacı Türküsü*'nün karakteristik izlerine, XIV. yüzyılı Azerî mahsullerinden saydığımız "Dede-Korkut" ta rastlamaktayız. Her ikisinde de hayvanlara karşı gösterilen sıcak ilgi ve himâye, bu edebiyat janrının *Dede Korkut*'tan gelme tesirini bırakır gibidir. Fakat zamanla halk arasında türkü oldukça geniş bir yayılım sahası bulmuş, göçebe halklarda köklemiştir.

Her iki ülkede de söylenen *Sayacı Türküsü*, konuca birbirinin, aşağı yukarı, aynı olup, tatlı bir dille çobandan başlayarak halka maddî yardım temin eden bütün ehli hayvanları, korucusu köpeği ile beraber birer birer tavsif ve methetmektedir. Türkünün giriş kısmında, kendisini takdim eden *Sayacı*, konu üzerinde epeyce emek veren F. Köçerli'ye göre (44) ne "aşık" ne de Azerbaycan sahasında mevcut olan *İmam Ali*'yi metheden bir dervıştır. Bu bilâkis, bilhassa kışın ve sonbahara doğru köy köy dolaşarak, serbest bir eda ile, davar sahiplerine *Sayacı Türküsü*'nü söylemekle onların ruhunu okşayan, karşılığında: un, peyniri buğday, arpa, kuzu ve sâire toplayan, hörmetli ve aziz tutulan bir *Terekeme*'dir (45). Sayacı tarafından çağırılan türkü

(41) Şaşkov, *Şamanstvo v Sibirii = Sibiryâ şamanlığı*, Zapiski Imperatorskago Geografiçeskağo Obşçestva, 1864, s. 12.

(42) J. J. M. De Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, 1921, s. 54.

(43) F. Köçerli, *Azerbaycan edebiyatı materyalları*, I, Bakû, 1925, s. 7.

(44) F. Köçerli, *Pesni sayacı = Sayacı türküsü*, Sbornik Materialov dlya Opisanija Mestnostey i Plemen Kavkaza (=SMPK.), Tiflis, 1910, s. 2; F. Köçeli, *Valex, SMRK*, s. 24 - 36; Lopatinskiy, *Korotkoe Predislovje k II-otdelu k stat'e: "Pesni Sayacı"*, SKMP, 41, s. II; Ve. Gordevskiy, *Etnografiçeskoe Obozrenie*, 1911, s. 257.

(45) F. Köçerli, aynı eser.

göçebelerce, bir nevi "saadet" yahut "kut" telâkki edilmekte ve bundan dolayı da söyleyene karşı yakın bir ilgi gösterilmektedir. Sayacı kendisini menşeece "Adam-Ata" ya irca ve "Hazreti-Musa" yı pîrleri olarak kabul etmektedir. Bence ise, bu, bir dereceye kadar D e d e - K o r k u t vasfını hâiz bir "Ata", (46) daha doğrusu İslâmiyetten evvelki Şamanist Türk halklarının bir tanrısı, ilâhıdır.

Azerbaycan göçebeleri hayatında derin bir iz bırakan S a y a c ı T ü r k ü s ü, maalesef, araştırmacılar arasında hiç bir ilgi uyandırmamıştır. İlk olarak emektâr Azerbaycan edebiyat tarihçisi ve folklorcusu F. Köçerli tarafından tanıtılmıştır (47). Bu tanıtımdan faydalanarak İtalya'da (48), daha sonra Türkiye'de tarafımdan yapılan yayın da hiç bir yankı yaratmamıştır. Halbuki aynı edebiyat nevine, geniş bir sahada yayılmış olmak suretiyle, Anadolu'da rastlamaktayız.

Nitekim S a y a yahut S a y a c ı l ı k, kendisini Anadolu'da, eski bir gelenek kalıntısı olmak üzere, S a y a G e z m e s i adıyla çocuklara devredilen bir oyun veya tören mahiyetinde muhafaza edegelmiştir (49). Genel olarak kışın, yerine göre köy delikanlıları, yerine göre ise kadınların katılmasıyla, ekseriyetle çocuklar tarafından eğlence şeklinde tertiplenmektedir (50). Bâzan eğlenceye bütün köy halkı katılır (51). Fakat törenin yapılış tarzında mahalline göre değişikliklere rastlamaktayız. Şöyle ki Çankırı'da törenin asıl ruhunu yağmur daveti töreninde kullanılan bebek, Konya'da k e r e k adı verilen büyük bir çanı boynuna takan çoban, Sivas'ın Karahisar'ında, tuhaf tuhaf elbiseler giyerek, ilkbaharın gelişini haber veren çocuklar (52), Niğde vilâyetinde çocuk kafilesini teşkil edenlerin "gelin", "koca", "arap", "tilki", "davulcu", "kavalcı" gibi rollerle oyun oynamaları teşkil etmektedir. Aynı tarzda ve şekilde tetrtiplenen bu törenlerde, söylenen türkü hep "Saya türküsüdür". Ve Azerbaycan'da olduğu gibi törene katılanlar hep bir arada evleri dolaşarak, yiyecek malzeme toplar, sonunda paylaşırlar. Bu suretle, yapılan törenlerdeki ufak tefek değişiklikler dışında S a y a c ı'nın her iki ülkede de, müşterek bir telâkkinin ve görüşün, mahsulü olduğunu meydana koymaktadır.

Törenin ve Sayacı'nın asıl menşeiini belirtecek olan kelimenin filolojik mahiyetine ve karakterine gelince, bu hususta, maalesef, şimdiye kadar vazih bir şey söylenmemiştir. Zaten Sayacı türküsü nevi, kimsece bilinmediğinden, hakkında herhangi bir izahatı beklemek de doğru olmazdı. Ancak son zamanlarda, toplanan halkiyat ve ağızlar malzemesi sayesinde, kelimenin yayılışı ve alanlara göre mânâsı, bir dereceye kadar anlaşılabilir. Şerefine tertiplenen törenlere göre s a y a c ı kelimesi: Niğde (53), Afyon (54) 'alelade çoban', Tokat Terekemelerinde (55) 'Çoban' veya 'derviş mevkiinde olup, kuzuların doğum sıralarında, davar sahiplerini yoklayarak hediye toplayan kimse', 'Kars Terekemelerinde

(46) A. Caferoğlu, Azeri halk edebiyatında "Sayacı sözleri", Azerbaycan Yurt Bilgisi, III, sayı 35 - 36, İstanbul, 1934, s. 355 ve Abdülkadir Başkurt, Kitab-i Dede Korkut, Türkiyat Mecmuası, I, İstanbul 1925, s. 21 ve 218.

(47) F. Köçerli, Pesni Sayacı, SMPK. 41 ve Balalara hediye, Bakû, 1912 s. 91 - 99.

(48) A. Caferoğlu, La Canzone del "sayagi" nella letteratura popolare dell' Azerbaigan, Annali del R. Istituto Orientale di Napoli, IX, 1936, s. 1 - 25.

(49) SDD. 6, s. 108.

(50) A. Caferoğlu, Anadolu illeri ağızlarından derlemeler, İstanbul, 1951, 274.

(51) A. Caferoğlu, Anadolu ağızlarından toplamalar, İstanbul, 1943, 252 ve Konya'ya ait yayınlanmamış derlemelerimden.

(52) VI. Gordlevskiy, Materiali dlya Osmanskago narodnago kalendarya = Osmanlı halk takvimi için malzeme, Jivaya Starina, 1911, s. 437.

(53) A. Caferoğlu, Orta-Anadolu ağızlarından derleme, İstanbul, 1948, 256.

(54) A. Caferoğlu, Anadolu dialektolojisi üzerine malzeme, 1940, 201.

(55) A. Caferoğlu, Sivas ve Tokat illeri ağızlarından toplamalar, 1944, 260.

ise sâdece 'derviş, çoban' mânâlarındadır (56). Kelimenin buna yakın anlamlarından ve yayılım sahasından haberdar olmayan W. Radloff (57), kelimeyi devlet teşkilâtındaki ve bizim saya ile ilgisi olmayan *Saya* ve *Sâye* kelimeleri şeklinde tespit ederek "Der Steuer-einnehmer, der die Schafe als Abgabe eintrib" anlamında almıştır ve fikrini sağlamak amacıyla ayrıca bir de *S a y a o c a ğ ı*'nı ele alarak 'Angesetllte des Palastes, die in den Palastgebrachte Schafe zu besichtigen und anzunehmen hatten' anlamıyla izah etmiştir. Aynı kategoriye "piyade ulak" mânâsında kullanılan *Sa'i* kelimesini de dahil edenler vardır (58). Osmanlı devlet teşkilâtındaki esnafları hususî bir dikkatle tespit eden Evliya Çelebi bu *Sa'i*'lerin, başlı başına bir esnaf zümresini teşkil ettiklerini kaydetmektedir (59). Mevzuu en iyi bilen ve onu bize tanıtan F. Köçerli, türkünün ifade ettiği mânâyâ dayanarak kelimeyi fârisinin *sâye*'siyle belirtmeye çalışmıştır ki, bu iddia konu ile ilgili sayılmaz. Kelimenin halk ağzında rastlanan ikinci derecedeki mânâsına yakınlık gösteren ve 'obadan bait yahut obanın çevresinde olan deve yatağı, ağıl, mandra' gibi mânâlar ifade eden *Elsâve* kelimesi (60), bizim saya ile ilgili değildir. Olsa olsa, *sayı* = *saya* = *saymak* kelimesi, burada dikkatle üzerinde durmamızı icab ettirebilir ki, bu noktadan hareket edenler de bulunmamış değildir. Hele Osmanlı devlet teşkilâtında 'ağnam resmini tahsil eden' (61) yahut 'agent du fisc chargé de la perception de l'impôt sur les moutons' gibi memuriyetin mevcudiyeti, *S a y a c ı* = *S a y ı c ı*'nin (62), bu vazifeyi ifa eden kimse olduğu fikrini uyandırmaktan geri kalmamıştır. Fakat, bütün bu filolojik ve semantik izahat, olsa olsa Türkiye için bahis konusu olabilir. Zira Azerbaycan'da, bu gibi teşkilâtlar mevcut olmadığından, kelimeye verilmek istenen anlamlar, bu saha için pek zorakî sayılır ve türkünün ruhuna tamamiyle yabancı kalır. Oysa ki, *Saya*, şimdiye kadar verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, asla bir memur olmamış, ve hiç bir ödev de üzerine almamıştır. O, bilâkis yüksek ruhlu, hayvan hâmisi, sürünün her nevi kırgından, felâketten kurtulması ve uzakta kalması için, taktis eden, ve nihayet sürüyü kötü ruhlardan korumaya çalışan bir ilâh, tanrı tipidir. Göçebeler için, pek tabii olan bu kabil insan ilâhlara, en çok Şamanist Türk ve Mogol halklarında rastlayabiliriz, ki, bu kabil ilâhlardan Altay Türklerince ve Mogol'larca sayılanı ve hürmet göreni *D z a y a* yahut *D z a y a g a c ı*, bizim *S a y a* yahut *S a y a c ı*'nin ta kendisidir.

Haddi zatında Şamanist Mogol'ların hayatta taptıkları üç başlıca tanrıları vardır. Bunların üçü de Mogol'u harptan, sürüsünü ve davarını da felâketten korumakla vazifelidir. Hayvanatı koruyan ve üstelik emlak hâmisi bulunan *D z a y a g a c ı* tanrıdır. Bu ilâh saadet temin eden ve Mogol'a itimat telkin eden, kuvvet ve kudrettir. Bu yüzden halk inancında "Mukadderat, alın yazısı, taktir-i ilâhi" gibi mânâları ifade etmektedir (63). Kendisini ve hayvanlarını tabiata karşı koruyan bu tanrıya dua eden Mogol:

"Sütüme parmağını sokan, sürüme a r k a n atan hâyin düşmanımın gözlerini ovan ve amud-i fıkrasını parçalayan *S a y a c ı* T a n r ı 'dan saadet dilerim."

sözleriyle (64), bu ilâha karşı beslediği büyük inancı belirtmektedir. Buna göre de

(56) A. Caferoğlu, *Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar*, 1, 1942, 275.

(57) *Wörterbuch*, IV, s. 288.

(58) Ahmet Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmanî*, I, s. 434.

(59) *Seyahatnâme*, I, s. 534.

(60) *Kamus*, Asım Efendi tercümesi, I, s. 534.

(61) H. Kadri, *Türk İlgâti*, III, 1943, s. 297.

(62) Barbier de Meynard, *Dictionnaire*, II, s. 196.

(63) Dördj Banzarov, *Çernaya vera ili şamanstvo u mongolov*, Snakt peterburg, 1891, s. 8 ve 28 = *Kara din yahut Mogol şamanlığı*.

(64) *Ibid.*, s. 28.

kelime Mogol lûgatlerinde $Y a y a g a c ı = s a y a g a c ı$ telâffuzu ile 'hayvanları ve emlâki himâye eden ilâh' mânâsında alınmıştır (65). Daha sonraki devir, gelişmiş Mogol sosyal hayatında $J a y a ğ a c ı$ 'lar, bir nevi 'falcı' yani propagandacılar vazifesini görmüşlerdir (66). Büyük ihtimalle, bunlar feodaller nezdinde muayyen bir mevki sahibi bulunan, fakat Şaman olmayan falcıların yerini tutmuşlardır (67).

Böylece, eski Şamanist telâkkisince, semanın takdiriyle insanları yaratan ve onu himâye eden $D z a y a g a c ı$ 'nın emrile Çengiz Han bile dünyaya gelmiştir (68). Altay Türklerinin inancında ise $S a y a c ı = D j a y a ğ ı$ han, gerçekte 'kâinatın yaratıcısı' olmuştur. Hattâ bâzı Türk halklarınca bu $Y a i k H a n$ 'ın yerini tutmuştur (69). Fakat bir aralık 'kâinatın yaratıcısı' olan $S a y a c ı H a n$ 'ın oğlu hastalanmış ve bunun tedavisini, Şaman olan $Y a r a s a$ 'dan talep etmişlerdir. Bu işte gösterdiği acz üzerine Yarasa bugünkü haline mahkûm edilmiştir (70). Bunun üzerine de, Altay Şamanist Türklerine göre Şamanın ilk adı *Djerkanat*, yani $Y a r a s a$ olmuş, lâkin Sayacı tarafından gündüz hayatından mahrum edilerek karanlık hayat sürmeye icbar edilmiştir. Anadolu "büyücü" lerinin yarasadan faydalanmaları ve bu kuşu mukaddes sayarak dokunmaktan sakınmaları, herhalde bu eski Şamanî telâkkilerden bize kadar gelen kıvrımlardandır. Buna rağmen Sayacı türküsünde bu kuşa rastlanmamaktadır. Ancak türkünün Azerbaycan versiyonunda Sayacı'yı memnun etmeyenler için, kınama kabilinden olarak, bulgur verenlerin "kızı olsun, o da uyuz hastalığına tutularak, tedavisi için gereken $k u r t t a n - k u ş$ bulunmasın" denmektedir ki, burada bu sonuncu tâbir altında daha fazla "ilâç" kastedilmiştir. Nitekim Şaman Yakut Türklerinde kuş, yeni doğacak olan çocuğun can ve varlığını temsil eden bir kudret olduğundan, hasta yatan kadınların üzerine gerilen ipe asılır, sonra da bıçakla kesilen ipten, yeni doğuracak kadının üzerine düşmesinden hasıl olan şekile ve duruma göre, çocuğun da geleceği tayin edilmektedir. Mogol ve Türk hayvan folklorunda, bütün hayvan ve kuşları yarasa, kendi emri altına almış bulunduğu, türküdeki $k u r t t a n - k u ş$ 'un, Şaman yarasası ile, bir ilgisi olsa gerektir.

Orta -Asya Türk halkları hayatında olduğu kadar Mogol yaşayışı bünyesinde de gelişme çağını yaşamış ve zamanla bir kült haline gelerek tanrılaşan $S a y a c ı$, filoloji ve türeme bakımından da Mogol'ların malı olmuştur. Şöyle ki, kelime bu dilde $d z a y a ğ a c ı < d z a y a + ğ a c ı$ şekline malik olup türkçeye $s a y a c ı = s a y a ğ u c ı$ (71) telâffuzu ile girmiş ve teşkil ekleri başındaki ($ğ-$) yı atarak $s a y a c ı$ şeklini almıştır. Bu şekli ve hali ile türkçemizde yerleşen kelime, ana anlamını hiç bir vakit kaybetmemiş, çağına göre bir inanç unsuru olmuş, serbest yaşamış, zamanla yeni din ve inançlar baskısı altında saklanmıştır.

İşte yüzyıllardanberi Azerbaycan'larla Anadolu folklorunda ve hayatında, geleneğine bağlı kalan her iki Şaman tanrısı, yerine ve zamanına göre, geçirdiği değişiklikler ne olursa olsun, gerçekte, eski millî bir Türk varlığının ebedî bir sembolü olarak kalacaktır. Bu ise Türkün, öz geleneğine olan necip bir içten gelme bağlılığıdır.

(65) Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844 - 1849, III, s. 2296.

(66) B. Ya. Vladimirtsev, *Obsçestvennyy stroy mongolov ve srednyy priod = Orta devir Mogol içtimai bünyesi*, Leningrad, 1934, s. 184.

(67) Ibid. not 6.

(68) G. N. Potanin, *Vostoçnie motivi v srednevekovom evropeyskom epose = Ortaçağ Avrupa eposunda şark motifleri*, Moskova, 1899, s. 478 not

(69) G. N. Potanin, *Oçerki severo-zapadnoy Mongolii*, IV, 169 ve aynı eser, s. 477 ve 569.

(70) G. N. Potanin, *Vostoç. Mot.* s. 476 - 477.

(71) W. Kotwicz, *Studia nad jezykami altayskimi*, Rocznik Orjentalistyczny, XVI, Krakow, 1953, s. 277.

TASAVVUF Şİ'İRLERİNDEN DÜŞÜNDÜRÜCÜ TERCÜMELER

Ö N S Ö Z

İslâm'da tasavvuf edebiyatının en verimli çağı, muhakkak surette H. 5'ci M. XI'ci asırdan sonra başlar. Bu olayın muhtelif içtimâî sebepleri vardır. Birincisi ve en ehemmiyetlisi, şudur: İslâm medeniyetinin en parlak devri sayılan H. 4'cü asırda baş gösteren ahlâkî, siyasî, iktisadî ve askerî inhilâldir. Üstelik bu asırda, muhtelif menşelerden doğup gelen felsefî kanaatler, ve islâm sinesinde birbirleriyle kaynaşıp imtizaceden yabancı akîdeler, İslâm dünyasında yeni cereyanlar yaratmıştı. Bu cereyanların en ehemmiyetlilerinden biri, tasavvufur. Şüphesiz ki bu hareketin, parlak bir edebiyat vermesi için, nisbî bir istikrara ihtiyacı vardı. Bu istikrarı da çok geçmeden buldu. Öyle ki 11'nci yüzyılda, bir yıldırım hızıyla, Maveraünnehir, İran, İrak, Suriye ve Anadolu'da yayılan Türk Selçuk hâkimiyeti; Afganistan ve Şimalî Hind ovalarında kökleşen Gaznelî Türk padişahlarının hâkimiyeti; Afrika'nın şimalinde ve Endülüste genişleyen Berber Muvahhid ve Murâbitların idaresi, İslâm dünyasına yeni bir disiplin vermek isteyen tasavvuf hareketine ve tasavvuf edebiyatına muhtaç oldukları bu istikrarı sağladı. Buna, şu ehemmiyetli sebebi de ilâve etmek lâzımdır; o da: Bizans'ta ve Garp hıristiyan âleminde, halk kitlelerini saran ve onları harekete getiren müthiş bir dinî galeyanın başlamış olmasıdır. Bunun İslâm dünyasında mü-mâsil bir tepki yaratması kadar tabi'î bir şey yoktur. Dolayısıyla İslâm'da başlayan bu tasavvuf dalgası, Hıristiyanlıkta başlamış olan dindarlık dalgasına bir çok bakımlardan benzemektedir. Hıristiyanlık dünyasını etrafında toplayan ve onu harekete getiren üç unsur vardır. Birisi Allah, diğeri Allahın yerdeki tecellisi ve gözle görünen ifadesi sayılan Hazreti İsa, üçüncüsü de ölmüş yahut hayatta bulunan hıristiyan azizleridir.

İslâm dünyasında bu üç unsura tekabül eden unsurlar şunlardır: Allah, Muhammed ve evliyalardır. Şimdi her iki din mensuplarının kalplerinde bu üç unsurdan her birisinin tuttuğu yeri kısaca izah edelim:

a) Allah. — Hıristiyanların (Peder) adıyla yâdettikleri Allah ile İslâmların Allah dedikleri ezeli varlık arasında esasta fark yoktur. Hele İsa'nın doğumundan önceki Allah mefhumu ile, İslâm Allahı arasında hiç bir fark yoktur. Çünkü Hıristiyanların da bu Rabbin ezeli olduğuna, ve İsa'nın doğmasından evvel ve sonra, yerde ve göklerde yalnız başına hükmetmiş ve etmekte olduğuna inanmaları lâzımdır. Binaenaleyh İsa'nın doğumundan önceki Allah, İsa'nın doğumundan sonra, Hıristiyanlar tarafından Peder tesmiye edilmiş olmasına rağmen zât ve cevherinin değişmemiş olması lâzımdır. Her iki diyanetin Allah telâkkisi ancak bu noktada birleşir: "Allahu lâ şerike lehu."

b) İsa ve Muhammed. — Meryem-i Arzâdan doğan İsa aleyhisselâm, Hıristiyanların nazarında, Allahın yerdeki tecellisi, yani Allahın kendisidir. Bu yüzden Hz. İsa'nın mu'tekid Hıristiyanlar üzerindeki tesiri harikulâde büyüktür.

İslâm dininde ise, Hz. İsa'ya yalnızca bir peygamber nazariyle bakılır. İsa'nın diğeri peygamberlerden tek farkı şudur ki Ruhül-Kudüs ile Meryem'in birleşmesinden hasıl ol-

masıdır. Allah, insanların ilk babası olan Âdem'i nasıl yarattıysa, İsa'yı da öyle yaratmıştır. Âdem, her hangi bir ulûhiyet hakkı iddia etmemiş ve bir peygamber olmaktan öteye gitmemişse, aynı durumda olan İsa'nın da herhangi bir ulûhiyet hakkı iddia etmemiş ve bir peygamber olmaktan öteye gitmemiş olması lâzımdır.

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ .

İsa'nın Allah nezdindeki durumu, Âdem'in durumuna benzer: onu topraktan yaattı; sonra ona ol deyince oldu. Âlü-İmrân.

Hz. Muhammed'e gelince o, İslâm kelâmcılarından Es'arilerin nazarında, Allahın sevgili bir kulu ve azimkâr bir resulüdür. Üstelik onun Hz. İsa gibi, tabiat kanunlarını şaşır-tan bir menşei yoktur. Sonra, haşâ sümme haşâ, herhangi bir ulûhiyet hakkı da iddia etmemiştir.

Bu duruma göre, 11'nci ve 12'nci yüzyıllarda, milyonlarca Hristiyan, Hz. İsa'ya Allah diye taparken, Müslümanların Hz. Muhammed'i Âdemiler sırasında tutmuş olmaları, bu iki şahsiyete gösterilen sevgi ve saygı derecesinde bir denksizlik doğurabilirdi. Dolayısıyla o devrin İslâm mutasavvıfları, iki resulün arasındaki bu farkı kaldıracak bir nazariye kabul ettiler: Hz. Muhammed, insan olmakla beraber, onda hilkatten evvel yaratılmış bir nübuvvet nuru vardır. Hz. Âdem'de parlayan bu nur, kendi evlâd ve ahfadına geçerek nihayet Hz. Muhammed'te karargir olmuştur. Bu esasa göre Hz. Muhammed, bütün insanlardan önce yaratılmış ve bütün peygamberlerden sonra gönderilmiştir. O,

"Allah yaratıklarının ilki, ve Allah elçilerinin sonuncusudur." Âdem, Nuh, İbrahim, Musâ ve İsa'dan önce yaratılmış olan Nur-i Muhammedinin mertebesine erişmiş hiç bir peygamber yoktur. Bu nazariyeye göre, mutasavviflerin peşlerinde sürükledikleri İslâm cemaatlerinin nazarında, Hz. Muhammed aleyhissalâtu vesselâmın nûru, bütün peygamberlerin ışığını silecek kadar kuvvetli ve üstündür. Yani meşhur arap şairi Nâbîga, nasıl kendi kırakını güneşe ve sair kırakları yıldızlara benzetmişse, mutasavvıflar da âdetâ Peygamberimizi güneşe, ve diğer peygamberleri yıldızlara benzetmiş oluyorlardı. Nâbigatül-Zübyanî kendi kıraklı Numân bin Münzir hakkında der ki:

كَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَائِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهَا كَوَكْبُ .

Mânâsı:

"Sen güneşe benzersin, krallar ise yıldızlara benzerler"

"Güneş doğunca, yıldızlardan hiç biri gözükmez olur."

Mutasavvıfların lisan-ı hâî de peygamberimiz hakkında der ki:

فَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالنَّبِيِّينَ أَكْوَابُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهَا كَوَكْبُ .

Mânâsı:

"Sen bir güneşsin, peygamberler ise birer yıldızdır"

"Güneş çıkınca, yıldızlardan hiç biri gözükmez olur."

Mübarek günlerde okunan na'ti nebevîlerden sonra, getirilen salavatta denir ki:

"El-şalatu ve'lselemu 'aleyk, 'aleyke ye Evvelce halkı'llêhi ve Hâteme rusuli'llêh =

Ey bütün mahlûkatın öncüsü ve bütün resullerin sonuncusu; sana salât ve selâm olsun." Bu salâvat, bazı İslam memleketlerinin minarelerinde, her ezandan sonra da okunur. Mevlevî âyinleri sona ererken Peygamberimize "Rûhu'llâh" diye hitab edilerek saygı selâmı verilir. İmam Bûsîrî (696/1292) — Müslüman çocuklarına ezber ve yazı meşki olarak verilen — "Bürde" kasidesinin fasıl sonlarında hep şu beyti tekrarlar:

وَأَنَّهُ غَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كَلِّمَهُمْ
فَسَمِعَ الْقَوْلَ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ

Mânâsı:

"Hakkındaki son söz şudur ki o beşerdir"

"Ve Allah yaratıklarının en iyisidir."

Görülüyor ki Hz. İsa'nın milyonlarca Hıristiyan tarafından takdisini mucip olan (ulhiyet-i İsa) nazariyesine karşılık, İslâm mutasavvıfları Hz. Muhammed'in aynı derecede tebciğini mucip olan (İlk nûr ve son resûl) nazariyesini ortaya attılar. Bu suretle her iki şahsiyetin kendi ümmetleri nezdindeki sevgi ve itibarı her sevgi ve itibarın fevkine çıkarılmıştır. Mevzu-u bahis devrin Hıristiyanlarına Hz. Muhammed pek yanlış tanıtılmış olduğu için, dünyada Hz. İsa'ya rakib olacak herhangi bir şahsiyetin bulunacağına inanmazlardı. Müslümanlar ise Hz. İsa'ya hürmette kusur etmemekle beraber, onu sair peygamberlerden pek farklı bilmezler. Üstelik onun ulhiyetle hiç bir alâkası olmadığına inanırlar. Halbuki Hz. Muhammed'i bütün insanların, bütün peygamberlerin ve kâffe-i mevcudâtın üstünde tutmakla, dünyada hiç bir varlığın onun seviyesine varamıyacağına inanırlar.

Dolayısıyla Hz. İsa'nın Şarkta kalan mezar ve salibi bütün bir dünyayı ayaklandırmaya nasıl kâfi gelmişse, Hz. Muhammed'in medâr güneşi altında ışıldayan türbesinin nurânî ruhaniyeti de, Müslümanlarca olderece aziz ve câna bedel görülmektedir. Hz. Muhammed'in İslâm cemaati tarafından ne derin bir aşkla tebci edildiğini görmek için, bir Mevlidi-Şerif veya bir zikir meclisinde bulunmak kâfidir. Onun na'ti şerifi okunurken, kendilerinden geçecek kadar teheyyüç eden nice hassâs kimseler olur.

c) Hıristiyan azizleri ve İslâm evliyalrı. — İki diyanetin mensuplarını, kendilerine sıkı sıkıya bendeden üçüncü unsura, yani Hıristiyan aziz ve mutasavvıflarıyla İslâm evliye ve mutasavvıflarına gelince, bunlar arasında yapılacak mukayesede, şu üç noktayı ele almak lâzımdır: 1 — Zühd-ü takvâ ve keramet izharı. 2 — Zihni fa'âliyet. 3 — Din ve tasavvuf edebiyatı.

1. — Zühd-ü takvâ ile keramet izharı hususunda iki taraf arasında bir tafâdül yapmak güçtür. Her iki tarafta da keramet göstermiş büyük zâhid ve müttakiler gelmişse de, Hıristiyan dünyası, kendi azizlerini ziyadesiyle saymış ve el'an saymaktadır. İslâm dünyasında ise, büyük evliyâ ve mutasavvıflardan bir kaçı müstesna, çoğunun ismi bile unutulmuştur.

2. — Zihni fa'âliyet bakımından dahi, iki taraf arasında bir taâdül mevcuttur. Hıristiyan babaları, ilâhiyat hakkında İslâmlardan hayli zaman önce yazı yazmış olmalarına

rağmen, daha sonra gelen mutekid İslâm fırkaların reisleri de bu mevzuda çok eser bırakmışlardır. Bu eserlerin bir kısmı kaybolmuş, yanmış veya düşmanlar tarafından imha edilmişse de, elde kalanların kıymeti ve çokluğu ile öğünebiliriz.

3. — Din ve tasavvuf edebiyatına gelince, Ortaçağ boyunca, İslâm mutasavvıflarının bize üç dilde — yani arapça, farsça ve türkçe — bıraktıkları edebiyat âbidelerini, hıristiyan tasavvuf edebiyatıyla mukayesi etmek câiz değildir. Bu hâli bir bakıma göre tabii görmek lâzımdır. Çünkü Ortaçağ hıristiyan kavimlerinin konuştuğu diller, henüz tegek-kül halindeydi. Mazbut ve müdevven edebiyatları yoktu. Yazı yazmak, fikir ve hislerini kalemle ifade etmek için, ekseriya istimalden düşmüş olan, lâtince veya eski grekçeye müracaat etmek zorunda kalırlardı.

Onbirinci asırdan itibaren İslâm cemiyetinde nâzım bir rol oynamış olan tasavvufun gelişip kuvvetlenmesini izaha yeltenen bu kısa mukaddimeden sonra, bu konuyla ilgili bâzi metinlerin tercümesine geçelim. Bu tercümelerde evvelâ tasavvufun ilk unsuru olan Allahın aşk ve marifetiyle ilgili bulunan, daha sonra tasavvufun ikinci unsuru olan Resûlullahın aşkıyle ilgili olan metinlerden örnek vereceğiz. Bu arada metinlerin sahipleri hakkında da birkaç söz söylemek suretiyle tasavvufun üçüncü unsuru olan İslâm evliyâ ve mutasavvıflarının bahsine de bilvesiyle dokunmuş olacağız.

Şunu da unutmamak lâzımdır ki, az ileride tercümesini vereceğimiz metinlerin büyük mütercimi olan Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin'i de okuyucularımıza iki kelimeyle tanıtmak, kadirşinaslığın icaplarındandır.

Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin, muasır İslâm mutasavvıflarından olup hayatı boyunca "El'emrû bil-maruf vel nehyi anil münker" düsturuna ittibâ etmiştir. İlmiyle amel etmeyi, inzivaya tercih etmiş olan büyük mutasavvıflarımızdandır. Tasavvuf dergisinde 33 sene müddetle "Tasavvuf ve İslâm Mutasavvıfları" hakkında çok kıymetli yazılar yazmıştır. "Tasavvufun Zaferleri" adındaki eseri çok tanınmış olup derin ilmine ve geniş vukufuna mükemmel bir vesika teşkil eder. Bundan başka, seyyâl ve şâirâne üslûbu ile, dikkatli bir surette türkçeye çevirerek izahettiği üç kıymetli eseri dilimize kazandırmış bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Atâullah-ı İskenderâni'nin "El-Hikem-ül-Atâiyye" adındaki eseridir; ikincisi, İbrahim Fahrüddin İrakî'nin "Lemeât" adındaki eseridir; üçüncüsü ise Şeyh-i Maktûlün "Heyâkil-ün-nur" adındaki eseridir. Asıllarında daha berrak bir lisanla türkçeye çevirdiği bu eserler, Millî Eğitim Bakanlığının (Dünya Edebiyatından Tercümeler) serisinde çıkmıştır.

Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin, kendine merkez kıldığı Urfa muhitinde olsun, bu muhitten hayli uzakta kalan eyaletlerimizde olsun, büyük halk kitleleri tarafından yüksek bir ahlâk ve fazilet örneği olarak tanınmıştır. Kavlen ve fi'len rehberlik ettiği cemaatlerin mukadderatiyle daha yakından alâkadar olmak için, evvelâ (Osmanlı Mebusan Meclisinde) sonra da (Türkiye Büyük Millet Meclisinde) mebus olarak çalışmıştır. 1950 yılında 83 yaşında Allahın rahmetine kavuşmuştur.

İlk olarak mutasavvıfların (Gavsî Ekber) adıyla yâdettikleri Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin haftalık virdlerinden birinin mensûr aslı ile Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından yapılan manzum tercümesini sunalım:

إلهي! عمِّمِ قَدَمَكَ حَدِّي، فلا أَنَا؛ وَأَشْرِفْ نُوْرَ ذَائِدِي
فَأَضَاءَ هَيْكَلِ بَشَرِيَّتِي، فلا سِوَاكَ .

Nazmen tercümesi:

“Vücûdu hâdisi ifnâ eder Senin kıdemini,”
“(Felâ enâ) diyerek peyrevi olur ademin;”
“Şürûk-ı nûr-i islâhiyle parlıyor bedenim,
“(Felâ sevâke) münâcâtı hemdemî bu demin.”

Abdülkadir Geylânî (H. 470 M. 1078) de İran'ın Hazer Denizinin güney kıyısındaki Geylan veya Gilan kasabasına yakın Nif köyünde doğmuş ve 561/1166 yılında doksan yaşlarında ölmüştür. Genç yaşında Bağdad'a gelip yerleşmiş ve büyük üstadlardan ders aldıktan sonra umûmî bir dersihâne açmıştır. Sayıları büyük bir süratle artan talebesini istiâb edecek yer bulmak maksadiyle, civardaki evler ve binalar istimlâk edilerek dersihânesi büyütülmüştür. Talebesi arasında vezirler ve halifeler vardı. Va'zlarını dinleyen bazı Hıristiyan ve Yahudilerin İslâm oldukları söylenir. Abdülkadir Geylânî, ebedî bir kıymet taşıyan va'z-ü takrirlerini herkesin anlayacağı bir lisanla verirdi. En büyük hedefi, Cennet kapularının insanlara açık tutulup Cehennem kapularının kapatılmasıdır. Başlıca eserleri, Elfethül - Rebbânî, Elfüyûzâtül - Rebbâniyye, Celâ'ül-Hâtır, Beşâ'irül - Hayrât, Elmevâkibül - Rahmaniyye, Yevâkitül - Hikem, Fütûhül - Gâip, Elgunye li Tâlibî Tarîkil - Hakk olup başka kitap ve resâili de vardır.

Şimdi de Rifâî tarikatının müessisi olan Seyyid Ahmed Rifâî'nin Allah aşkı ile ilgili bir şi'irinin arapça aslı ile tercümesini sunalım:

اِذَا جَنَّ لَيْتِي هَامَ قَلْبِي بِذَنبِي
وَقَوِي سَوَابِي يَمْطُرُ الرِّهْمَ وَالرَّاسِي
سَلُّوا أُمَّ عَمْرٍو لَيْفَ بَاتَ أُسِيرُهَا،
فَلَا هُوَ مَقْتُولٌ - فَعِنِّي الْقَتْلُ رَاحَةٌ -
أَنُوحُ لَمَّا نَاحَ الْحَمَامُ الْمَطُوقُ .
وَمَحِي بِجَمَارٍ بِأَهْوَى سَدِّ قَفِي .
تَعَذُّ الأَسَارَى دُونَهُ وَهُوَ مَوْثِقٌ .
وَلَا هُوَ مَأْمُونٌ عَلَيْهِ فَيُطْلَقُ .

Derin bir mutasavvıf ve kuvvetli bir şair olan Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin bu arapça şi'ri türkçeye, bakınız ne üstâdâne bir san'at ve kudretle çevirmiştir:

“Zikrinizdir geceler gönlümü şûrîde eden,”
“Beni bir bağı güvercin gibi nâlîde eden.”
“Aşktır yağdıran üstümde belâ yağmurunu,”
“Hem de altındaki deryaları cûşîde eden.”
“Neye kaldı - sorunuz dilbere - bicâre esîr?”
“O değilmi nice meftûnu rehâdîde eden!”

"Katledilseydim eğer, râhatımı bulmuş idim;"

"Neredê şimdi banâ hürriyeti bahşide eden!"

Seyyid Ahmed Rifâî (H. 500 M. 1012) tarihlerinde Basra yakınlığında (Karyat Hasan) da doğmuş ve 578/1183 te Vâsıt dolaylarındaki (Ümmü Âbid) karyesinde vefat etmiştir. Seyyid Ahmed Rifâî münzevî sofillerden olup zühd-ü tekvâsı, mihnete tahammülü ve derin hassasiyeti ile şöhret kazanmıştır. Büyük ruhunun taşkın şefkati, bütün canlılara şâmildi. Muzur hayvan ve haşerâtın bile öldürülmesini men'etmişti. Kendisinden çok yaşlı olan Şeyh Abdülkadir Geylânî'nin takdir ve sevgisini kazanmıştı. Divânı, duaları, virdleri ve hizbleri çok tanınmıştır.

İslâm tasavvufunun büyük üstadlarından olan Şeyh Ekber'in şi'irlerinden de bir örnek verelim. Kâinatın satırlarında okuduğu ezeliyet resâili bakınız ne diyormuş:

رَمَّنَ الْمَلَكُ الْأَعْمَىٰ إِلَيْكَ رَسَائِلُ . نَأْتِلُ سَطُورَ الطَّيِّبَاتِ فَأَتْرَاهَا
« أَلَا كَلَّمْتُ نَسِيءًا مَا خَلَا اللَّهُ بَاهِلُهُ » . لَقَدْ حَطَّ فِيرًا نَوْتًا مَلَّتْ حُطَّهَا :

Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin'in aynı belâgat ve güzellikle türkçeye çevirdiği bu şi'irden biz de ibret alalım:

"Sutûri kâinâta dikkatet, ulvî mesâildir,"

"Mukaddes Bezm-i Âlâdan beyânefzâ resâildir."

"Sanâ her an, hakikî varlığı ilân ilê derder:"

"Îlâhın gayri her şey, ne varsâ, zıllı zâildir."

Şeyh Ekber, Muhiddin bin Arabî H. 590 M. 1165 Endülüs'ün Mürsiye kasabasında doğmuş olup 638/1240 da Şam'da vefât etmişti. İşbilyede uzun bir tahsil devresi geçirdikten sonra, Şarka giderek Suriye, Hicaz, Irak, Musul, Cezire, Halep ve Konya arasında dolaşmış, nihâyet Şam'da yerleşmeye karar kılmıştı. Şeyh Ekber vahdet-i vücuda kâil, bütün bilgisini hattâ kimyâ ilmini vahy-ü ilham tarikiyle öğrendiğine inanmış bir Eflatuncu idi. İç âlemi harikulâde zengin deryâ gibi bir aqamdı. En meşhur eserleri, El-Fütûkâtül - Mekkiyye ile Fususül - Hikem'dir. Her ikisi de târiften vârestedir.

Bir de büyük şair ve mutasavvıf Molla Câmi'nin vahdet-i vücudla ilgili farsca bir rubâisini takdim edelim; Molla Câmi der ki:

رَدَّ رِيْدَهُ عِيَانًا تُوْبُوْرُهُ مِنْ عَاْفِلٍ .
رَدَّ رِيْسِيَّةَ نِهَانًا تُوْبُوْرُهُ مِنْ عَاْفِلٍ .
أَرَىٰ جَهَنَّمَ جِهَانَ تُوْبُوْرُهُ مِنْ عَاْفِلٍ .
عُدَّ جَهَنَّمَ جِهَانَ تُوْبُوْرُهُ مِنْ عَاْفِلٍ .

Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin bu rubâinin tercümesinde de o derece muvaffak olmuş ki "Şi'r'in aslı farsça mıdır? türkçe midir?" diye soracağımız geliyor; işte tercümesi:

Ben görmez idim; gözde ayân hep Sen imişsin.
Ben bilmez idim; sîne de cân hep Sen imişsin.
Ben cümle cihan içere nişânın arayordum;
Heyhât! bütün, cümle cihân, hep Sen imişsin.

Molla Nureddin Câmî (H. 817 M. 1414)-te Herât'a yakın (Câm) kasabasının (Khâr-gird) köyünde doğmuş olup 898/1492 de Herât şehrinde ölmüştür. İran'ın son klâsik şâiri olduğunu ve hep Firdevsî'nin izinden yürümüş olduğunu söylemek, onun edebiyât dünyasındaki mevkiinin yüksekliğine işaret etmek için kâfidir. Yusuf ve Zelihâ, Leylâ ile Mecnun, Salâmân ve Âsâl gibi eserleri dünyaca tanınmıştır. Gençliğinde tasavvufun cezbeseine kapılan Câmî, Sâdeddîn Kaşgarî'den ders almıştı. Bu zâtın kendisi de büyük mutasavvıf Bahaüddin Nakşebendî'nin şâkird ve halefidir. Yedi eserinin bir araya gelmesinden teşekkül eden mecmuaya (Heft Evreng) adı verilir. Bundan başka büyük şairin üç ayrı şi'r divanı ile (Nefehâtül-Üns) adında bir mutasavvifler biyografisi vardır.

Şimdi de, İslâm tasavvufunun ikinci kutbu olan Nebiyy-i zi-Şân Efendimiz hakkında söylenmiş bazı arapça şi'irlerin tercümesine geçelim:

Evvelâ Peygamberimizin amcası ve büyük hâmisî olan Ebû-Talib'e atfedilen şi'irleri ele alalım. Bu şi'irlerde tasavvufî herhangi bir mânâ bulunmadığı gibi, Nûr-i Muhammedînin hilkatten önce yaratılmış olduğuna işaret görülüyor. Zâten, bilindiği üzere, Ebû Tâlip, Peygamberimize her hususta zâhir olmakla beraber, müslümanlığını itiraf etmemişti. Ebû-Tâlip, Efendimiz hakkında demişti ki:

هَتَّىٰ أَوْسَدَ فِي التَّرَابِ رَفِينًا .	وَاللَّهِ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ بِمَجْمَعِهِمْ ،
وَأَبْشُرْ وَقَبْرَ يَذَاكَ مِنْكَ عَيْوَانًا .	فَأَصْدَعُ بِأَنْوَارِكَ مَا عَيْدُكَ غَضَاظَةً ،
وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَكُنْتَ تُمْرًا أَمِينًا .	وَدَعَوْتَنِي وَرَعَمْتَ أَلْسَانَ نَاصِحِي ،
مِنْ هَيْبَةِ أَرْيَانَ الْبُرَيْيَةِ دِينًا .	وَعَرَضْتَ رَيْنًا لِاحْتَالَةِ إِيَّاهُ ،
لَرَجَدْتَنِي سَحْمًا يَذَاكَ مُبِينًا .	فَوَلَدَ الْمَلَامَةَ أَوْ حَذَارَ مَسْبِقَةٍ ،

Bu şi'irlerin Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından türkçeye aynen ve nazman tercümesi:

"Vallâhi sanâ, cümle-i âdâ eremezler,"

"Ben toprağı bâlîn edip olmayınca medfûn."

"İlân ediver emr-i ilâhiyi çekinme;"

Müjde sanâ, aydınlığa gözler oldu makrûn."

"Dâvet edicik benî bu dîne nâsıhımsın,"

"Her ne desen doğru eyâ Emîn-ü me'mûn,"

"Bir dîne delâlet ettinki cümle dînin,"

"Elbette hayırlısı, yegâne dürr-i meknûn."

"Düşnâm erâzil beni eylese de hâmuş,"

"Gönlüm ebedi, oldu bu dîn-i hakka meftûn."

Ebû-Tâlib, İmam Ali'nin babası ve Hz. Muhammed'in amcasıdır. Abdül-Muttalib'in ölümünden sonra, Hâşimoğullarının başına getirilen Ebû-Tâlib, ana baba bir, kardeşinin oğlu Muhammed'i himayesine alarak, büyük bir şefkat ve sevgiyle büyüttü; Arabistan'ın muhtelif semtlerine yaptığı kervan seferlerinde beraberine aldı; onu Hz. Hadice'yle evlendirdi; Kureyş kabilesinin tecavüz ve öldürme teşebbüslerine karşı korudu. Bu yüzden mâruz kaldığı boykot'a sabırla tahammül etti: Kureyş büyükleri, Hâşimoğullarını kanun dışı edince, bu ailenin bütün kolları Ebu Talib'in mahallesine sığınarak sıkıntılı bir hayat sürdüler. Kureyşiler, bu boykot ve muhasarâmın kâr etmediğini görünce, Ebû-Tâlib'i parlak vaatlerle kandırarak, Muhammed'i elinden almak istediler. Bu durum karşısında, şüpheye düşen Resulullah'a Ebû-Tâlib dedi ki: "Tuttuğun yolda yürü; ben gözlerimi yumup toprağa gömülmedikçe, sana kimse dokunamaz." Buna rağmen M. 619 da ölen Ebû-Tâlib, resmen İslâm olduğunu itiraf etmekten çekindi. Onun bu çekingenliğini dinî sebeplerden ziyade siyasi sebeplerle izah etmek icabeder.

Ebû-Lâlib'in Peygamberimize cesâret veren şi'irlerini okuduktan sonra, bir de Resulullahın İslâm olan amcası Hz. Abbas'a atfedilen şi'irleri ve tercümelerini okuyalım. Bu şi'irler büyük ehemmiyeti haizdir. Çünkü mutasavvıfların Nûr-i Muhammedî'nin Âdem'den önce yaratılmış olduğu iddiasını desteklediği gibi, bu iddianın eskiliğini de tazammun eder. Hz. Abbas der ki:

مُسْتَوْرِعٍ حَيْثُ يُخْصَفُ الْوَرَقُ	مِنْ قَبْلِهَا طُبَّتْ فِي الْإِطْلَالِ وَفِي
أَنْتَ دَلَا مُضْعَةً وَلَا عَلَقُ	ثُمَّ هَبَّتْ الْبِلَادَ لَا بَشَرًا
أَلْجَمُ نَسْرًا وَأَهْدَهُ الْغُرُقُ	بَلْ نُطْفَةٌ تَرَكِبُ السِّفِينَ وَقَدْ
إِذَا مَضَى عَالَمٌ بَدَا طَبَقُ	تُنْقَدُ مِنْ صَالِبٍ إِلَى رِجْمِ
فِي صُنْدِيهِ أَنْتَ كَيْفَ يَحْتَرِقُ !	وَرَدَّتْ نَارَ الْحَيْلِ مُكْتَمًا
خَيْدِ فِي عِلْيَاءَ تَحْتَهَا النُّطُقُ	حَتَّى ائْتَى بَيْتَكَ الْمُهَيْمِنُ مِنْ
مِنْ وَضَاءٍ بِبُورِكَ الْأُنُقُ	وَأَنْتَ لَمَّا وُلِدْتَ أَشْرَقَتْ الْأُرُقُ
رِ سَبِيلِ الرَّشَادِ تَحْتَرِقُ	فَتَحْنُ فِي زَلِكِ الضِّيَاءِ وَفِي النُّو

H. Abbas'ın bu şiirini de Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin türkçeye nazman en az aslı kadar güzel tercüme etmiştir:

“Vedi'aydin zılâli Cennet içrê sulb-i Âdemde,”
 “Hicabından varakpûş-i tesettür olduğu demde.”
 “Mukaddes nûr idin sulbünde, dünyâyâ hubûtettin”
 “Henüz tekvîn-i hilkat ermemişti, devri hâtemde.”
 “Neciyyüallah ilê birlikte küştî-î selâmette”
 “Sanemlê ehlini seyreyledin garkâb-ı mâtemde.”
 “Şerefyâb eyler oldun her zaman aslâb-ü erhâmı,”
 “Geçen her devri tâkîb eyleyen bir devri munzamde.”
 “Halîlullahı setretmiş idi sulbündeki nûrun”
 “Nasıl tesir eder âteş anâ o nûri âzamde.”
 “Teselsül eyledi nûrun Kureysê intikalinde”
 “Göründü şu'beler fevkindeki Beytî Muazzamde.”
 “Zamân-î makdemin rûy-î zemîni eyledi tenvir”
 “Ziyâsı parladı baştan başâ âfâkı âlemde.”
 “Bugün biz işte ol nûr-ü ziyânın intişârından”
 “Sülûk etmekteyiz sebilürrişdi eslemde.”

H. Abbas, Peygamberin küçük amcalarındandır. Kendisi ve kardeşi H. Hamza, Resulullah üzerine daima titremiş, ve İslâm olmadan önce de ona gizli veya açık surette yardım etmişlerdi. H. Hamza, Bedir muharebesinde müşriklere karşı kahramanca savaşmış ve Uhüd muharebesinde H. 3 M. 625 te Şehid olmuştu. H. Abbas ise, Resulullah'a Huneyn harbinde ve daha önce Mekke'nin fethinde büyük yardımlarda bulunmuştu. H. 34 M. 653 yılına kadar yaşamış olan H. Abbas, Medine'de 88 yaşında vefat etmiştir.

Son olarak, Şeyh Ekber'in Resulullah hakkında, aynı mânâda inşâ ettiği şiirleri takdim ediyoruz. Şeyh Ekber, Peygamberimizin yaradılıştaki evleviyetini daha açık bir lisanla ifade ediyor ve diyor ki: “Âdem henüz su ile çamur arasında iken Efendimiz, Peygamberlerin kiral ve seyyidi idi.” Şi'irinin sonunda ise, Peygamberimize kulların tâket ve kudreti üzerinde bir kudret vererek diyor ki: “Onun istediği şey'in hilafı olmaz. Kâinatda onun istediğini bozacak bir kuvvet de yoktur.” Şi'irin arapçası şudur:

وَأَرَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ وَاقِفٌ	أَلَا يَا بِي مَنْ هَانَ مَلَأٌ وَسَيِّدٌ
لَهُ فِي الْعَالَى مَجْدٌ تَلِيَّةٌ وَكَهَارِفٌ	فَذَاكَ الرَّسُولُ الْأَبْطَحِيُّ مُحَمَّدٌ
وَكَاثَتْ لَهُ فِي كُلِّ عَصْرِ مَوَاقِفٌ	أَتَى بِرَبَّانِ السَّحْرِ فِي آخِرِ الْوَدَى
فَأَنْتَ عَلَيْهِ السُّنَنُ وَعَوَارِفٌ	أَتَى لِإِنْلِسَارِ الدَّهْرِ يَجْبُرُ صَدْعَهُ
وَلَيْسَ لِذَلِكَ الْأَمْرِ فِي الْكَوْنِ صَارِفٌ	إِذَا رَامَ امْرَأٌ لَا يَكُونُ خِلَافَهُ

Bu şiirin mânâsını, Şeyh Saffet Kemaleddin Yetkin, aynı tertiple, aynı kafiye — ve hattâ iki vuruş fazlasıyla (1) — aynı veznin nakarâtiyle türkçeye çevirmekle, dil ve edebiyattaki büyük kudretini bize bir kere daha göstermiş bulunmaktadır. Şi'rin türkçesi şöyledir:

“Fedâyim ben anâ, Peygamberî zîşan iken ol zât,”
 “Herüz Âdemki beynel mâ'i vel-tîn içre vâkifdir.”
 “O, Sultân-î Rüsüldür; Seyyid-i evlâd-ı Âdemdir;”
 “Anın mecd-i muallâsı, telid hem de târifdir.”
 “Kırân-î sa'd-ilê âhir zamandâ eyledî ityân,”
 “Geçen her bir asırdâ müjdesî şanlı mevâkifdir.”
 “Zuhûru, inkisâr-î dehre sıhhatmend-i şâfidir,”
 “Senâhânî, nicê diller ile aynı avârifdir.”
 “Hilâfî olmaz aslâ hangi bir emrî merâm etsê,”
 “O emrê karşı bir şey, kevn-içindê, sanma sârifdir.”

Nafiz DANIŞMAN

(1) Şi'rin arabî aslı (tavil) vezninden olup (fe'ülün, mefâ'ilün, fe'ülün, mefâ'ilün) nakarâtından teşekkül eder. Mütercim, şi'ri türkçeye çevirirken, (tavil) vezni'nin iki (fe'ülün) e birer vuruş ilâve ederek onları da (mefâ'ilün, yapmış ve türkçeye (mefâ'ilün, mefâ'ilün, mefâ'ilün, mefâ'ilün) suretinde (Hezec) vezni ile nakletmiştir.

BIBLIYOGRAFYA

Yazarın adı

Eserin adı

ابو طالب المكي	قوت القلوب
الحداد ج.	كتاب الطوائسين
سمر قنوي	بستان العارفين
ابن المرتضى	كتاب المحتزله
ابن حزم	كتاب الفصل
ابو البلاد المصري	رسالة العفران
القشيري	الرسالة التفسيرية
الشهرستاني	الملل والنحل
الغزالي	كتاب ابراهيم
ابن العربي	الفتوحات الملية
عبد القاهر البغدادي	الفرق بين الفرق
نيقولسون - عميقى	التصوف الاسلامي
ابن الجوزي	المتكلم
المقريني	الاعتاظ
المقدسي	كتاب الاقايم
ابن النديم	الغزوات
ياقوت	الارشاد
السبكي	الطبقات
ثعالبى	التيمة
ابن قتيبة	تأويل مختلف الحديث
البخاري	الصحيح
	القرآن الكريم

18. YÜZYIL FRANSIZ AYDINLANMA TARİHCİLİĞİ ve MODERN TARİHCİLİK KARŞISINDAKİ DURUMU

Dr. Kâmuran BİRAND

18. yüzyıl tarihçiliği, dünya tarihini hıristiyan teolojinin hâkimiyetinden kurtarmış, tarih dünyasını bu yüzyıla öz olan bilgi metodları ile incelemeye girişmiştir. Gerçi, bu yüzyıldan önce, Renaissance'da ve Humanisma hareketi içinde de tek tek tarih olayları, birlikli bir görüş açısından ve yeni bir hayat idealine göre tasvir edilmişti. Ancak, bütün dünya tarihinin ilâhî bir plâna göre tasarlanmasından vazgeçilerek dünyevî mânâda açıklanması denemesine ilk defa 18. yüzyılda ve bir Fransız düşünürü tarafından girişildi. Bununla birlikte, son yüzyılların başlıca düşünce çığırını inceliyen bir yazar, Friedrich Meinecke "18. yüzyılın, Klâsik ve Romantik Düşünceleri Hakkında" adlı bir konferansında, 18. yüzyıl tarihçiliği ile 19. yüzyılda ortaya çıkan modern tarihçilik arasındaki ayrılığa dokunarak, bu iki tarih anlayışı arasındaki farkın, "Kopernikus'dan önceki astronomik sistemle, Kopernikus sistemi arasındaki ayrılık kadar önemli olduğunu" ileri sürer (1).

Gerçekte, Meinecke'nin bu düşüncelerini biraz mübalâgalı bulmak yerinde olur. Çünkü, dünya tarihini yeni zamanlara öz olan ilim metodları ile inceleyerek açıklıyan 18. yüzyıl tarih yazarlığı, modern tarihçiliğin üzerinde gelişeceği bir manevî alan, bir ilk dayanak olmuş, hattâ içten içe onu desteklemiş ve hazırlamıştır. Bununla birlikte, 18. yüzyıl tarihçiliği ile modern tarihçilik arasında gene de derin ve önemli ayrılıklar vardır. Bu ayrılıklar, her şeyden önce, tarihin bir manevî ilim olmasından ileri gelir. Çünkü manevî ilimlerde takibedilen metodlar, dünya görüşleri ve hayat anlayışları ile ilgilidir. Manevî ilimler, tabiat ilmi gibi tek ve kesin bir metodla belirlenmemişlerdir. Manevî ilimlerde takibedilen metodların açıklanması, ilkin bu metodlara hâkim olan dünya görüşlerinin kavranmasına bağlıdır. 18. yüzyıl tarihçiliği ile 19. yüzyılda ortaya çıkan modern tarih görüşü arasındaki ayrılık, her iki yüzyıla hâkim olan felsefî düşünceler ve ana görüşler, her iki yüzyılın dünya görüşü ve hayat anlayışı arasındaki ayrılıktır.

18. yüzyılın tarih anlayışı, bu yüzyıla öz olan düşünce çığırını ve bu çığırın bağlı olduğu dünya görüşü ve hayat anlayışı ile belirlenir. 18. yüzyıla hâkim olan çığır, Aydınlanma çığırındır. Aydınlanma, bu yüzyıldaki düşünce çığırının kendine taktığı isimdir. Temel çizgi lerini az sonra belirteceğimiz bu çığırın şekillendiren düşünceler, bu devrin bütün manevî başarılarını belirler. 18. yüzyıl tarih yazarlığı da, dünya tarihini, bu çığra hâkim olan düşünceler açısından incelemiş ve tarih olaylarını bu çığırın hâkim temayülüne göre değerlendirmiş ve düzenlemiştir. Aydınlanma kavramı, biri asıl ve dar, öteki ise geniş olmak üzere, iki anlamda kullanılabilir. Asıl ve dar anlamdaki Aydınlanma, 18. yüzyılı kaplıyan düşünce çığırındır. Geniş anlamdaki Aydınlanma ise, umumiyetle, insan düşüncesinin Renaissance'danberi üzerinden gittiği gelişme gidişidir. 18. yüzyılı kaplıyan asıl anlamdaki Aydınlanma çığırını, bir bakıma, geniş anlamdaki Aydınlanmanın, 15. yüzyıldanberi insan düşüncesinde olagelen değişikliklerin sonucudur. 18. yüzyıl Aydınlanması, Renaissance'danberi her çeşit baskıdan kurtulan insan aklının autonimisine kavuşması ve kendi aklını hiç

(1) Friedrich Meinecke, Vom Geschichtlichen Sinn und Vom Sinn der Geschichte.

bir otorite tanımadan kendi başına kullanması sonucunda elde edilen başarıların ve birbiri ardı sıra ortaya çıkan ilmi buluşların bir meyvesidir. İnsan düşüncesindeki bu hamleli başarıyı hazırlayan ekonomik ve sosyal olaylar, herkesce bilinir. İlk, yeni bir sosyal kuvvetin, burjuva sınıfının ortaya çıkması, bu sınıfın endüstri ve ticaret işlerindeki başarısı, bu dünyaya yönelmiş olan ve herşeyden önce, bu dünya ile ilgili bulunan yeni bir hayat düzeninin kurulmasıdır. İmdi, bu yeni hayat düzeni içinde ahlâk ve siyasetle ilgili yeni bir literatür ortaya çıkmıştır. Hür düşünceli yeni bir yazarlar sınıfının eseri olan bu literatür, bu dünya ile ilgili olan yeni bir dünya görüşünün ve yeni bir hayat anlayışının temelini atmıştır.

Son olarak, hıristiyan dinin kendinde ve kilisede bazı değişiklikler olmuş, bu değişiklikler sonucunda, kilisenin birliği bozulmuş ve Papanın mutlak otoritesi sarsılmıştı. Luther, kilise kurumunu, insan ruhunun Tanrı'ya açılan yolu üzerinde bir engel olarak görmüş ve bu engeli yıkmaya çalışmıştı. Böylece, o zamana kadar dil uzatılmıyan kilise dogmaları da tenkid edildi.

Bundan böyle, autonomisini kazanan insan aklı, gerçek dünyaya ayak bastı. İlk, sanat ve edebiyatta kendisini gösteren Renaissance hareketi, şimdi, denemeye dayanan bilgilerin yeniden canlandırılmasıyla tamamlandı. Astronomide, mekanikte, fizikte antik çağın ortaya atmış olduğu teoriler, yeni baştan ele alınarak ilerletilmeye başlandı. Bu devrin dünya görüşünün dayandığı temel prensibi meydana getiren en önemli buluş, Gallilei'nin ortaya koymuş olduğu mekaniktir. Bu suretle, tabiattaki gerçek illiyet kavramının temelleri atılmış ve tabiat olgularını matematik formüllerle açıklamak imkânı elde edilmişti. Kepler, bu yollardan giderek kendi kanunlarını buldu. Nihayet Newton, ünlü çekim kanunu ile kendinden önceki iki büyük bilginin buluşlarını, hem tamamlamış, hem de birleştirmiş oldu. Çünkü bundan böyle, yer yüzü ile ilgili olan düşme kanunu ile gök yüzündeki gezegenlerin bağlı olduğu kanunun bir ve aynı kanundan yani, çekim kanunundan başka bir şey olmadığı meydana çıktı. Bu suretle, bütün ortaçağ boyunca inanıldığı gibi, yer yüzü ile göz yüzü arasında bir mahiyet ayrılığı olmadığı, tabiatın her yanda, bir ve aynı tabiat olduğu, bu bir ve aynı tabiata da bir ve aynı tabiat kanununun hâkim olduğu düşüncesi yerleşti. İnsan düşüncesinin müspet ilimler alanında başarılı adımlarla, böyle bir teviye ilerlemesi, ayrı ayrı memleketlerdeki araştırmacıların, aynı esaslar üzerinde ve aynı metodlarla çalışarak tabiat ilimlerinde birbirine bağlı ve düzenli bir ilerleme meydana getirmeleri, insan aklının birliği ve aynılığı inancını doğurdu. İnsan aklı, nerede olursa olsun, aynı metodlarla ve aynı esaslar üzerinde çalışarak aynı sonuçlara varabiliyordu. Şu halde, insan aklı, ayrı ayrı kültür ulusları arasında bir birlik kuran tek bir kuvvetti. Bundan böyle, insan aklının, değişmeyen, her vakit ve her yerde aynı olan bir kuvvet olduğu anlayışı yerleşti. Bu anlayış, ilk defa antik çağda ortaya atılmış olan eski bir doktrinle de tamamı tamamına uzlaşıyordu. Bu eski doktrin, Stoahılar tarafından kurulmuş olan tabii hukuk doktrini idi. Stoahılar, insan tabiatının değişmezliğine inanıyor, insan tabiatındaki bu değişmezliğin, insan tabiatındaki bu süreklilik ve direşmenin de, her şeyden önce, insan aklında kendisini gösterdiğini kabul ediyorlardı. Böylece, onlara göre akıl, her yerde ve her vakit aynı olan bir kuvvetti. Bu, zaman üstü sonsuz, akıl, zaman üstü bir takım sonsuz hakikatlerin özellikle, öncesiz ve sonsuz bir tabii hukuk kavramının kaynağı idi. İmdi, bu eski doktrin, tabiat ilminin ilerlemesinden doğan yeni akıl anlayışı ile de büsbütün kuvvetlenip desteklenerek yeni zamanlar için yeni bir ideoloji oldu.

Yeni zamanların bilgi ideali ile antik tabii hukuk doktrini arasında ilk ilgiyi Hollandalı Hugo Grotius kurdu. Galilei, nasıl matematiğe tabiat ilminin temellerini attı ise, Hugo

Grotius da öylece, başlı başına, yalnız kendi kendinde ve kendi özünde gerçekleşen bir tabii hukuk kavramının yerleşmesi için çalıştı. 18. yüzyıl düşünürleri, böylece, ne Tanrı ve ne de insan iradesine bağlı olmayan, öncesiz ve sonsuz bir şekilde geçerliği olan ve yalnız akıl yoluyla kavranabilen bir tabii hukuk anlayışına bağlandılar. İnsan aklında kaynağını bulan bu kavram, ahlâk eylemlerini ve topluluk düzenini belirleyen bir prensip olarak gözönünde tutuluyor ve tarihin gidişi de bu prensip açısından incelenip değerlendirilmek isteniyordu.

18. yüzyıl Aydınlanma çığırını ilkin İngiltere'de doğdu. Bununla birlikte, bu düşünce çığırına en kesin ve en baskın formunu kazandırarak onu taçlandırmak Fransız kültürüne nasip oldu. İngiliz Aydınlanma çığırının maddî dünyayı kavramak için ortaya koyduğu bilgi prensiplerini Fransız Aydınlanması, Manevî dünyaya, tarih alanına da uyguladı. İngiliz Aydınlanma hareketi, Locke ve Newton'un düşünce ve görüşleri içinde şekillenmişti. Bu hareket, ilkin rationalist Avrupa felsefesine, özellikle, Descartes felsefesine karşı girişilen bir kalem çatışması ile başlamıştı. Locke'un, Descartes felsefesine karşı giriştiği bu kalem çatışması, ilkin, Descartes tarafından ortaya atılan doğuştan kavramlara yöneliyor, insan zihninde, her denemeden önce, apaçık bir şekilde mevcut olan ve her sağlam bilginin temelini meydana getiren doğuştan kavramların varlığını reddederek, her çeşit bilginin tek kaynağının tecrübe olduğunu ileri sürüyordu. Locke'un, zihnimizdeki kavramların, duyularla elde edilen deneme verilerinin birbirine bağlanmasından meydana geldiğini ileri süren görüşü, Newton'un, yalnız deneme ve gözlem sonucunda elde edilmiş olan şeyleri doğrulayan bilgi prensipleri ile de desteklenerek kuvvet kazandı. Newton'a göre, gerçek bilginin üç kaynağı vardı: Deneme ve gözlemler, ölçü, hesap. Tabii olgular hakkındaki her bilgi, ilkin kesin bir gözleme dayanmalı, sonra da ölçü ve hesaplarla yorumlanarak kanunları bulunmalı idi.

Newton'un düşünceleri ve tabiat felsefesi Voltaire yoluyla Fransa'ya aktarıldı. Voltaire, Newton'un bilgi prensiplerini herkesin anlayabileceği bir şekilde yorumlayıp yaydığı "Éléments de la Philosophie de Newton" adlı eserinin ikinci bölümünde "Fizik, madde nin duyularla elde edilen verilerinden kalkarak, düşünce ile, çekim gibi yeni sıfatlarını keşfetmektir" diyerek 18. yüzyılın bilgi anlayışını en açık bir şekilde belirtmiş oldu. Bundan böyle, gözlem ve düşünce, her çeşit bilginin meydana gelmesini sağlayan iki kaynak olarak gözönünde tutuldu. Manevî ilimler alanı ve tarih dünyası da bu bilgi anlayışına göre işlerdi. Tabiat üzerinde deneme ve gözlemlerle bulunup, sonra elde ettiği sonuçları ölçü ve hesaplarla formülleyen insan aklı, nasıl tabiatındaki kanunluluğu günden güne daha iyi anlayıp, tabiata günden güne daha fazla hükmedebiliyorsa, aynı yollardan giderek, insanlık dünyasına hâkim olan kanunluluğu da bulabilecek ve tarihin akışını belirleyen prensibi tesbit edecekti. Bu suretle, tabiat dünyasında olduğu gibi, tarih dünyasındaki olayların değişikliğine ve çokluğuna da kanun yoluyla hâkim olunabilecek, tarih dünyasındaki olayların bütün değişikliği ve çeşitliliği bir kaç umumî prensibe götürülerek basitleştirilmiş olacaktı.

Aydınlanma tarihçiliği, Voltaire'le birlikte, gelişmesinin tepe noktasına ulaştı. Voltaire, bütün Aydınlanma çağı tarih yazarlarının ardından gideceği ana programı çizdi. Voltaire'in düşünce dünyası, Aydınlanma çığırını içinde oluşan manevî temayüllerle beslendi. Ama o, bütün bu temayülleri, açık bir şura yükseltmeyi, rasyonel formüller içinde düzenlemeyi bildi. Voltaire, dünya tarihini birlikli bir görüş açısından incelemeyi deneyen ilk düşünür oldu. Gerçi, Voltaire'den önce de, birlikli bir ide ile ilgili olan umumî tarihi

yazılmıştı. Ama, bütün bu tarihlere hristiyanlığın ikili prensibi hâkimdi. Voltaire, dünya tarihini dünyevileştirdi ve yeni bilgi metodları ile açıklamayı denedi.

"Essai sur les Moeurs et l'esprit des Nations" adlı tarihî araştırmasında o, tarihin akışını, Newton'un çekim kanunu ile uzlaştırıp yeni bir şekilde formüllediği tabii hukuk doktrinine göre değerlendirir. Aklın her yerde ve her vakit aynı olduğuna inanan bu eski doktrin, Voltaire'de Newton'un "Natura est semper consona" düşüncesi ile uzlaştırılır. Gerçekte, bu devirde "Natur" tabiat kavramı, hem maddî varlığı, hem de manevî varlığı içine alan, bütün bilgi şubelerini kuşatan umumî bir kavram olarak gözönünde tutulur. Bu gün, biz, fizik tabiat dünyası ile insanlığın yarattığı manevî dünyayı birbirinden ayırıyor ve bu iki ayrı alanı inceleyen ilimleri, tabiat ilimleri ve manevî ilimler olarak iki ayrı problem gurupu halinde birbirine karşı koyuyoruz. Halbuki bu devirde, tabiat kavramı ile, hem fizik tabiatın kendisi, hem de insanlığın manevî hayatının verimi olan kurum ve oluşumlar ifade edilir. Tarihle tabiat birbirinden ayrılmayan bir bütün, bir birlik olarak gözönünde tutulur. Voltaire, Essai sur les Mœurs'ün sonunda "Bu araştırmadan çıkan sonuç, insan tabiatı ile içten ilgili olan her şeyin, dünyanın ne yanında olursa olsun birbirine benzediğidir" der. "Alışkanlıkla ilgili olan şeyler birbirinden ayrırırlar ve eğer aralarında bir benzeşme varsa bu rastgeledir. Alışkanlık dünyaya değişiklikler sağlar. Buna karşılık, tabiat dünyada bir birlik kurar. Tabiat, her yanda, az çok değişmeyen prensipler ortaya koyar. Bu suretle esas her vakit aynıdır. Ama, kültür, çeşitli sonuçlar meydana çıkarır.' İmdi, insan tabiatı da fizik tabiat gibi, her vakit, ve her yerde aynı olunca, tabiat bilginin ödevi ile tarihçinin ödevi arasında bir ayrılık bulunmaması gerekir Tarihçi, ilkin, tarih olgularının özü ile kabuğunu, daha doğrusu, tarihte sürekli ve zorunlu olan olaylarla, rastgele ve süresiz olan olguları birbirinden ayırmasını bilmelidir. Bundan sonra, tarihçi de tıpkı tabiat bilgini gibi, tarih olaylarını gözleyecek ve çözümleyecek, tarih olaylarını birbirine bağlayan bağı, bu olayların nedenlerini bulmaya çalışacaktır. Böylece, tarih dünyasının değişikliği ve çokluğu içinde saklı bulunan kanunu bulmayı kendine hedef edinecektir. Çünkü, insanlık dünyasında da değişmeyen, her zaman aynı kalan ve yeni baştan ortaya çıkan bir esas mevcuttur.

İnsan tabiatının bu değişmeyen sürekli özü, yalnız, bilgisizlikten kurtulmuş ve ihtiraslardan temizlenmiş olan insan aklında kendisini gösterir. Akıl, insanlığın temel kuvveti olarak her yanda ve her vakit aynıdır. Voltaire, Essai sur les Moeurs'de tarihin şanlı gidişini belirleyen esas kuvvetin akıl olduğunu belirtmeye çalışır. Burada, aklın tarih içindeki gidişi, zaman üstündeki bir kuvvetin zaman içindeki görünüşü ve açılışı olarak gözönünde tutulur.

Voltaire, bu eserinde tarihten önceki çağlardan da söz eder. Hemen hemen hayvanca bir hayat süren ilk insanların, ilk kültür devrine ulaşabilmeleri için oldukça uzun bir devrin geçmiş olması gerektiği düşüncesini ortaya atar. Bilgisizlik ve karanlık içinde yaşayan bu insanlarda, akıl daha açılıp gelişmemiştir. Bu akıl öncesi devrede, insanlar da tıpkı hayvanlar gibi içgüdüye bağlıdırlar. Tabiat, bu devrede insanlara da kendileri için faydalı olan bilgileri içgüdü yoluyla fısıldar. Ama, akli bir kere gelişen ve ilk kültür devresine erişen insanın, bundan sonraki bütün başarıları, kendi varlığının şuuruna eren aklının bir verisidir. Bundan böyle, tarihteki bütün değişme ve hareketler, sonsuz akılla, çok kere, din taassubundan doğan boş inanlar, ön yargılar arasındaki mücadelenin bir ifadesidir. Akıl, bu boş inanlara karşı, her vakit "moral" prensipleri ile savaşır. Tarihde, Voltaire'in gerçekten beğendiği çağlar ve devirler vardır. Bu, devirlerde, ahlâk gelişmiştir. Güzel sanatlar geliş-

miştir. Ama, bu ilerleme ve gelişme devrelerinin ardından, yeni baştan, din taassubunun ve müsamahasızlığının hâkim olduğu bir barbarlık devri gelir. Böylece, dünya tarihi akla uygun olan ve akla aykırı olan devirlere ayrılarak değerlendirilir. Bununla birlikte, tarihin umumî gidişi içinde, akıl, karanlık devirlerde rastlanan bütün engelleri aşarak, bütün direnmelere karşı koyarak zaman, içindeki gelişme ve açılmasını tamamlar. Bundan dolayı, umumî dünya tarihi, aynı zamanda bir ilerleme tarihidir de.

Voltaire'in tarih görüşüne bir bakıma kesin bir "moralizm" hâkimdir. Tarihin akışı içinde akıl, çok kere, moral prensipleri olarak belirir. Aykırı inan ve boş düşünceleri yenecek ilerlemeyi sağlayan da bu moral prensipleridir. Voltaire'in "Le Philosophe Ignorant" adlı felsefe kitabının ana tezi de "insanlık topluluğunun sürekliliğini sağlayacak tek güdünün akıl olduğu, aklın ise âdalet kavramının kaynağı olduğudur." "Nasıl bir geometri mevcutsa, öylece bir ahlâk da mevcuttur." Görenek ve geleneklerin çeşitliliğine ve değişikliğine şaşmaz ve sürekli bir ahlâk kanunu hâkimdir. Voltaire, bu noktada Tanrı kavramına ve doğuştan kavramlara da başvurur. Tanrı, bütün insanların yüreğine haksızlık yapmaktan ibaret olan aynı ahlâk tohumunu serpmiştir. Ahlâk kavramı a priori bir kavramdır. Bu kavram, insan zihninde elbette başlangıçtan itibaren hazır ve şuurlu bir şekilde mevcut değildir. O, insan zihninin gelişmesinin ancak belli bir devresinde kendini gösterir. Voltaire, bu noktada o kadar beğendiği ve "sage" diye adlandırdığı Locke'a da karşı gelir (2). Ahlâk alanında da hiç bir a priori kavram kabul etmediğinden dolayı Locke'u tenkid eder. "İnsan zihninde, hiç bir doğuştan "innée" kavramın, hiç bir doğuştan "innée" ahlâk kaziyesinin bulunmadığı düşüncesinde "Locke" la birligim. Ama, bu dünyanın çocukları olan bizler, eğer sakallı olarak doğmadıkça, bundan günün birinde sakallanmayacağımız sonucu mu çıkar? Hiç bir insan doğar doğmaz yürümez. Ama, iki ayakla doğan herkes, günün birinde yürüyecektir. Böylece, hiç bir şahıs da doğarken âdil olmak gerektiği düşüncesini birlikte getirmez. Ama, Tanrı insanların organlarını o şekilde düzenlemiştir ki günün birinde hepsi bu gerçeğe uyarlar" (3).

Voltaire, bu alanda Locke'u bırakır ve Newton'a bağlanır. Nasıl çekim kanunu bütün yıldızlar ve bütün cisimler dünyasında aynı şekilde tesir ediyorsa, ahlâkla ilgili olan bir ana prensip de, bizce bilinen bütün uluslarda ve bütün insanlarda aynı şekilde tesir eder. Akıl, iki kere ikinin dört olduğunu ne kadar kesin olarak bilirse, ahlâkla ilgili olan bu ana prensibi de aynı derecede kesin olarak bilir. "Traité de Métaphysique" adlı kitabının IX. bölümünde, "iyilik ve kötülük üzerine olan çoğu kurallar, her ne kadar giyilen elbiseler ve konuşulan dil kadar değişikse de, bana öyle geliyor ki, gene de, dünyanın her yanında, bütün insanların üzerinde uyusacakları tabii kanunlar mevcuttur. Şüphesiz Tanrı insanlara "işte size kanunları veriyorum bunlara göre hareket edin" dememiştir. Ama, insanlara karşı da, öteki hayvanlara karşı davrandığı gibi davranmış, arılara nasıl ortaklaşa çalışıp kendilerini beslemelerini sağlayacak kuvvetli bir içgüdü verdiyse, insanlara da hiç bir zaman ayırlamayacakları bir takım duygular vermiştir. Bu duygular, insanlık topluluğunun öncesiz bağları ve ilk kanunlarıdır." Bundan dolayı, yer yüzünde ahlâkın varlığı Tanrının varlığını da isbat eden bir olgudur. Ahlâk kavramı, ayrı ayrı devirlerde ve ayrı ayrı uluslarda çeşitli şekilde yorumlanmış olabilir. Ama, hak ve haksızlık kavramlarından meydana gelen özü her vakit aynı kalır. İmdi, eğer böyle ise, yani kaynağını akıldan bulan aslı bir ahlâk kanunu her vakit mevcut olagelmisse, tarihteki akla aykırı olan devirler, topluluk içindeki bütün didişmeler neden diye sorulabilir. Voltaire, buna karşılık, "Aşırı istek

(2) Le Philosophe Ignorant (Contre Locke).

(3) Oeuvr. Bd. 50 S. 138.

ve tutkuların, sarhoşluğun coşkunluğu içinde akıl kayıbedileceğinden bir çok haksızlıklar işlenilebilir. Ama sarhoşluk geçince, akıl yeni baştan geri gelir ve bence insanlık topluluğunu sürdüren tek güdü budur." (4). cevabını verir. Şu halde tarihin gidişini belirleyen ve ilerlemeyi sağlayan esas güdü ihtiraslarla bulanmamış olan akıldır

Voltaire, dünya tarihi ile ilgili başlıca araştırması olan yukarda sözünü ettiğimiz *Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations*'da, en çok insanlık kültürünün ilerleyişini gözönünde tutar. Bir devrin, bir ulusun yahut herhangi bir tarih olayının kendine öz olan yapısına "esprit" bazı kere de "géné" der. İşte umumî kültür tarihi, ayrı ayrı uluslara ait olan esprit'lerin bağlantıları ve umumî tarih plânı içindeki gelişme gidişleri ile ilgilenir. Bu umumî tarih, böylece, insanlık esprit'sinin ilerleme tarihidir. Voltaire, ilerlemeden sonsuz bir hoşnutluk duyar. Tarihin bir ilerleme olduğu ve kendisinin içinde yaşadığı devrin de tarihteki bütün devirlerden daha üstün olduğu görüşünü savunur. (Siccle de Louis XIV) Voltaire, ilerleme kavramının her vakit atesli bir koruyucusudur. Bu bakımdan o, gerek kendi devrinde gerek kendinden sonraki nesil üzerinde derin tesirler uyandırmıştır. Nitekim, Condorcet'in "Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de L'esprit Humain" adlı eseri aslında tamamıyla, Voltaire'in prensiplerine dayanan, Voltaire'in düşüncelerinin daha ileri götürülmesinden meydana gelmiş olan bir eserdir.

Tarih felsefesi sözünü ilk defa kullanan düşünür de gene Voltaire olmuştur. Bugün biz, tarih felsefesi deyince, dünya tarihi içinde olup biten şeylerin varlık formlarının, kanunlarının, yahut "kategorial" düzenlerinin açıklanması denemesini anlarız. Halbuki, Voltaire'in bu terimden anladığı mânâ, tarihin bir filosof gibi incelenip içinden faydalı bilgilerin meydana çıkarılmasıdır. Voltaire için, tarihten çıkarılacak faydalı bilgiler, 18. yüzyıl Aydınlanmasının gerçekleşmesini sağlayan bilgilerdir. Bu suretle Voltaire, tarih yoluyla Aydınlanmayı tanıtmak, yahut yenilik düşmanlarını ilkin tarih yoluyla hazırlamak ve yumuşatmak istemiştir. Şu halde tarih, başlı başına bir hedef değil, tersine, bir vasıta, insanlığın Aydınlanmasına yardım eden, insan düşüncesinin gelişmesi için gerekli olan bir vasıta idi. Gerçekte, bütün Fransız Aydınlanma kültürü, tarihi bu anlamda kavramış, bu ilmi, yalnız insanlığın eğitim ve öğretimi için bir vasıta olarak gözönünde tutmuştur. Nitekim, Aydınlanmanın büyük sözlüğü olan ansiklopedinin "redaktörü" ve en yetkili sözcüsü D'alembert de, ansiklopedinin bilgi plânını açıklarken, tarihin ödevini bu anlamda belirler. "Bilge kişi, dünya sahnesi üstündeki insanları, tanık yahut aktör olarak gözönünde tutar. O, manevî dünyayı da, tıpkı fizik dünya gibi, ön yargılara kapılmadan inceler. Yazarların anlattıkları olayları, tıpkı tabiat olaylarında olduğu gibi sakınarak gözden geçirir. Gerçek tarih olaylarını, muhtemel olanlardan ve muhtemeli de hayalî olandan ayıran en ince ayrıntıların farkına varır. Samimiyetle kinin, şüphe ile taassubun çeşitli ifadelerini tanır. Tanığın sahip olmak zorunda olduğu otorite ile tanıklıktaki kuvvet derecesini, olayın niteliğine göre belirtir. Bu sağlam ve güvenli kurallarla aydınlanan bilge kişi, birlikte yaşadığı insanları daha iyi tanımak için geçmişte yaşayanları inceler. Okuyucuların çoğu için can sıkıntısının dindirilmesine yarayan tarih, filosof için insanlığın manevî alandaki, ahlâk alanındaki sınama ve denemelerinden kazanılmış bir koleksiyondur. Bu kolleksiyon, yalnız bilge kişilerin eseri olsaydı daha kısa ve daha eksiksiz olurdu. Ama, ne kadar eksik de olsa, gene insan için faydalı öğütler ve bilgilerle doludur" (5).

Böylece, Aydınlanma, geçmişe döndüğü, geçmişini incelediği vakit, geçmişin kendini değil, geçmiş yoluyla geleceği ve şimdiki zamanı anlamak istiyordu. Gerek Voltaire, gerek

(4) Le Philosophe Ignorant Chap. XXXVI.

(5) Oeuvres de D'Alembert, I. Partie, Paris 1821. S. 127.

öteki Aydınlanmacılar, tarihi, Aydınlanma kültür idealinin üzerine dayanabileceği bir destek olarak gözönünde tutuyorlar ve tarihî araştırmalarını her vakit bu plâna göre düzenliyorlardı. Aydınlanmacılar, tarih devirlerini, yalnız içinde yaşanan devri hazırlamak bakımından gördükleri göreve göre değerlendiriyorlardı. Onlara göre, tarihteki bütün öteki devirler, içinde yaşanan devre ulaşmak için aşılabilir birer aşamaktı. Kendisinden sonraki devri hazırlayan ve her devir de, tarih sahnesindeki görevini tamamlamış sayılıyordu. 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma tarihçiliği, bütün dünya tarihine kendi açısından yahut başka bir deyimle 18. yüzyıl Fransız kültürü açısından bakar ve bütün kültür çevrelerini, kendi görüşüne ve kendi ölçüsüne göre kavrar. Bu yüzden, kendi ölçüsü dışında kalan tarih olaylarının derinliklerine varamaz. Bütün bu tarih kurum ve oluşumlarının kendilerine öz olan anlam ve değerlerini gözönünde tutmaz. Onları kendi oluş ve kendi akışları içinde kavramak kaygusuna düşmeden, yalnız umumî tarih plânındaki akıl ölçüsüne göre değerlendirir. Böylece, bütün tarih olaylarını aklın tenkidci süzgecinden geçirir. Gerektiği vakit, en kutsal sayılan tarih kurumlarını bile hırpalamaktan çekinmez. Taassup ve müsamahasızlıkla mücadeleyi de kendisi için başlıca amaç bilir.

18. yüzyılın diğer bir Aydınlanmacı düşünürü olan Montesquieu, uzun tarihî araştırmalar sonucunda meydana getirdiği "Esprit des Lois" ında, kanun kavramını bir hukukçu olarak belirlerken, insanlık dünyasını da fizik tabiatın bir bölümü olarak gözönünde tutan Aydınlanmacı dünya görüşünden kalkar ve "Kanunlar, olguların tabiatından çıkan zorunlu münasebetlerdir" der (6). Şu halde, tabiatla olduğu kadar toplulukta, fizik dünyada olduğu kadar manevî dünyada da, bir "Nature des Choses" vardır. Bundan dolayı, Montesquieu, tarih olaylarını, tıpkı tabiat olayları üzerinde çalşan bir tabiat araştırmacısı gibi inceler. İnsanlık dünyası ile ilgili olayları belli bir kaç prensip ve ipotezle açıklamayı dener. Nitekim, bütün devlet anayasalarını üç şekle irca ederek açıklayan sınıflaması meshurdur. "Lettres Persanes" larında âdalet kavramında n, "un rapport de convenance" olarak söz eder. Montesquieu'ya göre bu kavramın hiç bir irade eylemi ile değiştirilemeyecek olan, matematik gibi objektif bir yapısı vardır. Bu kavram, ister insan, ister Tanrı, ister melek tarafından algılsın, her vakit, kendi kendinin aynı olarak kalır. "Çünkü, Tanrı'nın kendisi de kendi kanununa bağlıdır." Tanrı'nın kendisi de âdaletin öncesiz normlarına boyun eğmek, âdaleti algıladığı andan itibaren âdil olmak zorundadır. Böylece Montesquieu'ya göre, ne Tanrı buyruğundan çıkan, ne de bu dünya ile ilgili kuvvet ve irade gücüne bağlı olan öncesiz bir hak ve hukuk prensibi mevcuttur (7). İnsan iradesinden, hattâ Tanrı'nın kendisinden bağımsız olan bu öncesiz âdalet kavramı, insan aklında kendisini göstermekte, insan aklı, bu öncesiz ve sorsuz mahiyet prensibi ile ortaklaşmaktadır. Şu halde, akıl, fâziletin ve insanlık hürriyetinin de kaynağıdır. Nitekim, tarihteki büyük devirler, insan aklının eseri olan, insan aklının hâkim olduğu devirlerdir. "Sur la Grandeur et la Décadence des Romains" adlı eserinde Montesquieu, aklın üstünlüğüne inanır, topluluğun gidişini ve tarihin akışını bu saf akılda kaynağını bulan değişmez hukuk normlarının belirlediğini kabul eder. İnsan aklının koyduğu bir kanun, tarihte bir devir yaratır ve büyük tesirler bırakır. Roma'nın ululuğu ve siyasetteki üstünlüğü, Roma kanunlarındaki siyasi hürriyetin bir sonucudur. "Esprit des Lois" da da insan aklı, her ulusun hayat kuvvetinin gelişmesine en elverişli olan prensipleri seçen, çok kere iklimin ve yeryüzü şartlarının kötü tesirlerini ortadan kaldırmaya yarayacak kaideler ortaya koyan bir kuvvet olarak gözönünde tutulur. Akıl, insanların ve devirlerin aşırı tutku ve isteklerini sorsuz bir şekilde dizginler.

(6) Esprit des Lois, 1. Kitap, 1. Bölüm.

(7) Lettres LXXXII.

Montesquieu, bir devrin, bir ulusun, aşırı tutku ve isteklerini, hareketli, ateşli bir ata, aklı ise bu atı kullanan suvariye benzetir. Böylece tarihte, bir yandan aklın kuvveti ile ihtirasların kuvvetinin birlikte tesir ettiğine işaret etmiş, öteyandan, zaman üstü geçerliği olan aklın gene de olayların gidişine hâkim olduğunu belirtmiş olur. Şu halde, tarih dünyasında geçerliği olan kanunlar, aklın normlarıdır. Bunlar da fizik dünyaya hâkim olan kanunlar kadar esaslı ve değişmezdirler.

Böylece, 18. yüzyılın düşünce gidişi mücerret bir kavram olan tabii hukuk prensibine sıkı sıkıya bağlanır. D'Alambert, insan aklı ile ilgili öncesiz ve sonsuz bir ahlâkın varlığını savunur. Ansiklopedinin ikinci "redaktörü" olan Didrot da Voltaire gibi yalnız insan aklında kendisini gösteren öncesiz ve sonsuz bir hak ve âdalet kavramından hareket eder.

Dünya tarihini ilk defa dünya yüzüne indiren 18. yüzyıl tarih yazarlığı, olayların gidişini tabii hukuk prensibine bağlamakla, tarih dünyasını gene belli bir plâna göre açıklamıştır. 18. yüzyıl, dünya tarihinde, belli bir plân ve bir mânâ göstermeye girişmiş ve bu bakımdan, eski tarih felsefesi sistemlerinin gittiği yoldan gitmiştir. Hıristiyanlık düşüncesinin tesiri altında gelişen eski tarih felsefesi sistemleri, insanlık dünyasında, bütün uluslar için ortaklaşa olan ve gittikçe ilerliyen bir ilâhî terbiyenin gerçekleşmekte olduğunu ve bu suretle bir Tanrı devleti hâkimiyetine doğru gidildiğini kabul ederler. Saint Augustin tarafından esasları çizilip Bossuet'ye kadar devam eden bu litteratür içinde, tarih dünyası, her vakit, ilâhî bir ide bakımından ve ilâhî bir kronoloji plânına göre açıklanmıştır. İmdi, 18. yüzyıl, gerçi dünya tarihini ilâhî bir ideye yahut ilâhî bir kronoloji plânına bağlamaktan vazgeçmiştir. Ama, tarih dünyasını, gene de umumî bir kavrama bağlamaktan ve belli bir kronoloji plânına göre açıklamaktan kurtulamamıştır. Böylece, Aydınlanma çağrı tarih yazarlığı da tıpkı kendisinden önceki teolojik tarih felsefesi sistemleri gibi açıktan açığa bir "konstrüksion" a düşmüştür. Bu yüzden, canlı tarih materyalini kendi tabii gelişmesi içinde gözönünde tutamamış ve bazı zorlamalara girişmiştir. Tarihteki dinamizmi mekanizme döndürmüş, tarihin yaratıcı kuvvetlerini bir takım formüller içine hapsedmek istemiştir. *Ancak, öncesiz bir hak ve ahlâk kavramının varlığına inan bütün bu litteratürün tarihin bundan sonraki gelişmesi üzerinde çok önemli ve devir değiştirici tesirleri olmuştur. Tabii hukuk doktrini, bu devrin siyasi ve sosyal reformları, ahlâki yenilikleri için manevi bir kaynak olmuş, Amerikan beyannamesini ve Fransız devrimini hazırlayan insan ve yurddaş hukuku anlayışı 18. yüzyıl, Aydınlanma çağrı içinde gelişmiştir.*

Bu yüzyıl sonunda bu çağrı, artık olgunluğunun en yüksek derecesine ulaşmış ve tarih alanındaki ödevini tamamlamış gibidir. Akla dayanan, her alanda, tarihte, felsefede, sanat ve edebiyatta aklın sınırları ile çevrelenmiş olan bu kültür içinde, zevke, hâyale ve duyguya yer veren yeni bir dünya görüşü ve hayat anlayışı belirmeye başlamıştır. Gerçekte, Aydınlanma kültürüne karşı ilk reaksiyon, Aydınlanma kültürünün kendi içinden, daha, tabii hukuk görüşüne bağlı olan ve Aydınlanma metodlarına göre çalışan Aydınlanmacı düşünürler arasından yapılmıştır. Meselâ Avrupa kıtası dışında, İngiliz Aydınlanmacılarından birisi olan David Hume, ilk defa olarak, tarihin gidişinde makul bir plân aramaktan vazgeçmiş ve dikkatini tarih sürecinin kendisine çevirmiştir. Hume, tarihteki oluşun, ardı arası kesilmeyen değişikliklerin farkına varmış ve bu oluş içinde insan aklının da değişip geliştiğini görmüştür. Bu suretle, insan aklının değişmediği, her vakit aynı kaldığı sanısı onda kuvvetini kaybetmiştir. Sonra Hume, Aydınlanma'nın akla dayandırıp akıl yoluyla açıkladığı bütün kurum ve oluşumların, devlet in, hukukun, dinin kökünde akıldan çok içgüdü ve duyguların rolü olduğunu belirtmiştir.

Öte yandan Montesquieu da "Espirít des Lois" nın ana düşüncesini meydana getiren

siyasi relativizmi ile Aydınlanmayı aşmış Romantisme ve historisme giden köprüyü kurmuştur. İnsan cinsinin esas itibariyle değişmediğine, her vakit ve her yerde aynı kaldığına inanan Aydınlanma için, aklın ortaya koyduğu bir kanunun, her vakit ve her yerde aynı şekilde geçerliği olması gerekir. Halbuki Montesquieu'ya göre, her ulusun kendine öz bir "Espirit général" i vardır. Bu, bir ulusun içinde yaşadığı mekânın, özellikle iklim ve yer yüzü parçasının şekli ile toprağın niteliğinin, sonra dinin, gelenek ve göreneklerin, özlü sözlerle önemli olaylardan alınan örneklerin, ortaklaşa tesirlerinden örülüp meydana çıkarılmış bir ulus ruhudur. Uluslar arasındaki ayrılık, bu ayrı ayrı faktörlerin tesir ve birbirleriyle bağdaşma tarzlarından meydana gelir. "Kanunların ruhu" kanunla bu çeşitli faktörler arasında mevcut olabilecek türlü münasebetlerin ifadesidir. Kanun koyulurken, her şeyden önce, bir ulusun "Espirit général" inin gözönünde tutulması gerektiğini ileri süren Montesquieu, bu suretle her ulusun ferdi bir karakteri olduğuna işaret etmiş olur. Ferdiet (individualité) kavramı ise modern tarihçiliğin temel kavramlarından biridir.

18. yüzyılın Aydınlanmacı düşünürlerinden J. J. Rousseau da bir yandan akla dayanan ideal bir devletin nasıl kurulacağını tam da Aydınlanma metodlarına göre işleyerek tasvir ederken (Contrat Social) öte yandan, iki meşhur "Discour" undaki radikal kültür tenkidleri ile Aydınlanmanın ilerlemeden duyduğu hoşnutluk ve kendine karşı beslediği güven duygusunu sarsar. Rousseau, insan ruhu ile tabiat arasında da yeni uygunluklar arayarak ve kendi ruhunu açarak (Confessions) yeni bir çığır yani Romantizmin önderliğini yapar.

Modern tarihçilik, yeni bir insan anlayışına dayanan bu yeni çığır, yani Romantizm üzerinde çiçeklenip gelişir. Bunda esas, insanı Aydınlanmanın kabul ettiği gibi, yalnız bir akıl yarattığı olarak değil, içgüdüleri, aşırı istek ve tutukları ile bir birlik, bir bütün olarak gözönünde tutmaktır. Romantizm, ilkin insan ruhuna, insan ruhunun şuurlu olmıyan derinliklerine yönelir. İnsan ruhunun derinliklerinde daha keşfedilmemiş sırlı alanlar vardır. İnsan ruhu, sırlı mıknatışlı kuvvetlerin kaynağıdır. Renaissance için nasıl tabiat bir sır idiye, Romantizm için de insan ruhu öyle bir sır olmuştur. Romantik yazarlar, ruhlarının derinliklerindeki irrasyonel kuvvetleri dinlemek, iç hayatlarını açmak, ruhlarının derinliklerinden gelen duygu ve tutkuları ortaya dökmek istiyorlardı. Bu suretle, romantik çığır içinde yazarların kendi ruhlarını açıp iç hayatlarını ortaya döktükleri lirik bir edebiyat serisi ortaya çıktı. Bu, ferdi görüşlerin iç yüzlerinin açıklanması ve ferdiyet kavramının önem kazanması yolunda bir ilk basamaktı. Tarihi yeni bir şekilde anlamak, tarih dünyasının gerçekliğini kavrayıp onun derinliklerine dalmak için, ilkin, insan ruhunu tanımak, insan ruhunun derinliklerine dalmak gerekliydi. Bu bakımdan modern tarihçilik Romantisme gerçekten çok şey borçludur.

Aydınlanmanın olduğu gibi, Romantizmin ilk kökleri de İngiltere'de belirdi ve Aydınlanma gibi Romantizm de İngiltere'den Avrupa kıtasına yayıldı. Ancak, bu sefer bu hareketi taçlandırmak ayrı bir Avrupa ulusuna, Almanlara nasip oldu. Aydınlanma, nasıl Fransa'da en olgun ve en baskın formunu bulduysa, Romantizm de, Almanya'da idesine en uygun formunu buldu ve bu çığır, sonunda Historisme doğru gelişti.

Aydınlanma kültürü bir akıl kültürü idi. Akıl, onun için biricik bilgi yolu idi. Gerçek ve doğru bilgi ise ancak şuurun aydın alanında yer alan bir bilgi idi. Romantizm, aklın karşısına akıldan daha derin bir bilgi organı olarak gördüğü estetik sezgiyi koydu. Bu, gerçekliği, bütün zenginliği ve bütün canlılığı ile kavrayan bir sezgi idi. Romantizm, sezgi yoluyla gerçeğin özünü ve formunu doğrudan doğruya yaşamak, gerçeğe mümkün olduğu kadar yaklaşmak, onu, içten duyup onunla özdeş olmak istiyordu. Romantisme için gerçek bilgi, şuur altından, şuurun karanlıklarından ve derinliklerinden çıkan bilgi idi. Roman-

tism, aslında, felsefeden çok edebiyata yakın bir çığırdı ve bu anlayışın özünü de en iyi şairler dile getirmişti.

Romantizm, 19. yüzyılda ortaya çıktı. Bu yüzyıl, bir tarih yüzyılı, yeni bir devir yaratan büyük tarih olaylarının ortaya çıktığı yüzyıldı. Bundan dolayı, Romantiklerin alâkası tarihe yöneldi. Romantizm, tarihle çok yakından ve çok içten ilgilendi. İlkın, insan ruhuna dalmak, insan ruhunun derinliklerinden kopup gelen en saklı duyguları ve irrasyonel kuvvetleri kavramak isteyen bu çığır, şimdi, ruhun bu karanlık kuvvetleri yoluyla tarih dünyasının derinliklerine dalmayı denedi. *Tarihin karanlıkları içine gömülen olayları, kendi ruh kuvvetlerinin yardımıyla yeniden canlandırmak, kendi benliğini unutup bu geçmişteki olguyu yeniden yaşamak istedi. Artık, aydınlık çağın ileri sürdüğü gibi, insanlığın her yerde ve her vakit aynı olduğuna inanılmıyordu. Tarih, rasyonel bir plâna göre, düz bir çizgi istikametinde gelişen bir ilerleyiş değildi.* Romantizm, tarihi, her anı başlı başına bir özellik ve orijinallikle dolu sonsuz bir gelişme, sonsuz bir oluş olarak anlayordu. Tarihdeki olayların, çağların her biri kendi içine kapalı birer "individualite" idiler. Bunun için, tekrarlanamazlardı. Bunlardan her birinin, kendi özellikleri içinde ele alınıp incelenmesi gerekiyordu. *Romantik çığır, Aydınlanma gibi tarihten pragmatik anlamda faydalanmayı, tarihi insan cinsinin eğitimi için bir âlet olarak kullanmayı düşünmüyordu. Tarihin amacını kendi içinde, tarihe karşı duyulan sevginin kendinde buluyordu. Romantik çığır, başlangıçta bütünlüğüyle insanlık tarihine, özellikle Orta-çağa ve antik devre yönelmişti. Ama, sonra bu ilginin sınırları yavaş yavaş daraldı. Alman romantikleri sonradan yalnız kendi ulusları ve kendi geçmişleri ile ilgilenmeye başladılar. Bu, sonraki Romantik nesil, kendi varlıklarının özünü, kendi geçmişlerinde temellenmiş görüyor, aynı soydan ve aynı kandan gelmiş bir topluluk içinde, her yeni düzenin, geçmişin derinliklerinden, gelenek ve göreneklerin köklülüğü içinden çıkartılmasını istiyorlardı. Her ulusun bugünkü devri, geçmiş devirlerdeki gelişmesinin bir sonucu idi. Her ulusun kendine öz olan karakterini, bu ulusun iç hayatından, kökünden doğan yaratıcı kuvvetler, inançlar, gelenekler, uzun yıllar boyunca örüp meydana çıkarmakta idi. Bundan dolayı, tarihinin ödevi, pedagojik bakımdan faydalı olan bir örnek koleksiyonu meydana getirmek değil, tersine bir ulusun hayatına içten içe tesir eden saklı kuvvetleri ortaya çıkarmak ve ulusun manevî hayatına buna göre bir düzen verilmesine yardım etmektir.* Bir ulusun bütün kurumları, bu ulusa içten içe tesir eden yaratıcı kuvvetlerin bir eseri idi. Bundan dolayı, bir topluluk içindeki her kurum, ancak en eski devirlere kadar uzanan köklerinden incelenmek suretiyle kavranılabildi. *Romantikler, toplulukla ilgili her kurum ve oluşumun, verilen her materyalin köklerine kadar gitmek ve ona tesir eden organik prensibi bulmak istiyorlardı.*

İşte bu anlayış, romantizmin ardından kendini gösteren historik mektebin ana düşüncesi oldu. Historik mektep, hem romantizmin hem de idealist sistemlerin tesiri altında gelişti. Bu mektep, Napolion istilâsını ve Almanya'nın kurtuluş savaşlarını doğrudan doğruya yahut da ardından yaşamış olan bir genç neslin kurmuş olduğu bir mektepti. Humboldt, Winckelmann, Jacob Grimm, Savigny gibi manevî ilimlerin ayrı ayrı dallarında çalışan bilginler, historik şuuru geliştirdiler ve manevî hayatın bütün alanlarına uyguladılar. Bundan böyle, meselâ hukuk gibi, siyasî bilimler gibi sistematik yahut teorik bilgilerin historik metotla incelenmesi istenildi. Carl von Savigny, bir ulusla ilgili olan hukuk sisteminin, bu ulusun manevî varlığında, bu ulusun ruhunda "volksgeist" köklendiğini ileri sürüyordu. Hukuk, "bir kanun koyucunun iradesiyle değil, saklıdan saklıya tesir eden iç kuvvetler yoluyla kurulur" diyordu. Her ulusun hukuku, bu ulusla birlikte ortaya çıkar. Onunla berâ-

ber gelişir ve sonunda da onunla birlikte hayat kuvvetini kaybeder. Jacob Grimm, aynı düşünceyi filoloji alanında geliştiriyor, Alman dilini incelerken, her çeşit gramer kurallarından ve umumî kurallardan kaçınarak, tarihî araştırmaları, onun organik gelişmesini gözlemek ve bu suretle bu dilin ruhunu kavramak istiyordu. Nihayet modern tarihciliğin kurucusu olan Leopold von Ranke, "Politisches Gespräch" adlı kitabında, bu aynı görüşü devlet anayasalarına uyguladı. Aydınlanmanın tabii hukuk doktrinine dayanan devlet görüşlerine karşı, kendi historik devlet doktrininin programını çizdi. Gerek siyaset, gerek tarih için mücerret prensiplerin ve "konstrüksiyon" ların faydasızlığını göstermeye çalıştı. Devletin iç siyasetinden bağımsız gibi görünen anayasalar, gerçekte toplulukla, topluluğun bütün öteki kurumları ile bağdaşmış, ayrılmaz bir şekilde sarmaş dolaş olmuşlardır. Devlet denildiği vakit, mücerret bir kavramın değil, içten bir hayat prensibinin anlaşılması gerekir. Her devlet, kendine öz hayat prensibi olan bir fertliliktir. Bu manevî varlık, "real-geistige" hiç bir umumî prensipten çıkarılamaz. Onun, gelişmesini sağlayan manevî prensip, ancak derin bir tarihî araştırma ile kavranılabilir. Bir topluluğun başarısı, onun, tarihinden fıskıran manevî kuvvetlere dayanır. Bunun için, geçmişinden çözülen ve geleneklerinden ayrılan bir ulus, en ince hayat sınırlarından yoksun olmuş demektir. Historism, sonunda koyu bir nationalisme döner. Millî olmayan şeylere karşı bir reaksiyon baş gösterir. Nitekim Ranke, "Historische - Politischezeitchrift" de Fransız doktrinlerinin alınıp, Alman ulusuna uygulanmasını tenkid eder. İlkin, Alman devletinin kendi hayat prensiplerinin gerektirdiği ihtiyaçların tanımını bunların karşılanması gerektiği düşüncesini savunur. *Devleti kendine mahsus bir hayat prensibi olan ferdi bir organism olarak kabul eden historik görüş, onun, bünyesine yabancı olan her şeyin, hayat kuvvetini zayıflatacağını kabul eder. Historik mektep, bu noktada çok titiz davranır. Halbuki yabancı kültürlerin temsili işi de, pekâlâ organik ve ferdi bir "akt" olarak gözönünde tutulabilir ve temsil derecesi ise bu yabancı kültürü temsil eden milletin hayat kuvvetini gösterebilir.*

Ranke, tarihin ilerleme gerileme ve saire gibi mücerret kavramlara bağlanmasına karşı koyar. Onun için tarih, her vakit, daha fazla kuvvet kazanmak için birbirleri ile didişen canlı kuvvetlerin "lebendige kräfte" bir mücadelesidir. Bu canlı kuvvetler, "real geistig" ferdiyettler, manevî varlıklar olarak gözönünde tuttuğu mücerret devletlerdir. Ranke'de real olanla, yani hakikî, gerçek olanla, manevî olan "geistig" olan ayrılmıyacak şekilde birbirine bağlanır. Real bir varlığa sahip olan devlet, kendisine içten içe tesir ederek onu bütün devletlerden ayıran manevî prensip sayesinde bir ferdiyettir. Bu prensip, devlet düzenine, idare mekanizmasına, devletin her çeşit kurumuna ve devleti meydana getiren fertlere, bu devlete öz olan karakteri kazandırır ve bu devleti bütün öteki devletlerden ayırır.

Ranke, "real geistige" ye, manevî varlığa karşı, "formal allgemeine" yi yani umumiyi koyar. Ranke'de "allgemeine" yani umumî'nin birbirinden tamamiyle ayrı iki anlamı vardır. Umumî denilince, bir kere, tecrit yoluyla elde edilmiş umumî kavramlar anlaşılır. Ranke, bunların tarihte ve devlet teorilerinde tamamiyle boş ve faydasız kavramlar olduğuna kanidir. "Politisches Gespräch" de dediği gibi, "Aristokrasiyi bütün sıfatlarıyla bilmek, aristokrat bir ulus olan İsparta'nın yalnız gelenek ve göreneklerinin değil, hâttâ iç teşkilâtının, bile bilinmesine yaramaz."

İkinci anlamdaki "allgemein" umumî, Ranke'nin tarihte kullandığı ana kavramlardan biridir. Ashnda, bu da, dünya tarihinin kendisinden başka bir şey değildir. Münferit manevî varlıklardan "real geistige" yani devletlerden her birinin, kendi hayat prensibine göre ferdi bir tarihî gelişmesi vardır. Ama, bunlar aynı zamanda umumî dünya tarihinin geliş-

me gidişi içinde yer alırlar. Gerçekte, umumî dünya tarihinin kendisi de bir kerelik ferdi bir süreçtir. Bu umumî ferdi süreç, aynı zamanda, ferdiyetlerle de dolu olan bir süreçtir. En umumî olan bu ferdi süreç, yani umumî dünya tarihi, bütün öteki tarihî ferdiyetleri, yani ayrı ayrı tarih devirlerini ve tarih olaylarını kuşatır. Umumî tarihî süreç tarafından kuşatılan öteki tarihî ferdiyetler, hem kendi ferdi gelişmelerini takip eder, hem de umumî tarihî gelişmenin meydana çıkmasına yardım ederler.

Ranke, "Versuch einer Weltgeschichte oder Allgemeine Ansicht der Weltgeschichte" adlı tarihî araştırmasında dünya tarihini inanılır ve güvenilir kaynaklara dayandırıyor ve öyle güvenli kaynaklarla başlatıyor. Bu eserde, dünya tarihi, toprak, kuvvet ve hâkimiyet için birbirleri ile mücadele eden, birbirleri ile birleşen ve birbirlerine karşı koyan manevî, ferdi varlıkların, yani ulusların örüp meydana çıkardıkları, en umumî ve birlikli bir ferdi süreç olarak gözlerimizin önüne seriliyor. Dünya tarihindeki büyük olayları, ulusların iç hayat prensipleri ile dış motiflerin birleşmesi ve birbirine karışması meydana getiriyor.

İlkin, ayrı ayrı, tek tek değerlere ayrılmış gibi görünen dünya tarihi, bu suretle, birlikli bir "Gesamtentwinclung" umumî gelişme içinde birleşir. Ranke, dünya tarihinde, Voltaire'in anladığı mânâda bir ilerleme plânı aramaz. Çünkü o, tarih devirlerini, yalnız kendilerinden sonra gelen devreyi meydana getirmeye yarayan birer araç olarak gözönünde tutmaz. Tarihin her devrinin, kendine öz olan ferdi bir değeri vardır. Her devir, Tanrı karşısında aynı derecede değerli, aynı derecede yetkilidir. Ranke, her tarih devri ile Tanrı arasında doğrudan doğruya bir münasebet bulur. Bu suretle o, tarihe dinî ideler de karıştırır. Bununla birlikte, Ranke'nin tarihe dinî ideler sokması, tarihte ilâhî bir plân araması demek değildir. Ranke, Tanrı tarafından yaratılan dünyanın bütünlüğü ile Tanrı'nın "Geist" ı ile dolu olduğunu ve bundan dolayı da, her devrin doğrudan doğruya Tanrı'ya ait olduğunu ileri sürer. Yer yüzündeki devletleri de "Gedanken Gottes" olarak, Tanrıca bir kaynaktan çıkmış manevî varlıklar olarak gözönünde tutar. "Politisches Gespräch" deki çok meşhur olan şu cümlesi, tarih anlayışını esaslı şekilde dile getirmiş olur. "Ich aber behaupte, Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer existenz selbst, in ihrem eigenen selbst."

Ranke, özellikle, tarih yazarlığının ruhu olarak gözönünde tuttuğu iki kuralla modern tarihçiliği ilmi bir temel üzerine yerleştirmiştir. Bunlardan ilki, kaynakların kritiğidir. Tarihcinin doğruluğundan emin olduğu inanılır ve güvenilir kaynaklardan hareket etmesidir. İkincisi ise, bu emin malzemeyi mânalandırması, olaylar arasındaki gerçek bağılıkları kurarak tarihî olayları şekillendirmesidir. Ranke böylece, tarih olaylarının aslında olduğu gibi meydana çıkarılmasını istemiştir ki bu devri için büyük bir yeniliktir. Aydınlanma tarihçileri, ilkin bir ipotezden hareket ediyor ve tarih olaylarını bu ipoteze göre zorlayarak şekillendirmek, tarihin akışına, bu ipoteze göre bir düzen vermek istiyorlardı. Halbuki Ranke, tarih olayları karşısında, *ilkin, kendi benini silmek, kendi benini ortadan kaldırarak, onları tıpkı geçmişte oldukları gibi canlandırıp yeniden yaşatmak istedi: Bu, hakiki tarihcinin, tarihî gerçeğe objektif bir şekilde ulaşabilmek için duyduğu derin ve ateşli istekti.* Aydınlanma, tarihte yalnız aklın kavramları ile çalışmış, bu yüzden derin bir tarihî sezgi ve anlayışa ulaşamamıştı. Romantizm ise sezgiyi esas olarak almış ve akli savsamıştı. Halbuki Ranke, metodlu ilmi bir temel üzerinde, düşünce ile duyguyu, bilgi ile sezgiyi içten içe birleştiriyor, tarih olaylarının derin anlam ve bağlantılarını böylece kavriyordu.

Bununla beraber, tarihî anlayışın özünü asıl Dilthey dile getirdi. Dilthey, tarih dünya-

sına konu olan olguların, insanlığın manevî hayatının verimi olan, insanlığın iç dünyasından çıkan olgular olduğunu belirterek, bunların, ancak içten yaşanarak kavranabileceğini gösterdi. Şu halde, tarih, anlayan bir ilimdir. Anlayan bir ilim ise, her şeyden önce bir anlama metodunu şart koşuyordu.

Dilthey'e göre, tarih metodu olarak anlama, insanın kendi sübjektif sınırları içinden dışarı taşması, kendi varlığını aşarak, tarihteki herhangi bir olayı içten yaşaması, tarih dünyasını yaşayarak kavramasıdır. Bunda esas, insanın kendi beninden çıkıp geçmişe ulaşması, yahut da geçmiş bir olayı, kendi beninde yeniden canlandırarak yaşaması, kendini geçmişteki bir olayın içinde, yahut geçmişteki bir varlığın yerinde sayıp ona göre şekillenmesidir. Bu suretle tarihçi, kendi iç hayatının derinliklerinden geçmişin nefesini alıp geçmişle büyülenmek imkânını kazanır. Kendi iç dünyasında, tarih dünyasının aynı olan bir dünya kurar. Tarih dünyasını kendi iç dünyasına aksettirir.

Tarihi gerçekliği, olduğu gibi, objektif bir şekilde, kavramak isteği doğduktan ve modern tarihciliğin temelleri atıldıktan sonra, tarihin ve umumiyetle manevî ilimlerin varlığı, bir bilgi teorisi problemi olarak da ayrıca ele alınmıştır. Bu problemi, bir yandan Dilthey, öte yandan Güney Batı Alman Mektebinin kurucuları olan Windelband ve Rickert, ele almışlar ve kendi görüşleri açısından halletmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler, manevî ilimlerin temel ve metodlarını inceleyerek bütün bu ilimler arasında bir birlik kurmak ve tabiat ilimleri karşısında bağımsızlıklarını sağlamak istiyorlardı. Bütün bu çalışmaların üzerinde birleştiği nokta, tarihin ve umumiyetle manevî ilimlerin tabiat ilmi gibi açıklayıcı bir kanun ilmi olmadıklarıydı. Tabiat ilmi için, tek tek olaylar, tek hayvanlar, tek nebatlar, yalnız bir cinsin örneği olarak önemlidirler. Bu ilim, tek tek varlıklarla yalnız bir nümune olarak ilgilenir ve kendi dünyasını, cinsle, umumî kanunlarla belirler. Buna karşılık, tarihin ilgisi, ferdi şekillenmelere, bir kerelik olaylara, özel olumlara çevrilmiştir. İşte, Dilthey'a göre tarihin ödevi, ferdi ve özel olanın şekillenmesindeki aynılıkları, benzeyişleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kuralları tesbit etmektir. Buna karşılık, Rickert'e göre, tarihin ödevi, ferdi olayları bir daha meydana çıkmıyacak bir kerelik şekillenmeleri, öteki objelerle hiç bir ilgisi olmayan hususî çizgileri için tasvir etmektir. (8).

Tarihin varlığını bir bilgi teorisi problemi olarak ele alıp, bu ilmin metodlarını inceleyen bu çığır içinde de, bazı karşıtlıklar, mücadeleler ve ayrı görüşler vardır. Bu durum, manevî ilimlerin, tabiat ilmi gibi, kesin bir metod şuru ile belirlenmemiş olmasından ileri gelir. Tabiat ilmi metodu, tabiat ilminin varlığını mümkün kılmış ve güvenliğini sağlamıştır. Bu ilmin 17. yüzyılın başındanberi durmadan gelişen sürekli bir geleneği vardır. Tabiata hâkim olma prensibi, bu ilmi zaferden zafere götüren ana güdüdür ve bu prensip, düşünülmedik ölçüde gerçekleştirilmiştir. Buna karşılık, manevî ilimlerde metodik kesinlik kavramı, sonradan ortaya çıkan, onlara dışardan gelen bir şeydir. Manevî ilimler alanında, metodların felsefî güdülerle taşınmış olması, bu ilimlerin kesin bir metod şuru ile belirlenmelerine ve temellendirilmelerine engel olmuştur. Manevî ilimlerin metodu, dünya görüşleri ve hayat anlayışları ile yüklüdür. Bundan dolayı, manevî ilim üstadlarından Erick Rothacker'ın dediği gibi "Manevî ilimlerle ilgili olan metod ve kavramları anlamak için onları dünya görüşleri ile ilgili olan asıllarına kadar takip etmekten başka çare yoktur" (9).

(8) Rickert ve Dilthey'da Manevî ilimlerin Temellendirilmesi (1954) adlı kitabımızda bu hususta yeter bilgi verilmiştir.

(9) Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, S. 36 München/Berlin 1937.

TANZİMATTAN SONRA TÜRKİYEDE İLİM VE MANTIK ANLAYIŞI

Necati ÖNER

Politik bir hamle olarak başlayan Tanzimat hareketi, Türk Medeniyetinin yeni bir istikamete yönelmesiyle neticelenmiştir. Bu yöneliş Renaissance'tan beri gelişen Avrupa Medeniyetine doğrudur. Bir asırdan fazla bir zaman var ki, sarfettiğimiz gayret, cemiyetimizi o medeniyet çevresine sokmak ve o medeniyetin gelişme istikametinde yol almaktır. Bu gayretimizde ne derecede muvaffak olduk, sorusu üzerinde düşünmek ve dolayısıyla bu yolda gösterdiğimiz faaliyeti değerlendirmek, bundan sonraki fikir hayatımızın istikametine ışık tutacaktır.

İnceleme konumuz olan "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", bahsettiğimiz faaliyetin çeşitli kollarından birini teşkil eder. O halde incelememiz, yukarıki sorunun cevabı değil de o sorunun kaplamının bir kısmını teşkil eden, Avrupa Medeniyetine yönelişimizden bu yana ilim ve mantık anlayışında ne gibi bir değişme olmuştur? sorusunun cevabı olacaktır.

Bu soruya cevap verebilmek için, Tanzimattan önceki fikir hayatımızda bu konuda hâkim olan düşünceyi bilmek gerekir. Biz de asıl konunun işlenmesine girmeden, Tanzimattan önce Osmanlı cemiyetinin mensup olduğu İslâm kültür dünyasında ilim ve mantıktan ne anlaşıldığını belirtmeye çalıştık (*). Asıl konuyu ele alırken de şu yolu takip ettik: Tanzimattan sonraki fikir hayatımızda ilim'den ne anlaşılmıştır? Bu zaman süresi içinde nasıl bir ilim telâkkisi hâkim olmuştur? İkinci olarak, mantık denen ilmî disiplin nasıl ele alınmış ve işlenmiştir? İşte çalışmamızın hedefi, bu soruların cevabı olacaktır.

A. İSLÂMDA İLİM

Ebu Davud ve İbn Mace'nin rivayet ettikleri bir hadîste Hz. Muhammed şöyle söylüyor: "İlim, mânâsı açık bir âyet, yahut doğruluğu sabit bir sünnet veya âdil bir farizadır" (1) aynı mânâyı ifade eden El-Nesâî'nin rivayet ettiği hadîste ise, "ilim üçtür: mânâsı açık bir âyet ve doğruluğu sabit bir sünnet, bir de bilmiyorum sözüdür" (1-a).

Bu hadîsler İslâmiyetin ilk zamanlarında dinî bilgiler dışındaki bilgilerin ilim olarak kabul edilmediğini bildirmektedir (2). Fakat zamanla İslâmiyetin gelişip yayılması neticesinde içtimâî şartların zorlaması ve İslâmların başka medeniyetlerle teması, ilim kavramının genişlemesine sebep oldu. Bu şekilde İslâm medeniyetinde uğraşılan ilim-

(*) Bu konu ile ilgili arapça eserlerden Prof. M. Tancî'nin yardımlarıyla faydalandık.

(1) Gazzalî, İhya Ulûm-el-din, I. s. 30 ve Murtaza Şerhi I. s. 225

(1-a) Murtaza el-Zebîdî, Şerh-i İhya. I. s. 225

(2) "İlim ikidir, ilm-ül edyan ve ilm-ül ebdan", "beşikten mezara kadar ilim tahsil ediniz", "İlim Çin'de de olsa arayınız" hadîsleri bu hükmümüzü nakzeder görünmekte iseler de, muteber hadîs kitapları bunların sıhhatini reddetmemektedirler. İfade edilen fikirler Peygamber zamanının değil daha sonraki devirlerin ilim anlayışına uygundur.

lerin menşeiini iki ayrı sahada aramak doğru olur. Birincisi bizzat İslâm dini, ikincisi de İslâmların temas ettikleri eski medeniyetler.

a) Menşei dini olan ilimler:

İslâmiyetin ilk yıllarında ilim olarak yalnız âyet ve sünnet kabul ediliyordu. Zaman geçtikçe içtimâî şartların tesiri altında esasını Kur'an ve sünnet teşkil eden yeni bilgi kolları meydana geldi ki, bütün İslâm medeniyeti boyunca bu bilgi kollarına ilim denmiştir. Kur'an ahkâmını anlamak ihtiyacından tefsir, Peygamberin sözlerini tesbit ve bu konuda yapılan rivayetlerin doğruluk dercesini tayin için hadis ve usulü hadis, karşılaşılan içtimâî meselelere ve ibadete Kur'an ve hadisin tatbikinden usul-ü fıkıh, fıkıh, akaid ilimleri doğdu. Bu ilimlerin esas kaynağı yukarıda zikrettiğimiz gibi Kur'an ve sünnettir. Bu iki ana kaynağa Gazzalî yardımcı iki kaynak daha gösteriyor ki, onlar da icmâ ve âsâr-ı saha-be'dir (3).

Menşei dinî olmamakla beraber dinî ilimlerin mukaddimesini teşkil eden ve onları öğrenmek için bir âlet olan (4) ilimler de meydana çıktı. Arap dilinin tespiti, lâfız ve mânâlarının tayini lüzumundan "*ulûm-u lisaniye*", dilin tesbiti arap örf, âdet ve edebiyatının bilinmesini gerektirdiğinden "*ulûm-u edebiyeye*" meydana geldi (5). İslâmiyetin geniş ülkelere yayılması İslâmlar arasında itikad meselelerinde ayrı ayrı görüşler doğurdu. Yunan ve hristiyan felsefelerinin İslâm dünyasına girmeleriyle itikad ayrılıkları ve felsefî fikirlerle desteklenince yeni fikir cereyanları başladı ki buradan "*ilm-i kelâm*" (6) ve dinî inançların yeni eflâtunculukla birleşmesiyle de tasavvuf doğdu.

b) Başka medeniyetlerden alınan ilimler:

Mekke'de doğan İslâmiyet zamanla gelişip ülkelere yayılınca İslâmlar bazı eski medeniyetlerle temasa geçtiler. Bu temas onların yeni bilgiler elde etmelerini sağladı. Bu medeniyetler eski Yunan, İran, Hind, Mısır ve Mezopotamya medeniyetleridir. Yunanlılardan felsefe, tıp, hendese ve nücum'u; İranlılardan edebiyat, tarih, musiki'yi; Hindlilerden tıp, hesap, musiki'yi; Babillilerden tılsimat ve sihr'i; Mısırlılardan tegrih ve kimya'yı aldılar. Bu bilgileri ilkin arapçaya tercüme yoluyla nakil, sonra da bu sahalarda yüzlerce eser telif ettiler. İslâmların bu medeniyetlerle teması hicrî birinci asırda, Emevîler devrinde başlar (7).

Eski medeniyetlerle temas neticesinde İslâm dünyasına giren bilgileri iki gruba ayırabiliriz: Birincisi; felsefe, matematik, astronomi, tıp gibi rasyonel ve tecrübi bilgilerdir. Bu sahada İslâm dünyasına en çok tesir icra eden Yunan medeniyetidir. Bu medeniyetten birinci derecede tercüme edilen eserler Aristo, Euclide, Hipokrat, Calinos, Plotin, Batlamyus, ikinci derecede Eflatun'un eserleridir. En çok üzerinde durulan düşünür Aristo olmuştur. İkincisi; eski Mezopotamya medeniyetlerinin tesiriyle giren sihir, tılsimat gibi "*occulte*" bilgilerdir. Her iki bilgi grubunun İslâm âlemine girişi aşağı yukarı aynı zamana tesadüf eder. Arapçaya ilk yapılan tercüme kimya'ya aittir. Halid b. Yezid (Ö. 85 H.)'in emriyle yapılmıştır (8). Euclide'in kitabı halife Reşid (hilâfeti 180-193 H.) zamanında tercüme edildi. Yunan mantık ve felsefesi halife Memun (hilâfeti 188-218 H.)

(3) G a z z a l i, *İhya Ulûm-el-din*, I. s. 19

(4) Ayn. esr. s. 20

(5) C. Z e y d a n, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi* (Z. Megamız terc.), III. s. 71

(6) H i l m i Z i y a Ü l k e n, *İslâm Düşüncesi*, s. 17

(7) Mütercimler ve tercüme edilen eserler için Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri*, s. 141 vdd. ayrıca, C. Zeydan, ayn. esr. III. s. 289 vdd.

(8) C. Z e y d a n, ayn. esr. III. s. 274.

devrinde tercüme edilmeye başlandı (9). Hicrî 125 de sihre ait bir kitap tercüme edildi (10). İbn Vahşiye 291 H. de Babillilerden sihre ait tercüme yaptı (11).

Bu şekilde menşeyini iki ayrı sahada gördüğümüz İslâm ilmi H. birinci asırdan itibaren üç nevi ilim telâkkisinin tesiri altında kalmıştır. 1. İslâmî bir menşeyi olan dinî bir ilim telâkkisi, 2. Daha çok Yunan medeniyetinin tesiri altında rasyonel bir ilim telâkkisi, 3. Mezopotamya medeniyetlerinin tesiri altında "occulte" bir ilim telâkkisi (12).

Üç nevi ilim anlayışı İslâm düşünürlerince uzlaştırılmış değildir. İlim tasniflerinde bu telâkkiler bir araya toplanmış, eklektik bir ilim anlayışı içinde eklektik tasnifler yapılmıştır. Yalnız her mütefekkir ilim tasniflerinde birbirinden farklı olan bu üç grubu bir araya toplamış değildir. Farabî (Öl. H. 339-M.950) ilim tasnifinde ilkin yalnız ikinci anlayış içindeki ilimlere yer vermiş, sonradan birinci anlayış içinde ilim telâkki edilen fıkıh ve kelâm'ı da ilimler arasına almıştır. Üçüncü telâkkiyi Farabî'nin kabul etmediğini görüyoruz. Harezmi (Öl. H. 387-M.997) "occulte" bilgileri dikkate almamış, diğer iki telâkkiyi de kabul etmiştir. İbn Sina (Öl. H.428-M.1036) esas itibariyle ikinci telâkkiye sadık kalmış, bunun içinde "occulte" bilgilere de yer vermiş fakat dinî ilimleri tasnifine almamıştır. Gazalî (Öl.H.505-M.1111) ve daha sonra gelenlerde ise her üç telâkkiye göre ilim sayılan bilgiler ilim tasniflerinde zikredilmiştir.

Şimdi İslâm kültür dünyasındaki ilim anlayışını daha açık olarak eblirtmek için adı geçen düşünürlerin ilim tasniflerini gözden geçirelim. Bu tasnifler daha sonra yapılan tasniflerin asıl kaynağını teşkil ettikleri için de önemlidirler.

İslâm düşünürleri ilim tasnifinde esas itibarile Aristo'dan mülhemeldirler. Farabî ve İbn Sina Aristo'nun ilim tasnifini esas olarak almışlar, diğerleri ise bu esasa islâmî ilimleri eklemişlerdir.

F a r a b î ' n i n ilim tasnifi:

Farabî, Kitab'u tahsil-is-saâde adlı eserinde ilimleri, nazarî ilimler, ameli ilimler diye ikiye ayırır. Nazarî ilimler, ilm-i teâlîm (*riyaziye*), ilm-i tabii ve ilm-i ilâhî (*metafizik*) diye üçe, ameli ilimler de ahlâk ve siyaset diye ikiye ayrılır. Mantık'ı ilimlerin üstünde saydığı için bu tasnifin içine almaz (13). İlimlerin Sayımı adlı eserinde ise ilimleri şu beş gruda topluyor: 1. Dil ilmi, 2. Mantık ilmi, 3. Talimî ilimler, 4. Tabiat ilimleri ve ilâhiyat ilmi, 5. Medenî ilmi, fıkıh ilmi, kelâm ilmi. Farabî ilk tasnifinde Aristo'ya sadık kalmış, ikincide ise ondan farklı bir tasnif sunmuştur.

H a r e z m î ' n i n ilim tasnifi:

Harezmi, Mefâtiḥ-ul-ulûm adlı eserinde Farabî'den farklı bir ilim tasnifi yapar. İlimleri, ilkin, ulûm-u şer'îye ve âlet ilimleri ile ulûm-u acem diye ikiye böler. Bu ayırma daha sonra gelen İbn Sina hariç bütün İslâm düşünürlerinde görülür. Sonradan bu ikili ayırma şer'î ilimler, gayri şer'î ilimler veya aklî ilimler, naklî ilimler diye adlandırılırsa da bu adlardan kastedilen mânâ aynıdır.

(9) Ayn. esr. III. s. 282 ve 285

(10) A. C. N a l l i n o, İlm-ul-Felek tarihuhu ind-el-arab s. 142

(11) Ayn. esr. s. 206

(12) "Occulte" bilgiler Kur'an'da zemmedilmekte, bunların dine aykırı oldukları bildirilmektedir. Bk. Bakara sûresi 102 ve Taha sûresi 66-69 ve Gazzalî gibi filozoflar ileride göreceğimiz gibi "zararlı ilimler" den addetmişlerdir. Fakat "Occulte" bilgilerin tecviz edilmemelerine rağmen İslâm dünyasında bu bilgilerle istigal edilmiş ve bunlar ilim tasniflerinde yer almışlardır.

(13) F a r a b î, Tahsil'üs-saâde s. 23

Harezmi ulüm-u şer'îye ve âlet ilimleri olarak usul-ü fıkıh, fıkıh, kelâm, lûgat, şiir, aruz'u sayar. Ulüm-u acem ise dış medeniyetlerden gelen ilimlerdir. Bunları da Aristo geleneğine uygun olarak Farabi'nin birinci tasnifi gibi nazari ve ameli diye ikiye ayırır. Sonra bunları da üçer üçer kısımlara böler. Burada Farabi'den farklı olan taraf ameli ilimlere tedbir-i menzil diye üçüncü bir ilim eklemiştir.

İ b n i S i n a ' n ın ilim tasnifi:

İbn Sina ilimleri felsefe içinde mütalâa ederek, Aristo geleneğine uygun bir şekilde, ilkin Farabi gibi ilimleri nazari ve ameli diye ikiye böler. Nazari ilimler; ilm-i tabii, ilm-i riyaaziye, ilm-i ilâhi; ameli ilimler: ilm-i ahlâk, ilm-i tedbir-i menzil, ilm-i siyaset diye üçer ayırır (14). "*Aksâm el-ulûm el-akliye*" risalesinde ise yine aynı taksimi vererek nazari ilimlerden tabii ilimleri; aşağı ilimler (*El-ilm el-esfel*); riyazi ilimleri orta ilimler (*El-ilm el-evsat*); ilâhi ilimleri yüksek ilimler (*El-ilm el-âli*) diye vasıflandırarak bunları da ayrı ayrı şubelere ayırır (15). Bu arada feraset, tulsimat, nirenciyat gibi sihrî bilgileri de tabii ilimlerin şubeleri olarak sayar.

İbn Sina'nın bu tasnifi Harezmi'nin ulum-u acem adı altında yaptığı tasnifin aynıdır. Ondan farklı olarak bu ilimleri muhtelif bölümlere ayırır ve "*occulte*" bilgileri tabii ilimler içinde zikreder. İbn Sina Harezmi'nin ulüm-u şer'îye dediği islâmî ilimlere tasnifinde yer vermemiştir.

Şimdi bir de her üç telâkkiyi, yani islâmî, "*occulte*" ve rasyonel ilim telâkkilerinin tesiri altında yapılan ilim tasniflerine misal olarak Gazzali'yi zikrederim.

Gazzali, Harezmi gibi ikili bir tasnif yapar ve ilimleri ilkin şer'î ilimler ve gayri şer'î ilimler diye ikiye ayırır (16). Şer'î ilimlerin kaynağını Kur'an, sünnet, icma ve âsâr-ı sahabe teşkil eder. Bu ilimlerin mukaddimatı olarak lûgat ve nahiv vardır. Bu dil ilimleri Harezmi'de olduğu gibi bizzat Şer'î ilim değillerdir. Şer'î ilimleri öğrenmek için bir âlet olduklarından bu bölümde zikredilmiştir (17). Asıl şer'î ilim olarak da ilm-i kıraat, ilm-i tefsir, usul-ü fıkıh, fıkıh, hadis ve usul-ü hadis'i gösterir. Gayr-ı şer'î ilimleri de üçer ayırır. 1. Öğülen ilimler (*mahmud*); hesap, tıp ve dünya işlerini ilgilendiren ilimlerdir. 2. Kötülenen ilimler (*mazmum*): Sihir, tulsimat gibi. 3. Mubah ilimler: Şiir, tarih gibi ilimlerdir.

Gazzali'de bahsettiğimiz her üç telâkkinin bir arada zikredildiğini görüyoruz, fakat "*occulte*" bilgileri ilim tasnifine almakla beraber "*mazmum*" ilimler demekle makbul saymamaktadır.

Daha sonra İslâm âleminde yapılan ilim tasniflerinin esasını misal olarak zikrettiğimiz yukarıdaki tasnifler teşkil ederler. Bu tasnifleri rehber ittihaz ederek "*taksim-i ulûm*" diye o kadar lüzumsuz taksimata girişmişlerdir ki, ilim kelimesi açık mefhumlara ulaşan izah edici bir bilgi grubuna delâlet eden terim mânâsını kaybetmiş tamamen lûgat mânâsı göz önüne alınarak akla gelen her bilgi ilim tasnifleri içine girmiştir. Bu karışık hale misal olarak da XVI asır Osmanlı müelliflerinden Taşköprülüzade'nin eserini ele alalım (18).

(14) İ b n S i n a , Resail fi el-hikme ve't-tabiiyyat: Uyun-ul-hükme risalesi s. 2 vd. ve Kitab Med-hali Şifa s. 14

(15) Aynı resail'de Aksâm el-ulûm el-akliyle s. 104-116

(16) G a z z a l i , İhya I. s. 16

(17) Ayn. esr. s. 17

(18) T a ş k ö p r ü l ü z a d e ' n i n bu eseri oğlu K e m a l e d d i n M e h m e d tarafından Mevzuât-ul-ulûm adıyla türkçeye tercüme edilmiş ve 1895 de tabedilmiştir.

Taşköprülü zade bu eserinde, varlığı dört mertebede mütalâa diyor: "Hitabette", "ibadette", "ezhanda", "âyânda". Sonra ilimleri bu dört esasa göre taksim ediyor: Hattî ilimler, lâfzî ilimler, ezhane müteallik ilimler, âyâna müteallik ilimler; âyâna müteallik ilimleri de önce nazarî ve amelî, bunları da şer'î ve hikemî diye ikiye ayırıp ilimleri şu yedi bölümde topluyor: 1. Hattî ilimler, 2. Lâfzî ilimler. 3. Zihnî ilimler. 4. Nazarî şer'î ilimler, 5. Nazarî hikemî ilimler, 6. Amelî şer'î ilimler, 7. Amelî hikemî ilimler. Bunları da bir sürü taksimata tâbî tutarak ilimlerin yüzelliye balığ olduğunu (19) kaydediyorsa da eserinde üçyüzden fazla ilimden bahsetmektedir.

Burada Taşköprülü zade'nin ilim tasnifinin tamamını almayacağız. Yalnız nelere ilim dediğini anlamak için bir iki misal verelim:

Ayâna müteallik ilimlerden ilm-i tabîî şu ilimlere ayrılır:

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| 1. İlm-i tıp | 10. İlm-i kavs |
| 2. İlm-i baytare | 11. İlm-i feraset |
| 3. İlm-i beyzere | 12. İlm-i tabir-i rüya |
| 4. İlm-i nebat | 13. İlm-i ahkâm-ı nücum |
| 5. İlm-i hayvan | 14. İlm-i sihr |
| 6. İlm-i felâhe | 15. İlm-i tılsimat |
| 7. İlm-i meâdin | 16. İlm-i simya |
| 8. İlm-i cevâhir | 17. İlm-i kimya. |
| 9. İlm-i kevn-i fesad | |

Bu ilimlerin de fûru'u vardır. Meselâ, ilm-i ahkâm-ı nücum'un fûruu: 1. İlm-i ihtiyarat, 2. İlm-i remil, 3. İlm-i fal, 4. İlm-i Kur'a, 5. İlm-i tiyere ve zecr.

Görülüyor ki sihir, tılsimat, rüya tâbiri ve fal, tabîî ilimlerden sayılmakta, nebatat, hayvanatla aynı grupta mütalâa etmektedir. Gerçi bu durum İbn Sina'nın tasnifinde de vardır, fakat İbn Sina tabîî ilimlerin usul ve fûruru olara onbeş ilimden bahseder (20). Halbuki Taşköprülü bu bölümde yüz yirmi bir ilim adı saymaktadır.

Taşköprülü'nün ilim tasnifinden verdiğimiz misal, ilim tâbirinin geçmişteki fikir hayatımızda ne kadar geniş bir mânâda kullanıldığını ve ilim adı altında ne kadar lüzumsuz bilgilerle istigal edildiğini açıkça gösterir.

B. İSLÂMDA MANTIK

Aristo'nun mantık kitaplarının arapçaya tercüme edilmesiyle, İslâm dünyasında mantık çalışmaları başlar. Mantık kitaplarının ilk mütercimleri Huneyn b. İshak, Ebu Bisr Matta, Yahya b. Adiy, İbrahim b. Abdullah, Osman el-Dimeşki'dir (21).

Aristo'nun *Organon* adı altında toplanan mantık kitapları altı'dır. Bunlar da: *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller*'dir. İslâm mantıkçıları Aristo'nun Retorik ve Poetik adlı eserleriyle, Porphyrios'un

(19) Ayn. esr. I. s. 117

(20) Not 15 e Bk.

(21) Aristo'nun mantık kitaplarının ilk mütercimleri için geniş bilgi bk. Hilmi Ziya Ülgen *İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler* s. 143 vd. ayrıca C. Zeydan, Ayn. esr. III s. 306

İsagoji'sini de (22) bunlara ilâve ederek mantık kitaplarını dokuza çıkarmışlardır. Retorik ve Poetik'i daha önce A m m o n i u s, S e m l i c i u s gibi Organon tefsircileri Aristo'nun mantık kitapları arasında zikrediyorlardı. Hattâ A m m o n i u s, *Porphyrios'un* *İsagojisini* de bunların arasına almıştı (23). İşte bu Yeni Eflatuncu düşünürlerden mülhem olarak İslâm mantıkçıları mantık'ı dokuz bab'a taksim ediyor ve öyle inceliyorlardı. Bu dokuz kitap sıra ile şöyle isimlendiriliyordu:

1. El Medhal (İsagoji)
2. El-Makulât (Kategoryas)
3. Kitab-el-İbâre (Bariermaniyas)
4. Tahlil-el-kıyas (Analitik-el-ûlâ)
5. Kitab-el-Burhan (Analitik-el-saniye)
6. El-cedel (Topika)
7. Sofistika
8. El-Hitabe (Retorika)
9. El-Şi'r (Feotika).

Tercümelerle başlayan A r i s t o mantığına karşı alâka gittikçe artmış, Aristo'nun mantık kitapları defalarca tefsir ve şerhedilmiştir. Tercüme devrini müteakip diğer sahalarda olduğu gibi mantık sahasında da birçok eserler telif edilmiş; El-Kindî, Farabi, İbn Sina, İbn el-Rüşd, Razî, Seyyid Şerif ilh. gibi düşünürler mantık'ı ilmi spekülasyonlarının başlangıcı, sistemlerinin temeli saymışlardır (24).

İslâm düşüncesinde mantık'a dair yeni araştırmalar F a r a b î ile başlar (25). Farabî mantık tercümelemleri ve şerhlerini incelemiş, onların eksiklerini tamamlamaya çalışmış, bilhassa El-Kindî'nin şerhleri üzerinde durarak (26) bu konuda yazdığı eserlerle İslâm dünyasında muallim-i sâni ünvanını kazanmıştır. Mantık'ı, aklı düzeltmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün fikirlerde insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı fikirlerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları veren bir san'at (27) olarak tarif eden Farabî, mantık anlayışında Aristo'yu takibeder. Mantık'ı sekiz bölüme ayırır; bunlar Aristo'nun *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller*, *Retorik* ve *Poetik*'ine karşılıktır. Esas olarak İkinci Analitikleri, yani *Burhan*'ı kabul eder.. Diğer bölümler Burhan için yapılmıştır. Baştan üçü Burhan'a giriş ve hazırlıktır. Geri kalan dördü ise, Burhan'ın âletleri yerini tutar, yani bunlar Burhan'ın tatbik yeridir. Bu dört san'attan herhangi birinin mensubuna, o san'atın tam ve mükemmel olması için gerekli şeyleri verir (28).

Farabî'den sonra büyük İslâm mantıkçısı olarak İ b n S i n a'yı görüyoruz. Farabî'de dağınık bir halde bulunan mantık, İbn Sina'da derlenmiş toplanmış ve ona ilk muntazam şekli verilmiştir (29). İbn Sina mantık'ında *İsaloji*'ye de yer vermiştir (30).

(22) Organon ve İsagojinin türkçeye ilk tercümelemleri H. R a g ı p A t a d e m i r tarafından yapılmış, Organon'un ilk beş kitabı Milli Eğ. Bk. Yunan Klâsikleri serisinde, İsagoji tercümesi ise 1948 de Konya, Atademir yayınevi tarafından neşredilmiştir.

(23) İ b r a h i m M a d k o u r, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, s. 13

(24) H a m d i R a g ı p A t a d e m i r, *İsagoji Tercümesi*, Önsöz s. 15

(25) H i l m i Z i y a Ü l k e n, *Mantık Tarihi* s. 82

(26) H i l m i Z i y a Ü l k e n ve K ı y a m e d d i n B u r s l a n, *Farabi* s. 20. ayrıca M. A l i A y n i, *Türk Mantıkçıları*, Darülfünununun İlahiyat Fk. Mec. sayı 10 s. 49.

(27) F a r a b i, *İlimlerin Sayımı* (A. Ateş terc.) s. 64

(28) F a r a b i, *Ayn. esr.* s. 86

(29) H i l m i Z i y a Ü l k e n, *Mantık Tarihi* s. 82

(30) *Ayn. esr.* s. 89

Farabî'de sekiz kitap olarak kabul edilen mantık Porphyrios'un İsağojî'sinin de ilâve- siyle dokuz kitaba çıkmış oluyor.

İbn Sina mantık'ı "bir âlet-i kanuniyedir ki insan ona riayet ettikçe fikir ve nazarda dalâlete düşmekten masûn kalır" (31) diye tarif ediyor. Ve onun mevzuunu psikolojiden çıkarıp düşünce kanunlarını psikoloji üzerine kuruyor (32). Bir bilgi elde ederken zihin iki merhaleden geçer; biz eşyayı ya tasavvur eder veya tasdik ederiz (33) bu suretle mantık' da tasavvurat ve tasdikât diye ikiye ayrılır. Bu tefriki esas alarak bundan sonra, İslâm kültür dünyasında yazılan mantık kitapları tasavvurat ve tasdikât diye iki bölümde ince- lenmiştir. Birinci bölümde, terimler ve tarif, ikinci bölümde, önermeler, kıyas ve isbat şe- killeri söz konusu edilmiştir.

İbn Sina mantık anlayışında tamamiyle Aristocudur. O, Aristo'nun eserlerini iyi anla- mış, onları arapçaya adapte için gayret etmiş, Aristo mantık'ını kuvvetle müdafaa et- miştir (34). İbn Sina ayrıca Aristo'nun Yunan tefsircilerinin eserlerini de okumuş, tarif nazariyesinde Sokrat, Eflatun, Calinos'tan da istifade etmiş, hüküm mantık'ında Stoacı'ların fikirlerine de yer vermiştir (35).

Daha sonra gelen İslâm mantıkçıları, Farabî ve İbn Sina geleneğini takip etmişlerdir. XI inci asırdan sonra mantık sahasında büyük eserler verildiğini görmüyoruz. Yazılan ki- taplar evvelkilerin şerhleri veya onlar esas alınarak daha ziyade pedagojik gayeler için ka- leme alınmış eserlerdir. İbn Haldun'un beyanına göre İbn Sina'dan sonra yetişen mantıkçılar, yazdıkları mantık kitaplarında bazı değişiklikler yaptılar. Tarif bahsini, bur- han kısmından çıkarıp "külliyyat-ı hams" a eklediler. Mâkûlât (kategoriler) kısmını ise mantık'ın konuları esasından çıkardılar. Burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata'dan ibaret olan beş kitabı da ihmal ederek, bazıları bu maddelerden pek cüz'î bir surette bahsetti- ler (36). İbrahim Madkour'un kanaatine göre bu değişiklik bu müelliflerin değildir. Gerçekte onlar İbn Sina'yı taklid etmekten başka birşey yapmamışlardır (37).

Medreselerde okutulan mantık kitapları çok çeşitli ise de, bunlar arasında klâsik diye- bileceğimiz üç eser vardır (38) :

Birincisi Esüriddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (Ö. H. 663. M. 1264) nin *İsağojî* adlı eseri, ikincisi Ali b. Ömer el-Kâtibi el-Kazvi- ni (Ö. H. 675. M. 1276) nin *Risale el-şemsiyye fi el-kavâid el-mantıkıyye* adlı eseri, üçün- cüsü de Abdurrahman el-Ahteri'nin 1533 de yazdığı *El-süllem el-Münev- rak* adlı manzum eseridir.

Bizim medreselerimizde son zamanlara kadar okutulan Molla Fenarî (Ö. H. 834. M. 1430) nin *İlm-i Mizan* adlı eserini de bu arada zikretmek lâzımdır (39).

Saydıklarımız en çok tanınan, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak kabul edilen ve

(31) Şemseddin Günaltay, *İbn Sina ve Mantık* (İbn Sina, Tarih Kurumu neşriyatı içinde s. 4)

(32) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi* s. 252 ve İ. Madkour, *L'organon d'Aris- to...* s. 53

(33) İ. Madkour adı geçen eserinin 54. sahifesinde tasavvur ve tasdik tefrikinin ilk defa Fa- rabî'de bulunduğunu kaydediyor.

(34) İ. Madkour, *Ayn. esr.* s. 268

(35) Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi.* s. 96 ve 101

(36) İbn Haldun, *Mukaddime* (Z. K. Ugan terc.) II. s. 677

(37) İ. Madkour, *ayn. esr.* s. 245

(38) H. Ragıp Atademir, *Porphyrios ve Ebherî'nin İsağojileri*, DTC fakültesi Dergisi IV. s. 463

(39) *Ayn. esr.* s. 463 not. 3 ve M. Ali Aynî, *Türk Mantıkçıları* s. 54

birçok şerhleri bulunan eserlerdir. Zikrettiğimiz müelliflerden başka mantık üzerinde çalışıp bu konuda eserler verenler arasında Gazzalî, Fahreddin Razi (Ö. H. 606. M. 1290). Timurlenk devrinde yetişen iki büyük Türk âlimi Sadreddin Taftazani (Ö. H. 792. M. 1390) Seyyid Şerif Cürcanî (Ö. H. 816. M. 1413) ile Osmanlı mantıkçılarından Hocazade (Ö. H. 893. M. 1487), Yanyalı Esad Efendi (Ö. H. 1143 - M. 1730) Mustafa Carullah Efendi (Ö. H. 1151 - M. 1738) ve XIX. uncu asırda Gelenbevi İsmail Efendi'nin adlarını sayabiliriz (40).

İslâm âleminde mantık ilminin aleyhinde de bazı fikirler belirmiştir. İbn Salâh (Ö. H. 643-M. 1245) ve El-Nevevi (Ö. H. 676-M. 1277) gibi muhaddisler mantık ile iştigali haram kıldılar (41). İbn Teymiyye (Ö. H. 728-M. 1327) ve İbrahim b. Musa el-Şatibi (Ö. H. 790-M. 1388) gibi kelâmcılar ve Abdullh b. Nahiyâ (Ö. H. 485-M. 1092) ve Ahmed el-Nehrcevrî gibi şairler, yalnız mantık'ı değil bütün "ulûm-u dahile"nin aleyhinde bulundular (42). Hatta ehli sünnet âlimleri arasında mantık düşmanlığı o derece arttı ki şu söz bir darbu mesel gibi kullanılmağa başlandı: "Kim mantıkla uğraşırsa zındık olur" (43).

Mantığa karşı böyle menfi bir tavır alınmasını İbn Haldun şöyle izah ediyor: Mütakellim'in dinî akideleri müdafaa için bazı deliller tesbit etmişlerdi. Mantığın delilleri ise, mütakellim'in bu delillerini çürütüyordu. Ebu Hasen Eşari ile Ebu Bekir el-Bakillani ve Ebu İshak İsfereyini "delilin butlanından medlûlun da butlanı lâzım geleceği" kanaatini ileri sürmüşlerdi. Bu kanaate göre, mantık mütakellim'in delillerini çürütürken bu delillerin müdafaa ettiği asıl dinî inançları da çürütmüş sayılıyordu. Bunun için eski kelâmcılar mantıkla meşgul olmayı men ve mantığı, cerh ve iptal edeceği delile göre bid'at veya küfr addedmişlerdir. Fakat Gazzalî ve Razi gibi düşünürler delilin butlanından medlûlun da butlanı lâzımgeleceği iddiasını kabul etmediler ve mantığın bazı delilleri çürütmüş olmasına rağmen asıl dinî akaide zararlı olmadığını bildirmişlerdir (44). Gazzalî'ye kadar bir küfr addedilen mantık Gazzalî'den sonra büyük bir rağbet görek farzı kifaye hükmünde tutulmuştur (45).

Ali Sedad, mütakaddim'in ehli sünnet âlimlerinin, bu muhalefetinin asıl mantığa olmadığını, Organon ve buna dayanarak yazılan kitaplara bulunduğunu; bunun sebebinin de bu kitaplarda kategoriler ve küllîler gibi mantığa mütealîk olmayıp metafiziği ilgilendiren konuları ihtiva etmelerinden ileri geldiğini beyanla, mantığı metafiziğe karıştırmanın doğru olmayacağını kaydedip ehli sünnet âlimlerinin muhalefetine hak veriyor; onların reddettikleri mantık kaideleri değil belki herhangi bir mesleğe bağlı kalınarak yazılan mantık kitaplarıdır, diyor (46).

Bazı ehli sünnet âlimlerinin bir müddet ister doğrudan doğruya ister dolayısıyla olsun

(40) Osmanlı devri mantıkçıları için geniş bilgi bk. Mehmet Ali Aynî, Türk Mantıkçıları.

(41) Rifat, Vesilet-ül-İkan, s. 26

(42) Goldzihér, Mevkif ehlel-sünne el-kudema biizai ulûm el-evall, Ahmed Bedevi'nin El-teras el-Yunani fi el-hadarat el-islâmiyye adlı tercümesi içerisinde s. 128

(43) Ayn. esr. s. 147

(44) İbn Haldun, Mukaddime, Atif ef. Ktb. Yazma, No. 1926, varak 233-239, İbn Haldun'un bu fikirlerini İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri s. 43 vd. naklediyorsa da yer göstermemektedir. Biz sayın Prof. M. Tancî'nin yardımlarıyla kendilerinde fotokopisi bulunan yukarıdaki eserde yerini tesbit etmiş bulunmaktayız. Mukaddime'nin Zakir Kadiri Ugan tarafından yapılan tercümesinde bu bahis yoktur.

(45) İsmail H. İzmirli, Felsefe Dersleri s. 45

(46) Ali Sedad, Mîzan-el-ukûl fi'l-mantık vel-usul s. 4 vd.

yapmış oldukları muhalefet, mantığa İslâm düşüncesinde verilen değeri gölgeliyememiş ve mantık çalışmalarına mâni olamamıştır. Hele mantık bilmiyenin ilminde sıhhat yoktur (47) diyen Gazzalî'den sonra bu ilmi disiplin İslâm düşüncesinin temel direği haline gelmiş "felsefe, mütekellimin ve fukaha Aristocu metodolojinin kullanılmasında ve onun değerini kabul etmekte mutabık kalmışlardır" (48).

İslâm düşüncesinde mantığın esasını Grek tefsircilerinin Stoacı ve yenieflâtuncu temayüllerle değişmiş Aristo mantığı teşkil eder (49). Grek tefsircilerinin Aristo mantığından yaptıkları değişiklik o mantığın esasını ile ilgili değildir. Belki o mantığa yeni ilâvelerdir. İşte İslâm filozofları da Aristo'nun Grek tefsircilerinin fikirlerine mantık kitaplarında yer vermişlerdir. Bu ilâveler de; yukarıda temas ettiğimiz gibi Aristo'nun *Retorik* ve *Poetik* adlı eserleriyle Porphyrios'un isagoji adlı eserinin mantığın bölümleri arasında saymış olmaları ve bir de Stoacıların tasvir teorilerini tarif teorisi içine sokmalarıyla Aristo'nun kategorik sillojizmin yanında hipotetik sillojizme de yer vermiş bulunmalarından ibarettir.

Tanzimata gelinceye kadar fikir hayatımıza hâkim olan Aristo'nun mantığıdır. Asırlar boyunca düşünürlerimiz tarafından yazılan yüzlerce mantık kitabının esasını bu mantık anlayışı teşkil eder. Yeni çağ felsefesinde, Avrupa'da mantık hakkında ortaya atılan yeni fikirlerden biz ancak Tanzimattan sonra haberdar olmuşuzdur.

TANZİMATTAN SONRAKİ DURUM

XVIII. asırda başlayan garb tesirleri 1839 Tanzimat Fermanı ile şümülünü genişletti. Tanzimat hareketi, Renaissance'tan sonra Avrupada gelişen fikir hareketlerinin Osmanlı cemiyetinde de yayılmasına müsait bir zemin hazırlamış oldu. Avrupa'dan gelen yeni fikirler ve bu fikirlerle kurulan yeni müesseseler yanında; İslâmî kültür dünyasının asırlardır yerleşmiş fikir ve müesseseleri de yerlerini muhafaza ediyordu. Fikir hayatımızda Tanzimatla başlayan bu ikilik Cumhuriyet devrine kadar devam etmiştir.

Çeşitli içtimai müesseselerde mevcut olan ikilik, bu devrin ilim ve mantık anlayışında da açık olarak kendisini gösterir. Bir taraftan tamamiyle İslâm kültürü geleneğine bağlı ve dinî bilgileri ön plâna alan bir ilim anlayışı; diğer tarafta, Renaissance'tan beri Avrupa'da gelişen ve müsbet ilimleri ön plâna alan bir ilim anlayışı görülür. Tanzimattan sonra yazılmış mantık kitaplarını da iki grupta toplayabiliriz: Birincisi, tamamiyle geleneğe uygun ve Avrupa'da yapılan yeni mantık çalışmalarına karşı kapalı, onlardan habersiz olarak yazılmış olan eserler; ikincisi ise yeni mantık çalışmalarına yer veren, onların münakaşasını yapan eserlerdir.

Biz önce Aristo-Farabi-İbn Sina geleneğine bağlı ilim telâkkisini belirtip ve bu geleneğe göre yazılmış mantık kitaplarını tetkik edeceğiz, daha sonra ikinci kategoriye giren, yani, garp tesiri ile beliren yeni ilim telâkkisi ve Avrupa'da yapılan yeni mantık çalışmalarının bizdeki tesirlerini göstereceğiz.

(47) Rifat, *Vesilet-el-İkan* s. 26

(48) İ. Madkour, *L'Organon d'Aristote* . . . s. 5

(49) Van den Berg, *Encyclopedie de l'Islam* Mantık mad., c. III s. 274

I

İLİM VE MANTIK ANLAYIŞINDA ESKİNİN DEVAMI

A — İLİM ANLAYIŞI

İslâm kültür dünyasının, Farabî-İbn Sina geleneğine bağlı ilim anlayışının, Tanzimattan sonra da memleketimizde devam ettiği *Muhittin Mahvî*'nin *Mazbutat-ul-Fünun* (1873), *Ahmet Cevdet*'in *Beyan-ul-Unvan* (1872) Seyyit Abdulzade *Mehmet Tahir* ve *Serkiz Orpilyan*'ın *Mahzen-ul-Ulûm* (1893), *Süleyman Sırrı*'nın *Mantık* (1894) adlı eserlerinde verilen ilim tasniflerinde görülür. Hattâ Muhittin Mahvî *Mazbutat-ul-Fünun*'un birinci nüshasında (50) yenilik hareketlerine cephe alıp eskiyi savunduğunu görüyoruz. Yazar, geri kalan Osmanlı cemiyetinin kurtuluşunun Avrupa nizam ve kanunlarını taklitle olamayacağını, fransızca öğrenip de o dildeki eserleri osmanlıcaya tercüme etmekle milletin yükselmesi için kendi maarifine dayanması gerektiğini, bunun için de ecdadın mevcut olan değerli eserlerini ele alıp onları işlemek icabettiğini ileri sürüyor (51).

Bu eserlerde ilim terimi çok geniş mânâda ele alınmıştır. Geniş anlamında bilgi karşılığı olan lûgat mânâsı ile, istilâh mânâsı sarîh olarak ayrılmamıştır. Hemen bütün eski mantık kitaplarında "ilim bir şeyin zihinde suretidir" diye yapılan lûgat mânâsındaki tarifi yanında ilmin istilâh mânâsının açık bir tarifinin yapıldığı görülmektedir.

İstilâh mânâsı nazarı itibara alındığı zaman; ilimler birbirinden konu ve gayeleri itibariyle ayrılırlar. Belli bir konu ve belli bir gayesi olan her bilgi kolu bir ilimdir. "Her fende bir başka şeyden bahsolunur ve her fende başka bir faide bulunur ve bu cihetle her biri birbirinden mütemeyyiz olurlar" (52). Demek ki ilimde aranan şart belli bir konu ve belli bir gayenin bulunmasıdır. Konu ve gayelerin neye göre ayrıldığı bir prensibe bağlanmamıştır. İlim için yalnız bu iki umumî şartın konması bütün bilgi kollarını ilim sınırı içine alır. Süleyman Sırrı'nın verdiği tarif de aynı umumiliğe sahiptir. "Bir fen mânâsına istimal olan ilim vardır ki o da bir maddenin usul ve ahkâmına dair ve müteallik olan mesailin heyeti mecmuasıdır" (53). İlim konusunu teşkil eden meseleler de tasımlar topluluğu (54) veya önermeler topluluğu (55) dur.

İşte ilme bu kadar geniş bir mânâ verdikten sonra ilim olmayan tekbir bilgi kolu düşünülemez. Bahis konusu olan eserlerde verilen ilim tasniflerinde bu ilim anlayışına uygun olarak bütün bilgi kollarından bahsedilmektedir. Adı geçen ilim tasniflerini gördükten sonra ilim anlayışında İslâm kültür dünyası geleneğine bağlı olan bu düşünürlerin ilimden ne anladıklarını daha açık olarak tesbit etmiş oluruz. Peşinen şunu belirtelim ki, yukarıda adı geçen kitaplarda görülen ilim tasnifleri müelliflerine has orijinal tasnifler değildir. İncelememizin giriş kısmında gösterdiğimiz, eski düşünürlerin tasniflerinin kopyalarıdır. Bazı mevcut farklar o kadar ehemmiyetsizdir ki bunlar müelliflerine bir şey kazandırmaz. Dikkati çeken bir nokta da bu müelliflerden hiç birisi verdikleri tasnifleri nereden aldıklarını kaydetmemişlerdir.

(50) *Mazbutat-ul-Fünun*'un üç nüshası elimize geçti. Mecmua şeklinde neşredilen bu eserin üçüncü nüshadan sonra neşriyatını devam ettirip ettirmediğini tesbit edemedik.

(51) *Muhittin Mahvî*, *Mazbutat ul Fünun* nüsha I s. 12

(52) *Ahmet Cevdet*, *Beyan-ul Unvan* s. 34 Buradaki fen tâbiri ilim karşılığı olarak kullanılmıştır.

(53) *Süleyman Sırrı*, *mantık* s. 9

(54) *Ayn. esr. s. 9*

(55) *M. Tahir* ve *S. Orpilyan*, *Mahzen-ul-Ulûm*, nüsha I. s. 12.

ki eserleri Osmanlıcaya tercüme etmekle milletin terakki edemiyeceğini, milletin yükselmesi için kendi maarifine dayanması gerektiğini, bunun için de ecdadının mevcut olan değerli eserlerini ele alıp onları işlemek icabettiğini ileri sürüyor (51)

Şimdi tarih sırasına göre bu tasnifleri görelim:

A h m e t C e v d e t (Paşa)'ın tasnifi:

İlimler "*Ulûm-u Nakliye*" ve "*Ulûm-u Akliye*" diye ikiye ayrılır.

1 — *Ulûm-u Nakliye* iki kısımdır: a) Ulûm-u Şer'îye, b) Ulûm-u Arabiye.

a) Ulûm-u Şer'îye şu ilimlere denir: Ulûm-u Kur'aniye (İlm-i Kraat, İlm-i Tefsir...), Ulûm-u Hadîs, İlm-i Fıkıh, İlm-i Usûl-u Fıkıh, İlm-i Kelâm, İlm-i Tasavvuf, İlm-i Tâbir-i Rûya.

b) Ulûm-u Arabiye ise şu ilimlere denir: İlm-i Lûgat, İlm-i İstikak, İlm-i Sarf, İlm-i Nahiv, İlm-i Mâanî, İlm-i Beyan, İlm-i Aruz, İlm-i Kafiye.

2 — *Ulûm'u Akliye* de a) Hikmet-i ameliye, b) Hikmet-i nazariye diye ikiye ayrılır.

a) Hikmet-i ameliye: İlm-i tehzib-i ahlâk, ilm-i tedbir-i menzil, ilm-i siyaset.

b) Hikmet-i Nazariye: İlâhiyat, riyaziyyât, tabiiyyât diye üçe ayrılır: İlâhiyat üç bölümdür: Birinci bölüm, bütün mevcudattan umûmî ve onlara şâmil olan küllî kavramlardan bahseder. İkinci bölüm, Vacib-ül Vücuttan ve sıfatından bahseder. Üçüncü bölüm, madde ve mekânda mücerret olan cevherlerden bahseder.

Riyaziyyât dört kısımdır: İlm-i adet, ilm-i hendese, ilm-i heyet, ilm-i musiki.

Tabiiyyât üç kısma bölünür: Alelumum tabii cisimlerden bahseden fen, fenn-i felekiyat ve fenn-i unsuriyattır.

Cevdet Paşa'nın bu tasnifinin esası H a r e z m i 'de vardır. Hârezmi'nin *Ulûm-u şeriye* ve *Ulûm-u acem* diye ikili ayırması burada akli ve nakli olarak isimlendirilmiştir. Bu tasnifin bir hususiyeti akli ilimlerin bölümlerini sayarken, İbn Sina ve Gazzalî'nin bahsettikleri "*occulte*" bilgiler eyer vemyiştir.

M u h i t t i n M a h v i 'nin tasnifi:

Muhittin Mahvi *Mazbutat-ul Fünun*'un ikinci nüshasında yaptığı ilimler tasnifinde ilimleri üç bölüme ayırıyor: 1 — *Ulûm-u şeriye*, 2 — *Ulûm-u Şerife*, 3 — *Ulûm-u hikemiye-i gayrimeşrua*.

1 — *Ulûm-u şeriye*: Bunun tahsili her müslüman için *farz-ı ayındır*, diyor ve üçe ayırıyor: ilm-i tevhid, ilm-i siyer, ilm-i fıkıh.

2 — *Ulûm-u şerife*: Tahsilleri islâmlar için *farz-ı kifayedir*, dediği bu ilimler şunlardır: Ulûm-u edebiye (lûgat, sarf, şiir v.s.), ulûm-u hikemiye-i meşrua, ilm-i tefsir, ilm-i hadîs, ilm-i usul-u fıkıh, ilm-i feraiz, ilm-i kıraat.

3 — *Ulûm-u hikemiye-i gayrimeşrua*: Bunların tahsilinde ise "*nehy-i şer'i*" vardır diyor. Bu ilimler de: İlm-i ahkâm-ı nücüm, ilm-i cifr, ilm-i remil, ilm-i nirencat ve ilm-i sihr'dir.

Bu tasniften sonra da ulûm-u şerifeden addettiği ulûm-u hikemiye-i meşrua'yı ele alıp Cevdet Paşa da olduğu gibi nazari ve amelî diye taksim edip sonra bunların tafsilâtına geçiyor. Cevdet Paşadan farklı olarak ilm-i ahkâm-ı nücüm, ilm-i feraset, ilm-i tilsimât gibi bilgileri İbn Sina ve Gazzalî de olduğu gibi tabii ilimler arasına alıyor. Burada bir tenakuz da göze çarpmaktadır. İlm-i ahkâm-ı nücüm hem tahsilinde nehiy olan

hikemiye-i gayrimeşruadan hem de tahsilini farzı kifaye kabilinden gördüğü hikemiye-i meşruadan saymaktadır (56).

Muhiddin Mahvî bu taksimi, tamamiyle dinî, daha doğrusu islâmî bir görüşle yapmıştır. Bilgilerin İslâm dini bakımından değerlendirilmesi Gazzalî'de vardır. Fakat Gazzalî ile Muhiddin Mahvî arasında fark görülür. Gazzalî bütün şer'î ilimleri farzı kifaye addeder (57) Halbuki Muhiddin Mahvî bunların bir kısmını farzı ayn kabul ediyor, sonra tulsimat Gazzalî'de nehyedilmiş ilimler arasında sayılır; Muhiddin Mahvî'de ise farzı kifayedir. Muhiddin Mahvî'nin ilim tasnifi devrinin ilim anlayışından çok uzak olduğu gibi, eski İslâm düşünürlerinin anlayışından da geridir.

Mañzen-ul Ulûm'da yapılan tasnif Cevdet Paşanınkinden pek farklı olmadığı için bunun tafsilâtına girişmeyeceğiz.

Süleyman Sırrı'nın mantık kitabında verdiği ilimler tasnifi diğerlerinden farklı bir durum arzeder. Eklektik bir tasnife rağbet göstermeyip, Aristo geleneğine bağlı Fârabî ve İbn Sina'nın anlayışına sadık kalır. İlimleri bu düşünürler gibi hikmet adı altında mütalâa eder, onları nazarî ve amelî diye ikiye ayırır. Amelî ilimler arasında eskilerin siyaset dediği ilme "*tedbir-i medeniye*" tâbirini kullanıyor (58). İlimler tasnifinde dinî ilimlerden bahsetmediği gibi "*Occulte*" bilgilere de yer vermez. Tıpkı Farabî gibi mantığı tasnifin dışında tutar. Onu bütün ilimlerin kullandığı bir âlet olarak kabul eder (59).

Süleyman Sırrı ilim anlayışında muasır diğer üç müelliften daha ileridir. Bu telâkki herne kadar devrinin yani on dokuzuncu asrın Avrupa ilim anlayışından uzaksa da, onun rasyonel telâkkiyi kabul edişi bu ilerilik vasfını kazandırır.

Bu tasnifler, Tanzimattan sonraki fikir hayatımızda tam bir Ortaçağ zihniyetinin ifadesi olan ilim telâkkisinin devam ettiğini gösterir. İslâm âleminde XII. asırdan itibaren başlayan duraklama, kendi içine kapanış ve medreselerin skolâstik zihniyeti rasyonel düşünceyi ikinci plâna atmış, fikrî çalışma, siklet merkezini dinî bilgiler üzerine toplamıştı. Tanzimattan sonra fikir kapılarının Avrupa'ya açılmış olmasına rağmen bu durumun bir müddet daha devam etmesini tabii karşılamak lâzımdır. Yeni bir zihniyetin, kökü asırlar ötesine varan yerleşmiş bir zihniyetle mücadelesi ve onun yerini alması elbette birdenbire olamazdı.

B — MANTIK

Tanzimattan sonra Türkiye'de eski mantık anlayışına göre nesredilmiş mantık kitaplarını tercüme ve şerhler ile telifler olarak iki grupta toplayabiliriz:

Tercüme ve şerhler: Bu devirde Ebherî'nin *İsakoji*'si, Ahdarî'nin *Süllem*'i, Gelenbevi'nin *Mantık*'nın şerh ve tercümelerini görüyoruz: İsakoji'nin şerh ve tercüme: 1875 de Ahmed Fuat "*Miyar-ı Ulûm*" adı ile tercüme 1890 da Mahmud b. Hasan Mağnisevi, "*Muallim Mugni-t t-Ullab*" adıyla şerh; 1891 de Şehyazade Ali Haydar "*Hediyecik*" adıyla tercüme (60); 1895 de İsmail Hakkı (İzmirli) *Miyar-ul Ulûm* adıyla şerhetmişlerdir.

(56) Muhittin Mahvî Mazbutat-ul Fünun s. 40 ve 43

(57) Gazzalî, *İhya*... I s. 17

(58) Süleyman Sırrı, *Mantık* s. 15

(59) Ayn. esr. s. 17

(60) Mütercim eserin sonuna bir ilâve yaparak Mantık'ın bazı konuları hakkında geniş bilgi vermektedir.

Süllem'in Şerh ve tercümeleri: 1900 de Mahmud Nedim "Es-Sened ül-muhkem fi tercemet is-Süllem" adıyla tercüme ve şerh; 1899 da Rifat, "Vesilet-ül İhan" adıyla tercüme ve şerh.

1906 da Mehmet Halis, Seyyid Şerif Cürcanî'nin Farsça yazdığı, oğlunun "Dürret-ül Mantık" diye Arapçaya tercüme ettiği mantık kitabını, Arapça tercümesi ve oğlunun Gurret-ül Mantık" adlı eserini de gözönünde tutarak "Mizan-ül Ezhan" adıyla tercüme ediyor.

1877 de Abdunnafi, Gelenbevi İsmail'in mantık'a dair kitabını "Mizan-ül Burhan" diye tercüme ve şerh ediyor.

Telif Eserler: Mehmet Hilmi, "Türkçe Hulasat-ül Mantık" 1873; Ahmed Hamdi "Mantık" 1876 ve "Muhtasar Mantık" 1879; Kilisli Hocazade Mehmet Tahir, "Zübdet-ül Muhteletad min-et-Tasdikat" 1881; Ahmed Cevdet "Miyar-ı Sedad" 1877; Sırrı, "Miyar-ül Makal" 1885; Abdurrahman Nacim, "Mantık Hulâsası" 1888; Mehmet Tefvik "Gayet-ül Beyan fi ilm-il Mizan" 1888; Mehmet Nuri, "İkmal-u Burhan fi Tercümanı Mizan" 1890; Mehmet Hifzi "Kısmu Tasavvurat min hulâsat-il Mizan" 1891; Ömer Fevzi "Miyar-ül Ulûm" 1891; Süleyman Sırrı, "Mantık" 1892; Ali İrfan, "Methal-ı Mantık" 1895; Raşid, "Mizan-ül Makal" 1897; Said Paşa, "Hulâsa-i Mantık" 1897; İsmetullah, "Hulâsa-i İlmi Mantık" 1909.

Adı geçen eserler, pedagojik gayeler ön plânda tutularak, medrese ve mekteplerde okutulmak üzere yazılmış ders kitaplarıdır. Konuların kolayca öğrenilebilmesi için bunları arasında, Mehmet Hilmi'nin Türkçe Hulâsat-ı Mantık'ı, Ahmed Hifzi'nin Kısmu Tasavvurat min Hulâsat-il Mizan'ı, Ömer Fevzi'nin Miyar-ül Ulûm'u sual - cevap şeklinde yazıldığı gibi, Mehmet Nuri'nin İkmal-i Burhan'ı da manzum olarak kaleme alınmıştır. Yukarıda sayılan bütün eserler, Ebherî'nin İsağojî adlı risalesinin plânı esas alınarak, konular bazan daha dar bazan daha geniş bir şekilde ele alınıp yazılmıştır. Bunun da esasını Stoacıların tesirleriyle, İbn Sina'da mükemmel şeklini alan Aristo mantığı teşkil eder. İncelememizin kaynağı olan mantık kitaplarında metafizik konulardan imkân nisbetinde uzak kalınarak daha çok mantık'ın tekniği ele alınmıştır.

Eserlerde, İbn Sina geleneğine sadık kalınarak mantık, *tasavvurat* ve *tasdikat* diye iki bölümde incelenir. Her iki bölümün de mabadi ve maksadı vardır. Tasavvuratın mabadi *tümeller*, maksadı *tariftir*; tasdikatin maksadı, *önerme*, maksadı *tasım* ve *tasım* şekilleridir. Bu kitaplar önce kavram incelemeleri ile başlar, mantık'ın tarifi yapılır sonra sırayla beş Tümel, tarif, önerme ve çeşitleri, tasım ve çeşitleri, delil neveleri, ispat şekilleri incelenir.

Şimdi yukarıda adı geçen kaynaklarımıza dayanarak bu konuların nasıl incelendiğini görelim:

Mantık'ın Konusu ve Tarifi:

Mantığın konusu İbn Sina'da olduğu gibi (61) psikolojiden çıkarılıyor. İlim (bilgi) bir şeyin akılda hasıl olan suretidir (62); biz bir şeyi ya tasavvur ederiz veya tasdik ederiz, o

(61) Bak. Not. 32

(62) Mehmet Halis, Mizan-ül Ezhan s. 6 ve Raşid, Mizan-ül Makal s. 3

halde bilgi ya tasavvurdur veya tasdikdir (63). Tasavvur herhangi bir şeyin idrakidir. Tasdik ise iki idrak arasında bir bağ kurularak elde edilen bilgidir.

Zihin bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurları ve bilinen tasdiklerden bilinmeyen tasdikleri elde eder. Zihin bu çalışma süresinde hataya düşebilir; işte zihni böyle bir hataya düşmekten koruyan ilim, mantıktır ki "malûmatı tasavvuriyeden ve malûmatı tasdikiyeden" bahseder (64). Bu suretle mantığın konusu malûmat olunca o da malûmat gibi tasavvurat ve tasdikat diye iki bölüme ayrılır. Birinci bölümde beş tümel ve tarif, ikinci bölümde önerme, tasım ve ispat şekilleri incelenir. Mantığın konusunu bu şekilde belirttikten sonra tarifine geçebiliriz. Mantık, konusu ve gayesine göre iki şekilde tarif edilir:

Konusuna göre, bilinenden bilinmeyenin elde edilmemesine vasıta olan ilimdir (65).

Gayesine göre, zihni hatadan koruyan bir ilim (66), bir fen (67), bir âlettir (68).

Bütün eserlerde mantığın tarifi hemen hemen aynı şekilde yapılmaktadır. Yalnız gayesine göre tarifte mantığı bazısı ilim, bazısı fen veya bir âlet olarak telâkki etmişlerdir. Mantık bir ilim midir, yoksa bir sanat mı, diye Ortaçağı meşgul eden problemin izlerine burada da tesadüf ediyoruz. Fakat bahis konusu kitaplarda bu problemin münakaşası yapılmamakta, yalnız tariflerde bazan sanat bazan ilim telâkki edilmektedir.

Kavram İncelemesi:

Mantığın asıl konusunu teşkil eden tasavvurat ve tasdikatin incelenmesinden önce, giriş mahiyetinde, mantığı bir nevi temellendirme cehdi ile kavram incelemesi yapılır. Eserlerin başında kısa da olsa böyle bir konunun ele alınması mantıktır, çünkü bu mantık bir kavram mantığıdır; çatının kurulabilmesi için temelini tesbit edilmesi gerekir.

Biz kavramları bazı işaretlerle ifade ederiz, bunlar sözler (*lafz*) dir. Kavram bu işaretlerin delâlet ettiği mânâdır. Bir işaretin çeşitli delâletleri (*Significations*) vardır, mantığı hangi delâletin ilgilendiğini bilmek için delâletin ne olduğunu ve çeşitlerinin tesbit edilmesi gerekir. Bu zaruret, mantık kitaplarında delâlet bahsine yer vermiştir.

Delâlet şöyle tarif ediliyor: "Bir şeydir ki onu anlamaktan diğer bir şeyi anlamak lâzım gelir" (69). İki türlü delâlet vardır: "lafzî delâlet", "gayri lâfzî delâlet". Bunlar da "tabiiye" "akliye" ve "vaz'iyeye" diye üçer üçer ayrılır. Bu suretle altı türlü delâlet olur ki şimdi bunları birer misalle izah edelim: 1 — "Delâleti lâfziyei tabiiye": Ah sözünün göğüs ağrısına delâleti gibi. 2 — "Delâleti lâfziyei akliye": Duyulan bir sözün onu söyleyen adama delâleti gibi. 3 — "Delâleti lâfziyei vaz'iyeye": İnsan sözünün konuşan hayvana delâleti gibi. 4 — "Delâleti gayri lâfziyei tabiiye": Hasımını gören bir adamın yüz ifadesinin değişmesi gibi. 5 — "Delâleti gayri lâfziyei akliye": Dumanın ateşe delâleti gibi. 6 — "Delâleti gayri lâfziyei vaz'iyeye": Çizgi-

(63) Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedad* s. 3, Mehmet Halis ayn. esr. s. 6, Raşid ayn. esr. s. 4.

(64) Ahmet Cevdet Ayn. esr. s. 10

(65) Ahmet Cevdet Ayn. esr. s. 11; Ahmet Hıfzı, *Kısmı Tasavvurat...* s. 3

(66) Ahmet Cevdet, ayn. esr. s. 11

(67) Abdurrahman Necim, *Türkçe Mantık Hülâsası* s. 2 ve Süleyman Sırrı, *Mantık* s. 17

(68) Ali Haydar, *Hediyecek* s. 30; Ömer Fevzi *Miyar-ul Ulûm* s. 7; Mehmet Hilmi *Hulasat-ul Mantık* s. 3

(69) İsmail Hakkı İzmirli, *Miyar-ul Ulûm* s. 11; Raşid, ayn. esr. s. 8

lerin, işaretlerin delâletleri gibi. Bunlar arasında mantığı ilgilendiren "delâleti lafziye vaz'iyeye" dir (70). Bu da üç türlü olur: 1 — Uygunluk (*mutabakat*), 2 — İçlem (*tazammun*), 3 — "İltizam" dir. Eğer söz, mânânın tamına delâlet ederse uygunluk, bir kısmına delâlet ederse içlem (tazammun), mânâyâ zihinde gerekli olan şeyden hariç bir şeye delâletine "iltizam" denir. İnsan sözünün konuşan hayvanın tümüne delâleti uygunluk, ikisinden yalnız birine delâleti "tazammun" ve ilim ve sanat kabiliyeti oluşuna delâleti iltizamdır (71).

Delâletin bu şekilde izahından sonra kavramların hususiyetine geçilir. Kavramlar ve onların ifadesi olan terimler, ya tümel veya tikel olur. Eğer bir terimin mânâsı tek şeye delâlet eder ve mânâsı "taşahhus" ederse tümmel (külli) denir. Meselâ, İstanbul tikel, şehir tümeldir. Tümel kavramlar da iki türlü olabilir: Eğer tümel bir kavramın fertleri arasında gayrılık olursa ona şüpheli tümel (*küllî-i müşekkek*) denir. Kırmızı gibi ki fertleri derece kabul eder, az kırmızı çok kırmızı gibi; eğer fertler arasında bir gayrılık olmazsa ona "*küllî-i mütevatî*" denir meselâ, insan gibi fertleri konuşan hayvan kavramında birbirinden farksızdırlar.

Kavramlar arasında münasebetler: İki kavram arasında dört türlü münasebet bulunabilir: 1 — Eşitlik, 2 — Aykırılık, 3 — "Umûm ve husus Mutlak" 4 — "Umûm ve husûs-u min vech". İki tümel her biri diğerinin bütün fertlerini de içine alırsa eşitlik vardır denir; insan ile beşer gibi. İkisinin hiç biri diğerinin hiç bir ferdi karşılamazsa, o ki kavram arasında aykırılık vardır; insan ile at gibi. İkisinden yalnız biri diğerinin bütün fertlerini karşılasa aralarında "Umûm ve husûs-u mutlak" vardır, insan ile hayvan gibi. Eğer iki tümelden herbiri diğerinin fertlerinden bazılarını karşılasa aralarında "umûm ve husûs-u min vech" vardır; beyaz ile insan gibi.

Mahiyet - Hakikat - Hüviyet

Tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri nazar dikkate alınırsa mahiyet, eğer zihin dışındaki fertleri nazarı dikkate alınırsa hakikat denir. Hariçte fertleri ister bulunsun ister bulunmasın her kavramın mahiyeti vardır. Fakat hariçte fertleri bulunmayan kavramların hakikati yoktur. Meselâ insan kavramının hem mahiyeti hem hakikati vardır. Halbuki, muhayyel bir kuş olan anka'nın mahiyeti vardır hakikati yoktur. Eğer hakikat olan bir kavramı belirtirsek yani onun, boyu, rengi v.s. gibi vasıflarıyla şahıslandırırız bu hakikata hüviyet denir.

Özünü (zati) - ilintili (ârizî)

Kavramlar bir de ya özünü olur veya ilintili olur. Bir kavram yüklem olarak herhangi bir şeye yüklendiğinde, yüklem olan kavram, o şeyin özünden hariç değilse, özünü; hariç ise ilintili denir. Meselâ, insan "hayvanı nâtiktir" dersek hayvan ve "nâtık" kavramları insanın özüne dahildir; o halde bu kavramlar özünüdür. İnsan alaycıdır dersek, alaycı kavramı ilintilidir.

Yukarda gösterilen şekilde, mantık'a bir giriş mahiyetinde olmak üzere kavram incelemesi yapıdıktan sonra asıl mantık konularının tetkikine girilir.

(70) İsmail Hakkı (İzmirli) *Miyar-ul Ulûm* s. 12 ve Ömer Fevzi, *Miyar-ul Ulûm* s. 11

(71) İsmail Hakkı (İzmirli) ayn. esr. s.12; Ahmed Cevdet ayn. esr. s. 6; Mehmet Hilmi, *Hülasat-ul Mantık* s. 6

Beş Tümel (Külliyat-ı Hams):

Aristo'nun mantık kitaplarına bir giriş olarak Porphyrios (Öl. M. Ö. 304) tarafından *isagoji* (72) adı altında yazılan ve beş külliden bahseden eserini (73) ilk defa mantık kitapları arasında Amonius'un zikrettiğini, İbn Sina'dan sonra İslâm mantıkçılarının bu fikri kabullendiklerini evvelce kaydetmiştik. Bu geleneğe bağlı olarak, tetkik konumuz olan mantık kitaplarında da beş tümele yer verilmiştir. Tasavvuratın mabadi kabul edilen beş tümelin izahı, tarif bahsinin incelenmesi için bir hazırlık teşkil eder. Cins, nevi, ayırım, hassa, ilinti den ibaret olan beş tümel bahis konusu olan kitaplarda şu şekilde ele alınmıştır. (*):

Tümeller ikiye ayrılır: Cins, nevi, ayırım'a özünü tümel (külli-i zati), hassa ile ilinti'ye ilintili tümel (külli-i ârazi) denir. Özünü tümel öz (zat) e, ilintili tümel ilinti (âraz) ye aittir.

1 — Özünü tümel:

"Mahiyetler" (*entités*), biri kendisine eşit, diğeri kendiinden umumî olmak üzere iki "cüz" den meydana gelirler. İşte o "mahiyete" nevi, umumî "cüz" üne cins, eşit "cüz" üne ayırım denir. Meselâ, insan "mahiyeti" hayvan ile konuşan (nâtık) dan mürekkeptir. Burada hayvan, cins; insan, nevi; konuşan, ayırımdır (74).

Cins: Cins, hakikatleri çeşitli olanlardan, onlar nedir, diye bir sual sorulunca verilecek cevaptır (75). Meselâ, at, insan nedir diye sorulan soruya verilecek cevap, bunların cinsini tayin eder ki o da hayvan'dır. Tümelin en iyi tarifini Ahmed Cevdet Paşa yapar, ona göre cins, çeşitli hakikatlerin özünü (zâfi) olan tümeldir (76).

Çeşitleri: Cinsler uzak ve yakın diye ikiye ayrılır. Bir nev'in hemen üstünde bulunan cins'e yakın cins, uzakta olana uzak cins denir. Meselâ, insan'ın yakın cinsi hayvan, uzak cinsleri canlı cisim, cisimdir.

Dereceleri: Cinslerin dereceleri bazı eserlerde dört (77), bazılarında üç (78) derece olarak kabul edilmiştir. En üstte bulunan cins, yüksek cins (*cins-i âli*), ortada bulunan cinsler orta cins (*cins-i mutavassıt*), en altta bulunan cins, aşağı cins (*cins-i sâfil*) dir. Cevher yüksek cins; cisim, canlı cisim, orta cins; hayvan aşağı cinstir. Altında ve üstünde bir cins bulunmayan cins'e tek cins (*cins-i münferid*) veya basit cins denir. Bu dördüncü derece için misal olarak İ. H. İzmirli, cevher'in cinsiyetini kabul etmeyenler için akıl, edenler için misal yoktur, diyor. Ahmed Hıfzî, bir mütalâa serdetmeden akli misal gösteriyor. Ahmed Cevdet Paşa,

(72) Giriş karşılığı olan *İsagoji* kelimesine bazı mantık kitaplarında uydurma bir çok mânâlar verilmiştir. Meselâ, Ömer Fevzi'nin *Miyar-ul Ulûm* s. 11-13 de *İsagoji*'nin bu uydurma mânâları anlatılmaktadır.

(73) Beş Tümel Porphyrios'un icadı değildir. Bunlar Sokrat'da Eflâtun'da bulunmakta ve bilhassa Aristo'nun doktrininde mühim yer almaktadır. Porphyrios eserinde beş külliyi anlaşılması daha kolay ve daha toplu bir şekilde ortaya koymuştur (H. R. Atademir *İsagoji* tercümesi önsözü)

(74) Ahmed Cevdet, *Miyar-ı Sedad* s. 12 vd.

(75) İsmail Hakkı (İzmirli), *Miyar-ul Ulûm*, s. 21; Ahmed Hıfzî, *Kısm-ı tasavvurat*, s. 33; Ömer Fevzi, *Miyar-ul Ulûm*, s. 18; Mehmed Hilmi, *Hulasat-ul-mantık*, s. 11

(76) Ahmed Cevdet, *Ayn. esr.* s. 15

(77) Ahmed Cevdet, *Ayn. esr.* s. 25; İ. Hakkı (İzmirli) *ayn. esr.* s. 22; Ö. Fevzi, *ayn. esr.* s. 17, A. Hıfzî, *ayn. esr.* s. 11

(78) Rifat, *Vesilet-ul-İkar.*, s. 44; Mehmet Hilmi, *Ayn. eser.* s. 11

(*) Tümelin incelenmesinde Porphyrios ağacı göz önünde tutulmuştur.

dört dereceden bahsetmekte fakat dördüncünün izahını yapmamaktadır. Ömer Fevzi ise dördüncü dereceye misal bulunmadığını kaydediyor.

Nevi: Nevi, hakikatleri aynı bir çok şeylere bu nedir, diye sorulunca verilecek cevaptır. Meselâ, Ömer, Bekir nedir ,sualine, insandır diye cevap verilir. İnsan bir nev'idir (79). A. Cevdet Paşa'ya göre nevi bir hakikatin aynı olan özünlülük tümel'dir (80).

Çeşitleri: Hakiki ve görelî diye ikiye ayrılır. Hakiki nev'in altında bir cins bulunmaz, insan gibi; görelî nev'in altında ve üstünde ise cinsler vardır, insan hayvan'a, hayvan canlı cism'e, cisim cevher'e nisbetle görelî nevidir.

Dereceleri: Nevi'de, cinste olduğu gibi bazıları dört bazıları üç derece kabul ederler (81). Derece kabul eden görelî nevi'dir. Hakiki nev'in derecesi olmaz. Görelî nev'in dört derecesi vardır: yüksek nevi (*nev'i-âli*), orta nevi (*nev'i-mutavassıt*), aşağı nevi (*nev'i-sâfil*), ve tek nevi (*nev'i-münferid*) dir. Cisim yüksek nevi, hayvan orta nevi, insan aşağı nevidir. Tek nev'e misal olarak da akıl gösterilmektedir. Nev'in üç derecesini kabul edenler, dördüncü dereceyi dikkate almamışlardır.

Ayırım (Fasıl): Ayırım, bir tümel'dir ki, öz (zat) ünde hangi şeydir diye sorulacak suale verilecek cevaptır. Meselâ, insan özünde hangi şeydir, sualine, konuşandır veya duyan (haszas) dır, cevabı verilebilir (82). A. Cevdet Paşa'nın tarifi: Yalnız bir hakikatin özünlülüğü olan tümel'dir (83).

Çeşitleri: Ayırım da uzak ve yakın diye ikiye ayrılır. Eğer "mahiyeti" yakın cinsindeki ortaklarının hepsinden ayırırsa yakının ayırımı, eğer uzak cinsindeki ortaklarından ayırırsa uzak ayırımı denir. Meselâ, hareket etme, insanın uzak, hayvanın yakın ayırımıdır.

2 — İlintili tümeler:

Hassa ve ilinti (araz-ı âm): Bir nev'e bir takım sıfatlar ilinti olur. Bu sıfatlar eğer bir nev'e mahsus ise hassa bir nev'e has olmayıp da çeşitli nevilere has olursa ilinti denir. Meselâ, gülmek insanın hassası, uyuma ilintisidir. Hassa, ya "mahiyet" in bütün ferdlere şamil olur, veya "mahiyet" in bazı ferdlere şamil olur. Gülmek insan nev'inin bütün ferdlere, mühendislik bazı ferdlere şamildir.

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre ilintili tümelerin tarifleri: Hassa bir hakikata mahsus olan ilintidir. İlinti çeşitli hakikatlere şamil olan hassadır.

Çeşitleri: Gerek hassa, gerek ilinti, ayrı ilinti (*araz-ı mufarik*) ve gerekli ilinti (*araz-ı lâzım*) diye ikiye ayrılır. Ayrı ilinti "mahiyet" inden ayrılması mümkün olan ilintidir. Gerekli ilinti, mahiyetinden ayrılması mümkün olmayan ilintidir. Gerekli ilintiyi Ahmed Cevdet Paşa ve Ahmed Hıfzî ayrıca üçe taksim etmektedirler (84). a) Eğer ilinti "mahiyet" in yalnız dış varlığına gerekli olursa "lâzım-ı vücud-u haricî" de-

(79) Bk. Yukarıda not. 75

(80) Bk. Yukarıda not. 76

(81) Bk. Yukarıda not. 77 ve 78. Yalnız Ömer Fevzi cins'de dört derece kabul ettiği halde nev'de üç derece kabul eder. Mehmed Hilmi nev'in derecelerinden bahsetmez.

(82) İsmail Hakiki (İzmirli), *Miyar-ul-Ulûm*, s. 24. Diğer mantık kitapları da aşağı yukarı aynı tarifi yaparlar.

(83) Bk. Yukarıda not. 76

(84) Ahmed Cevdet, *Miyar'ı-sedad*, s. 31 vd. ve Ahmed Hıfzî, *Kısm-ı tasavvurat*, s. 39 vd.

nir; sıcaklığın ateşe gerekliliği gibi. b) Yalnız zihindeki varlığına gerekli olursa "lâzım-ı vücud-u zihni" denir; tümel'in anka'ya gerekliliği gibi. c) Hem dış, hem de zihindeki varlığı için gerekli olursa "lâzım-ı mahiyet" denir; çiftliğin dörde gerekliliği gibi. Ahmed Hıfzî, Ahmed Cevdet Paşa'dan farklı olarak "lâzım-ı mahiyet" i de "lüzum-u gayr-ı beyn", "lüzum-u beyn bi'l-mânâ ale'l-âm", "lüzum-u beyn bi'l-mânâ ale'l-ahas" diye üçe ayırmaktadır (85).

Yukarda beş tümel'in Porphyrios tarafından İsağoji adlı eserinde ilk defa toplu bir şekilde ortaya konulduğunu, inceleme konumuz olan kitaplarda tümel'lerin izahı için Porphyrios ağacının dikkate alındığını söylemiştik. Bahis konusu kitaplarda beş tümel'in İsağoji'den olduğu gibi nakledilmediğini, arada bazı farkların bulunduğunu kaydetmek gerekir.

Porphyrios'da, özünü tümel diye açık bir ayırma yoktur. Nev'inin, hakiki ve görelî; cinsle ayırımın uzak ve yakın tefriklerine de rastlanmaz. Porphyrios, ayrı ilinti ve gerekli ilintiye yalnız ilinti için kabul eder; incelediğimiz kitaplarda ise aynı tefrik hassa için de kabul edilmiştir.

Beş tümelin izahından sonra, Ahmed Cevdet Paşa, Mehmet Halis ve Raşit mantık kitaplarında Aristo'nun meşhur on kategorisini anlatırlar. On kategori şunlardır: C e v - h e r, n i c e l i k, n i t e l i k, g ö r e l i k, y e r, z a m a n, d u r u m, m ü l k, e t k i, e d i l g i.

Diğer eserlerde kategorilerden bahsedilmez. Ahmed Cevdet Paşa'da bunlardan "istitrat" olarak bahseder. Kategorilerin, mantık kitaplarının çoğunda ele alınmaması, Cevdet Paşa'da ise ikinci derecede mütalâa edilmesi, bunların mantığın asıl konularından değil de metafiziği ilgilendirmiş olmasından ileri gelse gerektir. Ali Sedat'ın mütalâasına göre, kategoriler mantıktan çok metafiziği ilgilendirdiği için, ehli sünnet âlimlerinin hücumları asıl mantık'a değil de mantığın bu bölümüdür. (86).

Tarif:

A h m e t H ı f z î, üç türlü tarifi olduğunu bildiriyor (87): "Lâfzî tarif", "tenbihî tarif" ve "hakikî tarif".

"Lâfzî tarif": Müphem bir söz (lâfz) ü ondan daha açık bir sözle açıklamaktır. Beşer'i insanla tarif gibi.

"Tenbihî tarif": Zihinde mevcut olup fakat saklı bulunan bir "suret" i hatıra getirmektedir.

"Hakikî tarif": Önceden zihinde mevcut olmayıp yeni bir bilgi veren tariftir. Mantığın meşgul olduğu tarif, bu üçüncü tariftir.

Diğer bütün mantık kitaplarında tarif bahsi, Ahmet Hıfzî'nin hakikî tarif dediği tariflerle başlar ve onun izahı yapılır. Ahmed Cevdet Paşa da tarif bahsinin sonunda "lâfzî ve tenbihî" tariflere kısaca temas eder. Bunlardan farklı olarak Süllem tercümesinde, tarif, "had", "resm" ve "lâfzî tarif" diye üçe ayrılır (88). Diğer bütün eserlerde "had" ve "resm", Ahmet Hıfzî'nin hakikî dediği tarifi bölümleri sayılmıştır.

(85) A h m e d H ı f z î, ayn. esr. s. 40 vd.

(86) Bk. Yukarda not. 46

(87) A h m e t H ı f z î, Kısmı tasavvurat... s. 42 vd.

(88) R i f a t, Vesilet-ül İkan s. 50 vd.

Şimdi inceleme konumuz olan bütün eserlerde aynı şekilde incelenen ve "kavl-ı şarih" denen tarifin tetkikine geçelim.

Tarifin çeşitleri:

1 — Beş tümele göre çeşitleme: Eğer tarif yalnız özünüden yapılırsa "had", yalnız ilintiden veya özünü ile ilintiden yapılırsa "resm" denir. Bunlar da ikişer ikişer bölünerek dört çeşit tarif elde edilir:

"Hadd-i tam": Bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından yapılan tariftir. İnsanı konuşan hayvanla tarif gibi.

"Hadd-i nâkıs": Bir şeyin uzak cinsiyle yakın ayrımından veya yalnız yakın ayrımıyla yapılan tariftir; insanı konuşan cisim veya yalnız konuşanla tarif gibi.

"Resm-i tam": Bir şeyin yakın cinsiyle hassadan yapılır; insanı gülücü hayvan'la tarif gibi.

"Resm-i nâkıs": Bir şeyin yalnız ilintiyle veya uzak cinsi ve ilintileriyle veyahut ayırım ile ilintilerinden yapılan tariftir; insanı gülen cisimdir diye tarif etmek gibi.

2 — Tarif edilen şeye göre çeşitleme: Bu çeşitlemede tarif edilen şeyin mevcudiyeti dikkate alınarak, tarifler ikiye ayrılır:

Hakiki tarif (89): yapılan tarif, dışarda vücudu olan bir şeyin tarifi ise ona hakiki tarif denir. Meselâ, insan'ı tarif gibi.

İsmî tarif: Tarif edilen şeyin mevcudiyeti yalnız zihinde ise o tarife ismî tarif denir. Meselâ, ankanın, ilim terimlerinin tarifleri ismî tariflerdir.

1 ve 2 de gösterilen tarif çeşitleri müstereken ele alınırsa tarifin sekiz çeşidi elde edilmiş olur.

Tarifin şartları:

Tarifin çeşitlerinin izahından sonra şartları sayılır. Bu şartları şu üç noktada toplamak mümkündür:

1 — Tarif, "Ağyarını mâni efradını câmi" olmalı yani tarifte "ittırat" ve "in'ikâs" şarttır.

2 — Bir şeyi kendisinden daha müphem bir şeyle tarif etmemelidir.

3 — Tarif, kısır döngü (*devr-i batıl*) olmamalıdır. Yeni bir şeyi bilinmesi kendisine bağlı bir şeyle tarif etmemelidir.

Bu izahattan anlaşılır ki, tarif bahsi tümellere sıkı sıkıya bağlıdır. Tümelleri iyi bilmeden tarifin mahiyeti anlaşılmaz. Biz bir şeyin tarifini yapabilmemiz için o şeyin cinsini, ayırımını ve ilintisini bilmemiz gerekir.

Önermeler:

Mantığın "t a s d i k a t" kısmı önermelerle başlar. Burada önermenin tarifi, yapısı ve çeşitleri izah edilir.

(89) Buradaki "hakiki tarif" terimi ile yukarıda zikredilen "A h m e d H ı f z i" nin kullandığı "hakiki tarif" terimi aynı mânâda değildir. Burada bahsedilen hakiki tarif, diğerinin içinde bir bölümdür. Ahmed Hıfzî bir karışıklığa meydan vermemek için, tarif edilen şeye göre, tarifleri ayırırken hakiki tarif ve ismî tarif diye ayırmamış diğer taksimle birlikte mütalâa ederek "resm-i hakiki" haddi hakiki, resm-i ismî ve haddi ismî diye isimlendirmiştir.

Önermenin tarifi:

Önerme bir tasdik, bir hükümdür. Onun doğru veya yanlış olması gerekir. Hemen bütün kitaplarda önerme için şu tarif verilir: "Bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır, yani bu sözü gerçeğe uygundur yahut değildir, demek sahih olur".

Önermenin yapısı:

Önermede üç kısım vardır: kendisine hükmedilen (*mahkûm-u aleyh*) kendisi ile hükmedilen (*mahkûm-u bih*) ve bağ. Meselâ, hava açıktır önermesinde (hava) kendisine hükmedilen, (açık) kendisiyle hükmedilen (dır) bağıdır.

Önermenin çeşitleri:

Önermeler; nitelik, nicelik, bağıntı ve modalite (cihet) bakımından dikkate alınarak çeşitlere ayrılır. Yalnız önermelerin çeşitlere ayrılmasının neye göre yapıldığı bazı kitaplarda adlandırılmaz (90). Bazıları bu adlandırmayı yukardaki terimlere göre yapar (91); bir kısmı da bu ayrımı "nispet itibariyle", "tarif itibariyle", "mevzu itibariyle", "cihet itibariyle" diye adlandırılır (92). Modalite bakımından önermelerin incelenmesine bazı eserlerde yer verilmemiştir (93). Şekil bakımından, kitaplar arasında bu gibi küçük farklar bulunmasına rağmen esasa birleşirler. Önerme çeşitlerinin adlandırılması ve onların izahı aynıdır.

Hepsinde müşterek olan önerme çeşitlerinin sayımını, bu çeşitlemenin neye göre yapıldığını üçüncü gruptaki eserleri yani nisbet taraf, mevzu ve cihet itibariyle ayırmalar yapan kitapları esas alarak yapacağız. Çünkü isim vermememelerine rağmen birinci gruptaki eserlerde de çeşitleme bu esasa göredir. İkinci grupta bulunan iki eserin özelliğini de bahis sonunda belirteceğiz. Konu bakımından önermelerin çeşitlenmesi yalnız yüklemli önermelerde yapılır. Yüklemli önermeler ise taraf itibariyle çeşitlenmede incelenir. O halde önerme çeşitleri nisbet, taraf ve modalite (*cihet*) diye üç bakımdan ele alınır demektir.

1 — Nisbet itibariyle önermeler: Olumlu (*mucibe*) ve olumsuz (*salibe*) diye ikiye ayrılır. Zihin kendisine hükmedilen ile kendisiyle hükmedilen arasındaki münasebeti iki şekilde kurar; ya aralarındaki nisbetin vuku bulmasıyla veya vuku bulmamasıyla hükmeder. Yani bu iki kavram ya birbirine yaklaştırılır veya uzaklaştırılır. Birinci şekle olumlu önerme, (hava açıktır) önermesi gibi, ikinci şekle olumsuz önerme (hava açık değildir) gibi, denir.

2 — Taraf itibariyle önermeler, yüklemli önermeler (*kazaya-i hamliye*) ve şartlı önermeler (*kazaya-i şartiye*) diye ikiye ayrılırlar.

a — Yüklemli önermeler (Kazaya-i hamliye):

Bir önermede, bağ kaldırıldığı zaman kendisine hükmedilen ve kendisiyle hükmedilen tekil olarak kalırlarsa bu önermeye yüklemli önerme denir. (Hava açıktır) veya (hava

(90) Ahmed Cevdet, *Miyar-ı Sedad*; Rifat, *Vesilet-ul İkan*'da olduğu gibi.

(91) Ahmed Hamdi, *Muhtasar Mantık* ve Ali İrfan, *Medhal-i Mantık*

(92) İ. Hakkı (İzmirli), *Miyar-ul Ulûm*; Ö. Fevzi, *Miyar-ul Ulûm*; M. Hilmi, *Türkçe Hulâsat-ul Mantık*; İsmetullah, *Hulâsa-i İlmî Mantık*; Raşid, *Mizan-ul Makal*; Ali Haydar Hediyeçik gibi.

(93) Süleyman Sırrı, *Mantık*; İsmetullah, *Ayn. esr.*; Ö. Fevzi *ayn. esr.*

açık değildir) önermelerinde (dır) ve (değildir) bağları kaldırılırsa (hava) ve (açık) terimleri tekil olarak kalırlar. Yüklemler önermelerde kendisine hükmedilene konu (*mevzu*); kendisiyle hükmedilene, yüklem (*mahmul*) denir. Yukardaki önermelerde (hava) konu, (açık) yüklem; (dır) ve (değildir) bağdır.

Yüklemler önermelerin çeşitleri:

α — Konunun niceliğine göre: Konunun niceliği dikkate alınca yüklemler önermeler; şahsî önerme, tabii önerme, belirsiz önerme, ve "kaziye-i mahsure" diye dörde ayrılır.

Şahsî önerme (*kaziye-i şahsiye*): konusu tikel olan önermedir.

Tabii önerme (*kaziye-i tabiiye*) (94): konu, tümel olupta hüküm, eğer "zat-ı mevzu" ya sirayeti kasdolunmaksızın "ünvan-ı mevzu" üzerine olursa (95) tabii önerme denir. Meselâ insan küllüdür, hayvan cinstir önermeleri gibi.

Belirsiz önerme (*kaziye-i mühmele*): Hüküm, tümel olan konunun fertlerini kasredip-te nicelik göstermezse belirsiz önerme denir meselâ insan gafildir önermesi gibi.

"Kaziye-i mahsure": Eğer fertlerin niceliği açıklanırsa buna "kaziye-i mahsure" denir. Buda tümel (külli) ve tikel (cüz'î) diye ikiye ayrılır; önermelerin nisbetleri de nazarı itibara alınırsa, "kaziye-i mahsure" nin şu dört şekli meydana çıkar: tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuzdur.

"Kazaya-i mahsure" konunun mevcudiyetine göre harici, hakiki, zihni diye de üçe ayrılır: Konunun dışarda mevcudu varsa harici önerme (her ateş sıcaktır önermesi gibi) denir. Eğer konunun varlığı dışarda farzedilerek hüküm verilirse (anka uçucudur önermesi gibi) hakiki önerme denir. Konu yalnız zihinde mevcutsa (cins özünlülük tümel-dir önermesi gibi) zihni önerme denir.

β — Yüklemler önermeler, bir de konu ve yüklemelerinin müsbet (*positif*) ve menfi (*negatif*) olmalarına göre çeşitlenir.

Eğer olumlu önermenin, konu ve yüklemine, "selb" ve "nehiy" (*Négation*) karışmazsa, "muhasala" eğer bu önerme olumsuzsa "basite" denir.

Önermenin konu ve yüklemi veya ikisinden biri menfi ise buna da "madule" denir. "Madule" üç kısımdır: Önermenin yalnız konusu menfi olursa "Madulet-ul mevzu", yalnız yüklemi menfi olursa "madulet-ul mahmul" ve eğer her ikisi de menfi olursa "madulet-ul tarafeyn" denir. Diri olmayan cansızdır, Veli parasızdır; parasız olan keyifsizdir, önermeleri gibi.

b — Şartlı önermeler (*Kazaya-i şartiye*):

Bir önermede bağ kaldırıldığı zaman iki tarafta birer önerme kalırsa buna şartlı önerme denir. Bu önermelerde kendisine hükmedilene öneriti (*mukaddem*), kendisiyle

(94) Mehmet Hilmi, Ali İrfan, Ahmet Hamdi ve Rifat tabii önermelerden bahsetmezler. Bu husus için Mehmet Hilmi eserinin 19. sahifesinde "Kaziye-i tabiiye netice vermediği için bu ilimde (mantık) muteber değildir" diyor.

(95) Zati mevzu ve unvan-ı mevzu: konu tümel olduğu zaman, bazan zikredilen konu (konunun mefhumu) ile hakiki konu (asıl mahkumu aleyh) birleşir, bazan bunlar ayrı olur. Zikredilen konuya "vasfı mevzu" ve "unvanı mevzu" denir. Konu olan tümelin fertleri hakiki konu olup ona da "zat-ı mevzu" denir. Miyyar-ı Sedat 3. 42 vd.

hükmedilene sonurtu (*tali*) denir Meselâ (güneş doğarsa gündüz olur) şartlı önermesinde (güneş doğar) cümlesi öneriti, (gündüz olur) cümlesi sonurtudur. Şartlı önermeler ilkin bitişik (*muttasıla*) ve ayrıık (*munfasıla*) diye ikiye ayrılır:

α — Bitişik şartlı önermeler (*Kazaya-i şartiye-i muttasıla*): Şartlı önermede öneriti ve sonurtunun olumluda birleşmesi, olumsuzda birleşmemesiyle hükmolunursa bitişik şartlı denir. Meselâ, (her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur) olumlu, (güneş doğarsa akşam değildir) olumsuz önermeleri bitişik şartlıdır.

Bitişik şartlı önermeler ya "luzumiye" veya "ittifakiye" (*hypotétique*) olur. Öneriti ile sonurtu arasında nedenlik gibi belli bir ilgi bulunursa "luzumiye" denir. Meselâ, "ne zaman güneş doğarsa gündüz olur" önermesi gibi. Eğer öneriti ile sonurtu arasında belli bir ilgi olmayıp, tahkikle doğruluğu anlaşılıp bir hüküm verilmişse "ittifakiye" olur. Meselâ (ne vakit çarşıya çıksam Ali'ye tesadüf ederim) önermesinde öneriti ile sonurtu arasında nedenlik gibi belli bir bağ yoktur.

β — Ayrıık şartlı önermeler (*kazaya-i şartiye-i munfasıla*): Şartlı önermede, iki önerme arasında birbirini nefyetmek suretiyle hükmolunan önermedir. Yani olumlu önermede, bu önerme içindeki iki önermenin ayrılmasının vuku bulması, olumsuzunda ise bu ayrılmanın vuku bulmamasıyla hükmolunursa buna ayrıık şartlı denir. Meselâ, (ya gündüz olur yahut güneş batmış bulunur) önermesinde gündüz olmasıyla güneşin batmış bulunmasının bir vakitte bulunmayıp, birbirinden ayrıldıklarına hükmedilmiş olunur.

Ayrıık şartlı önermeler de ya "inadiye" veya "ittifakiye" (*hypothétique*) olur. Eğer ayrıık şartlı önermenin, öneritisi ile sonurtusunun "nakizi" arasında, birbirine nedenlikle bağlı bulunursa veya ikisi bir nedenin eseri olmak gibi belli bir ilgi ile ilişkili olursa "inadiye" denir. (Ya güneş doğmuştur yahut gece mevcuttur) önermesinde öneriti sonurtunun nakizinin nedenidir. Ayrıık, öneritisiyle sonurtusunun nakizi arasında belli bir alâka bulunmazsa "ittifakiye" denir, Meselâ; (ya insan mevcut olur yahut anka mevcut olur).

Ayrıık şartlı önermelerin ikinci bir çeşitlemesi daha yapılmaktadır. Ayrıık önermeler, ya "hakikiye" ya "maniet-ul cemi" veya "maniet-ul hulû" olur. Bir ayrıığın iki önermesi birlikte doğru yahut birlikte yanlış olmazsa "hakikiye" denir. (adet ya çift olur yahut tek olur). Eğer ayrıığın, iki cüz'ünün, "içtimaları caiz" olmayıp, "irtifaları caiz" olursa "maniet-ul cemi" denir. Meselâ (bir şey ya taş olur yahut ağaç olur), önermesinde bir şey hem taş, hem ağaç olmaz ama başka bir şey olabilir. Eğer ayrıık önermesinin iki cüz'ünün "irtifaları caiz olmayıpta içtimaları caiz olursa", "maniet-ul hulû" denir. Meselâ (bir şey ya taş olmayandır veya ağaç olmayandır) önermesinde olduğu gibi.

Yüklemler önermelerin nicelik bakımından taksimi, önermelerin konusuna göre taksimi diye yukarda izah edilmişti. Bu taksim de konunun fertleri nazarı dikkate alınmıştı. Şartlı önermenin niceliğine göre taksiminde ise konunun fertleri değil de, zaman dikkate alınarak çeşitlendirilmiştir. Bu önermeler de yüklemelerde olduğu gibi "şahsiye", tümel, tikel, belirsiz diye ayrılır; fakat tabii önermeden bahsedilmez. Hüküm eğer belli bir vakit üzerine olursa şahsiye denir (bugün bana gelersen sana ikram ederim) önermesi gibi. Eğer belli bir zaman bildirmezse belirsiz önerme olur. Meselâ, (biri giderse biri gelir) gibi. "Mahsure" ya tümel veya tikel olur. Hüküm bütün zamanlar üzerine olursa tümel şartlı (şartiye-i küllîye) denir. (Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur) eğer hüküm bazı zamanlar üzerine olursa tikel şartlı (şartiye-i cüziye) denir (bazan rüzgâr eserse yağmur yağar) önermesi gibi.

3 — Modal önermeler (Kazaya-i Müveccihe):

Tetkik konumuz olan kitaplarda modalite bakımından önermelerin incelenmesine diğer bahislerden daha az yer verilir. Hattâ eserlerin çoğu bu bahse yer bile ayırmaz. Modaliteye en çok önem verenler *Burhan-ı Gelenbevi*, *Miyar-ı Sedad*, *Mizan-ul Makal* ile *Mehmet Tahir*'in modal önermelerden yapılan kıyaslar üzerine yazılmış *Züddet-ul Muhtelitat min el-Tasdikat* adlı eseridir.

Modal önermelerin tarifi: Bir önermede bazan konu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtla kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi (ciheti) denir (96).

Modal önermelerin çeşitleri: *Ahmed Cevdet* ve *İsmail Hakkı* (İzmirli) modalitenin "*mütekaddimîn*" ve "*müteahhirîn*" (97) mantıkçılarda ayrı ayrı ele alındığını kaydederek her iki gruptaki mantıkçıların modalite bakımından önermeleri kaçay ayırdıklarını zikredip izahını yapıyorlar. *Mehmet Tahir* ve *Raşid* modaliteyi diğerlerinin müteahhirine göre dedikleri şekilde izah etmişlerdir.

"Mütekaddimine" göre önermenin modalitesi üç türlü olur. *Zaruret* (*Vücub*), *imkân*, *imkânsızlık* (*imtina*) (98) meselâ, ateşin sıcak olması zaruret, sönmesi mümkün, soğuk olması imkânsızdır. Zaruret, eğer konunun özünden çıkarsa "*vücubu zati*" denir. Meselâ (Allah zarurî olarak vardır) önermesindeki hüküm böyle bir zarurettir. Eğer zaruret konunun özünden çıkmamışsa "*vücüb-u bil gayr*" denir. Meselâ insan konusudur önermesinde olduğu gibi.

İmkân, "*imkân-ı âm*" ve "*imkân-ı has*" diye ikiye ayrılır. "*İmkân-ı âm*" yalnız bir taraftan zarureti olumsuz kılmaktır. Meselâ (her ateş sıcaktır) dediğimizde her ateşin sıcak olmamasında zaruret olmadığı anlaşılır. "*İmkânı has*" hem mevcut olma, hem yok olma tarafından zarureti imkânsız kılmaktır. (İnsan kâtiptir) önermesinde kâtip olma veya olmama insan için zarurî değildir.

"Müteahhirin" ne göre modalite: Müteahhirin mantıkçılarda modal önermeler basit ve bileşik diye iki bölüme ayrılır. Sekizi basit yedisi bileşik olmak üzere onbeş çeşit modal önermeden bahsedilir.

a — Basitler:

"*Zaruriye-i Mutlaka*": "*Zat-ı mevzu*" mevcut oldukça, nisbetin (yani yüklemnin konuya subutunun) zarureti ile hükmolunan önermedir. Misal; (Her insan mevcut oldukça zarurî olarak hayvandır). Veya (her insan mevcut oldukça zarurî olarak taş değildir).

"*Meşrute-i âmme*": Vasfı mevzu mevcut oldukça nisbetin zarureti ile hükmolunan önermedir. Misal: (Her kâtip yazı yazdığı müddetçe zarurî olarak parmakları hareket eder). Veya (her kâtip yazı yazdığı müddetçe zarurî olarak parmakları hareketsiz değildir).

(96) *Ahmed Cevdet*, *Miyar-ı Sedad* s. 90 vd.; *İ. Hakkı* (İzmirli) *Miyar-ul Ulûm* s. 48

(97) *Cevdet Paşa* Mütekaddimin ve Müteahhirinden kimleri anladığını kaydetmiyor. *İ. Hakkı* (İzmirli) "müteahhirinden maksat Farâbi ve İbn Sina ve daha sonra gelen ulema ve hükemadır. Mütekaddimin bunlardan evvel gelen hükemayı Yunaniyedir." diyor. *Miyar-ul Ulûm* s. 3. Eski mantık kitaplarında sık sık geçen bu tâbirlerin çeşitli şekilde anlaşıldığı görülüyor. *M. Ali Aynî* ise *Türk Mantıkçıları* adlı makalesinde *Sadettin Taftazani*'den evvel gelenlere mütekaddimin sonra gelenlere müteahhirin denildiğini yazmaktadır.

(98) *Ahmed Cevdet* ayn. esr. s. 90; *İsmail Hakkı* ayn. esr. s. 48

“Vaktiye-i mutlaka” : Belli bir zamanda nisbetin zarureti ile hükmolunan önermedir. Misal: (Ay “vakti haylûlet” te zarurî olarak tutulur) (ay “vakti haylûlet” te zarurî olarak ışıklı değildir).

“Müntesiire-i mutlaka” : Belirsiz bir zamanda nisbetin zarureti ile hükmolunan önermedir. Misal: (Ay gecenin birinde zarurî olarak tutulur) veya (ay gecenin birinde zarurî olarak ışık vermez).

“Daime-i mutlaka” : (Zat-ı mevzu) mevcut oldukça, nisbetin devamı ile hükmolunan önermedir. Misal (her insan mevcut oldukça devamlı olarak hayvandır) veya (her insan mevcut oldukça devamlı olarak taş değildir).

“Örfiye-i âmmе” : “Vasfı mevzu” devamlı oldukça nisbetin devamı ile hükmolunan önermedir. Misal: “her kâtip madem kâtiptir daima parmakları hareket eder) veya (her kâtip madem kâtiptir daima parmakları hareketsiz değildir).

“Mutlaka-i âmmе” : Nisbetin fiiliyatiyle (velev bir defa olsun fiile çıkmasıyla) hükmolunan önermedir. Misal: (Her güvercin bilfiil uçucudur) veya (hiç bir anka bilfiil uçucu değildir).

“Mümküne-i âmmе” : Nisbetin “imkânı âm” ile hükmolunmasıyla yapılan önermedir. Misal: (her ateş bilimkân sıcaktır) veya (hiç bir ateş bilimkân soğuk değildir).

b — Bileşikler:

“Meşrute-i hasse” : Devamsız özünlû (lâdevam-ı zati) ile kayıtlanan “meşrute-i âmmeye” denir, “Misal: (Her kâtip mademki kâtiptir, bizzat parmakları hareket eder, lâkin hattı zatında devamlı değildir).

“Örfiye-i hasse” : Devamsız özünlû ile kayıtlı olan “örfiye-i âmmе” ye denir. Misal: (Her kâtip yazı yazdığı müddetçe devamlı olarak parmakları hareket eder, lâkin hattı zatında devamlı değildir).

“Vaktiye-i lâdaime veya vaktiye” : Devamsız özünlû ile “vaktiye-i mutlaka” kayıtlanırsa “vaktiye-i lâdaime” olur. Misal: (Ay “vakti haylûlette” bizzarure tutulur lâkin aslında daima değil).

“Müntesiire- lâdaime” veya “müntesiire” : Devamsız özünlû ile kayıtlanan “müntesiire-i mutlakaya” denir. Misal: (Bir gün zarurî olarak ay tutulur lâkin hattızatında devamlı değildir).

“Vücudiye-i lâdaime” : Devamsız özünlû ile kayıtlı olan “mutlaka-i âmmeye” denir. Misal: (Her güvercin bilfiil uçucudur lâkin devamlı değil).

“Vücudiye-i lâzaruriye” Zaruri olmayan özünlû ile kayıtlı olan “mutlakayı âmmeye” denir. Misal: (Her insan bilfiil gülücüdür lâkin hattızatında bu gülücülük zarurî değildir).

“Mümküne-i hasse” Zarurî olmayan özünlû ile kayıtlanan “mümküne-i âmmе” ye denir. Misal: (Her insan bilimkân kâtiptir lâkin zarurî değil) (99).

(99) “Müteahhirine” göre modal önermelerin izahı için bk. Abdunnafi, Burhan-ı Gelenbevi I s. 66 vdd. Ahmed Cevdet Miyar-ı Sedâd s. 92 vd.; Raşid Mizan-ul Makal s. 65 vd.; Rifat Vesilet-ül İkan s. 64 vd.; M. Halis Mizan-ul Ezhan s. 57 vd.. Biz burada modal önermelerin tarif ve misallerinde Miyar-ı Sedâd ile Mizan-ul Makalı esas olarak aldık.

"Müteahhirin"; zaruret, devam, fiil ve imkân-ı bir modalite olarak kabul etmiş ve bunlardan yukarıda görülen onbeş çeşit önerme çıkarılmıştır. Mehmet Tahir ise yukarıda adı geçen eserinde aynı modaliteleri dikkate alarak yirmibir çeşit önermenin ismini zikretmektedir. Bunlar yukarıda sayılan onbeş önermeden başka "mutlaka-i vaktiye", "mutlaka-i müntezire", "hiykiye-i mutlaka", "hîkiye-i mümküne", "mümküne-i vaktiye", "mümküne-i daime", diye altı çeşit önerme daha ilâve ediyorsa da altısı basit ve yedisi mürekkep olmak üzere onüç önermenin esas olduğunu söylüyor ki bunlar da izahı yapılan onbeş önermeden "vaktiye-i mutlaka" ve "meşrite-i mutlaka" çıkarıldıktan sonra geri kalanlardır (100).

Önermeler bahsinin başında, Ali İrfan ve Ahmed Hamdi'nin önermelerin çeşitlendirilmesinin neye göre yapıldığının adlandırılmasında diğerlerinden ayrıldıklarını söylemiştik. Önerme çeşitlerinin tarif ve izahında aralarında bir fark olmamasına rağmen bu iki mantık kitabında, adlandırmanın diğerleriyle olan farkına işaret edelim:

Yukardaki açıklamada görüldü ki, önermeler nisbet itibariyle olumlu ve olumsuz diye ikiye ayrılır; Ali İrfan ve Ahmet Hamdi bu ayırmaya nitelik (*keyfiyet*) itibariyle diyor ve üçe ayırıyorlar. Olumlu ve olumsuz bir de "madule" diye üçüncü bir çeşit ekliyorlar. Madule görünüşte değil, mânen "nefi" şamil olan sözdür. (dünya fânidir) gibi (101). Taraf itibariyle yapılan çeşitlemeye bunlar nisbet itibariyle deyip aynı şekilde ayırıyorlar. Mevzu itibariyle denilen ayırmaya bunlar nicelik (*kemiyet*) itibariyle deyip tabiiye, "küllîye", "cüzi'îye", "belirsiz", şahsiye diye bölümlere ayırmaktadırlar. Modalite bakımından önermelerin ayrıldığı söylenmekte fakat bu husus için tafsilat verilmemektedir.

A Önermeler arasında münasebetler:

Önermelerin incelenmesinden sonra önermeler arasındaki münasebetler araştırılır. 'Ahkâm-ı kazaya' denilen bu bahiste çelişiklik (*tenakuz*) ve evirme (*akis*) den bahsedilir.

1 — Çelişiklik:

Çelişiklik, kendisine hükmedilen (*mahkûmu aleyh*) ve kendisiyle hükmedilen (*mahkûmu bih*) i aynı olan iki önermenin olumlu ve olumsuz ile öyle bir ihtilâfıdır ki, bu ayrılık iki önermenin birinin doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirir.

Çelişikliğin şartları:

a — İki önermenin çelişik olabilmesi için kendisine hükmedilen ve kendisiyle hükmedilende ve bunların her türlü şartlarında birleşmiş olmaları icabeder. (Bekir Kâtiptir), (Ali Kâtip değildir) önermeleri çelişik değildir. Çünkü iki önermenin konuları başka başkadır. (Rüzgâr insanı üsütür), (rüzgâr insanı üsütmez) önermelerinde konu ve yüklem aynı olduğu halde, aynı şartlarda birleşmedikleri için bunlar da çelişik değildir.

b — İki önermenin nicelikleri farklı olmalıdır yani biri tümel olursa diğerinin tikel olması gerekir. Çünkü bazan iki tümel önerme de yanlış olabilir. Meselâ (her insan kâtiptir), (hiç bir insan kâtip değildir) gibi. Bazan iki tikel önerme de doğru olabilir. (Bazı insan kâtiptir), (bazı insan kâtip değildir) gibi.

(100) Mehmet Tahir, Zübdet-ul-Muhtelitat min el-Tasdikat s. 3 vd.

(101) Ali İrfan Medhal-i Mantık s. 4

Verilen misaller yüklemli önermeler içindir. Şartlı önermelerde de aynı şartlar içinde çelişiklik bulunabilir.

2 — Evirme:

İki türlü evirme kabul edilir: Doğru evirme (*aksi müstevi*) ve çelişmeli evirme (*aksi nâkis*).

a) Doğru evirme: Bir önermenin olumlu veya olumsuzluğuna; doğru ve yanlışlığına dokunmadan konusunu yüklem, yüklemine konu yapmaktır. Bu evirmede tümel olumlunun evirmesi tikel olumlu, tümel olumsuzun evirmesi tümel olumsuz; tikel olumsuzun evirmesi tikel olumlu olur, tikel olumsuzun evirmesi olmadığı kabul edilir. Çünkü tikel olumsuz önermenin evirmesi yapılıncâ bazan doğru bazan yanlış çıkabilir. Doğru evirmeye bir misal: (bütün insanlar canlıdır) tümel olumlu önermesinin evirmesi, (bazı canlılar insandır) tikel önermesi olur.

b) Çelişmeli evirme: Bir önermenin olumlu veya olumsuzluğuna doğru ve yanlışlığına dokunmadan konunun çelişigi yüklem, yüklem çelişigi konu kılınır. (Her insan hayvandır) önermesinin evirmesi (her hayvan olmıyan insan değildir). Bu çeşit evirmede, diğerinin aksine tümel olumlunun aksi tümel olumlu olur. Tikel olumlunun evirmesi olmaz. Tümel olumsuzla tikel olumsuzun evirmesi ise tikel olumsuz olur.

Şartlı önermelerde evirmenin yalnız "muttasıla-i luzumiye" de mümkün olduğu diğer çeşitlerinin evrilmesinde bir fayda elde edilemediği kaydedilmektedir.

Tasım: B

Önermelerin incelenmesinden sonra tasım ve ispat şekilleri ele alınır. Bazı kitaplarda delil neveleri sayılıp izahları yapılır. Sonra bunla rarasında bulunan tasımın tetkikine geçilir (102). Bir kısım eserlerde ise delil nevelerine temas edilmeden doğrudan doğruya tasım el alınır (103).

Delil neveleri: İnsan belli önermelerden, bir delil yaparak belli olmayan önermeler elde eder. O halde delil, iki yahut daha fazla önermeden mürekkep bir fıkradır ki onun tasdiki diğer bir önermenin tasdikini gerektirir (104). Delilin cüzleri olan önermelerin her birine öncül (*mukaddem*) denir. Delilin neticesi öncüllerin hususiyetine bağlıdır. Delil kat'i olarak bizzat neticeyi verirse tasım (*kıyas*), neticeyi bizzat değil de yabancı bir öncül vasıtasıyla verirse eşitlik tasımı (*kıyas-ı musavat*), kat'i olarak neticeyi vermezse "emmare delilleri" denir. Bu suretle üç türlü delil nevi gösterilmiş oluyor: Eşitlik tasımı, "emmare delilleri" ve tasım.

Eşitlik tasımı (*kıyas-ı musavat*): İki önermeden mürekkep bir delildir. Neticeyi bizzat değil, yabancı bir öncül vasıtasıyla verir. Meselâ, (iki ile dördün toplamı altıya eşittir). (Altı da üçle üçün toplamına eşittir) diye tertiplenen delil bir eşitlik tasımıdır ki (iki ile dördün toplamı, üçle üçün toplamına eşittir) neticesini verir. Bu netice yabancı bir öncül vasıtasıyla elde edilir. O öncül de (bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir) önermesidir.

(102) Abdunnafi, *Burhan-ı Gelenbevi*; A. Cevdet *Miyar-ı Sedad*; İ. Hakkı *Miyar-ı Ulûm*; Ali İrfan *Medhal-i Mantık*'da olduğu gibi

(103) Ömer Fevzi, *Miyar-ı Ulûm*; M. Hilmi *Hulasat-ül Mantık*; İsmetullah *Hulasai İlmî Mantık*; Rifat, *Vesilet-ül İkan*; Mehmet Nuri *İkmal-i Burhan*; Ali Haydar *Hediyecek*, *Raşid Mizan-ül Makal*'da olduğu gibi.

(104) Ahmed Cevdet ayn. esr. s. 64; İ. Hakkı ayn. esr. s. 55

“Emmare delilleri”: Bunlar kesin bilgi vermezler. Neticede verilen hüküm zannidir. Eksik tümevarım ve analogi bu cins delilden sayılmaktadır.

Tasım: İnceleme konumuz olan bütün mantık kitaplarında en çok önem verilen tasım bahsidir. Bütün kitaplarda gerek tasımın tarifi gerek çeşitlerinin incelenmesinde fikirler müşterktir. Biz bu bahsi incelerken, mantık konularını en derli toplu bir şekilde izah eden Ahmed Cevdet Paşa'nın Miyar-ı Sedad'ını esas olarak alacağız. Diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstereceğiz.

Tasım'ın tarifi:

“Kıyas (tasım), kaziyelerden (önerme) mürekkebi bir delildir ki her ne vakit o kaziyeler teslim olunursa ondan bizzat diğer bir kaziyeye lâzım gelir” (105). Meselâ, (âlem değişkendir, her değişken olan sonradan değildir, öyleyse âlem sonradan değildir). Bu delil bir tasımdır. Bu tasımda, (âlem değişkendir) (her değişken olan sonradan değildir) önermelerine öncül, ikisinin otplamına tasım, (âlem sonradan değildir) önermesine netice yahut “dâva” denir.

Tasım'ın çeşitleri:

Tasım ilkin basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır.

1 — Basit tasımlar:

a — Çeşitleri: Basit tasımlar iki öncülden yapılan tasımlardır. “İstisnaî” ve “İktirani” diye ikiye ayrılır.

İstisnaî tasım (*sylogisme hypothétique et Disjonctif*) neticenin aynı yahut çelişği, hem maddeten hem şeklen tasımda münderiç olursa buna istisnaî tasım, denir. Eğer neticenin aynı, tasımda münderiç olursa “istisna-i müstakim”, çelişği münderiç olursa “istisna-i gayri müstakim” denir.

İstisnaî tasımın iki öncülünden biri şartlı önerme olduğundan ona, şartlı öncül; diğeri, lâkin, ancak, yahut, halbuki diye başlar buna da istisnaî öncül denir. Şartlı öncülün tümel olumlu olması ve bitişik (*muttasıla*) ise zorunlu, ayrıık (*munfasıla*) ise “inadiye” olması şarttır. İstisnaî öncül, “istisnaî müstakim” de şartlı öncülün bir cüz'ünü ispat ettiği için buna “Vâzıa”; “istisnaî gayri müstakim” de ise şartlı öncülün bir cüz'ünü olumsuz kıldığından “râfıa” denir.

İstisnaî tasımı bir misal ile açıklayalım: (Her ne zaman güneş doğarsa odanın aydınlanması gerêkir) bu bir şartlı öncüldür. Buna (lâkin güneş doğmuştur) istisnaî öncülünü eklersek bir istisnaî müstakim meydana gelir, ve (öyle ise oda aydınlıktır) neticesini verir. Eğer yukardaki şartlı öncüle (lâkin sofa aydınlık değildir) istisnaî öncülünü eklersek bu tasım, “istisnaî gayri müstakim” olur ve (öyle ise güneş doğmuş değildir) neticesini verir.

İktirani tasım (*sylogisme catégorique*): Netice eğer öncüllerde maddeten dahil olup-ta şeklen dahil olmazsa bu türlü tasıma iktirani tasım denir. İktirani tasımda neticenin konusuna küçük terim (*haddi asgar*), yüklemine büyük terim (*haddi ekber*), öncüllerde etkrar edilen terime orta terim (*haddi evsat*); büyük terimin bu-

lunduğu önermeye büyük önerme (*kübra*), küçük terimin bulunduğu önermeye küçük önerme (*suğra*) bu iki öncülün birleşmesinden meydana gelen toplama şekil denir.

Âlem değişkendir.

Her değişken sonradan olur.

Âlem sonradan değildir.

Tasımında âlem küçük terim, sonradan olma büyük terim, değişken orta terim; (âlem değişkendir) öncülü küçük önerme, (her değişken sonradan değildir) öncülü büyük önerme, (âlem sonradan değildir) önermesi neticedir.

Ahmed Cevdet iktirani tasımı yapısı itibariyle ikiye ayırıyor: Tasım yalnız yüklemli önermelerden yapılırsa buna yüklemli iktirani (*iktirani-i hamli*), eğer tasım yalnız şartlı önermelerden veya bir öncülü yüklemli, bir öncülü şartlı önermeden yapılırsa ona da şartlı iktirani (*iktirani-i şarti*) diyor, ve şartlı iktiraniyi beşe ayırıyor. Diğer kitaplarda bu ikili taksimi görmedik. Onlar iktirani tasımı yapısı itibariyle altıya taksim ediyorlar. Birincisi Ahmed Cevdet Paşa'nın yüklemli iktirani dediği tasımdır; beşi de Ahmed Cevdet Paşa'nın şartlı iktirani adı altında topladığı tasımlardır.

Yüklemli iktirani yukarıda temas edildiği gibi öncülleri yalnız yüklemli önermelerde yapılan tasımdır.

Şartlı iktirani tasım öncüllerinin cinsine göre beş kısma ayrılır:

Tasımın iki öncülü de bitişik önermeden (*muttasıla*) yapılırsa birinci kısımdan bir tasım olur. Misal:

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.

Her ne zaman gündüz olursa aydınlık olur.

Netice: Her ne zaman güneş doğarsa aydınlık olur.

Tasım iki ayrı önermeden (*munfasıla*) yapılırsa ikinci kısımdan bir tasım olur. Misal:

Adet ya tek olur ya çift olur.

Çift de ya tek kısımlara bölünür yahut çift kısımlara bölünür.

Netice: Adet ya tek olur, yahut tek kısımlara bölünür veya çift kısımlara bölünür.

Tasımın öncüllerinden biri bitişik, biri yüklemli önermeden olursa üçüncü kısımdan bir tasım olur, ki, bitişik küçük önerme, yüklemli büyük önerme netice ise şartlı bir önermedir. Misal:

Her ne zaman bir şey bitişik olursa değişken olur.

Her değişken sonradan değildir.

Netice: Her ne zaman bir şey bitişik olursa sonradan değildir.

Eğer tasım ayrı ile yüklemli önermeden yapılırsa dördüncü kısımdan olur. Bu kısımdaki tasımda ayrı bölümleri, yüklemli önermenin bölümlerine eşit olup da, yüklemli bölümlerin de eşit olursa netice bir yüklemli önerme olur ki bu cins tasıma ikilem (kıyası-mukassim) denir. Misal:

Türeyenler ya maden ya nebat yahut hayvan olur.

Maden bileşiktir, nebat bileşiktir, hayvan bileşiktir.

Netice: O halde türeyenler bileşiktir.

Eğer yüklemelerin yüklemeleri çeşitli veyahut ayrıkın bölümleri yüklemliден çok olursa netice ayrık bir önerme olur.

Tasım bitişik önerme ile ayrık önermeden yapılırsa beşinci kısımdan bir tasım olur ki netice ya bitişik veya ayrıktır.

b — Tasım Şekilleri:

Tasımda orta terim bulunduğu yere göre, iktirani tasımda dört türlü şekil kabul edilmiştir. Orta terim küçük önermede yüklem ve büyük önermede konu olursa **birinci şekil**, her iki önermede de yüklem olursa **ikinci şekil**, eğer ikisinde de konu olursa **üçüncü şekil** küçük önermede konu ve büyük önermede yüklem olursa **dördüncü şekil**de bir tasım olur.

Şekillerin şartları:

Birinci şekil: Küçük önermenin olumlu büyük önermenin tümel olması lâzımdır.

İkinci şekil: İki öncülden birinin olumlu diğerinin olumsuz ve büyük önermenin tümel olması şarttır.

Üçüncü şekil: Küçük önermenin olumlu ve iki öncülden birinin tümel olması gerekir, netice daima tikeldir.

Dördüncü şekil: Ya küçük önermenin tümel olupta iki öncülün olumlu olması yahut öncüllerden birinin temel olmasıyla birlikte, birisinin olumlu diğerinin olumsuz olması gerekir.

Bu şartlar altında birinci şekilde dört, ikinci şekilde dört, üçüncü şekilde altı, dördüncü şekilde sekiz türlü tasımın netice vereceği bildirilmektedir ki bunlara tasımın **mod (darb)** ları denir. Kitaplar arasında yalnız *Vesilet-ül İkan*'da dördüncü şekil için beş mod kabul edilmektedir (106).

Netice veren bu yirmi iki tasım türlü ayrı ayrı izah edilmektedir. **Mehmet Hilmi**'nin *Hulasat-ül Mantık* ve **İ. Hakkı** (İzmirli) nin *Miyar-ül Ulûm*'ında modlar ayrıca harflerle de gösterilmiştir. Biz de bu iki eserde olduğu gibi modları harflerle gösterelim. Bu kitaplarda temel olumlu (Mim), tümel olumsuz (lâm), tikel olumlu (Ha), tikel olumsuz (Be) harfleriyle gösterilmektedir. Biz bu harfler yerine bugün kullandığımız harferi ele alarak netice veren yirmi iki tasım türünü gösterelim (107).

(106) **Rifat**, *Vesilet-ül İkan* s. 88

(107) Burada modlar adı geçen kitaplara uyularak küçük önerme, büyük önerme ve netice dizisine göre yazılmıştır.

Birinci şekil	: A A A A E E I A I I E O
İkinci şekil	: A E E E A E I E O O A O
Üçüncü şekil	: A A I A E O I A I I E O A I I A O O
Dördüncü şekil	: A A I A I I E A E A E O I E O O A O A O O E I O

İkmal-i Burhan fi Tercüman-ı Mizan'da tasımın modları şekillerle gösterilmiştir. Bir fikir vermek üzere yalnız birinci şeklin modlarına ait cetveli alalım:

	K. Önerme	B. Önerme	1	2	3	4	E T I C E N E T I C E
			Tümel Olumlu	Tümel Olumsuz	Tümel Olumlu	Tümel Olumsuz	
1	Tümel Olumlu		Tümel Olumlu	Olumsuz			
2							
3	Tikel Olumlu				Tikel Olumlu		
4							

Dört şekil tasımdan, en çok kullanılanı birinci şekil olduğu, çünkü tabii düzen üzerine kurulduğu, diğer şekillerin birinci şekle irca edilebileceği kabul edilmekte bu yüzden birinci şekil "*Miyar-ul Ulûm*" (108) olarak telâkki edilmektedir.

c — Basit Tasımın şartları:

Basit tasımın şartları *Süleyman Sırrı*'nin eserinde bir arada toplanmış ve şu sekiz maddede zikredilmiştir. Diğerlerinde bu şartlar sarih olarak zikredilmemiştir.

1 — Her basit tasımda üçten fazla terim bulunmaz.

2 — Küçük terimle büyük terimin neticede olan kaplamı, büyük önerme ve küçük önermedeki kaplamından fazla olamaz.

3 — Orta terim neticede bulunamaz.

4 — Orta terim iki defa tikeli ifade edemez.

5 — İki olumsuzdan netice çıkmaz. A A : Mevsul-ül netayic

6 — İki tikelden netice çıkmaz. I A I

7 — Öncüller olumlu ise netice olumsuz olamaz.

8 — Netice öncüllerin zayıfına tâbidir, yani öncüllerden biri tikel ise netice tikel, olumsuz ise netice olumsuzdur (109).

2 — Bileşik Tasımlar:

İkiden fazla öncüllerden yapılan tasımlar bileşik tasımlardır. "Mevsul-ül netayic" ve "mefsul-ül netayic" diye ikiye ayrılır.

Basit bir tasım alınır, bunun neticesi de öncül olarak kabul edilerek bundan diğer bir basit tasım elde edilirse "mevsul-ül netayic" (*çok tasım - poli syllogisme*) denir. Meselâ (şu karaltı cisimdir) dâvasını ispat için:

Şu karaltı insandır.

Her insan hayvandır.

Şu karaltı hayvandır dedikten sonra

Şu karaltı hayvandır.

Her hayvan cisimdir.

Şu karaltı cisimdir denilirse bu tasım, bir çok tasım (mevsul-ül netayic) kabilinden olur.

Basit önermenin neticesi zikredilmezse "mefsul-ül netayic" olur. Meselâ, yukardaki tasım,

Şu karaltı insandır.

Her insan hayvandır.

Her hayvan cisimdir.

Şu karaltı cisimdir şeklinde ifade edilse "Mefsul-ül netayic" kabilinden bir tasım olur.

"Kıyas-ı Mukassim", "mefsul-ül netayic" kabilinden bir tasım; tam tümevarım ise bir "kıyas-ı mukassimdir", bu durumda tümevarım mürekkep bir tasım olur. Bileşik tasımın bir şekli de "kıyas-ı hulfi" dir. Kıyas-ı hulfi, bir iktirani tasımla, bir istisnai gayri mustakimden yapılp neticenin çelişigini yok etmekle neticeyi ispat eder. Misal: (Her insan hayvandır) önermesini ispat için bu önerme doğrudur, doğru olmazsa bunun karşıtı olan (bazı insan hayvan değildir) önermesi doğru olur. Bu önerme doğru olursa muhal lâzım gelir, öyle ise (her insan hayvandır) önermesi doğru olmazsa muhal lâzım gelir. Muhal batıldır, o halde baştaki önermenin doğru olmaması da batıldır.

"Muhtalitat"

Modalite bakımından tasımın tetkikidir. Bu konuya mantık kitaplarının çoğunda yer verilmez. Ahmed Cevdet Paşa yalnız tarifini yapıp misal vermekle yetinir. "Muhtalitat" şöyle tarif ediliyor "müveccihatın yekdiğeriyle terekübünden hasıl olan kıyaslara muhtelitat denir" (110).

"Muhtelitat" konusuna en çok önem veren Mehmet Tahir'in sırf bu konuya hasrettiği "Zübdet el-Muhtelitat min el-Tasdikat" adlı eseriyle, Mehmet Nuri'nin "İkmal-i Burhan fi Tercüman-ı Mizan" adlı kitabıdır. Her ikisinde de tasımın dört şekli nazarı itibara alınarak tasımların öncüllerinin modalitesine göre neticenin modalitesi-

(109) Süleyman Sırrı ayn. esr. s. 124 vd.

(110) Ahmed Cevdet ayn. esr. s. 98

nin ne olacağı cedvellerle gösterilmekte, Mehmet Tahir ayrıca misallerle de izah etmektedir.

Her iki eserde de, tasımda, şu onüç türlü modal önermenin nazarı dikkate alınabileceği kaydedilmektedir: "Zaruriye", "dâime", "meşruteyi âmme", "örfiyeyi âmme", "mutlakayı âmme", "mümküneyi âmme", "meşruteyi hâsse", "örfiyeyi hâsse", "Vücuda la-zaruriye", "vücuda la-dâime", "vaktiye", "müntezire", "mümküneyi hâsse", bunların her biri ayrı ayrı büyük ve küçük önerme olabileceklerine göre yüz altmış dokuz tasım ihtimali mevcuttur.

Tasımın modalitesi her dört şekilde de ayrı ayrı incelenmektedir. Biz bir örnek olarak birinci şekli ele alıp, bunda modalitenin nasıl tatbik edildiğini göstermeye çalışacağız.

Tasım şekillerinin evvelce bahsedilen şartlarına ilâveten modalite bakımından da yeni şartlar ilâve ediliyor. Birincî şekil için şu şart ilâve edilmektedir: Küçük önermenin, "mümküneyi âmme" ile "mümküneyi hâsse" den biri olmaması gerekir (111). Fakat bu şartın neden kabul edildiği izah edilmemektedir. Küçük önermenin bu iki şakkı kaldırılınca 169 tasım ihtimalinden 26 sı çıkarılmış oluyor. Bu suretle birinci şekilde modalite bakımından 143 çeşit tasım elde edilebilir. Bu tasımlarda öncüllerin modalitesine göre, neticenin modalitesinin nasıl olacağı şu şekilde gösterilmiştir:

İlkin büyük önermede bulunabilecek modâl önermeler iki gruba ayrılıyor. Birinci grup: "zaruriye", "dâime", "mutlakayı âmme", "mümküneyi âmme", vücutüeyi la-zaru-

Küçük önerme ↓	Büyük önerme →	Meşrute-i âmme	Örfiye-i âmme	Meşrute-i hâsse	Örfiye-i hâsse
zaruriye	Netice →	Zaruriye	Dâime	Zaruriye-i Lâ-dâime	Dâime-i lâ-dâime
Dâime	"	Dâime	Dâime	Dâime-i Lâ-dâime	Dâime-i lâ-dâime
Meşrute-i âmme	"	Meşrute-i âmme	Örfiye-i âmme	Meşrute-i hâsse	Örfiye-i hâsse
Örfiye-i âmme	"	Örfiye-i âmme	Örfiye-i âmme	Örfiye-i hâsse	Örfiye-i hâsse
Meşrute-i hâsse	"	Meşrute-i âmme	Örfiye-i âmme	Meşrute-i hâsse	Örfiye-i hâsse
Örfiye-i hâsse	"	Örfiye-i âmme	Örfiye-i âmme	Örfiye-i hâsse	Örfiye-i hâsse
Mutlakai âmme	"	Mutlaka-i âmme	Mutlakai âmme	Vücutiye lâ-dâime	Vücutiye-i lâ-dâime
Vücutiye-i la-zaruriye	"	Mutlaka-i âmme	Mutlakai âmme	Vücutiye-i lâ-dâime	Vücutiye-i lâ-dâime
Vücutiye-i la-dâime	"	Mutlaka-i âmme	Mutlakai âmme	Vücutiye-i lâ-dâime	Vücutiye-i lâ-dâime
Vaktiye	"	Vaktiyel mutlaka	Mutlakai vaktiye	Vaktiye	Mutlaka-i Vaktiye-i lâ-dâime
Müntezire	"	Müntezire-i mutlaka	Mutlaka-i müntezire	Müntezire	Mutlaka-i müntezire-i lâ-dâime

(111) M. T a h i r Zübâdet el-Muhtelid... s. 5

riye", "vücutüeyi la-dâimiye", "vaktiye", "müntesire", "mümküneyi hâsse". İkinci grup: "meşruteyi âmme", "örfiyeyi âmme", "meşruteyi hâsse", "örfiyeyi hâsse" dir.

Eğer büyük önermedeki önermeler modalite bakımından, birinci gruptaki modaliterden birine sahip olursa, küçük önerme ne olursa olsun neticenin modalitesi, büyük önermenin modalitesi gibidir ki 99 çeşit tasım elde edilir. Eğer büyük önermenin modalitesi ikinci gruptan olursa neticenin modalitesi yukarıdaki şekilde gösterildiği gibidir (112). ki 44 çeşit tasım elde edilir.

Öncüllerin modalitesine göre neticenin modalitesi birinci gruptaki önermelerden yapılırsa şekilde gösterildiği gibi bir modaliteye sahip olmasının neden ileri geldiği izah edilmiştir. Zaten Aristo'da da modalite bahsi muğlaktır. Onda da neticenin modalitesinin tayininin dedüktif bir izahı yoktur.

Tümevarım ve Analoji:

Bu iki akıl yürütme şekline fazla önem verilmez; tasım gibi uzun uzadıya tetkik edilmeyip yalnız neoldukları belirtilir.

Tümevarım: Tikelden hareketle tümele varmaktır. Eksik tümevarım (*istikra-i nâkis*) ve tam tümevarım (*istikra-i tam*) diye ikiye ayrılır.

Eksik tümevarım: Bir tümelin, bazı bölümlerini nazarı dikkate alarak o tümele yükselmektir. Eksik tümevarım kesin bilgi vermez; "emmare delilleri" ninden sayılır.

Tam tümevarım: Bir tümelin, bölümlerinin hepsi nazarı dikkate alınarak o tümele varmaktır. Kesin bilgi verir, ve "Kıyas-ı mukassim" kabilinden sayılır.

Analoji: Benzer noktaları olan iki şeyden biri hakkında verilen bir hükmü, bu benzerlikten dolayı diğeri hakkında da vermektir. Fıkıhta buna "kıyas" denilir. Fakat mantıkçılar bunu mantıkî kıyastan saymazlar. Analoji de emmare delillerinden addedilir.

İsbat şekilleri:

Eski mantık kitaplarında beş türlü ispat şeklinden bahsedilir. "Sanat'ı hams" tâbir edilen bu ispat şekilleri, burhan, cedel, hitabe, şiir, safsata'dır.

Mantık kitaplarında bu bahis fazla bir yer tutmaz. Ekseriya yalnız tarifleri verilmekle yetinilir. Daha ziyade bu ispat şekillerinin öncüllerini teşkil eden önermeler üzerinde durulur. Kesinlik derecesine göre bu önermeler bölümlere ayrılır. Misallerle izahları yapılır.

Burhan-ı Gelenbevi, Miyar-ı Sedad, Miyar-ul Ulûm (İzmirlininki) da bu önermelerin tetkikinden önce tasdik nevilerine de yer verilir. Biz bu bahsin açıklanmasında yapacağımız tarif ve vereceğimiz misaller için *Miyar-ı Sedad*'ı esas alacağız.

Tasdik neveleri: Akıl dört türlü tasdikte bulunur "yakîn", "taklit", "cehli mürrekkep", "zan" dir. Nisbet-i haberiye'nin iki ciheti vardır; biri onun vuku bulması, diğeri vuku bulmamasıdır. Eğer akıl bu iki ciheten birini tercih ederse buna tasdik denir. Tasdik, cihetlerden birinin ihtimalini küllî olarak ortadan kaldırarak sabit kalır ve gerçeğe uyarsa yakîn; böyle olupta gerçeğe uymazsa cehli mürrekkep; bu tercih bir tarafı küllî olarak ortadan kaldırıpta sabit olmazsa taklit; tas-

(112) Bk. M. Tahir ayn. esr. s. 6 vd. izah ve şekiller. Ayrıca M. Nuri İkmal-i Burhan s. 17 ve 18 deki şekiller. Buraya aldığımız şekil M. Tahir'indir.

dik kat'i olmayıpta bir tarafı tercih etmekle beraber diğer tarafa da bir ihtimal verirse z a n denir.

İspatın dayandığı öncüllerdeki önermelerin çeşitleri:

Yukarıda kaydedilen tasdik nevelerine göre yedi türlü önerme zikredilmektedir: "y a k i n i y a t", "m e ş h û r a t", "m a k b û l a t", "z a n n i y a t", "m u h a y y i l a t", ve "v e h m i y a t" tır.

1 — *Yakiniyat*: Gerçeğe uyan, sabit ve şüphe götürmeyen önermelerdir. A p a ç ı k (bedihiye) ve n a z a r i y e olmak üzere ikiye ayrılır.

Apaçıklık: (bedihiye) aklın hiç bir delile muhtaç olmadan tasdik ettiği önermelerdir. Nazariye ise bir delil yardımıyla tasdik olunan önermelerdir. Altı çeşit apaçıklık vardır. Bunlar da "e v v e l i y a t", "f i t r i y a t", "m ü ş a h e d a t", "m ü c e r r i b a t", "h a d s i y a t", ve "m ü t e v a t i r a t" dır. Yakiniyatın, bedihiye ve nazariye diye ikiye ayrılması Miyar-ı Sedad ve Miyar-ul Ulûm'da vardır (113). Diğer kitaplarda bu ikili ayırma görülüyor. Apaçıklıkta zikredilen altı çeşit önerme yakiniyatın çeşitleri olarak sayılmaktadır.

a — "*Evveliyat*": akıl bunların tasdikinde hiç bir vasıtaya muhtaç olmaz. (kül cüz'den büyüktür) önermesi gibi.

b — "*Fitriyat*": akıl bu önermelerin iki tarafını tasavvur ederken, zihinde hazır bir orta terim vasıtasıyla bunları tasdik eder; (dört çifttir) önermesinde olduğu gibi. Dört ve çift terimleri tasavvur edilirken zihinde (dört ikiye bölünür, ikiye bölünen sayılar çifttir), gizli tasımı yapıldıktan sonra bu önerme tasdik olunur.

c — "*Müşahedat*": Duyular vasıtasıyla tasdik olunan önermelerdir. Eğer beş duyu vasıtasıyla olursa "*hissiyat*" denir. (Güneş ziya vericidir) gibi. Eğer iç duyu vasıtasıyla tasdik olunursa "*vicdaniyat*" denir. Acıktığımızı idrak etmemiz gibi.

d — "*Hadsiyat*": "hads" sezgi ile tasdik edilen önermelerdir. Misal olarak (ay ışığını güneşten alır) önermesi verilmiştir. İsmail Hakkı ve Mehmet Hilmi de aynı misali alıyorlar fakat bu önerme müşahedat cinsinden bir önermedir. Biz ay ve güneşi müşahede ederek böyle bir hükme varırız.

e — "*Mücerribat*": Tekerrür eden müşahedelere dayanarak verilen hükümdür. (Mağ-nezuya müşildir) gibi.

f — "*Mütevativat*": Ekseriyyetin tasdik ettiği ve akla imkânsız görülmeyen önermelerdir. Meselâ Mekke'yi görmemiş bir kişinin (Mekke vardır) diye tasdik etmesi gibi.

A h m e d C e v d e t geleneğe uyarak apaçıklığı yukardaki gibi altı kısımda inceledikten sonra bu hususta kendi kanaatını ileri sürüp apaçıklığı, akli apaçıklık (*bedihiye-i akliye*) ve dış apaçıklık (*bedihiye-i hariciye*) diye ikiye taksim ediyor (114). Gerçi İ s m a i l H a k k ı İ z m i r l i *Miyar-ul Ulûm*'da da aynı taksimi yapmaktadır (115). Fakat Ahmed Cevdet Paşa'nın eserinin neşir tarihi daha önce olduğundan yer zikretmemesine rağmen İ. Hakkı İzmirli'nin bu tasnifi Ahmed Cevdet Paşa'dan aldığı söyleyebiliriz. Üstelik Ahmed Cevdet Paşa bu ayrımı yaparken "rey-i ittihad-ı fakire göre" diye bir ifade de

(113) A h m e d C e v d e t *Miyar-ı Sedat* s. 101 ve İ s m a i l H a k k ı (İzmirli), *Miyar-ul Ulûm* s. 73

(114) A h m e d C e v d e t *Miyar-ı Sedad* s. 112

(115) İ. H a k k ı *Miyar-ul Ulûm* s. 80

kullanmaktadır. Zaten bu iki eser arasında benzerlik, hattâ bir çok yerlerde ayniliğin bulunması İzmirli'nin, İsağajiyi Miyar-ul Ulûm adıyla şerh ederken esaslı kaynak olarak Miyar-ı Sedad'ı gözönünde bulundurduğu zannını uyandırmaktadır.

Aklı apaçıklık: Bu cins önermelerin tasdikinde akıl harice danışmaz. Öncekilerin evveliyat ve fitriyat dedikleri apaçıklıktır. Cevdet Paşa akli apaçıklığı haiz önermelerin ölçüsü olarak (bir şey hem vâki hem gayri vâki olamaz) önermesini ele alıyor (116). Bu esas önermeden şu dört genel apaçıklık çıkar: (Vâki vâkidir), (gayri vâki gayri vâkidir), (vâki gayri vâki değildir), (gayri vâki vâki değildir). Bütün akli apaçıklığı haiz önermeler bu dört genel önermeden birine dayanır. Bu suretle A. Cevdet Paşa akli apaçıklığı özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayandırıyor.

Dış apaçıklık: İç ve dış duyular vasıtasıyla hükümlenen önermelerdir. "Müşahadat", "hadisiyat", "mücerribat", "mütevattirat" bu nevidendir. Bu önermelerde bazan hatalar olabilir.

2 — "**Meşhurat**": Halk tarafından meşhur olup tasdik edilen önermelerdir. Bunlar ya bütün insanlar tarafından tasdik edilir (adalet iyi, zulüm kötüdür) gibi, veyahut muayyen bir zümre tarafından tasdik edilen önermelerdir.

3 — "**Müsellimat**": Hasım tarafından kabul edilen önermelerdir ki, mubahesade bunlara müracaat edilir. Meselâ, bir müslümanla hıristiyanın mubahesesinde hıristiyan, "miracı nebeviye" itiraz etse müslüman ona karşılık olarak İsa'nın göğe çıkışını delil olarak öne sürer.

4 — "**Makbulat**": Otorite prensibidir.

5 — "**Zanniyat**": Gece karanlıkta dolaşan hırsızdır, önermesini kabul gibi.

6 — "**Muhayyilât**": Yalan oldukları belli iken, sırf neş'e vermek yahut nefret uyandırmak için tahayyül olunan önermelerdir. Meselâ, (bade seyyal bir yakuttur), (bal bir nevi iğrenç kusmuktur) gibi.

7 — "**Vehmiyat**": Mahsus olmayan şeylerde vehmin, mahsus olanlara kıyasla hükmedildiği önermelerdir. Meselâ, görülen cisimlere kıyasla (her mevcudun mekânı vardır) önermesini beyan etmek gibi ki bu cehli mürekkebedir.

İspat şekillerinin öncüllerini teşkil eden önermeleri gördükten sonra ispat şekillerinin nasıl olduklarını gösterebiliriz:

B u r h a n : Öncülleri yakiniyattan olan bir tasımdır. Gayesi kesin bilgi elde etmektir. Matematikte kullanılan ispat şekli budur.

C e d e l : Meşhurat ve müsellimattan yapılan tasımdır.

H i t a b e : Makbulat ve zanniyattan yapılan bir tasım olup gayesi zararlı olan şeylerden nefret, faydalı olan şeylere teşviktir.

Ş i i r : Muhayyilattan yapılan tasımdır.

S a f s a t a : Vehmiyattan yapılan tasımdır. Eğer, bunun yanlışlığı biline biline yapılırsa o zaman böyle bir tasıma *mugalata* denir.

İspat ya "l i m m i" veya "i n n i" olur. Müessirden hareketle esere varılırsa "limmi", eserden hareketle müessire varılırsa "inni" denir. İspatın bu iki yolu *Burhan-ı Gelen*

bevî, *Miyar-ı Sedad* ve *Miyar-ul Ulûm* (İzmirli) bütün ispat şekilleri için kabul edilir (117), ve "delil-i limmî" ve "delil-i innî" diye ifade edilir. *Vesilet-ul İkan* ve *hulasat-ul Mantık'ta* ise yalnız burhan için bahis konusudur (118).

★ GENEL BİR BAKIŞ

Tanzimat'tan sonra Türkiye'de, eski anlayışa bağlı olarak yazılan mantık kitapları, mantık konularını yukarıda izah ettiğimiz sıra ve şekilde ele alırlar. Mantık konularının ağırlık merkezini tasım teşkil eder. Tarif ve önerme tetkikleri tasımın hazırlık safhasıdır. İspat şekilleri ise tasımın bir nevi tatbik yeridir. Mantık kitaplarında en az yer verilen konu da bu sonuncusudur.

Bahis konusu kitapların tetkikine girerken kaydettiğimiz gibi, bunlar Epherî'nin İsa-gojisinin plânı esas kabul edilerek, bazan daha geniş bazan daha dar bir şekilde işlenmiştir. Epherî'nin eseri ise İbn Sina'nın mantık kitaplarının bir kısaltılmasıdır (119). Binaen-aleyh Tanzimattan sonra yazılan bu tarz mantık kitaplarının esas kaynağını, XI. asırdan itibaren yazılan bütün mantık eserlerinde olduğu gibi (120) İbn Sina'nın mantık eserleri teşkil eder.

İbn Sina mantığı ile inceleme konumuz olan eserler arasında bazı küçük farklar ise ehemmiyetsiz denecek derecededir. Meselâ, bunların bazılarında önermeler nicelik bakımından (bu bölüm konu itibarıyla diye adlandırılmıştır) "Mahsûsa", "tabiye", "muhmele", "mahsûre" diye dörde bölünmüştür. İbn Sina'da ise üçe ayrılır. Tabii önermeler diye ayrı bir grup yoktur (121).

İbn Sina üç türlü modalite kabul eder: "Zaruret", "imkân", ve "imtina". Tanzimat-tan sonra yazılan ve modalite bahsine yer veren eserlerde ise, İbn Sina'nın bu konuda fikirleri açıklandığı gibi, bunun yanında İbn Sina'dan sonraki mantıkçıların İbn Sina'dan farklı olan modalite anlayışı da gösterilir.

İbn Sina'da, Aristo'da olduğu gibi, üç çeşit tasım şekli vardır (122). İnceleme konumuz olan eserlerde ise tasımın dört şekli kabul edilmiştir. Bu da Tanzimattan sonraki mantıkçılara has değildir. XIII. asırdan itibaren İslâm mantıkçıları dördüncü şekli kabul etmişlerdir (123).

Netice olarak söyleyebiliriz ki; Tanzimattan sonra geleneksel mantık üzerine yazılan kitaplarda bir yenilik yoktur. Bunlar, Aristo'nun Grek tefsircileri ve Stoacıların tesiriyle İbn Sina tarafından kaleme alınan Aristo mantığının teknik kısmının, eski İslâm mantıkçıları tarafından yazılan eserlerden farksız, hattâ çok defa onların hülâsası şeklinde Türkçe olarak ifade edilmiştir.

—(Devamı var)—

- (117) A b d u n n a f i, *Burhan-ı Gelenbevi* c. II, s. 104 ve M a d k o u r, ayn. esr. s. 171.
İ. H a k k ı, *Miyar-ul Ulûm* s. 73.
(118) R i f a t, *Vesilet-ul İkan* s. 106; M. H i l m i, *Türkçe Hulasat-ul Mantık* s. 47.
(119) İ. M a d k o u r, *L'Organon d'Aristote dans le monde arab* s. 242
(120) İ. M a d k o u r, ayn. esr. s. 242
(121) H i l m i Z i y a Ü l k e n, *Mantık tarihi* s. 104 ve M a d k o u r, ayn. esr. s. 171
(122) İ. M a d k o u r, ayn. esr. s. 206
(123) İ. M a d k o u r, ayn. esr. s. 277.

İMAM RABBÂNÎ'nin TEVHİT GÖRÜŞÜNE GENEL BİR BAKIŞ

Dr. Cavit SUNAR

Mektubât'ının hemen hemen hepsinde Muhittin'in Vahdet'i vücut felsefesine i'tiraz eden Rabbânî'nin bu i'tirazlarını ve bu i'tirazlar dolayısıyla ileri sürdüğü ve kendisinin ikili dualizm (1) sistemine temel yaptığı fikirlerini şu iki cümlede toplayabiliriz:

1 — Vahdet'i vücut, Zâtî tecelli zannedilen fakat, hakikatta sıfatı tecelli mertebesindeki vecd ve mânevî sarhoşluk hâlinde dış âlemi de Allah'tan başka görmemektir ve ancak şuhûdî vahdet derecesinde doğrudur.

2 — Mânevî sarhoşluk hâli geçtikten sonra Allah'la âlemin birbirlerinden ayrı oldukları meydana çıkar ve âlem, vücudunda her ne kadar Allah'a bağlı ise de varlığında hakikidir yani, aktüeldir, reeldir (2).

Rabbânî'ye göre vücûdî tevhit görüşünün doğmasına sebep olan üç yol (3) vardır:

1 — İlim yolu. Ba'zılarına göre vücûdî tevhit ilimde meydana gelir. 'Allahtan başka Allah yoktur' sözü 'Allah'tan başka mevcut yoktur' şeklinde tefsir edilmeğe başlanır. Bu türlü düşünce, tabiatıyla o gibilerin bilgilerine hâkim olarak akıllarına te'sir eder ve gitgide, vücûdî tevhidî doğrudan doğruya kavradıklarını zannetmeğe başlarlar.

2 — Aşk ve muhabbet yolu. Ba'zıları da Allah'a karşı olan kâlbî aşk ve muhabbetlerinde o derece yok olurlar ki artık Allah'tan başka bir şey göremez olurlar. Bu hâlde de yalnız Allah vardır ve âlem (kesret) O'nun cemâlini aksettiren aynalardan başka bir şey değildir. Bunların bütün dilekleri yokluğa (fenaya) ulaşmaktır.

3 — Bu kısım vücûdî tevhit, çoklukta birlik gören tevhit ki bunun yolu ne cezbe ne de muhabbet ve aşkın galebesidir. Bu tevhit görüşünün âleme nispeti yoktur. Bu tevhide bağlı olanlara göre âlemde görünenler o şeylerin hakikatlarının ancak benzerleri ve misâlleridirler. Nakşibendî büyüklerinde hattâ, Übeydullah Ahrar'da, görülen tevhit de bu kabildendir ki onun nispeti en sonda tenzihe götürür.

Tevhidin bu üçüncü şekli, diğer iki şekilden üstündür. Çünkü, mânevî sarhoşluk ve muhabbet galebesi bu tevhit ehline hâkim ve bu tevhidin sebebi değildir. Bu ma'rifetten maksat, bilâkis muhabbet galebesini hafifletmek ve bu gibileri mâ'nevî sarhoşluktan (siksden) uyanıklığa (sahva) getirmektir. Bu sebeple bu yolun uluları, bu gibileri aşktan sükûn ve rahata kavuşturmak için türlü görevlerle görevlendirirler. Fakat, ulusların yolundan ayrılmıyanlar bu mistik keşiflerde zamanla ilerleyerek gördükleri ve bildikleri gibi görür ve bilirler; birinci ve ikinci kısımda görülen ve yanlış olan vücûdî tevhitte uzaklaşırlar.

Rabbânî, bu noktada Muhittin'e kat'i darbeyi indirmeğe çalışır. Ona göre Muhittin,

(1) Bk: Ord. Prof H. Z. Ülken, La Pensée De L'Islam; s. 290; İstanbul, 1953.

(2) Ayrıca bk: H. Z. Ülken; İslâm Düşüncesi; s. 186; İstanbul, 1946.

(3) Bk: İmam Rabbânî (Ahmet el-Farukî es-Sirhindî; çev: Müstakim Zade (Süleyman); Mektubat, c. 1, mek: 291, s. 254; İstanbul, 1270-1277.

muhabbetin galebesinden, dolayısıyla de mânevî sarhoşluktan kurtulamamış ve Zât'a ait tecelliye kavuştuğunu zannederek âlemi de Allah olarak görmüştür. Önce, Muhittin, bu görüşe sahip olduğu makamı Zât'a ait olan tecelli makamı bilmmiştir. Hâlbuki, onun içinde bulunduğu makam, sıfatların tecellisine ait olan ve Küçük Velâyet denen makamdır. O, o makamdan kurtulamamıştır. Sonra, hakikatte, sıfatların tecellisi makamının bir üstündeki Büyük Velâyet yani, hakikî Zâtî tecelli olan şunlar mertebesine ait bulunan bu vücudî tevhit, ancak, şuhudî tevhit derecesinde doğrudur. Çünkü, Rabbânî'ye göre, Zât'tan gelen feyz iki kısımdır. Biri meydana çıkarmak, sürekli kılmak, yaratmak, beslemek, yaratmak, öldürmek ve bunların benzerleri olan feyzdir ki bunlarda aracı ancak sıfatlardır. Diğeri ise, imana, mâ'rifete Velâyet ve Nebîlik mertebelerinin bütün kemâllerine ait olan feyzdir ki bunlarda aracı, bazılarında sıfatlar ve bazılarında şunlardır. Sıfatlarla şunlar arasında ise fark büyüktür. Bütün sıfatlar Zât'a fazladan eklenmiş (zait) olup vücutla dışta mevcuttur. Fakat şunlar, Zât'ta sırf i'tibarlılardan ibarettir. Bu kadarla da kalmayıp şun, Zât'a yönelmiştir ve Onun karşılığıdır. Sıfatlar sa buna aykırıdır.

İmân, mâ'rifet, Velîlik ve Nebîlik mertebelerinin kemâllerine ait feyzlerin hakikî ululara ulaşmasında aracı şunlardır. Hakikî ululardan başkalarına ulaşmalarında ise aracı olan sıfatlardır. Bu sebeple uluların nasibi Zât'a ait tecellidir. Ulu olmanın nasibi de onlara aracı sıfatlar olduğundan ve sıfatlar da fazladan vücut ile mevcut bulduklarından sıfatlara ait tecellidir. Zira, ikinci kısım feyzlerin ulaşmasına araç olan gölge (zıl) ismi ilmin şânıdır ve bu şân, icmâle ait olsun tafsile ait olsun, bütün şunu kendinde toplamıştır. O gölgeye, ilim şânı ve belki de bütün icmâle ve tafsile ait şun için, Zât'ın kabiliyeti derler. Fakat bu, ilmin bunları kaplaması bakımındandır. Zât'la ilmin şânı arasında geçit (berzah) olan bu kabiliyetin Zât tarafı renksiz olduğundan, tabiatıyla, geçitte de renk yoktur. Geçidin diğer tarafı ise ilmin hâli (şe'n) dir ve geçit burada bu renkle renklenmiştir. Bu sebeple o, şân'ın gölgesidir. Şey'in gölgesi demek de şey'in ikinci mertebede meydana çıkması demektir. İşte, ikinci kısım feyzlerin ulu olmaları için ulaşma aracı o her şeyi kendinde toplamış olan kabiliyetin gölgeleridir ki o toplu olanın (mücmel) tafsilleri gibidir. Başka bir deyişle, bu ikinci kısım feyzlerin ululara ulaşma aracı bütün sıfatlar için kabiliyetin Zât'la sıfatlanmasıdır. Ulu olmaları için bu feyzlere aracı olan kabiliyetler ise bu her şeyi kendinde toplamış olan (câmî) kabiliyetin gölgeleridir. Bu sebeple, Allah'ın perdesiz olarak belirişi ve meydana çıkışı şuhudî tecelliye aykırı değildir. Ancak, vücudî tecelli için imkânsızdır (4).

Ârifin seyrinin sonu, Allah'a doğru seyr, diye adlandırılmıştır ve bu seyr, O'nun ismi olan şân'ın gölgesine kadardır. Allah ismi, bütün şunlar ve sıfatları kendinde toplamış olan bir mertebeden ibarettir. Şun yönünde, ziyadeliğin i'tibarî olduğu cihetle Zât'ın kendisi, ve yekdiğerinin de aynı olmakla bir i'tibarda olan yokluk (fena) bütün i'tibarlarda yokluktur hattâ, Zât'ta yokluktur. Yine bir i'tibarla yok olmamaklık (beka) bütün i'tibarlarla yok olmamaklıktır. Çünkü, Allah'ta yok olmak ve Allah'la yok olmamak ancak bu suretle doğru olur.

Sıfatlara gelince, onlarda iş böyle değildir. Çünkü onlar fazla vücutla mevcuttur. Bunlar hem Zât'la hem de birbirleriyle ayırırlar. Binaenaleyh, bir sıfatta yokluk (fena) hepsinde yokluğu gerektirmez. Yok olmamaklıkta da durum aynıdır. İşte bu sebeptendir ki Rabbânî'ye göre âlem, şunun değil, sıfatların gölgesidir. Şânda yokluk mutlak yokluğu gerektirir. Bu öyle bir yokluktur ki insanın vücudunda yok olmamaklıktan eser kalmaz.

(4) Bk: (Rabbânî Mek, c: 1, mek: 287, s. 236).

Yok olmamakta da insan, tamamıyla o şân'la yok olmaz. Fakat, sıfatta olan yoklukta insan, kendisinden tamamıyla kurtulamaz, ne de olsa vücuttan eser kalır. Kaldı ki o vücut da sıfatın eseri ve onun gölgesidir. Binaenaleyh, aşkın meydana çıkması gölgenin vücudunu tamamıyla yok etmez. Hakiki yoklukta bu vücuda tekrar dönüş yoktur fakat, sıfata ait yoklukta vardır. Hakiki yoklukta ayrı ve eserin her ikisi de yok olduğu hâlde hakiki olmayan sıfata ait yoklukta eser tamamen kaybolmadığından bu mümkün değildir. Ayn ve eserin kaybolmasından maksat da vücuda ait kaybolma değil, görüşe (şuhuda) ait kaybolmadır. Çünkü, ayn ve eserde vücudun yokluğu her suretle imkânsız olmasına karşılık görüşe ait kaybolmada her birinde mümkün ve hattâ olağan (vaki) dir.

Tevhit hakkında, topluca belirttiğimiz açıklamada bulunan Rabbânî, onu iki kısma ayırır:

1 — Vücutî tevhit,

2 — Şuhudî tevhit (5).

Şuhudî tevhit, her şeyin "Bir" e işaret ettiğini görmektir. Vücutî tevhit ise, her şeyi bir bilmek, O'ndan başkayı yok tasavvur etmek ve hattâ yokluğun vücutlarıyla bile O'nun görünüşlerini bir bilmektir. Böyle olurca, vücutî tevhit, ilimle bilinir (İlm'el-Yakîn), şuhudî tevhit de aynen bilinen (Ayn'el-Yekîn) kısmındandır. Yokluk (fena) makamı ancak şuhudî tevhitte gerçekleşir ve ayn'el-Yakîn'e onsuz ulaşılamaz. Çünkü, "Bir" olanı görmek, O'nun her şeyi kapladığı zamanda O'ndan başkayı görmemeği gerektirir. Fakat, vücutî tevhit, böyle değildir, dolayısıyla zorunlu (zarurî) de olmaz. Çünkü, İlm'el-Yakîn, o mârifet olmadan da ele geçirilebilir ve hakikati ilmi yakın aracıyla bilmek ve görmek ondan başkayı yok bilmeği ve yok görmeği zorunlu kılmaz. Bilindiği gibi "Bir" olan tecellî ettiği ve her şeyi kapladığı zamanda dış âleme ait her türlü ilim kaldırılır. Meselâ; güneşin vücuduna yakın hasıl eden bir kimsenin güneşi bilmekle diğer yıldızları bilmemesi lâzımgelmez. Fakat, açıktır ki güneşi gördüğü vakitte ne diğer yıldızları görebilir, ne de görmek ister. Fakat bilir ki diğer yıldızlar yok değildir, vardırlar. Ancak, güneşin nurunun galebesi altında örtülü kalmışlardır.

Dış âlemi inkârdan ibaret olan vücutî tevhit, hem akla hem Şeriata aykırıdır. Lâkin, "Bir" görmekten ibaret olan şuhudî tevhit, bu ölçüye tamamıyla uygundur.

Yine, meselâ, güneş doğarken yıldızları yok bilmek olağana aykırıdır. Fakat, o vakitte yıldızları görmemekte aykırılık yoktur. Belki o görmemek güneş nurunun galebesi ve gören kimsenin gözünün zayıf olması sebebiyledir. Eğer o kimse, gözünü güneş nuriyle burlandırsa ve kuvvet elde etse yıldızları güneşten ayrılmış görmez ki bu da hakikata kavuşup onda erimek (Hakk'el-Yakîn) mertebesine yükselmektir. Bu mertebeye hakikaten yükselmiş olanlarsa "Hak benim" sözünü söylemekten çekinirler ve dinin en büyük sınırı olan orta hâlde olma (i'tidâl) makamında dururlar.

Rabbânî'nin, vücutî tevhide şuhudî tevhit'le karşı koymak, daha doğrusu, Nakşibendiyyeye mahsus olan cezbe makamında ilimde ve mârifette Hoca Nakşibend ile Ahrar arasında bulunduğunu iddia ettiği ince farkı belirterek kendince şuhudî tevhit diye tespit ettiği bu görüşünü ortaya atmaktan maksadı, zamanında son derece gelmiş olan İslâm dininin zayıflamasında, diğer mistik yolların (tarikatların) yegâne dayanakları olması dolayısıyla, en mühim âmil olan bu vücutî tevhit görüşünü kafalardan ve gönüller-

(5) Bk: (Rabbânî, Mek, c: I, mek: 43, sa: 55).

den silerek İslâm dinini bu dinin hükümlerine en yakın ve münasip olan Nakşibendî yolu ile kuvvetlendirmektir (6).

Bu noktada, Türk fikir hayatı bakımından da kısaca durmamız lâzımgelir. Çünkü, Rabbânî, bu şuhudî vahdet tezini ortaya atıp halifeleri vasıtasıyla diğer İslâm ülkelerinde de yayıncaya kadar Türkiye'deki mistik yollar (Tarikatlar) ın dayandıkları görüş de vücudî tevhit görüşü idi. Mehmet Buharî ile ilk defa İstanbul'a gelen Müceddidiyye yolu, gerek Anadolu gerekse Rumeli topraklarında, karşısında, Muhittin'in vücudî tevhidinin populerize edilmiş bir hülâsası ve bütün Melâmî kollarının anayasası hâlinde, Simavnalı Bedrettin'in fikirlerini bulmuştur. Memleketimizde mistik yolların kaldırılmasına kadar, Nakşibendiliğin, dolayısıyla şuhudî tevhidin karşısında günden güne kuvvetini kaybetmiş olduğu artık tarihi bir hakikat olan bu ana yasanın başlıca maddelerini şöylece gösterebiliriz (7):

ALLAH: Allah, bütün esya ve fiillerin kendisinden çıktığı ve kendisinin bütün kemâllerle vasıflanmış olduğu mutlak vücuttan ibarettir. Bu mutlak vücudün vücudü vacip (nécessaire) ve O'ndan gayri olan bütün şeyler ancak O'nunla vardırlar.

Mutlak vücut, fiil ve te'sir i'tibariyle Tanrı, te'sir alma ve fiil kabul etme i'tibariyle de âlemdir, mahlûktur.

Fiiller, sıfatlar, suunlar ve kemâller ancak meydana çıkan şeyler vasıtasıyla meydana çıkar ve görünürler. Her görünen ve her görünende görünen kemâller, O mutlak olan vücuttan meydana çıkarlar, daha doğrusu O'durlar.

Sırf vücut: Sırf vücut, bütün bağların ve hayatların üstünde olan vücuttur ki hüviyettir. Bu mertebenin üstünde başka hiç bir mertebe yoktur. Vücudun bu mertebesinde öncelik (evveliyet), sonralık (âhriyet), içlik (batıniyet), dışlık (zâhiriyet) olamaz. Bu mertebede ezel ve ebed birdir.

Sırf vücut için iki i'tibar vardır:

1 — Görünümsüz (taayyünsüz) i'tibardır ki bu bakımdan ona (Ahad) denir ve celâl makamıdır.

2 — Görünürlü (taayyünlü) i'tibardır ki bu bakımdan ona (Vâhit) denir ve cemâl makamıdır.

Esya, iki ele benzetilen bu celâl ve cemâl sıfatlarının bir terkibidir.

Belirîş ve meydana çıkış (tecellî ve zuhur) a sebep: Allah'ın, dolayısıyla kemâllerinin tahakkuku, O'nun ancak âlemlerde meydana çıkıp görünmesiyle mümkündür. Bu sebeple Allah'ın, meydana çıkmağa Zât'î meyli vardır. Bu meyil de muhabbetten ibarettir. "Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi diledim, halkı da bilinmem için yarattım" hadîsi bu hakikata işarettir.

İlk varlık: Tanrı, ilk önce bir cevher, sonra da o cevherden âlemi yaratmıştır. Bu ilk cevher de suretinde Allah'ın meydana çıktığı ilk varlıktır.

Hakikî varlık: Var olan varlık birdir. O da yalnız Allah'tır. Başkalık ve ziddiyet mertebeler i'tibariyledir. Hak olmıyan (bâtıl) da kendi varlığı bakımından Hak'tır. Hak olmamaklığı nisbîdir. Allah ise mertebelerin ötesinde ve üstündedir. En yükseğinden en

(6) Bk: (Rabbânî, Mek, c: I, mek: 291, s. 255).

(7) Bk: Ord. Prof. H. Z. Ülken; Türk Tefekkür Tarihi; Bedrettin maddesi. — M. Rahmi Balaban; Varidat Tercümesi; İstanbul, 1947.

aşağısına kadar, bütün mertebeler, bu cisimler âleminde dürülüp katlanmış. Cisimler kaldırılacak olursa, ruhlardan ve mücerret sayılan diğer şeylerden de eser kalmaz.

Ruh ve cisim aynı şeydir. Aralarındaki ayrılık hakiki değil i'tibarîdir. Peygamber, "Ruhlarınız vücutlarınızdadır ve vücutlarınız ruhlarınızdadır" demiştir.

Tanrı iradesi ve isti'dât: Tanrının iradesi meşiyet ve ihtiyarı varlıkların isti'dâtlarına göre meydana çıkar. Her şey isti'dâdında olanı kabûl eder ve onu işler. Allah'ın, 'dilediğini işler' sözünden anlaşılması gereken mânâ, o şeyin isti'dâdındaki dilemiş olduğudur. Yoksa Allah, bir şeyin isti'dâdında olmayı ondan dilemiş değildir.

Meşiyet, isti'dâda bağlı olduğu için âlemler de kabiliyet ve isti'dâtlarına göre meydana çıkmıştır (8).

Te'sir etme ve te'sir alma yönünden Hak: Vücut birdir, lâkin iki yönü vardır. Biri te'sir etme yönü diğeri, te'sir alma yönü. Te'sir etme yönünden O, Allah'tır. Te'sir alma yönünden de halktır. Binaenaleyh, bütün fiiller Allah'tandır ve Allah'a döner. Değişik olan suretler, O'nun âletlerinden başka bir şey değildir. Fakat, insanlar kendi suretlerini Hak'kın suretinden ayrı zannettiklerinden kedilerini bağımsız bir varlık olarak gördüler ve irade ve hareket sahibi olduklarını hayâl ettiler.

Hiç bir şey âletsiz meydana getirilmez ama, meydana gelen şeyin yaratıcısı o âlet değil onun sahibi olup onu kullanan insandır. Vücut bir olduğuna göre de o, Allah'tır.

Zât ve kâinat ve ruh: Hakikatte görünüle görünmüş olan birdir. Başkalık, ancak i'tibarîdir. Allah 'Zât'ının hakikatına göre değil, eşyanın isti'dâdına göre meydana çıkar. Bu isti'dât ve kabiliyet hâsıl olunca (Nefh) ile adlanan ruh, bedende göründü. Bedende bu birleşmeyle hayata kavuştu. Bu sebeple ruh, ölüm hâlinde, yok olmayıp ancak değişir. Fakat meydana çıkıp görünmek için yine bir surete ihtiyacı vardır.

Eşya: Eşya, suretlerinin başkalığı dolayısıyla her ne kadar çeşitli görünüşler gösterirlerse de hakikat bakımından hepsi birdir. Bu i'tibarla, eşyadan her hangi bir şey "Ben Hak'kım" dese, doğrudur. Zira varlık, şartsız ve kayıtsız Hak'tır.

Gerek kendisinden hiç bir şey meydana çıkmasını gerekse bütün (kül) veya parça (cüz) meydana çıksın, gerek vasıflanmış olsun gerekse olmasın, görünüşlerin, göründükleri her bir şey "Tanrı'dan başkadır" demek de doğrudur. Fakat, bütün birdir. Tek olan Zât bakımından çokluk yoktur. Başkalık, ancak i'tibarlar ve kavramlar yönündendir. İ'tibarlar için ise bir dış vücuttan bahsedilemez.

Kısaca, çokluk yoktur, yalnız Allah vardır. "Ezelden Allah vardı. O'nunla beraber bir şey yoktu. Şimdi de öyledir" hadisi ile "Her şey yok olucudur, yalnız O, durucudur" mâ'nâsındaki âyet de bu hakikata işarettir.

Bütün bütündedir (kül, küldedir): Bütün bütündedir yani, varlıkların hepsi bir şeyde belki de bir zerrededir. Âlemler ve âlemlerdeki varlıklar ayrı ayrı şeyler değildirler. Varlıkta bölünme, parçalanma ve ayrılma yoktur. Nasıl ki bir ağaç tohumunda, tohum da ağacın her zerresinde bilkuvve mevcut ve mündemictir.

İnsan, âlemlerin tohumu ve âlemlerde o tohumun ağacı gibidirler.

İlâhî emir: İlâhî emir, Zât'ın iktizasından ibarettir. Onu yapmamak insanın alinde değildir.

(8) Muhittin bu keyfiyeti 'bilgi bilinene bağlıdır' sözüyle özetlendirmişti.

Âlem kadîmdir: Âlem, mutlak olarak cinsi, nev'i ve şahsiyle kadîmdir. Sonradan meydana çıkması zamana ait değil, Zât'a ait bir keyfiyettir. Bu takdirde meydana çıkış (tecelli ve huzur) zorunludur ama Allah, bu kendisinden meydana çıkan şeylerin bazısından razıdır, bazısından razı değildir. Rizası yalnız, kendisine yaklaştırıcı olanlardır. Bu söz de ancak mertebeler bakımındandır. Çünkü, iyi ve kötü, tam ve noksan, nisbîdir, izafidir.

Var olma ve bozularak yok olma (Kevn'üFesat): Var olma ve bozularak yok olma ebedidir. Dünya ve âhiret itibarıdır.

İrade: Fiiller iradeye, irade de dış ve iç sebeplere bağlıdır. Bu sebepler bir araya gelince irade de zorunlu olarak meydana gelir yani, fiillerin meydana gelişi sebeplere bağlıdır. Fakat cahiller, bir şeyi işlemek veya işlememek hususunda kendilerini hür zannederler.

Bir varlığın çeşitli hareketlerde bulunması, onda var zannedilen hürriyet ve iradeden dolayı değil, o çeşitli hareketlerin sebeplerinin de çeşitli olmasındandır.

Tevhîd: Tevhîd, üç türüdür:

1 — *İlmî tevhit*; kitaplardan ve âlimlerden öğrenilen tevhit. İlme mahsus yakîne aittir (İlm'el-Yakîn).

2 — *Tenbihî tevhit*; Allah tarafında keşf ve ilhamla öğrenilen tevhit. Ayna mahsus yakîne aittir (Ayn'el-Yakîn).

3 — *Zevke ve hâle ait tevhit*; burada insan bütün varlığı kendisi olarak görür ki bu makamın üstünde daha bir makam yoktur. Elde edilmesi gereken makam da budur. Hak'ka mahsus yakîne aittir (Hakk'el-Yakîn).

Ben Hak'kım (En'el-Hak) sözü: Âlem, Tanrının sureti olduğu cihetle her şeyin (Ben Hak'kım) demesi doğrudur.

Tapınma: Tek de olsa, hayâlde yaşatılan bir Allah'a tapma ile putperestlerin bir çok putlara tapmaları arasında fark yoktur.

Zikirler ve dualar: Namazlar, niyazlar, dualar ve zikirlerden maksat, kalbi Allah'a yöneltmektir. Gaye, Allah'a yönelmektir. Diğer bütün şeyler bu gayenin elde edilmesine ancak vasıta. Bunun aksini iddia edenler cahildirler.

İbâdet: İbâdetten murat namaz değildir. Kalbi, Allah'tan gayri olan bağlardan sıyrıp yalnız Allah'a bağlamak ve O'na yönelmektir.

Âhiret: Âhiret; emir, gayb, melekût yani, bâtın âlemindedir. Cahillerin zannettikleri gibi görünen âlemden değildir. O, bir mâ'nâda işlerin sobudur da. Mukaddes kitapların işaret, uluların da tafsil ettikleri Cennet ve onda olan şeylerin iç ve hakikî mâ'naları vardır. Dış mâ'nalarıyla anlaşılmalıdır. Cennet ve hürî gibi sözler, insanı Hak'ka yöneltmek içindir. Nitekim mektebe giden çocukları okumaktan yüz çevirmesinler diye meyva vesaire ile aldatırlar.

Kıyamet ve ölümlerin dirilmesi: Ölümden sonra bedenın parçaları için bu dünyada bulunmuş olduğu üzre birleşme yoktur. Ölümlerin dirilmeksinden maksat bu değildir.

Haşr: Nasıl ki Cennet ve Cehennem cahillerin zannettikleri gibi değilse cesetlerin haşrı meselesi de onların zan ve tasavvur ettikleri gibi değildir. Nitekim, kıyamet kopacağı söylenen yüz yıl aşıldığı hâlde böyle bir şey olmadı.

Cennet: Cennet deyince yedi mânâ anlaşılır:

- 1 — Meşhur mânâsiyle Hüriler, köşkler.... dir.
- 2 — Bir kimse Lâilâhe illâllah derse, güvenlik kalesine girmiş olur. Böyle bahçeye bostane girmeğe cennet denir.
- 3 — Lâilâhe illâllah diyen kimse bununla kendini, mal ve mülkünü ve çoluğunu çocuğunu korudu; cennete girdi; gailelerden kurtuldu demektir.
- 4 — Tanrıya bilip iki âlemde Tanrı'dan başka bir varlık olmadığını bilmektir. Bu takdirde hisleri ayrılığından kurtulup cennete girdi demektir.
- 5 — Bir insan, tevhit kelimesiyle tahakkuk edip Allah'ta yokluğa (fenafilâh) girse, cehennemî zûlmânî vücuttan kurtulup bâkî ve firdevsî vücuda girmiş ve ona bürünmüş demektir.

Bil ki dünya ve âhirette iyi bir rütbe ve makama cennet denilebilir. Alçak ve kötü her makama da cehennem, akreplere, yılanlara zakkum denilebilir. Kitaplarda ve dillerde dolayan hüriler köşkler ve saire bu dediklerimizden ibarettir. Bunun böyle olduğuna delil şudur: Bir kimse rüyasında kendisini ferahlı, süslü bahçelerde veya köşte görse bu rüyayı "Şeref gelecek, dileklerin olacak" diye tâbir ederler.

Uyku suretleri, âhîret sûretleri cinsindedir. Uyku, küçük ölümdür. Uykudaki müşahedeler, âhîret müşahedeleri cinsindedir. Âhîretin, cennetin, ateşin, hürilerin, köşkerlerin böylece ne olduğunu anla da gâfil olma.

6 — Her iyi hâle cennet, her kötü hâle cehennem ateşi denilir. Tevhit hâli iyi bir hâldir. İsrâk hâli kötü bir hâldir.

7 — İnsan lâilâhe illâllah demekle dışa ait putlara ibâdetten yüz çevirip his âlemine ait olmıyan Allah'a dönmüş demektir (9).

Melek ve Şeytan: İnsanı Allah'a yönelten her kuvvet melek ve cisme ait lezzetlere yönelip Allah'tan uzaklaştıran her kuvvet de Şeytan ve İblis'tir.

Küfür ve imân: Küfür ve imân birbirlerde zorunlu olarak muhtaçtırlar. Küfürden geçmiyen hakikî imana varamaz, Müslüman sayılmaz.

Emanet: Tanrı'nın, âlemlerin yüklenemeyip yalnız insanın yüklendiğini söylediği emanetten maksat, insanın Allah suretinde yaratılmasıdır. Zira insan, her yönden toplu olarak Allah suretinde yaratılmıştır.

Allah'la insan arasındaki bağ: Allah'la insan arasındaki bağ muhabbetle başlar, kavuşmakla biter.

Kâmil insan: Kâmil insan hiç bir yol ve âdet tutmaz. Çünkü, kalbi ve gözü daima Allah'a yönelmiştir, her an Hak'la beraberdir. Halkla bulunmasının sebebi, onların kalplerini Hak'ka yöneltmek içindir. O, her hâlde Hak'ladır. Zira iş, niyete bağlıdır.

Levh: Levh halkı Hak'tan yüz çevirten şeye derler ki dünyadır. Bu sebepten Tanrı: "Dünya hayatı ancak levhten ibarettir" buyurmuştur. Dünyanın iki yönü vardır, biri halka diğeri Hak'ka bağlanmaktır. Halka bağlanıldığı nisbette haram, Hak'ka bağlanıldığı nisbette de helâl bahis konusu olur. Tanrı'ya ulaştırarak herhangi güzel bir şeye halka bağlılık sebebiyle haram demek yersizdir.

Her şeyde iki yön vardır: Eşyada iki yön vardır. İyi ve kötü, güzel ve çirkin yönleri. Bunun böyle olması, her şeyin, zıtları kendisinde toplayıcı olmasındandır. Çünkü, Allah,

(9) Bk: M. Rahmi Balaban; aynı eser; s. 28-29.

celâl ve cemâl sahibidir ve her zerrede tecellî eden ve var olan O'dur. Bu sebeple her bir şeyde Allah'ın bütün sıfatları da bulunur.

Tanrı, bir insanın bir işi işlemesini ezeli iradesiyle istemişse ona o şeyin iyi ve güzel tarafını gösterir. Fakat, o insanın o işi işlemesini istemezse ona kötü ve çirkin tarafını gösterir. Günahlar da böyledir.

İyilik ve kötülük: İyilikler ve kötülükler, lezzetler ve elemeler kendi varlıkları ve vücutta mertebelerinin değişik olması bakımından mevcuttur. Fakat, mutlak olan vücutta nispetle mutlak değildirler; izafidirler, nisbidirler. Çünkü aynı şey, birine iyi diğerine kötü olabilir. Meselâ, yılanın zehiri kendisine zararsızdır fakat, insanı öldürür.

Ebedî yaşamak: Âlemi ve bu hayatı hakikî bilmeyip ikiliği ortadan kaldıran ve Allah'a ulaşan kimse O'nda ebedî hayata kavuşur. Çünkü Allah'ın vücudu yoklukla vasıflanamaz.

İşte Rabbânî ortaya attığı şuhudî tevhit görüşünü, Muhittin'in vücudî tevhit görüşüne kalkan olarak kullanmış ve daha hayatında, başta Mogol Padişahı Cihangir olmak üzere Hindistan'daki bir çok büyükleri doğru yola getirmiş, İslâm dinini oldukça kuvvetlendirmişti. Ölümlerinden sonra da bütün İslâm ülkelerine yayılan halifeleri, Muhittin'in vücudî vahdetini gerek idealist ve gerek, yukarıda görüldüğü üzere, natüralist cebheden ileri götürülenlerle amansızca savaşmışlar ve büyük başarılar sağlamışlardır. Bununla beraber şurasını bilhassa belirtmek lâzımdır ki Rabbânî'ye göre bu şuhudî tevhit teorisi, vücudî tevhidin ancak şuhut derecesinde ve o da Muhittin'e asla nasip olmıyan hakikî Zâtî tecellî mertebesinde doğru olabileceğini ispattan ibaret olup hiç bir suretle ulaşılabilecek son hakikat değildir. Çünkü onca, dışa ait (âfâkî) ve içe ait (enfûsî) seyrle aşılacak zûlmânî mertebeler şöyle dursun; isim, sıfat, şân ve itibarın murânî perdelerini kaldırmak suretiyle pek ender olarak ulaşılan ve çıplak ulaşma (Vasl'ı üryânî) (10) denen bu hakikî yokluk (fena) mertebesi bile bizi tam hakikata ulaştırılmaz. Zûlmânî perdelerin yarısının bile kaldırılabilirdiği şüpheli olursa nurânî perdelerin kaldırılabilmesinden nasıl söz açilebilir?

Kaldı ki; sırf Allah'ın lûtufları ve ihsanıyla bu şuhudî tevhit mertebesinin üstünde daha nice yüksek makamlardan geçirilmiş olanların en son buldukları makam, kulluk ve Allah'ın kemaî derecesine ayrıldığı sırf ma'bûdiyet (Mabudiyet'i Sırfa) makamıdır.

Hülâsa; âhirette tasavvuftan değil, Şeriattan soracaklardır. Binaenaleyh, Kitap ve Sünnete sarılmaktan başka çare yoktur. Doğru yol, ancak onların getirdiği ve bildirdiği yoldur. Çünkü vahy, aklın üstündedir. Şu hâlde hakikat; Allah'ı görülen görülmiyen, sezilen sezilmeyen her şeyin ötesinde ve üstünde, ötelerin de ötesinde ve üstünde bilmektir. Bu, ötelerin ötesinde ve üstünde bilmenin mâ'nâsı da bilgi, hayret, mâ'rifet makamlarından geçerek hakikî îmana ulaşmak (11) ve Hak'kı bu îmanla bilmektir. Hak'ka mahsus olan yakınlığın (Hakk-el-Yakîn) hakikatı da budur.

(10) Bk: (Rabbânî, Mek, c: 2, mek: 42, s. 45).

(11) Bk: (Rabbânî, Mek, c: 1, mek: 290, s: 251).

NOT: Vücudî ve şuhudî tevhitler için ayrıca bk:

- 1 — (Rabbânî, Mek, c: 1, mek: 31, 43, 160, 220, 272, 291.; c: 2, mek: 1, 42, 44, 80.; c: 3, mek: 88).
- 2 — (Mâsûm, Mek, c: 1, mek: 147, 156, 217, 230.; c: 2, mek: 94.; c: 3, mek: 16, 73, 122, 210).
- 3 — Reşehat.; 4 — Nefehat.; 5 — Risale'i Kutsiye; 6 — Hadaik'ul-Verdiye.; 7 — Halât'ı Nakşi-bendiyye'i Müceddidiyye; 8 — Şerh'i Kaside'i Farukiye; 9 — Ruh'u İslâm; 10 — Tibyan'ül Vesail.; 11 — Behçet'üs-Seniyye.; 12 — Câmî'ül-Usûl.; 13 — Hediyyet'üt-Talibin; 14 — Tasavvuf ve sofiye; 15 — Tasavvuf ki hakikat; 16 — Muhtasar'ün-Nefehal; 17 — Muhtasar'ül-Velâye; 18 — Bahr'ül-Velâye; 19 — Menakıb'ı Ahmediyye.; 20 — Vahdet'i Vücut ve Muhittin'i Arabî; 21 ... Seb'ül-Esrar ... v.s.

K O N Y A ' D A

ALÂ ÜD-DİN CAMİİ ve TÜRBELERİ

T A R İ H

M. Zeki ORAL

Vakıflar Umum Md. Arşiv ve
Neşriyat Müdürü

DÜRDÜNCÜ BÖLÜM (*)

(Cami ve türbe kitabelerinde adları yazılı ve türbelerde medfun Hükümdarlar)

Buraya kadar Alâ üd-din Camii ve türbelerinin binalarını ve kitabelerini incelemiş olduk, şimdi türbede medfun olan Selçuk hükümdarlarıyla bu binaların yapılmasında ve onarılmasında hizmetleri geçmiş olan hükümdarlar, ümera ve sanatkârları anlatmaya çalışacağız.

1 — Camii yaptıran ve türbede medfun bulunan Selçuk Hükümdarları:

Orta zamanlarda şark âlemi dini, iktisadî daha bir çok bakımlardan Anadolu ve İstanbul'u ele geçirmek istiyordu. Daha Emeviler, Abbasiler zamanında Anadolu'ya akınlar yapılmıştı. Abbasilerin askeri kuvvetleri ve kumandanları Türklereydi. Anadolu'nun zaptı için uçlar teşkil olunmuş, bu uçlarda vuruşan gaziler için büyük servetler, arazi ve emlak-den vakıflar yapılmıştı. Büyük Selçuk Devleti İmparatoru olan Çağrı Bey zamanında ve (1015 - 1020) yıllarında Anadolu'ya ilk taarruz başladı. Tuğrul Bey zamanında uzun ve düzgün bir şekilde devam eden bu akınlar Kızılıрмаğın şark kıyılarına kadar gelmişti. Alpaslan zamanında biraz daha şiddetlenmiş olan akınlar 1069 da Konya'ya kadar geldi. Alpaslan'ın 1071 de kazandığı meşhur Malazgirt harbi ve bu harbin sonunda yapılan anlaşmayı Bizanslıların bozması üzerine Anadolu kapıları Türklere büsbütün açılmış oluyordu. Alpaslan ve oğlu Melik Şah meşhur kumandanlarından Artık, Saltuk, Mengücek, Emir Dânişment, Karatekin, İltekin, Tutuk, Afşin ve başka gazilere Anadolu'nun zaptı emri verilmişti. Alpaslan 1072 de Ortaasya'ya giderken Harzem Valisi tarafından öldürüldü. Yerine geçen oğlu Melik Şah Anadolu'nun fethi için babasının zamanında başlayan hareketi durdurmadi. Büyük Selçuk ailesinin ünlü evlâtlarından Kurtulmuş oğlu I. Süleyman kardeşi Mansur kumandasındaki oğuz boyları (33) Urfa üzerinden hareket ederek Konya'yı sardılar. Konya'nın son Bizans valisi Martava Gusta teslim olmaktan başka çare bulamadı. 1077 de Konya ebediyen Türklere geçmiş oldu. Aynı günlerde Konya civarında müstahkem bir

(*) Bu yazının birinci kısmını teşkil eden (Konya'da Alâ üd-din Camii ve Türbeleri. I. yayılar ve kitabeler. Bölüm. 1-3. İlahiyat Fakültesi Türk - İslâm Sanatları Enstitüsü tarafından yayınlanan yıllıkta neşredilmiştir.

(33) Anadolu'ya gelen Türkler en çok Kınık, Bayındır, Afşar, Kayı boylarındandır.

mevki olan Gevela kalesini (34) Bizans muhafızı Romanos Makri'den alarak İznik'e doğru yürüdüler. İki üç sene içinde Konya'dan İznik'e kadar olan saha fetholundu. Bizans İmparatoru her çareye başvurarak Anadolu'yu karış karış müdafaaya çalışıyordu. I. Süleyman ağabeyisi Emir Mansur'la geçinemiyordu. Melik Şah tecrübeli kumandanlarından Emir Porsuğu I. Süleyman'a yardım için gönderdi. Bu suretle Mansur bertaraf edilmiş, zaptolunan yerlerin valiliği yalnız I. Süleyman uhdesinde kalmıştı. Melik Şah tarafından gönderilen bir menşurla Süleyman'a (Bilâd'ı-Rum) hükümdarlığı verildi. Bağdat halifesi de ayrıca hil'atlar ve saltanat menşuru göndererek (Sultan) ünvanını verdi. 1079 senesinden itibaren büyük Selçuk devletinden ayrı olarak (Rum Selçukileri, Anadolu Selçukileri veya Türkiye Selçukluları) denilen Türk devleti Anadolu'da kurulmuş oldu. Bu suretle istiklâl kazanan Süleyman Bizansın İmparatorluk kavgalarından istifade ederek 1080 de İznik'i zaptedip Üsküdar tarafına geçti. Boğazdan geçen gemilerden gümrük resmi almaya başladı. Bu sene içinde Çanakkale Boğazı ve İzmir tarafları da fetholundu. 1081 de I. Süleyman şarka döndü. 1083 de Tarsus, 1084 de Maraş, Adana, Kilikya tarafları ve Antakya alındı. Anadolu'nun fethi ikmal edilmiş, Ağrı dağından İstanbul Boğazına kadar olan yerler Türklerin eline geçmişti.

Antakya Prensi, Halep Hükümdarı Şeref üd-devle'ye vergi veriyordu. Antakya Süleyman'a geçince bu vergi Süleyman'dan istendi, reddolunurca Şeref üd-devle Antakya'ya hücum etti. I. Süleyman da Şeref üd-devle'nin merkezi olan Haleb'i kuşattı. Yapılan harpte Şeref üd-devle maktül düştü. Halep Belediye Reisi şehri Süleyman'a teslim etmedi. Suriye Hükümdarı Tutuş'dan yardım istedi. Tutuş ile Süleyman 1086 da harbe tutuştular. Bir rivayete göre I. Süleyman harpte ok isabetiyle şehit oldu. Diğer rivayette kurtuluş imkânı kalmayınca kendini hançeri ile öldürdü. Süleyman'ın cesedi Haleb'e gönderildi. Türbesi sūr dışındadır. Bu türbe II. Abdülhamit tarafından tamir ettirilmiştir. Şu tetkikat gösterdi ki Alâüddin türbesinde I. Süleyman medfun değildir. Süleyman'ın oğulları Kılıçaslan ile Kalanaslan tutularak Melikşaha gönderildiler. Anadolu bir vilâyet haline getirilerek vâliliği Emir Porsuğa verildi. Anadolu Melikşah tarafından gönderilen vâlilerle idare olunuyordu. Bu hal bir çok karışıklıklara sebep oldu. Anadolu'daki diğer beyler istiklâllerini ilân ederek hükümdar unvanını aldılar. Bu suretle birinci Selçuk derebeyliği teşekkül etmiş oldu.

I. KILIÇASLAN

Melikşah 1092 de vefat etti. Yerine oğlu Berkyaruk hükümdar oldu. Diğer Selçuk prensleri bunu tanımadılar. Berkyaruk mevkiini tahkim için kendisine bağlı gördüğü şehzadeleri vilâyetlere vali gönderdi. Bu suretle I. Kılıçaslan da Anadolu'ya geldi. Önce bir islâhat yaptı. Ümeradan Çakabeyin kızı ile evlendi. Çakabey Kılıçaslan'a kayınpeder olmasından cesaretlenerek kendi başına hareket etmiye başlamış ve İstanbul üzerine yürümüştü. Kılıçaslan da İstanbul ve adaları zaptedebilmek için gemiler yapılmasını emretmiş, diğer taraftan Malatya üzerine giderek muhasara eylemişti. Tam bu sırada yani 1095 te haçlı seferleri başladı. I. Kılıçaslan'ın ardı arası kesilmeyen bu akınlara karşı Anadolu'yu kahramanca müdafa ettiğini, geçtikleri yerleri baştanbaşa haçlılara nasıl bir mezar yaptığını biliyoruz. Sadet harici olduğu için burada tafsilâtına girişmiyeceğiz. Haçlı seferleri Kılıçaslan'a büyük şöhretler kazandırdı. Kendisine (Eb ül-Meğazi) denildi. Haçlı seferleri esna-

(34) Kevele, Kavala, Gevale adlarıyla anılan bu kale eski zamanlardan beri önemini muhafaza etmekteydi. Fatih Sultan Mehmet tarafından pek güç zaptedilmiş ve yıktırılmıştır. Konya mecmuası sayı 5, sayfa 299 da bu kale hakkında fakat daha ziyade tasviri mahiyette izahat vardır.

sında Emir Dânişment Gazinin esir ettiği Buemont'dan fidyei necat olarak alınan 260.000 düka altın yüzünden Dânişment Gazi ile Kılıçaslan'ın arası açılmıştı. Kılıçaslan Dânişment ülkesine hücum etti. Bu arada (1102) Emir Dânişment vefat etti. Yerine oğlu Gazi Gümüştekin Hükümdar oldu. Kılıçaslan'la barıştı. Haçlı seferleri muvakkaten de olsa durmuş, Anadolu işleri yoluna girmişti. Kılıçaslan Suriye harplerine hazırlandı. Harran haçlılardan geri alındı. 1103 de damadı Emir Balak'ı, Kılıçaslan Suriye harplerine memur etmişti. Urfa Kontu Baldüvin ile Kont Lüsselines'i esir ettiler. Kılıçaslan yine garbe döndü. İznik ve civarını tekrar ele geçirdi. 1105 de payitahtını Konya'da kurdu. Bu yıllarda Büyük Selçuk İmparatoru Berkyaruk vefat etti. Kılıçaslan onun yerine geçen Sultan Mehmed'i sevmezdi. Mehmet mevkiini tahkim edince Musul emiri Çekermiş'i azletti. Berkyaruk'un başkumandanı Ayazı öldürttü. Kılıçaslan bu hadiselerden kuşkulanyordu. Musul halkı yeni vâli Çavlıdan şikâyet ediyorlardı. Eski vâlinin oğlu Zengi Musul'u müdafaa ediyor ve I. Kılıçaslan'dan yardım istiyordu. Kılıçaslan oğullarından Şehinşahı Konya'da, Arapşahı Ankara'da, Mes'ut'u Kayseri'de, Tuğrulaslan'ı Malatya'da bırakarak küçük oğlu Melikşah'la birlikte Diyarbakır'a gitti. Harput, Diyarbakır, Siirt Beyleri etrafına toplandılar. Beraberce İran'ı zaptetmek, Büyük Selçuk İmparatoru Mehmed'i hal'etmek istiyorlardı. Kılıçaslan Diyarbakır'dan Musul'a hareket etti, Musul'u zaptederek kendi adına hutbe okuttu. Sultan Mehmet kendisine taraftar olan ümeraya haberler göndererek Kılıçaslan üzerine yürümelelerini emretti. Kılıçaslan da Anadolu'dan yardım istemekle beraber yanındaki kuvvetle aleyhine hazırlanan orduları ayrı ayrı yerlerde mağlûp etmeyi düşündü. Küçük oğlunu Musul'a bırakarak dörtbin kişilik kuvvetle Suriye'de aleyhine hazırlanan Melik Ridvan ve Çavlı ordusu üzerine geliyordu. Habur nehrini geçip Şemsaniye köyüne gelince Çavlı askeri göründü. 15 Temmuz 1106 da muharebeye başladılar. İlk hamlede Kılıçaslan askeri galip gelmiş ve Çavlı'nın çadırı yıkılmıştı. Sonra Kılıçaslan tarafı mağlûp oldu. Kendisi sarıldı. Kuvvetli bir hamle ile safları yardı, canını kurtarmak için atını Habur nehrine sürdü. Daha genç denilebilecek bir yaşta olduğu halde bu nehirde boğularak vefat etti. Cesedi Meyyafarikin (35) (Bugünkü Silvan) e getirilerek orada defnolundu. Anonim Selçukname Kılıçaslan'ın av esnasında ad koştururken Şad nehrine düşüp ümera tarafından kurtarıldığı için 527 de öldüğünü ve tabutunun Meyyafarikine getirildiğini yazmaktadır (36). Kılıçaslan Anadolu'yu yeniden kurtarmış, yaptığı harplerde gösterdiği şecaatler dillere destan olmuştur. Bir aralık Anadolu'ya (Bilad-ı Kılıçaslan) denildi.

K I L I Ç A S L A N o ğ l u Ş E H İ N Ş A H

Kılıçaslan'ın beş oğlu vardı. Bunlardan birisi olan Melikşah Musul'da esir olmuş, Çavlı tarafından büyük Selçuk Hükümdarı Mehmed'e gönderilmişti. Diğer oğlu Tuğrulaslan annesiyle Malatya'da bulunuyordu. Diğerleri de yukarıda yazılan Anadolu vilâyetlerinde idiler. Şehinşah Konya'da hükümdar ilân olundu. Diğerleri oğuz töresince buldukları memleketlerde Melik ünvanını almakla beraber ağabeylerinin sultanlığını tanıdılar. Kılıçaslan'ın ölümü ve oğullarının memleketleri aralarında taksim etmesinden istifade eden Bizans İmparatoru Aleksiyos Komne, Omatyos Klokales kumandasında Anadolu'ya büyük bir ordu gönderdi. Edremit taraflarındaki Türklere büyük zulümler yapıldı. Şehinşah da Hasan Kutluğ adındaki meşhur kumandanını 1109 da 24.000 kişilik bir ordu ile Bizans ordularına karşı gönderdi. Bu harplerde Hasan Kutluğun ihtiyatsızlığı görüldü ve Şehinşah tara-

(35) Bu isim Meyya fârikin şeklinde hareketlenmiştir. Kamus-ı Okyanus Tercümesi cilt 4 sayfa 1189.

(36) Matbu nüsha metin kısmı. Sayfa 37.

findan katlolundu. Bilhassa haçlı seferlerinde büyük yararlıkları görülen Hasan Kutluğ'un katlinden diğer ümera müteessir oldular. Mes'ut tarafına geçtiler. 1110 da Şehinşah Kilikya Ermenileri üzerine seferler açmış ise de büyük zaferler kazanamamıştı. 1112-13 yıllarında tekrar Bizanslılar ile harpler oldu, kat'i neticeler alınmadı, nihayet sulh yapıldı. Bizans imparatoru tekrar Anadolu'ya hücum ederek Akşehir'e kadar gelmişti. Anadolu'dan toplanan Türk orduları Bizanslıları bir çok telefata verdirek dönmeye mecbur ettiler. Bizanslılarla tekrar sulh yapıldı. Şehinşah bu sefere çıktığı zaman Mes'ut tarafına geçmiş olan ümera başta Hasan Kutluğ'un oğlu Gazi olduğu halde aleyhine tertibata başladılar. Kayseri'de bulunan Mes'ud'un etrafında toplandılar. Mes'ud kayınpederi Melik Gazinin yardımını da temin ederek Konya'ya hücum ettiler. Konya'yı ele geçirdiler, Mes'ud'u hükümdar ilân ettiler. Şehinşah Konya'ya dönüyordu. İleri gönderdiği kuvvetler yolda Mes'ud'un büyük bir ordu ile gelmekte olduğunu gördüler ve Mes'ud'a biat etmekle beraber Şehinşah'a bir isyan alâmeti olmadığını bildirdiler. Şehinşah müsterih olarak yoluna devam ederken, birdenbire kardeşinin askeri ile karşılaştı, harp başladı. Şehinşah'ın kumandanları Mes'ud tarafına geçtiler, başka çare kalmadığını gören Şehinşah Iğın civarında bulunan Tiganiye şatosuna iltica etti. Mes'ut orduları derhal şatoyu muhasara ettiler. Canına dokunulmamak şartıyla Şehinşah teslim oldu, Konya'ya sevk edildi. Gözlerine mil çekilerek sarayın bir odasına kapatıldı. Şehinşah'a bu hayat ağır geliyordu. Sütünesine gözlerinin biraz görmekte olduğunu söyledi. Bu söz kadınlar arasında yayılarak I. Mes'ud'a kadar vardı. Mes'ut Gazi'nin teşvikiyle Şehinşah'ı şehit ettirdi. Konya'da Selçuk sarayında şehit edilen ve dolayısıyla kabri de Konya'da bulunması icabeden ilk Selçuk hükümdarı Şehinşah'tır. II. Kılıçaslan'ın sağlığında yaptırdığı — kitabesiyle sabit olan — türbeyi amcası Şehinşah'ın kabri üzerine kurdurmuş, babası Mes'ud'u da buraya defnettirmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bu itibarla Şehinşah'ı Alâ üd-din türbesine konmuş ilk hükümdar olarak kabul edebiliriz.

İ Z Z Ü D - D İ N I. M E S ' U D

Konya'da bugüne kadar yaşayabilen Selçuk eserlerinin ilk kurucusu olarak Mes'ud'u görüyoruz. Bundan anlaşılıyor ki Mes'ut zamanında Anadolu'da imar hareketleri başlamıştır. Mes'ut kayınpederi olan Dânişmendî hükümdarı Melik Gazi ile hoş geçinerek memleketin dahili işlerini yoluna koymaya çalışıyordu. Büyük Selçuk İmparatoru Gıyas üd-din Mehmet uçlarda fütühat yaparak hükümdarlık kurmuş olan Selçuk şehzadelerinin günden güne genişleyen nüfuzunu kırmak için bunların emirleri altındaki ümeraya mensurlar göndermek suretiyle, dahili bozgunluklara sebep oldu. Bu yıllarda Bizans İmparatoru Aleksiyos ölmüş yerine Yuvanis Komnenüs geçmişti. Yuvanis babasının Anadolu'yu Türklerden geri almak hususundaki projelerini tatbik etmek istiyordu. Böylece Anadolu'ya seferler yaptı. (1119-1142) de Bizanslılarla müteaddit harpler cereyan etti. Bazan Bizanslılar Konya'yı muhasara edecek kadar ilerlediler. Bazan Türk orduları İznik'e dayandılar. 1142 de Dânişmendî hükümdarı Melik Mehmet vefat etti. I. Mes'ud Dânişmendîye şehzadelerinin saltanat mücadelelerinden faydalanarak hepsini mağlûp etti. Kendisine tâbi olmak üzere Yağbasanı sıvas'da, Zünnunu Kayseri'de, Ayn üd-devleyi Malatya'da bıraktı. Sene 1143 olmuştu. İkinci haçlı seferleri başladı. Almanya kralı III. Conrad 200.000 kişilik bir ordu ile Anadolu'ya girdi. Mes'ud Bizans İmparatoru ile elbirliği yaparak bu orduyu mahvetti. Bunun arkasından gelen Fransa kralı Lui VII. kumandasındaki haçlıların galesi çıktı. Mes'ut kuvvetleri Fransız ordularını da Babadağında perişan ettiler. 1155 yılında tekrar Bizanslılarla mücadele başladı. Kilikya Ermenileri üzerine akınlar yapıldı. Kilikya harpleri esnasında

orduda veba zuhur etmişti. Konya'ya döndü. Bir yıl sonra tekrar Kilikya seferlerine hazırlanmakta iken 1156 da Mes'ut Konya'da vefat etti. Ve konumuz olan Alâ üd-in türbesine defnolundu (37).

II. KILIÇASLAN

II. Kılıçaslan'ın hükümdar olduğu yıllarda büyük Selçuk devleti sâvvetini kaybetmiş, Selçuk şehzadeleri ümera ve atabeylerin tesirleri altında kalmışlardı. Suriye hükümdarı Nur üd-din Mahmut bir taraftan şark vilâyetlerini elde etmeye çalışıyor, diğer taraftan Dânişmentlilerle diğer Selçuk şehzadelerini Kılıçaslan aleyhine teşvik ve onlarla ittifak ediyordu. Bizans imparatoru da Anadolu'daki bu ihtilâflardan faydalanarak Türkler üzerine hücum hazırlanıyordu. Dânişment hükümdarı Yağıbasan kardeş ve kardeş oğullarını yanına alarak Selçuk illerine hücum etti, Aksaray'a kadar geldi. Kılıçaslan da kardeşleriyle birleşerek 1156 (551 Şabanı) da Aksaray üzerine yürüdü. Yapılan harpte Dânişmentliler mağlûp oldular. Suriye hükümdarı ve Kılıçaslan'ın eniştesi olan Nur üd-din Mahmut Kılıçaslan'ın Dânişmentlilerle meşgul olmasını fırsat bilerek Anadolu'nun cenup taraflarını, Ra'ban, Antep, Maraş gibi şehirleri istilâyâ başladı. Kılıçaslan Maraş'ı geçmiş Antakya'ya gelmişti. Mısır halifesinin veziri Züreyk'in tavassutu üzerine bu iki hükümdar barıştılar. Nur üd-din aldığı yerleri geri verdi. Kılıçaslan Yağıbasan ile de barıştı. Yağıbasan'ın müstakil bir hükümdar olmasına ve namına para bastırıp hutbe okutmasına müsaade olundu. Türk hükümdarları küffar üzerine döndüler. Yağıbasan Trabzon taraflarına, Kılıçaslan Garbî Anadolu'da Bizans şehirlerine hücum etti. Bizans imparatoru Venedik ve Sicilya krallarıyla harp halinde olduğu için Kılıçaslan'dan sulh istedi, 1157 de sulh yapıldı. Kılıçaslan orduları Firuz adındaki kumandan maiyetinde Kilikya'ya hücum ettiler. Firuz Ermeni şehirlerinden bazılarını zaptetmiş ise de bir baskında fazlaca telefata verdi. Bunun üzerine Kılıçaslan bizzat hareket ederek Ermeni kralı Toros'u sulha mecbur etti. Antakya etrafını da vurarak Anadolu'ya döndü. Yağıbasan, Kılıçaslan'dan korkuyordu. Kardeşi Şehinşah ise mutavassıt bir adamdı. Eğer Kılıçaslan ortadan kalkarsa Şehinşahı bertaraf etmek dolayısıyla Anadolu'ya hâkim olmak mümkündü. Yağıbasan işte bu emelin husulü için Şehinşah tarafını tuttu. Bizans imparatoru ile de ittifak ederek ona yardımcı askerler gönderdiler. Kılıçaslan, aleyhindeki bu hazırlıkları duyunca Bizanslılarla ağır bir sulh yaptı. Bütün kuvvetlerini Dânişmentlilerle kardeşleri üzerine çevirdi. İmparatorun sulhü bozarak kardeşlerine yardım ettiğini görünce imparatorla yeni bir sulh yapmak üzere 1160 yılında İstanbul'a gitti, hürmetle karşılandı. Muahedeyi yeniledi. Kardeşleri, Kılıçaslan'ın Bizans imparatorundan yardım alacağını yahut imparatorun bitaraf kalacağını düşünerek Kılıçaslan'la barışmak ricasında bulundular, imparatorun aracı olmasını istediler. Bu suretle Kılıçaslan kardeşleri, Dânişmentliler ve Bizanslılarla anlaşmış oluyordu. Kılıçaslanın bu meşguliyetinden istifade eden Ermeni kralı Toros da Kılıçaslan'la olan sulhünü bozmuş, kardeşini Maraş tarafına göndermişti. Bizansın Kilikya Vâlisi bu hücumu önledi. 1163 de Kılıçaslan Bizans imparatoruna yardım etmek üzere büyük bir ordu göndermişti. İmparator Manuel bu ordu ile Macarlar, Venedikliler üzerine seferler yaptı. Kılıçaslan Yağıbasanı yalnız bırakmak için Anadolu'daki diğer ümera ile akrabalıklar kurmağa başladı. Erzurum

(37) I. Mesut Amasya civarında Simre şehri kurmuştu. Ölünce buraya yaptırdığı türbeye gömüldü. Hasan Fehmi Turgal. Münecimbaşıya göre Anadolu Selçuklileri. Sayfa 14. Ahmet Tevhit. Mesukât-ı İslâmiye Kataloğu. s. 109. I. Mesut zamanında Amasya ve civarında Selçuk hâkimiyeti henüz teessüs etmemişti. Bu itibarla ve Prof. Mükrim'in Halil Beyin ders notlarına dayanarak I. Mesud'un Konya'da medfun olduğunu kabul ediyoruz. Fazla olarak Elveled üş-Şefik'te I. Mesud'un Konya'da medfun bulunduğuna dair sarahat vardır. s. 302.

Meliki Saltuk'un kızını istedi. Gelin alayı Dânişmendiye diyarından geçerken Sivas yanlarında Yağıbasan tarafından tutuldu. Lâtîfi Şehnamesine göre adı Şehnaz olan gelini kardeşi Zünnuna verdi. Kılıçaslan bundan müteessir olarak Dânişmendiye üzerine yürümüştü. Yağıbasan Şehinşahla ittifak ederek 1165 yılında Kılıçaslan'ı önce Elbistan sahrasında, sonra Zamantı'da mağlûp ettiler. Bu mağlûbiyetler üzerine Seyhan ve Ceyhan nehirleri menbalarındaki memleketler Kılıçaslan'ın elinden çıkmış oldu. Kılıçaslan Bizans imparatorundan yardım olarak Danişmentlilerle kardeşi Şehinşah'tan bu mağlûbiyetlerin intikamını almak istiyordu. 1167 de Yağıbasan eniştesi Şehinşah ile istişare etmek üzere Çankırıya gitmişti. Orada vefat etti. Cenazesi Niksar'a nakledildi. Bu suretle Dânişmentliler arasında saltanat kavgaları başlamıştı. Kılıçaslan evvelâ Ankara'ya hücum ederek kardeşi Şehinşahı firara mecbur eyledi. 1168 de Erzincan hükümdarı Behremşah da Kılıçaslan'ı hükümdar tanıdı. Kılıçaslan'ın kızlarının birisiyle evlendi. Anadolu'nun büyük bir kısmını elde eden Kılıçaslan Ermenilere yardım ederek Bizans elinde bulunan Kilikya şehirlerini zaptettirdi. Bu iller aralarında taksim olundu. Danişmentliler arasında saltanat kavgaları devam ediyordu. Kılıçaslan bu fırsatı da kaçırmadı. Sivas, Tokat ve Niksar'ı zaptederek oğullarını buralara vâli gönderdi. Dânişmentoğulları Kılıçaslan'ın maiyetine girdiler. Zünnun ise kayınpederi Nur üd-din Mahmud'a sığındı. II. Kılıçaslan Malatya'yı da zaptetti. Kendine tabi olmak şartıyla yine eski hükümdarı Feriduna verdi. Kılıçaslan bu vilâyetlerin zaptıyla bir kat daha kuvvetlenmişti. Bizans İmparatoruna vermediği kabul ettiği vilâyetleri teslim etmekten vazgeçti. 1175 de Bizans İmparatoru Kılıçaslan'ın kardeşi Şehinşaha yardım ederek bir gaile çıkarmak, Eskişehir kale yaparak oradan ileri hareketlerine devam etmek istiyordu. Şehinşah, Kılıçaslan kuvvetlerine mağlûp oldu ise de İmparator Eskişehir kalesini yaparak İstanbul'a döndü. Ertesi yıl Bizans kuvvetleri Anadoluya girdiler. Kılıçaslan diğer müslüman devletlerinin yardımlarını da temin etti. İmparatorun geçeceği yolları tutmuştu. Zibryza geçidinde imparatoru büyük bir baskına uğrattı. Bizanslılar mağlûp ve perişan oldular, tekrar sulh yapıldı. İmparator yaptığı kaleleri yıkaçaktı, sulh şartlarına riayet etmedi. Bunun üzerine 1177 de Kılıçaslan Atabeyi emrine 24.000 kişilik bir ordu vererek Ege denizine kadar olan şehirleri yaktırdı. Bizanslılarla yapılan harplerde Atabey şehit düştü. Bizanslıları böylece mağlûp ettikten sonra Kilikya Ermenileri üzerine seferler açıldı. Suriye hükümdarları ile sulh yapıldı. Tekrar garbe dönülerek Bizans elinde bulunan Uluborlu ve civarını zaptetti. Bizanslılar eline geçmiş olan Kütahya'yı da tahrip etti, Antalya muhasara olundu. Kılıçaslan ihtiyarlamıştı, kötürümdü. Fikrî kudreti ve saltanat aşkı onu harekete getiriyordu. Bizansın dahili karışıklıklarından istifade etti. Emir Sam adındaki kumandanına bir ordu vererek Bizans ülkelerini tahrip ettirdi. 1187 de memleketi oğulları arasında taksim etti. 70 yaşlarına gelmiş, istirahat çekilmek istemişti. Oğulları saltanat kavgasınatutuştular. Babalarını biran evvel bertaraf ederek sultanlığı ele geçirmek sevdasına kapıldılar. Keyhüsrev Bizans imparatoruna isyan etmiş olan Mangafes'in kendisine iltica etmesinden istifade ederek Bizanslılarla resen temaslara başladı. Bu hareketi kardeşlerini gücendirdi. Sivas Beyi Kutb üd-din Melikşah Erzincan emriyle ittifak ederek Konya'yı zaptedip babasını tuttu. Kendisini veliaht yapması için zorladı. Bu esnada Salah üd-din Eyyubî Kudüs'ü zaptetmişti. Kudüs'ü kurtarmak için Avrupa tekrar ayaklandı. Almanya imparatoru Frederik Barbaros büyük bir ordu ile Anadolu'ya girdi. Kutb üd-din Melikşah Konya Akşehir arasında haçlılara pek büyük telefata verdirdi. Fakat mahvedemedi. Fredrik Barbaros Konya'yı zaptetti. Kılıçaslan, oğlu Melikşah'ın muhalefeti yüzünden kendisine karşı harp açıldığını söyliyerek özür diledi. Tarsus yoluyla gitmesini tavsiye etti. Kılıçaslan'a tâbi olmıyan Türk kuvvetleri haçlıları izaç ediyordu. İmparator Tarsus taraflarında Salef nehrinde boğuldu. Haçlı gürültüleri bertaraf

edilince Kutb üd-din Konya'dan babasını da alarak Kayseri'deki kardeşi Melik Nur üd-din üzerine yürüdü (1190). Kılıçaslan bir fırsatını bulup Kayseri Meliki Nur üd-din'in yanına kaçtı. Nur üd-din babasına çok hürmet gösterdi. Kendisini hükümdar tanıdı, namına hutbe okuttu. Fakat çok geçmeden babasının huzurundan sıkılan Nur üd-din onu Kayseri'den çıkardı. Kılıçaslan diğer oğulları yanına giderek misafir kaldıysa da hiç birinden umduğu hürmeti görmedi. Malatya Meliki Muizz üd-din'i kardeşlerinden birisi memleketinden çıkarmıştı. Salâh üd-din Eyyubî'nin yardımıyla tekrar Malatya'yı elde etti. Kılıçaslan'a en sadık olan küçük oğlu Keyhüsrev babası ile birlikte hareket ederek Konya'yı zaptettiler. Aksaray'a gidiyorlardı. Yolda Kılıçaslan vefat etti. Keyhüsrev babasının cenazesini Konya'ya naklederek yaptırdığı türbeye defnettirdi (38). Kılıçaslan oğullarının hepsi sultan ünvanını almış, civar hükümetlerle harp ve sulh yapmaktaydılar. Bu arada Kayseri ve Sivas hâkimi olan Kutb üd-din Melikşah vefat etti (39). Tokat Meliki Süleyman Şah ile An-

- (38) Kılıçaslan'ın Ereğli'de zehirlenerek vefat ettiği, cenazesinin Konya'ya nakledildiği rivayeti de vardır. Anonim Selçukname matbu nüsha sayfa 26.
 (39) Sivas Ulu Camiinin hangi hükümdar zamanında yapıldığı kat'i olarak bilinemiyordu. Bu sene cami tamir olunurken toprak altında kalmış iki Selçuk kitabesi meydana çıkarıldı. Bunlardan birisi camiin 593 tarihinde Melikşah tarafından inşa ettirildiğine dair, diğeri de 609 tarihinde II. Keykâvus zamanına ait yarım bir kitabedir. Bu vesile ile kitabeleri ilim âlemine tanıtmak istedi. İnşa kitabesinin eb'adı 0.92 - 0.52 dir. Üç satırdır. Kalker üzerine Selçuki sülüsü yazılmıştır. Aynen şudur:

1- ام بجمارة هذا المسجد في أيام دولة
 2- الملك العادل قطب [الدنيا و] الدين ملكشاه
 عز و نصرة [] بن عزالدنيا والدين
 3- العبد الرجى الى رحمة الله تعالى [قز] يل ارسلون
 بن ابراهيم في سنة ثلث [تسعين] وخمسمائة

(*) kelime-i duaiyeleri küçük boyda yazılmıştır.

Diğlerinin eb'adı 0.52x0.35 olup aynı cinsten bir taş üzerine nesih ile yazılmıştır. Taşın bazı kısımları aşınmıştır. Bu ikinci kitabenin baştarafı noksandır. Okunabilen yerleri şudur.

.....
 1- الغالب عزالدنيا والدين ابو الفتح كيك [وس]
 2- بن كجسرو [برهان] امير المؤمنين العبد الضع [يفال] ...
 3- بن يوسف الى رحمة الله تعالى في سنة تسع وستماية

كتبة محمد زكراوى
 [] işaretli kelimeler kırıkstır

kara, Kastamonu tarafları hâkimi olan Mes'ut arasında önce harp, sonra sulh yapılarak Kutb üd-din'in memleketleri aralarında taksim edildi. Bu suretle memleketini genişleten ve kardeşlerinin büyüğü olan Tokat Meliki Süleyman Şah Konya'da hükümdar olan Keyhüsrev'e elçi göndererek Konya'yı teslim ederse diğer memleketlerini kendisine bırakacağını bildirmişti. Keyhüsrev buna razı olmayınca Süleyman Şah Konya'ya hücum etti.

R Ü K N Ü D - D İ N İ I. S Ü L E Y M A N Ş A H

II. Süleyman Şah Tokat'tan hareket etti. Sivas, Aksaray vilâyetlerini zaptederek Konya'ya geldi, Konya'yı da muhasara etmişti. Kaleyi zaptedemeyince Konya bağlarında tahribata başladı. Nihayet Konya'luların tavassutu üzerine Keyhüsrev ve çocuklarının hayatına dokunulmamak şartıyla 1193 de kale teslim olundu. Keyhüsrev — İbn-i Bibi'de uzun uzadıya yazıldığı veçhile — diğer kardeşlerinin yanlarında birer müddet kaldıktan ve şahane ikramlar gördükten sonra Bizans imparatoruna iltica etti. Keyhüsrev'in Konya'da bu birinci hükümdarlığı bir sene kadar sürmüştü. II. Süleyman evvelâ Anadolu'da hükümdar olan diğer kardeşlerini birer birer ortadan kaldırdı. Saltıklar elinde bulunan Erzurum'u da zaptetti. Gürcülerle yaptığı muharebede ordusu mağlûp oldu. Konya'ya avdet edildi. Mes'ud Ankara'da tutunmuştu. Erzurum seferinden sonra Ankara muhasara olundu. Üç yıl süren muhasara neticesinde ve 1204 yılında Mes'ud da bertaraf edildi. Süleyman Anadolu'yu bir bayrak altında toplamıştı. Abbasi halifesi ona (Sultan-ı Kahir) unvanını havi bir menşur gönderdi. Kendisi ulema ve şuarayı severdi. Adaletli bir hükümdardı. 601-1204 yılında Konya'da öldü ve babasının yanına defnolundu.

III. K I L I Ç A S L A N

Süleyman Şah vefat edince yerine ümera — Bir rivayete göre onbir yaşlarında, Aksarayıya göre altı yaşlarında bulunan — oğlu III. Kılıçaslan'ı hükümdar tanıdı. III. Kılıçaslan bir kaç ay kadar hükümdarlık yaptı, zamanında Eğrinas zaptolundu. Burada I. Keyhubat tarafından Kubatâbâdın kurulduğunu aşağıda göreceğiz. Kardeşi Süleyman'ın vefatını haber alan I. Keyhüsrev Konya'ya geldi. Kılıçaslan'ı yakalayıp Gevela kalesine gönderdi (40). Kendisi ikinci defa Konya'da hükümdar oldu.

I. K E Y H Ü S R E V

Kardeşi Süleyman Şahın Konya'yı zaptetmesi üzerine Bizans iltica ettiğini yazdığımız I. Keyhüsrev'i Bizans imparatoru çok iyi karşıladı. İmparator Keyhüsrev'i İstanbul civarında bir kale beyinin kızı ile evlendirdi. Frenkler İstanbul'u zaptettikleri zaman Keyhüsrev kayınpederinin kalesinde bulunuyordu. III. Kılıçaslan hükümdar olunca ümera arasında ihtilâf başgöstermiş, Selçuk beyleri arasına girmiş olan Yağlıbasanoğulları Muzaffer üd-din Mahmut, Zahir üd-din, Bedr üd-din Yusuf başta olmak üzere ümera Keyhüsrev'in İstanbul'dan celbi ile hükümdar olmasını arzu etmişlerdi. Perdecî Zekeriyya'yı (Zekeriyya el-Hacip) İstanbul'a gönderdiler. Zekeriyya rumca, frenkçe bilirdi. Keşiş elbisesine girdi.

(40) Aksarayı tercümesi sayfa 129. Kılıçaslan'ın Gevele kalesinde öldüğünü yazar. Eğer bu doğru ise bu çocuk hükümdarın da Konya'daki türbeye defnedilmiş olması kuvvetli ihtimallerdendir. Yazıcı Ali Selçuknamesi sayfa 206. İbn-i Bibi Tercümesi sayfa 42. Ondan naklen Halil Ethem Kayseriye Şehri sayfa 230. Kılıçaslan'ın bir kaç gün Gevele kalesinde hapsolunduktan sonra Tokat'a gönderildiği yazılıdır. Bu takdirde III. Kılıçaslan'ın mezarını başka taraflarda aramak icabeder. Bu şehzadenin Tokat'taki âk'beti de meçhul olduğu gibi vak'a akabinde Tokat taraflarının I. Keyhüsrev'in küçük oğlu Keykubat'a verilmesi, III. Kılıçaslan'ın âk'beti bütünü şüphe uyandırır. Bu itibarla Aksaray'ının yazdığına doğru nazariyle bakılabilir.

Mavrozomis kalesinde Keyhüsrev'i buldu. Kendisine meseleyi anlattı, beraberce kaçacaklardı. Bizans imparatoru razı olmadı. Konya hududuna kadar olan araziyi imparatora terketmek üzere sözleşerek müsaadesini aldılar. Ve rehine olarak oğulları Keykâvus ve Keybubabı bıraktılar. Zekeriyya bir münasip şekil bularak rehin oğulları da kurtardı, Gıyas üd-din Keyhüsrev'in arkasından yetiştı. II. Keyhüsrev Konya'ya yaklaştıkça askeri çoğalıyordu. Konya'yı muhasara ettiler. III. Kılıçaslan Konya askerile mukabele etti. Keyhüsrev mağlûp olarak Ab-ı Germ-İlgın denilen küçük bir kasabaya vardı. O gün Aksaray halkı beylerine karşı hoşnutsuzluk alâmeti göstererek: "— Yaşasın Keyhüsrev!" diye bağıştılar. Bu hadise Konya'da duyuldu. Konyalılar "Biz Keyhüsrev'i Aksaraylılardan daha çok severiz,, dediler. (Gıyas üd-din, Gıyas üd-din...) diye bağırmaya başladılar. Kılıçaslan taraftarlarını Konya'dan çıkardılar. İlgın'da bulunan Keyhüsrev Konya'ya geldi. 1205-1206 yıllarında hükümdar oldu. Büyük oğlu Keykâvusa Malatya'yı verdi. Yanına Mecd üd-din İshak'ı tayin eyledi. Diğer oğlu Alâ üd-din Keykubat'a Tokat'ı verdi. Üçüncü oğlu Keyferidun'u başka bir tarafa gönderdi. Etraf hükümdarlarından elçiler armağanlar geldi. Aynı sene içinde Antal'yayı muhasara etti, zaptedemedi. Gözcü askerler bıraktı. Kale içindeki frenklerle, rumlar arasındaki anlaşamamazlıktan istifade ve tacirlerin şikâyetlerini vesile ederek 2 Şubat 603 de Antalya'yı fethetti. 1208 M. 605 H. yılında Ermeni kralı Leon ülkesine gitti, Maraş taraflarını yağmalattı. Farkos şehrini alarak döndü. 1211 de büyük bir ordu topladı. Alâşehir üzerine yürüdü. Hükümdarı Laskaris idi. Laskaris ile Gıyas üd-din tanıştırlardı. Laskaris İstanbul'u frenkler alınca Alâşehir'de hükümet kurmuştu. Hazırladığı ordu ile Keyhüsrev'e karşı çıktı. Alâşehir yanında harbe tutuştular. Gıyas üd-din Keyhüsrev harp esnasında büyük yararlıklar gösteriyordu. Hattâ bir aralık harp sahasında Laskaris'i buldu, ona bir kargı vurarak atından yere düşürdü. Kapı kulları Laskaris'i öldürmek istedilerse de Keyhüsrev razı olmamıştı. Laskaris'in ordusu bozulmuş, Türk askerleri bozulan orduyu kovalamaya başlamıştı. Keyhüsrev yalnız kalmış iki ordudan birinin kaçmasını ve diğerinin kovalamasını seyrediyordu. Bir frenk askeri ansızın arkasında bir süngü saplıyarak atından düşürdü ve öldürdü. Elbiselerini soydu, kaçtı gitti. Laskaris elbiseleri görünce tanıdı, "Bunların sahibi nerede?" diye sordu. Bir takım adamlarıyla Laskaris-te giderek sultanın ölüsünü buldular, Laskaris müteessir oldu. Frenk askerinin derisini yüzdürdü. Keyhüsrev'in ölümü orduya yayılınca, ordusu bozuldu. Bu sefer rum ordusu Türkleri kovalamaya başladılar. Selçuk beylerinden bazıları bu arada Çaşnigir Aybe (Aybey) de esir oldu. Bu esirler sultanın cenazesini yıkadılar, güzel kokular sürdüler, muvakkaten defnettiler. Aşağıda yazılacağı gibi bir müddet sonra Konya'ya götürerek atalarının türbesine koydular. Keyhüsrev için bir çok ağıtlar söylenildi. Salâh üd-din Eyyubî'nin oğlu Melik Efdal da Arapça bir mersiye yazdı. Keyhüsrev doğruluğu, iyiliği severdi. Din adamlarına hürmeti vardı. Şeyh Mecd üd-din İshak Şam'da bulunuyordu. Ona bir mektup ve mektuba eklediği bir manzume ile dâvet etti. Kendisi farsça şiirler yazardı. İbni Bibi nüshalarında şiirlerinden parçalar vardır.

I. K E Y K Â V U S

I. Keyhüsrev'in Alâşehir harbinde vefatı duyulunca Konya'daki devlet büyükleri toplandı. Şehzadelerin hangisini hükümdar yapmak uygun olacağını müzakere ettiler. Reyler İzz üd-din Keykâvus üzerine toplandı. Ümera Konya'dan Kayseri'ye gittiler. Kayseriden bir bölük süvari ile ümeradan birisini Malatya'da vâli bulunan I. Keykâvus'a gönderdiler. Gidenler Keykâvus'a babasının şehit olduğunu, yerine kendisinin hükümdar seçildiğini ve ümeranın Kayseri'de toplanmış bulunduğunu bildirdiler. Keykâvus babasının şadetine

müteessir oldu. Muhafızlarla birlikte Kayseri'ye geldi, orada Selçuk tahtına oturdu. Devlet işlerini düzenledi. Ümeraya vazifeleri taksim olundu. I. Keyhüsrev'in ortanca oğlu Alâ üd-din Keykubat Tokat'da bulunuyordu. Babasının öldüğünü, kardeşinin Kayseri'de hükümdar olduğunu duyunca Tokat askeriyle Kayseri'ye hareket etti. Ermeni kralı ve Erzurum hükümdarı olan amcası Tuğrul Şahı yardıma çağırıldı. Beraberce Kayseri'yi muhasara ettiler. Muhasara uzuyor, içeride Keykâvus'un durumu pek müşkül bir hal alıyordu. Bir gün Kayseri'de mahsur bulunan ümera ile istişare ettiler, kurtuluş çareleri aradılar. Nihayet yardıma gelen Ermeni kralını ikna ederek Keykubat'ı yalnız bırakmak için hilelere başvurdular. Keykâvus'un ve hemşiresinin elinde bulunan altın ve cevherleri kral'a getirerek bırakıp gitmesini teklif ettiler. Eline ahitnameler verip ikna eylediler. Ertesi gece Tekfur askerini çekti, memleketine gitti. Bunu gören Tuğrul Şah da muhasarayı bıraktı. Böylece yalnız kalan Alâ üd-din Keykubat Kayseri'den Ankara'ya gelerek Ankara kalesine kapandı. Keykâvus Konya'ya geldi, ümeraya büyük mevkiler verdi. Konya halkına ikramlarda bulundu. Aksaray'a geldi, Aksaraylıları da memnun etti. Keykâvus'un Selçuk tahtına yerleştiğini duyan komşu hükümdarlardan elçiler gelmeye başladı. Önce Ermeni Tekfur Kayseri'de aldığı hediyelerin bir kaç misli fazlasıyla elçisini gönderdi. Alaşehir hükümdarı Laskaris de memlekette esir bulunan Seyf üd-din Aybeyi büyük hediyelerle Keykâvusa gönderdi ve Keykâvusla aralarının bulunmasını rica etti. Aybey vazifesini başarı ile bitirdi. Keykâvus'tan aldığı armağanları Laskaris'e getirdi. Dönüşte I. Keyhüsrev'in cenazesini Konya'ya getirdiler. Yukarıda yazıldığı gibi Alâ üd-din türbesine defnettiler. Keykâvus bu işleri yoluna koyunca 609-1212 yılında Ankara kalesine sığınmış olan Keykubat'ın üzerine gitti. Ankara bir yıl kadar muhasara edildi. Keykâvus'un ikameti için kale dışında saray yapıldı. Beyler de kendilerine ve hayvanlarına yerler yaptılar. Ankara halkı Keykâvus'un kaleyi almadan ayrılmıyacağını görünce Keykubat'a müracaat ederek kalenin harben alınması, hem kendisi, hem şehir halkı için daha hazin neticeler doğuracağını söylediler. Barış çareleri düşündüler. Büyük beyleri Keykâvus tarafına gönderdiler. Beyler Keykâvus'la görüşerek Keykubat'ın hayatına dokunmamak ve Ankara halkına zulüm yapılmamak şartıyla kaleyi teslim edeceklerini bildirdiler. Keykâvus bu teklifleri kabul etti. Kardeşini ve çocuklarını Seyf üd-din Aybey ile Mişar kelesine gönderdi. Keykubat'ın orada her türlü istirahatini temin olundu. Ankaralılar da Keykâvus'a büyük hediyeler takdim ederek yağmadarı kurtuldular. Keykâvus 610 H. (1213) yılında Konya'ya geldi. Konya'da otururken Antalya rumlarının Kıbrıs'tan da yardım alarak isyan ettiklerini oralardaki müslümanlara zulümler yaptıklarını duydu. Büyük bir ordu ile Antalya'ya gitti. Antalya'yı zaptederek, oradaki rum ekseriyetini dağıttı, yerine Türk oymakları yerleştirdi. Antalya'nın idaresini de Mübariz üd-din Ertokuş'a verdi. Ertokuş Selçuk beylerinin ulularındandır. Gelendost ile Eğridir arasında bir kervansaray, Şarkışla'nın Gemerek ile Karaözü arasında Kızılırmak üzerine yapılmış bir köprüsü vardır. 618 tarihli olan köprü kitabesi Sivas müzesine nakledilmiştir.

611 H. yılında Sinop Tekfurundan şikâyetler geldi. Tekfur evvelce vermeyi taahhüt ettiği vergilerini de vermemiş Sinop civarındaki Türk şehirlerine, köylerine akınlar yapmıştı. Önce kuvvetli bir müfreze göndererek Sinop taraflarında yollar açıldı. Tekfur'a ait yerler yağma edildi. Bu öncü kuvvetler arasından seçilen bir kol ile Sinop yanları gözaltına alınmıştı. Bir gün Tekfur'u av eğlencelerinde yakaladılar, durumu Keykâvus'a bildirdiler. Keykâvus büyük bir ordu ile yetişti, Sinop kalesi muhasara ve zaptolundu. Selçuknamelerde bu seferin tafsilâtı varsa da konumuzla alakası az olduğu için kısa kestik. Sinop'tan Samsun'a göç etmek istiyen yerlilere müsaade olurdu. Sinop'a müslüman memleketlerin-

den gelmek isteyenler getirildi. Kiliseler camiye çevrildi. Sinop kalesinin harap burçları Anadolu ümerasına taksim edilerek tamir ettirildi. Hangi burcu, hangi bey tamir etmişse oraya kendi adına kitabeler yazıldı (41). Keykâvus Sinob'un fethini Şey Mevd. üd-din İshak ile Bağdat halifesi Nasır Billâha bildirdi. Kendisine fütüvvet şalvarı (42) ile (Es sultan ül-galip) ünvanını havi ferman geldi. 612 H. 1215 M. yılında Keykâvus Kayseri'deydi. Devlet işleri av eğlenceleriyle vakit geçiriyordu. Kilikya ermenilerinin Selçuk illerine akınlar yaptıkları haberi geldi. Keykâvus, ordularının Yabancı Pazarı ovasında toplanmasını emretti. Oradan da hareket edilerek Ermenilerin Haçin, Çinçin kaleleri zaptolundu, yağmalandı. Halk esir edildi. Ermeni askeri de perişan edildikten sonra memleketleri baştanbaşa tahrip olundu. Keykâvus Kayseri'ye dönmüştü. Ermeni kralı Leon elçiler göndererek sulh istedi. Ermeniler elinde bulunan Sis ve başka bir kaç şehir Selçuklulara verilmek suretiyle sulh yapıldı. Keykâvus 613 yılında kışlamak üzere Antalya'ya gitti. Büyük düğünler yapılarak Erzincan Meliki Fahr üd-din Behramşah'ın kızı Selçuk hatunla evlendi. Salâh üd-din Eyyubî'nin oğlu Melik üz-Zahir Gazi ölmüş Halep küçük bir çocuğun eline kalmıştı. Keykâvus'un kalbine Halep ve Şam'ı almak arzusu düştü. Ordusunu hazırladı, Maraş beyine ferman yazıldı. Yolda Maraş beyi de askeri ile orduya katıldı. Yol üzerindeki Mirziban, Tilbaşir kaleleri alındı. Gazinin oğlu ve annesi Melik Eşref'e sığındılar. Melik Eşref toplayabildiği ordu ile Halep ovasına geldi. Fakat Selçuk ordusu ile başa çıkamayacaklarını düşünerek hile yoluna saptılar. Melik ül-Eşref Anadolu ahvalini bilen ve Selçuk ümerasını tanıyan bir rum casus buldu. Ona talimat verdi. Casus tanıdığı emirin çadırına vardı, kumandanına Selçuk ümerasından bir çoklariyle Melik Eşref anlaşmıştır, harp gününde bu beyler Melik Eşref tarafına geçeceklerdir. Beylere verilmek için hazırlanmış hediyeler, mektuplar karşı dağın yamaçlarına gizlenmiş bulunuyor, durumu hükümdara anlatınız dedi. Kumandan hükümdara casusun sözlerini anlattı, hemen bir bölük süvari ile hükümdarın yakın adamlarından birisi gönderildi. Orada saklanmış olan kervanı, yüklerindeki kumaşları, her şeyi zaptettiler. Katirecilerin üzerinde bulunan mektupları da aldılar, hükümdara götürdüler. Keykâvus hayretler içinde kaldı. Beyleriyle aralarında geçen bazı sözler bile mektuplara yazılmıştı. Keykâvus'u şüpheler sardı. Ertesi günü Melik Eşref üzerine iki kumandan emrinde 8.000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Melik Eşref çekilmeye başlamıştı. Ordunun kısmı küllisi uzakta olduğunu anlayınca geri döndü. Yapılan çarpışmada Türkler bozuldu, beyler esir oldu. Bu hal Keykâvus'un şüphelerini büsbütün arttırdı. Orduyu alarak Elbistan'a çekildi. Melik Eşref Selçukluların zaptettiği kaleleri geri aldı. Ve esir ettiği Selçuk beylerini serbest bıraktı. Beyler orduya ulaştıkları vakit idam edildiler. Keykâvus Melik Eşref'ten Anadolu beyleri adına yazılmış mektupları kendilerine göstererek hiyanetliklerinin sebebini sordu. Hepsini böyle bir şeyden haberleri olmadığına yeminler ettilerse de dinlenmedi. Bir evde hapsolündular. Onlar içerdeyken eve ateş verdirerek yakıldılar. Keykâvus çok geçmeden yaptığı bu facianın acısını duymağa başladı. Pek çok müteessir oldu, vereme yakalandı. Sivas'tan Viranşehir'e tebdilhavaya gitmişti. Orada vefat etti. Cenazesini Sivas'a kaldırarak sağlığında yaptırmış olduğu Dar üş-Şifanın içindeki türbesine defnolundu. Kendisi gençti, kültürlü, ilme ve âlimlere hürmetkârdı, farsça şiirler söylerdi. Öldüğü vakit ümera toplandı. Erzurum Meliki Kılıçaslan oğlu Tuğrul Şahı, Kayluhisar'daki Keyferidunu padişah yapmak isteyenler olduysa da, Emir-i Meclis, Mübariz

(41) Hüseyin Hilmi Sinop Kitabeleri. M. Şakir Ülkütaşır. Türk Arkeologya, Etnoğrafya Dergisi sayı 5. M. Behçet Türk Tarihi Encümeni Mecmuası yeni seri sayı 4. de bu kitabeler neşredilmiş ise de tashihe şayan eksikler vardır.

(42) Enis ül-Kulûb'de I. Keykâvus'a Fütüvvet şalvarının 607-608 de geldiği kayıtlıdır. Türk Tarih Kurumu Bülteni sayı 27.

üd-din Behram Şah ile Beylerbeyi Seyf üd-din Aybeyin reyine uyarak Alâaddin Keykubat'ın hükümdar olmasında ittifak ettiler.

A L Â Ü D - D İ N İ . K E Y K U B A T

Şehzadeliğinde kendisini Mıngar kelesine getiren Seyf üd-din Aybey (Aybe) yanına bir nefer alarak gitti. Keykubat'a kardeşinin vefatını, kendisinin Selçuk hükümdarı olduğunu arzetti. Geçmişte vâki olmuş suçlarının bağışlanmasını rica etti, Keykubat affetti. Beraberce Sivas'a geldiler. Alâ üd-din Keykubat 616 H. 1219 M. yılında ve Sivas'ta hükümdar ilân olundu. Sivas'ta beyler emrinden dışarı çıkmıyacaklarına dair yeminler ettiler. Beraberce yola çıkıp mesire yerlerinde eğlenerek Kayseri, Aksaray üzerinden Konya'ya geldiler (Keykubat'ın bu gelişi İbn-i Bibi nüshalarında pek şairane anlatılmıştır). Keykubat Konya'ya gelince, Konya'daki beyleri, uçlardaki ümerayı ve komşu devlet elçilerini kabul etti. Abbasî halifesi Şeyh Ömer Sühreverdî'yi gönderdi. 617 de Şeyh Sühreverdî büyük merasimle Konya'ya getirildi. Celâl üd-din Karatayın evinde misafir edildi. Ümeradan bazıları ona mürid oldular. Konya'da kaldığı günlerde Alâ üd-din bir kaç kere ziyaretine gitti. Avdette bir kaç saatlik mesafeye kadar uğurladı. Ümera şeyhle hududa kadar gittiler. Keykubat Kayseri'ye gelmiş orada istirahat ediyor, eğlencelerle vakit geçiriyordu. Antalya Beyi Ertokuşu Antalya civarındaki Kalunoros kalesini ve etrafını almağa teşvik etti. Bu kale pek müstahkemi. Fethi Selçuk hükümdarlarından hiç birisine nasip olmamıştı. Keykubat ordularını toplayarak Konya'ya geldi. Oradan Antalya sahillerine indiler, kaleyi muhasara ettiler. Kolay kolay zaptolunamıyordu. Nihayet kale beyi ve İskender zamanından beri burada müstakil yaşayan bir sülâlenin evlâdı bulunan Kirfardires aman diledi, canına, mahna ve evlâtlarına dokunmamak şartıyla kaleyi teslim edeceğini bildirdi. Dileği kabul edilerek kendisine Akşehir dirlik olarak verildi. (Kalunoros) un yerinde yeni bir şehir kuruldu. Adına Alâ üd-din sıfatına izafeten Alâiye denildi. Kalesi onarıldı, oraya Türklerden kabileler, kalesine muhafızlar yerleştirildi. Antalya'ya gelirken Alâra kalesi de zaptedildi, o sene kış Antalya'da geçirildi. Bahar'da Konya'ya gelmişlerdi. Bağdat halifesinden İbn-i Cevzi'nin elçi olarak geldiği haber alındı. Ona da bir çok ihtiramlar gösterildi. Halife Bağdat'ı Moğollara karşı müdafaa etmek için 5,000 süvari istemişti. Baha üd-din Kutluca kumandasında istenilen asker gönderildi. Fakat Moğollar Bağdat'a hücum etmekten vazgeçmiş oldukları için Anadolu askerine ihtiyaç kalmadı, memleketlerine döndüler. Ümeradan Çaşnigir Aybe, Emir Ahur, Zeyn üd-din Beşare, Emir i-Meclis, Mubariz üd-din Behramşah, Beylerbeyi Baha üd-din Kutluca hükümdara karşı saygısızlık göstermekte, kendi reylerine göre hareket etmekte idiler. Aynı zamanda Keykubat'ın etrafını alan diğer beyler de bunların mevkilerine gözdikmişler, bertaraf etmek istiyorlardı. Bunlar Kayseri'de tutularak birer suretle öldürüldüler. Keykubat Konya'ya gelmiş gönül hoşluğu içinde yaşıyor. Kışları Antalya'da geçirir, yazları da Konya ve Kayseri'de otururdu. 1227 yılına kadar böylece geçti. Bundan sonra büyük fütuhat başladı. Şöyle ki Diyarbakır Meliki Mes'ut Keykubat adına hutbe okutmakta iken, Şam Meliki Melik ün-Nasır ile ittifak etmiş Keykubat'tan yüz çevirmişti. Keykubat Mübariz üd-din Çavlı ile Eset üd-din Ayas kumandasında ordular sevkederek Diyarbakır, Kâhta ve Çemişkezek kalelerini zaptettirdi. Musul Beyi Melik ül-Eşref'ten gelen yardımcı ordularla Mes'ud'un askerleri, Selçuk ordularına mağlup oldular. İbn ül-Esir'de bu vaka şöyle yazılmıştır. Ona göre Mes'ut önce Musul Meliki Eşref'le, sonra Celâl üd-din Harzemşah'la ittifak etmiş ve Harzemşah'a yardım etmiş olduğu için Melik Eşref Keykubat'ı Diyarbakır taraflarının zaptına teşvik eylemişti. Sonra dönmemesini teklif etmiş ise de Alâ üd-din dönmemiş ve oraları zaptetmişti. Neticede sulh ya-

pılarak memleketleri tekrar Mes'ud'a bırakıldı. 1227 yılında Alâ üd-din Şam Meliki Melik ül-Âdil oğlu Melik-i Muazzam'ın kızı Melike-i Âdile ile evlendi. Düğün Malatya'da yapıldı (Düğün ve bu arada Keykubad'ın hastalığı İbn-i Bibi nüshalarında mufassalan yazılıdır). Düğünden avdet edildiği vakit Kayseri civarındaki Kubadiye saraylarında bir müddet ikamet olundu (43). Bu sene içindeydi. Soğdak, Ermenistan, Antalya taraflarından gelen tüccarlar oralarda soyulduklarını Alâ üd-din Keykubad'a şikâyet ettiler. Keykubat tüccarların zararlarını devlet hazinesinden ödettirdi. Soğdağa Hüsam üd-din Çoban kumandasında ve deniz yoluyla bir ordu gönderdi. Hüsam üd-din Çoban'ın geldiğini duyan Kırımıllar Kıpçak ve Ruslarla ittifak ederek Anadolu askerine karşı koymağa hazırlandılar. İlk çarpışmalarda Anadolu askerinin kudreti anlaşıldı. Rus ve Kıpçak askerleri memleketlerine döndüler. Soğdak askeri de kalelerine kapandı. Kale günlerce muhasara edildi. Nihayet huruç hareketi yapan Soğdaklıların önünden çekilen Anadolu askerinin bir çevirme hareketiyle düşman perişan edildi, Kale zaptolundu. Tüccarların malları alındı. Kiliseler yerine mescitler yapıldı. Yıllık vergi vermek suretiyle sulh edilerek dönüldü. Mübariz üd-din Çavlı ile Eset üd-din Ayaz Ermenistan'ın fethine gönderilmişti. Ermeni kralı frenklerden aldığı kuvvetlerle birlikte Anadolu askerine karşı koymak istedi. Yapılan harpte önce galip görünüyordu. Fakat neticede mağlup oldu. Evvelce vermediği vergilerin iki katı ile tüccarlardan aldığı malları tediye etmek şartıyla sulh yapıldı. Ermenilerden alınan kaleler tamir edilerek idaresi Kamer üd-din Lâlâya verildi. Sonraları buralara Kamer üd-din ili denildi (44). Antalya taraflarında rumlar, frenkler elinde kalmış kırk kadar kale vardı. Mubariz üd-din Ertokuş kumandasında gönderilen üçüncü ordu buraları zaptederek kaleleri tahkim etti. İçlerine Türk askeri yerleştirildi. Bu muzaffer kumandanlar dönüştü hükümdar tarafından taltif edildiler. 625 yılındaydı. Erzincan tarafları zaptolundu. Erzincan Meliki Fahr üd-din Behramşah Selçukilerle iyi geçinir, akrabalık tesis ederdi. Behramşah ölünce yerine geçen oğlu Alâ üd-din Davud bilgili bir zat olmasına rağmen idaresizdi. Devlet büyüklerini gücendirdi. Kendisinden kaçan ümera Keykubat'a sığındılar. Keykubat bunları çok iyi karşıladı. Kendilerine yüksek rütbelere malikâne verildi. Bundan kuşkulanan Davud Şah da Keykubad'ı ziyaret ederek iltifatlar gördü. Emniyet içinde memleketine döndü. Alâ üd-din Davud'un tecrübesiz ümerası onu Keykubad'ın aleyhine teşvik ediyorlardı Davud'da onların sözlerine uyarak Erzurum Meliki Cihanşah, Celâl üd-din Harzemşah ve Musul Beyi Melik Eşref ile Selçukiler aleyhine ittifaklar hazırladı. Bunu duyan Keykubat kuvvetli bir ordu ile ansızın Erzincan üzerine yürüdü. Davud'un harbe hazırlanmasına, bir kaleye kapanmasına bile meydan vermeden tutuldu. Müttetikleri de yardıma gelmediler. Davud Şah Erzincan'dan alınarak Akşehir'de ikamete memur edildi. Orada mütevaziane bir hayat geçirdi. Ve öldü. Keykubad Erzincan'ı oğlu Gıyas üd-din Keyhüsrev'e verdi. Yanına büyük kumandanlarından Mübariz üd-din Ertokuş'u Atabey tayin eyledi. Muzaffer üd-din'den Kigonya (Şibin Karahisar) ın alınmasını, Erzurum üzerine akınlar yapılmasını da emretti. Ertokuş Erzurum üzerine akınlar yapmaya başlayınca, Cihanşah bu hücumların durdurulmasını Keykubad'dan istedi, ricası kabul edildi. Ertokuş Kigonya kalesini muhasara etti. Kale beyi Muzaffer üd-din Mehmet ve oğulları teslim oldular. Kendilerine Kırşehir dirlik olarak verildi. Orada huzur içinde yaşadılar. Kigonya'da Selçukilerin bir vilâyeti haline geldi. 1229 yılında Erzurum Beyi Rükü üd-din Cihanşah Celâl üd-din Harzemşah'ı teşvik ederek Ahlat'ı zaptettirmişti. Keykubad Celâl üd-din'e elçi göndererek Ahlat'ı bırakmasını bildirdi.

(43) Kubadiye'nin mevki ve harabeleri tarafımdan bulunmuş, buna dair bir makale yayınlanmıştır. Türk Tarih Kurumu Belleteni sayı 68, sayfa 501 - 517.

(44) Ankara Ahi Şeref üd-din türbesinin avlu kapısı üzerine konmuş Kamer üd-din'e ait 606 tarihli bir kervansaray kitabesi vardır. Kitabede Kamer üd-din Kaymaz yazılıdır.

Celâl üd-din ağır bir cevap verdi. Bunun üzerine Keykubad Melik Adil oğullarından Melik Eşref'i yardıma çağırıldı. Şam'dan gelen ordu ile hareket ederek Yassıçemen'e vardı. Celâl üd-din Harzemşah Erzurum Meliki Rükü üd-din Cihanşah'la beraber orada bekliyordu. 22 Ramazan 627 de (45) iki ordu karşılaştı. Selçuklu ordusu galip geldi. Bozulan Harzemşah ordusu dağıldı. Kendisini de bir köyde yakalayıp öldürdüler. Cihan Şah ve kardeşi, Melik Eşref'in yardımıyla affedilerek kendilerine Aksaray ve Eyüphisar tarafları ikta' edildi. Erzurum'a Mübariz üd-din Çavlı vâli tayin olundu. Bu muvaffakiyet üzerine Keykubad Konya'ya geldi. Yazları Konya ve Kayseri'de ve yeniden yaptırdığı Kubadâbât'ta (46) kışlarını Antalya ve Alâiye'de geçiriyordu. 629 yılına kadar böylece devam etti. Bu sırada Moğolların Sivas çevresini talân ettikleri haberi geldi. I. Keykubad Kemal üd-din Kâmyar kumandasında bir ordu gönderdi. Kemal üd-din Sivas'a varmadan Moğallar çekilmiş idi. Kâmyar Erzurum'dan Sivas'a hareket etti. Orada Çavlı ile istişare ederek Moğolların Selçuk ülkesi üzerine gitmesini teşvik eden Gürcü kralının memleketlerini yağmaladı. Kırk kadar kale zaptetti. Gürcü Melikesi kızını Keykubad'ın oğluna vermek suretiyle sulh yapmak istiyordu. Kemal üd-din durumu Keykubad'a bildirdi. Teklifleri kabul olundu. Kemal üd-din Kâmyar Harzemşah orduları ve muhacirlerinin akınlarından harap olmuş bulunan şark vilâyetlerine gönderdi. Oralarının alınması ve yıkılan yerlerin onarılmasını ferman eyledi. Kemal üd-din buralarda meşgul iken Keykubad Sahip ile bir heyet daha yola çıkardı. Oraların onarılmasını yapacaklar, arazi ve nüfuslarını yazacaklardı. Öylece yapıldı. O iller Sinan üd-din Kaymaz'a verilerek avdet olundu.

Sinan üd-din Kaymaz şark vilâyetlerinde başı boş kalmış olan Harzem Beyleriyle görüştü. Onları Selçuk illerinde yerleştirmeye razı etti. Maiyetleriyle birlikte Keykubad'a gönderdi. Keykubad memleketine sığınmış olan bu Türk kuvvetlerini iyi karşıladı. Harzem Beylerinden Kırhan'a Erzincan'ı, Berkehana Amasya'yı, diğerlerine Niğde ve Lârende'yi verdi. 630 yılında Mısır ve Şam hükümdarı Melik ün-Nasır'ın büyük bir ordu ile Selçuk illerine geldiği duyuldu. Keykubad, ordularıyla karşı çıktı. Akgeçit mevkiinde harboldu. Günlerce devam eden bu savaş neticesinde Selçuklular galip gelmekteydi. Mısır ordusu çekildi. Selçuk orduları Mısırlıları takip etmediler. Malatya'ya geldiler. Harput Beyi, Melik ün-Nasır'la ittifak etmiş, Mısırlıların bu akını onun teşviki yüzünden olmuştur. Mısırlılar ricat ederken Harput'a yardımcı asker bile bırakmışlardı. Keykubad askeri Harput kelesini muhasara ve zaptetti. Mısır askerleri ancak canlarını kurtarabildiler. Böylece Harput da bir Selçuk vilâyeti haline girdi. Keykubad Konya'ya geldi, Kış geçirmek üzere Antalya'ya gitti. 631 yılında Melik ün-Nasır'ın ülkelerinden Harran, Raka ve Raha kaleleri zaptedilmek üzere Kemal üd-din Kâmyar kumandasında bir ordu gönderildi. Bazı kaleler zaptedilerek avdet olundu. Bir sene sonra (632 de) Diyarbakır'ın zaptı için ordular gönderildi ise de etrafı yağmalandı, fakat merkezi zaptolunamadı. Bu yıl içinde Moğol Kağanı Oktay Kağandan I. Keykubad'a Şems üd-din Kazvini elçi olarak geldi (47). Kağan askerlerinin hücumundan memleketlerini kurtarabilmeleri için Keykubad'ın kendi emri altına girmesini istiyordu.

(45) Bu tarih Elveled üş-Şefik'de 628 gösterilmiştir. s. 296.

(46) Kubadâbât'ın yeri bilinmiyordu. Son asır tarihçileri onu Kayseri'de, Erzincan'da ve başka yerlerde göstermekte idiler. Geçen yıllarda yaptığım araştırmalarla Kubadâbât'ın Beyşehir gölünün batı sahillerinde ve şimdiki Hoyran köyü yanında olduğu meydana çıktı. Yapılan hafriyat pek nadir Selçuk çinileri bulundu. Kubadâbât hakkında bir kitap hazırlanmaktadır. Bu konuya dair Anıt Dergisi sayı 10, İlahiyat Fakültesi Dergisi 1953, sayı 2-3, Tarih Kurumu Belleteni sayı 66, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Dergisi sayı 146 da neşriyatım vardır.

(47) Şems üd-din Kazvini ile oğlu ve kızının mezarları Konya'dadır. Mezar taşları ve Şems üd-din Kazvini ve elçiliği hakkında mufassal malûmat için Anıt Dergisi sayı 1, sayfa 17 ye bakınız. İbn-i Bibi tarihinin hitam tarihini de bu makalem aydınlatmıştır. İslâm Ansiklopedisi cilt 5, sayfa 713.

Keykubad elçilerden izahat aldıktan sonra armağanlar hazırladı. Kağanın emirlerini kabul etiğine dair cevap yazdı. Elçiler daha yola çıkmadan aşağıda yazılacağı gibi Keykubad vefat etti. Keykubad'ın vefatı haberi Oktay Kağan'a erişince "kıran kıran kıran!.." diyerek teessürlerini anlattı. Keykubad'ın yerine geçen oğlu Keyhüsrev'in hediye ve armağanlarını kabul etti. Keykubad'ın Kayseri'deki Kubadiye saraylarında vefat ettiği vakit:

1 — Büyük oğlu Mahperi hatundan doğmuş olan Keyhüsrev'in Erzincan hükümdarlığına tayin edilmiş ve gönderilmiş olması; (ki bayramı kutlamak münasebetiyle gelmiş ve bu vaka günlerinde Kayseri'deydi),

2 — Şamlılara mensup ve Melik-i Muazzam'ın kızı Melike-i Âdile'den doğmuş ve henüz çocuk denilecek bir yaşta bulunan İz üd-din Kılıçaslan'ın veliaht gösterilmesi,

3 — Suriye'nin Melik Eşref ve Melik ün-Nasır elinden alınması için hazırlanmış bir ordunun harekete müheyya bir halde bulunması gibi üç büyük siyasi mesele mevcuttu. Tarihler Keykubad'ın zehirlenmiş olduğunda müttefiklerdir. Selçuknameler Çaşnigir Nasır üd-din'in getirdiği taze pişmiş tavuk etinden — av eti değil — bir iki lokma alır almaz zehirlenme başgösterdiğini yazar (48). Bu tavuk eti matbahta bayatlandığı için kendiliğinden kokmuş, zehirlenmiş, dolayısıyla Keykubad'ı zehirlemiş olduğunu kabul etmek biraz saflık olur. Çünkü bütün elçilerin, beylerin, kumandanların dâvetli bulunduğu, yani yüzlerce ekâbir için hazırlanmış ziyafette bilhassa hükümdarın önüne bizzat Çaşnigir eliyle bayatlamış tavuk eti gelmesine imkân yoktur. Bunu bir suikast olarak kabul etmek lâzımdır. O halde suikasti kimler hazırlamıştır:

1 — Melike-i Âdile ve taraftarlarının Suriye seferini akim bırakmak için irtikâp ettikleri bir cinayet olmak ihtimali vardır. Amca ve kardeş oğularının taht ve mülklerini altüst edecek olan bu seferi önlemek için Suriye elçileri Melike-i Âdile'yi de teşvik etmiş olabilirler. Fakat Melike-i Âdile kendi oğlunun veliaht gösterilmesi ve keyfiyetin ümeraya kabul ettirilmiş olması gibi büyük bir lütuf karşısında iken bu cinayete teşebbüs etmesi ihtimali azalır.

2 — Erzincan'a gönderilmek suretiyle merkezden uzaklaştırıldığı için gayri memnun olan II. Keyhüsrev ile anası Mahperi Hatunun (49) idare ettiği bir suikast olmak ihtimali daha kuvvetlidir. Keyhüsrev ile anasının fikirlerine; Şamlılara mensup şehzadenin anası tarafından yakınları olan Şam ümerasının müstakbel ikbalini kıskanan Anadolu ümerasının da Keyhüsrev'i desteklemiş olması mümkündür. Çünkü Keykubad'ın vefatı bunlar tarafından gizlenmiş, Keykubad'ın vasiyeti hilâfına olarak Keyhüsrev hükümdar ilân edildikten sonra ölüm haberi açıklanmıştır. Keykubad'ın vasiyetini yerine getirmek arzusunu izhar etmiş olan ve dolayısıyla suikastten haberleri olmadığı anlaşılan ve başta Kırhan olduğu halde Hüsam üd-din Kaymaz, ordular kumandanı Kemal üd-din Kâmyar gibi ümera, Melike-i Âdile ve çocukları birer suretle bertaraf edilmiş veya öldürülmüşlerdir. Bunlar gösteriyor ki cinayet Keyhüsrev ile anası ve bunlara taraftar olanların işidir. Keyhüsrev hükümdar olunca üç gün matem tutuldu. Keykubad'ın cenazesi Konya'ya naklolunarak konumuz olan türbeye defnedildi. Keykubad'ın ölümü Ramazan Bayramı günlerinde 4 Şevval 634 Pazartesi gecesı vâki olduğunda İbn-i Bibi nüshaları müttefiktir. Konya Aksaray yolundaki Sa'd üd-din Köpek Kervansarayının dış kapısındaki 634 tarihli kitabede Keyhüsrev hükümdar gösterilmiştir ki kitapların yazdığı tarihe uygundur.

(48) Yazıcı Ali Selçuknamesi sayfa 597

(49) Tokat'ın Pazar nahiyesindeki Kervansaray kitabesinde bu cihet açıklanmıştır. İ. H. Uzunçarşılı Kitabeler sayfa 75.

Selçuknamelerden inceleyip hülâsa ettiğimiz şu malûmata göre Alâ üd-din Keykubad Anadolu Selçuk devletinin kemal devrini yaşamış ve yaşatmış büyük hükümdardır. Siyasette, askerlikte şüphesiz yüce bir kahramandır. İlimden nasibini almıştı, geceleri din ve tarih kitapları okur ve ibadet ederdi. İlim ve âlimleri sever ve korurdu. Zamanında Anadolu refah ve saadete kavuşmuş bir çok âlimler ve şairler Anadolu'ya göç etmişlerdi. Onun hükümdarlık günlerinde Sultan ül-ulema ve oğlu Hazreti Mevlâna Konya'ya gelmişlerdir. Memleket imarında Anadolu'nun Türkleşmesinde yüksek himmetler göstermiş, zamanında yüzlerce cami, mescit, kervansaray, köprü ve başka hayır eserleri yapılmıştır. Moğal akınlarına karşı yurdu müdafaa edebilmek için Sivas, Kayseri, Niğde, Konya, Karahisar gibi şehirlerin kaleleri tahkim edilmiş veya yeniden yaptırılmıştır. Adaletliydi, bilhassa kul hakkını pek çok gözetirdi. Bunlardan fazla olarak cevhercilikte ihtisas sahibi idi.

Buraya kadar Alâaddin Camii ve türbelerinin yapılmasında emir ve hizmeti geçmiş hükümdarların zamanlarına ait olayları ve türbede medfun olan hükümları tebarüz ettirerek yazmış olduk. Yukarıda kitabeler kısmında açıklandığı gibi cami, Alâaddin Keykubat zamanında ikmal edilmiş olduğu için adına Alâaddin Camii denilmiştir. Mevzuu uzatacağı için bundan sonra tarihi vukuatı kısaca yazıp yalnız hükümdarların ölüm tarihlerini inceleyeceğiz. Böyle yapmamızın başlıca sebebi Alâ üd-din türbelerinde medfun olan hükümdarların kimler olduğu hakkındaki ihtilâf ve tereddütleri ortadan kaldırmaktır. Şimdiye kadar yapılmış neşriyatta I. Keykubad ve kardeşi I. Keykâvus zamanlarında yapılmış olan ikinci türbe nazarı itibare alınmadan yalnız Kılıçaslan zamanında yapılmış olan birinci türbedeki sekiz mezarı görerek bunların hangi hükümdar olduklarına dair kat'i bir hüküm ifade etmeyen mütalâalar yürütülmüş (50) ve yine yukarıda işaret edildiği gibi tarihî hakikatlere uymayan isimler yazılmış olmasıdır. Halbuki durum toptan gözönüne alınırsa zamanla bir çok tahripler, onarımlar vâki olmuş, mezarlar bozulmuş, yazılar karışmış, ikinci türbe başka hizmetlerde kullanılmış böylece türbelerdeki hangi mezarın, hangi hükümdara ait olduğunu kat'iyetle tesbite maddî imkân kalmamıştır.

II. KEYHÜSREV

I. Keykubad'ın yerine geçen oğlu II. Keyhüsrev'in 644 de Tarsus seferini müteakip vefat ettiği yazılıdır. (Halil Ethem. Kayseriye şehri. sayfa 71). Ermeni müverrihleri ordu Tarsus seferindeyken Keyhüsrev'in Alâiye'de bulunduğunu, orada ansızın vefat ettiğini yazırlar. (Aynı eser sayfa 84). Ebül Fereç Keyhüsrev'in 644 H. 1246 M. sonbaharında öldüğünü yazmıştır. (Türk Tarih Kurumu neşriyatı, Ebül Fereç Tarihi cilt II, sayfa 545). Keyhüsrev'in Köseadağı harbini müteakip Antalya ve Alâiye taraflarında dolaşmakta iken 23 Safer 644 de Hafakan marazından vefat ettiği tesbit edilmiştir. (Hayrullah Efendi Tarihi cilt I, sayfa 33; Matbaa-i Âmire tab'ı) II. Keyhüsrev Tarsus kalesini muhasara ettiği sırada hava çalmasından hastalanıp Konya'ya geldiği, 15 Recep 643 de Konya'da vefat ettiği ve padişahlar türbesine defnolunduğu kayıtlanmıştır. (Paris nüshası Anonim Selçukname, matbu nüsha, metin kısmı sayfa 50). Görülüyor ki II. Keyhüsrev'in 644 de öldüğünü yazan me hazlar ekseriyeti almaktadır. Konya'da padişahlar türbesine defnedildiğini açıklaması bakımından Anonim Selçuknamenin verdiği malûmat önemlidir. Keyhüsrev'in zamanındaki tarihî olaylar çok hazindir. Bu devletin çökmesini hazırlamıştır.

(50) Laytved, Konia. s. 27, 28. Yedigün Dergisi. Sayı 620. 6 Ocak 1945. Clément Huart. E'pigrachie Arabe. s. 50

II. KEYKÂVÜS

II. Keyhüsrev'in oğlu olan II. Keykâvus'un bir çok kardeş kavgaları, Moğol mücadelelerinden sonra Alâşehir'e, oradan İstanbul yoluyla Kırım'a iltica ettiğini biliyoruz. Kırım Sultanı Berkehan akrabası idi. Keykâvus'un iki oğlu ve maiyeti halkının geçimine karşılık olmak üzere Sulha ve Soğdak vilâyetleri kendisine verildi. Burada tam onsekiz yıl kaldı. Öleceği günlerde oğullarını, beraberinde Kırım'a gelmiş olan adamlarını yanına topladı. Yüzünü büyük oğlu Mes'ud'a dönerek birinci vasiyetim şudur: diye anlatmaya başladı. "Babamın vefatında devlet büyükleri beni tahta çıkardılar, onların güzel terbiyeleriyle büyüdüm fakat sonra tecrübeli vezirlerin fikirlerine uymayan hareketlerde bulundum. Ehli-yetsizlerle babasının sofrasında iki ekmeği bir arada görmemiş kimselere beylikler, kumandanlıklar verdim. Bu yüzden rikbetlere uğradım. Sen öyle bayağı adamlar, maskaralar, dalkavuklarla düşüp kalkma, deniz yoluyla baba yurduna, oradan İlhan'ın huzuruna git, onun hizmetinde sebat et, belki ecdadımızdan kalan mülkten sana bir pay ayırır. İkinci vasiyetim; ben ölür, sen memleketine kavuşursan kemiklerimi baba memleketime götürmek, baba ve dedelerimin yanına defnettirmektir. Allah aşkına bu vasiyetimden dışarı çıkmıyasın." dedi ve ruhunu teslim etti. Mehazlerin hiç birinde kemiklerinin Konya'ya nakledildiğine dair bir kayıt yoksa da oğlu Mes'ut hükümdar olunca bu vasiyetin yerine getirilmiş olması kuvvetli ihtimallerdendir. Nitekim Kadı Ahmet Hotani II. Keykâvus'un Sivas'ta, II. Keykubad'ın Erzurum'da, II. Mes'ut'un Simre'de metfun olduklarını bu üç nefer hariç diğer Selçuk hükümdar ve evlâtlarının cümlesi Konya içindeki cami yanında bulunan türbede medfun olduklarını yazar. (Elveled üş-Şefik. Sayfa 302). Keykâvus'un ölüm tarihi hakkında ihtilâf vardır (51). Yukarıdaki vasiyetinihülâsa ettiğimiz İbn-i Bibi tercümesinde Keykâvus'un ölümü üzerine oğlu Mesud'un Anadolu'ya geliş tarihi 679 olarak gösterilmiştir. Babasının öldüğü sene yola çıktığı düşünülürse babasının ölüm yılı olarak da 679 senesi kabul olunabilir.

II. KEYKUBAD

Üç kardeşler hükümeti zamanında Keykâvus'u Kağan nezdine dâvet etmişlerdi. Keykâvus memleketten ayrılırken IV. Kılıçaslan taraftarları kendisini tahta çıkarmak istediler. Bunu haber alan Keykâvus Sivas'tan geri dönerek Konya'ya gelmiş Kağan'ın yanına kardeşi II. Keykubad'ı göndermişti. Keykubad yolda vefat etmiştir. Mehazlerimizdeki delâlete göre vefatı 655 tir. Çünkü 655 ten sonra diğer iki kardeşin ayrı ayrı ve müstakil olarak hükümdar olduklarını görüyoruz. II. Keykubad'ın nerede medfun olduğuna dair bir sarahat yoktur. Yalnız Elveled üş-Şefik'de annesiyle birlikte Erzurum'da medrese içinde medfun olduğu kaydı vardır. Sayfa 302.

IV. KILIÇASLAN

Kılıçaslan kardeşi Keykâvus'u bertaraf ettikten sonra yalnız başına hükümdarlık yapmakta idi. Pervana Muin üd-din Süleyman ile araları açıldı. Pervane, Hatiroğlu Şeref üd-din ilede elbirliği yaptı. Moğol ümerasını da ikna ederek Kılıçaslan'ı Aksaray'a dâvet ettiler. 664 de orada boğdular. Cenazesi Konya'ya nakledildi. Alâ üd-din türbesine defnolundu. Bu hususta Selçuknamelerle Mevlevî Menekipleri müttefiklerdir (52). Yalnız bunun

(51) Hammer'de Keykâvus'un ölüm tarihi 667 (1268), cilt I, sayfa 309 gösterilmiştir. Elveled üş-Şefik'te ise 671 de Kırım'da öldüğü yazılıdır. Sayfa 296. Hasan Fehmi Turgal. Münecimbaşı'ya göre Anadolu Selçukileri sayfa 73 de 678, 679 seneleridir.

(52) Menakıb ül-Ârifin tercümesi matbu nüsha. Cilt I. Sayfa 158.

da vefat yılı ihtilâflıdır. İbn-i Bibi nüshalarında 664 yılında öldürüldüğü yazılıdır (53). Aksaray'da ayrı tarihi kabul eder (54). Durağanda III. Keyhüsrev zamanında yapıldığı kitabelerinden anlaşılan Pervane Kervansarayı kitabesi de 664 tarihlidir. Bunlara mukabil meskukat kataloglarında 663 yılında III. Keyhüsrev namına basılmış paraların bulunması Kılıçaslan'ın 663 yılında öldüğünü zannettirir (55). Paris nüshası Anonim Selçukname Kılıçaslan'ın 22 Cemaziyülâhir 664 Çarşamba günü Aksaray'da boğulduğunu, dört gün sonra cenazesinin Konya'ya nakledildiğini anlatmaktadır (56). Görülüyor ki 664 yılında ekseriyet vardır. Biz de bu seneyi IV. Kılıçaslan'ın ölüm yılı olarak kabul ediyoruz.

III. KEYHÜSREV

IV. Kılıçaslan Aksaray'da boğulunca oğlu Keyhüsrev'i 664 yılı Recep ayının evvelinde tahta çıkardılar (57). Hükümdarlığı 18 yıl kadar devam etti. Kırım'dan gelip saltanat dileğiyle İlhan nezdine gitmiş olan II. Mes'ud'un talebi üzerine memleket III. Keyhüsrev ile II. Mes'ud arasında taksim edilmişti. İlhan'ın yanında bulunan III. Keyhüsrev bu taksime razı olmadı. Erzincan'a geldiği vakit itirazlarını yükseltmeye başladı. Memlekette yeniden bir karışıklık çıkmasından korkan devlet büyükleri kendisini Erzincan'da katlettirdiler. Aksaray'da vefat tarihi yoktur. Müneccimbaşı 681 de ve Erzincan'da öldürüldüğünü yazmıştır. (58). Anonim Selçukname ise Erzurum'da öldüğünü yazar (59). Vukuatın gelişine göre Keyhüsrev'in vefat tarihi 682 dir. Fakat nerede medfun olduğuna dair bir kayda rastlayamadım.

II. MES'UT

II. Mes'ut 681 de III. Keyhüsrev'in katli üzerine rakipsiz olarak Selçuk tahtına oturdu (60). Fakat bütün idare işleri Moğolların eline geçmişti. Moğol ümerası Anadolu'da hatıra gelmedik zulümler yapmakta pek ağır vergiler almakta idiler, bu yüzden memleket haraboluyordu. Bir aralık Mes'ud'un kardeşi Kiyumras Kastamonu taraflarında hükümdarlığını ilân etti. Kendisini bastırmaya gelen Mesut ve İlhan ordularını mağlûp eyledi. Çok geçmeden kendisi mağlûp ve bertaraf edildi. Moğol beylerinden Toğaçar ile Baltunun mücadeleleri, sonra Baltunun isyanı başgösterdi. Bu yüzden Anadolu asayiş bozulmuştu. Moğol beylerinin türlü zulümleri altında hayatından bıkmış olan II. Mesut Baltu isyanına iştirak etmiş olmak suçu ile yargılanarak Hemedan'da hapsedildi (694-1295). Anadolu'da Selçuk hükümdarlığı lâğvedilerek Muin üd-din Mehmet, Cemal üd-din Mehmet, Tiflis'li Kemal üd-din ve Şeref üd-din Osman adında dört beye taksim olundu, Bunlar Anadolu'da bir çok zulümler yapmakta idi. 696 yılında Kazan Han Anadolu'yu tekrar bir hükümdar emrine vermeyi düşündü. III. Keykubad hükümdar tayin edildi.

III. KEYKUBAD

III. Keykubad babası Feramürz ile Bizansa iltica etmişti. Feramürz Bizans imparatorunun zindanında öldükten sonra 695 senesine kadar imparatorun yanında kal-

(53) İbn-i Bibi Muhtasarı tercümesi. Sayfa 272.

(54) Aksarayı tercümesi. Sayfa 172.

(55) Ahmet Tevhit. Katalog, kısım 4. Sayfa 298 Takvim-i Meskukat-ı Selçukiye sayfa 81. Meskukatındaki seenlerde birler onlar hanesi divanı rakamı olduğu için okunuşları şüphelidir.

(56) Matbu nüsha, metin kısmı sayfa 56.

(57) Aynı eser sayfa 56.

(58) Müneccimbaşıya göre Anadolu Selçukileri sayfa 83.

(59) Anonim Selçukname Metin kısmı sayfa 65.

(60) II. Mesut 25 Rebülâhir 680 Salı günü Konya'da cülûs etti. Sultan Velet Divanı matbu nüsha, sayfa 224.

di. O sene imparator Keykubad'ın yanındaki adamlarıyla birlikte İlhan'ın huzuruna gitmesine izin verdi. İlhan bunları iyi karşıladı. Yanına Moğol beyleri katarak Keykubad'ı Anadolu'ya gönderdi. Anadolu'nun tamamı Keykubad'a verilmiş, yalnız Simre, Kastamonu, Sinop, Samsun, İznik ve Kayseri sınırlarına kadar olan yerler II. Mes'ut oğlu Gazi Çelebi'ye ayrılmıştı. Gazi Çelebi ölünceye kadar komşu devletlerle mücadele ve mücahedelerde bulundu. Deniz harplerindeki başarısı ile şöret kazandı. Keykubad ise yanındaki Moğol beyleriyle Anadolu'da yeniden zulümler yapmağa başlamışlardı. 698 de ümeradan Sülemiş bunlara karşı isyan etti. Bu isyan hayli devam ettikten sonra Emir Çoban kumandasındaki bir Moğol ordusuyla bastırılabilirdi. Sülemiş Şam'a kaçtı, adamlar ıdağıtıldı. Seferihisar'da, Niğde'de başka isyanlar da oluyordu. Muin üd-din Pervanenin oğlu Mühezzib üd-din Mes'ut da Bafra ve Samsun taraflarında müstakil olarak yaşıyordu. Moğol beyelerinden Mücir üd-din Emir Şah buna kızını vermek suretiyle ve 691 de tatlılıkla yatıştırmağa çalışmıştı. Sülemiş Şam tarafından Anadolu'ya hareket ederek ikinci defa isyan etmiş, III Keykubad Diyarbakır'a kaçmıştı. İlhan Şamlılarla harp halinde olduğu için Anadolu'ya yardım gönderemedi. Bundan istifade eden Sülemiş Anadolu'yu kasti, kavurdu, Nihayet Kayseri taraflarında tutularak öldürüldü. III. Keykubad İlhan Kazan Hanı karşıladı, ondan çok yakınlık gördü. Kazan Han Keykubad'ı kardeşinin kızı ile evlendirmekle beraber baştan başa Anadolu hükümdarlığını verdi. Yanına mutemet adamlar tayin etti. Keykubad iyi adamdı, fakat pek yumuşak huylu, zayıf tabiatliydi. Etrafını bir çok hâinler sardı. Beraberce Malatya'ya, oradan Divriğiye ve Sivas'a geldiler. Uğradıkları yerlerde hatır ve hayale gelmedik zulümler yaptılar. Keykubad'ın bu hareketlerini gören Sahibi Alâ üd-din ve Naibi Mücir üd-din Emirşah vaziyeti Kazan Hana bildirdiler. Kazan Han Abuşkayı Anadolu nazırı tayin etti. Keykubad'ı onun emrine verdi. Yaz kış yanından ayrılmamasını emretti. Keykubad bu emirler hilâfına olarak bir gece bütün mallarını bırakıp Abuşya'nın yanından Konya'ya kaçmıştı. Yolda soyuldu. Yanında bir kölesiyle Ürgüp'te bir mağaraya gizlenmişlerdi. Abuşka'nın gönderdiği adamlar bunları tutup Kazan Hanın huzuruna getirdiler. Bir çok dâvacılar da berber gitmiş, Keykubad'dan şikâyet etmişlerdi. Kazan Han Keykubad'ı öldürmek istiyordu. Fakat ailesi olan yeğenin ricası üzerine affedilerek İsfahan'a sürüldü. Orada adamlarıyla yaptığı bir kavga neticesinde öldürüldü. Cenazesinin Anadolu'ya getirilip getirilmediğine dair me hazlerde bir kayıt yoktur.

II. MES'UT'UN İKİNCİ HÜKÜMDARLIĞI

Keykubad İsfahan'a gönderilince Anadolu hükümdarlığı Hemedan'da bulunan II. Mesud'a verildi. Mesut, Musul yoluyla 701 yılında Anadolu'ya geldi (61). Mesut, Abuşka, Sahip, Alâ üd-din ile elbirliği yaparak memleketin tamarine ve asayişin islahına çalışıyorlardı. Niğde ile Aksaray arasında bugünkü Gelveri bucağı yanındaki Karahisar kalesinde Hacıoğlu adında birinin isyan ettiği duyuldu. Adları geçen üç kişi Hacıoğlu'nun üzerine gittiler. Kale muhasara edilmmişti. Henüz zaptedilmeden Kazan Hanın ölüm haberi geldi. Muhasarayı bırakıp gittiler. II Mesut Kayseri'ye döndüğü sırada nüzül isabet etti. Bir yıl kadar böylece yaşadı. 704 yılında vefat etti. Cenazesi hemşiresinin medfun bulunduğu Simre'ye naklolundu. I. Mesut'un Simre'ye nakledildiğini yazan tarihlerde bir yanlışlık olacağını yukarıda işaret etmiştik. Bu II. Mesut'un Simre'ye nakli doğrudur. Çünkü II. Mesud

(61) Bu tarih Elveled üş-Şefik'te (Curra-i Şevval 702) dir. Sahife 301.

(62) II. Mesud'un annesi Orbay hatun Türbesinin de Amasya'nın Lâdik simresinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Türk Tarihi Encümeni mecmuası yıl. 15. s. 309.

zamanında Simre Selçuk vilâyetleri arasındadır. Elveled üş-Şefik (sayfa 302) de açıkladığına göre Mesud'un kız kardeşi Simre'de medfundur (62). Fazla olarak II. Mesud'un oğlu Sultan Altunbaş'ın bir müddet sonra oralarda hükümet kurmayı çalışmış ve geniş vakıflar yapmış olduğunu görüyoruz (63).

BEŞİNCİ BÖLÜM

Alâ üd-din Camiinin inşasında ve onarılmasında hizmeti geçen diğer hükümdar, ümera ve sanatkârlar.

1 — *Selçuk devri*: Camiin Mes'ut ve Kılıçaslan zamanındaki inşaatında minberi yapan Ahlatlı Mengümberti, II. Kılıçaslan türbesinin mimarı Abd ül-Gaffar oğlu Hocalı Yusuf'un hal tercümelerine dair bir malûmatımız yoktur. I. Keykûvus ve I. Keykubat zamanındaki ilâve inşaata nazaret eden, kitabelerde adı geçen Ayas Selçuk ümerasındandır. I. Gıyas üd-din Keyhüsrev ile beraber gurbetlerde bulunmuş bir çok zahmetler çekmiş, zamanının acı, tatlı hâtıralarını yaşamıştı. I. Keyhüsrev ve oğullarının saltanat günlerinde bu emektar adamlarına büyük mevkiiler vermişlerdir. Kitabelerden anlaşıldığına göre I. Keykâvus ve I. Keykubat'ın atabeyidir, Camiin mütevellisidir. Ayaz, Keykubat'ın Kayseri'de zevk ve sefaya daldığı vakit Mülbariz üd-din Ertokuş'la yanına giderek onu fütuhata teşvik etti. Ayaz'ı Çemişgezek kalesinin fethinde Ertokuş'la yaptıkları Ermeni seferlerinde yenilmez bir kumandan olarak görüyoruz. Selçuknameler onun kuvvet ve servetinden, evlât sahibi olduğundan bahsederler. Fakat ölüm, doğum tarihleri hakkında bir kayda rastlıyamadım. Ayaz hakkında M. T. H. Houtsma Tab'ı Selçukname sayfa 84, 103, 105, 108 de malûmat vardır. Bu ilâve inşaatında mimar olduğu anlaşılan Havlan oğlu ve Dimişklı Mehmet ile çini ustası dediğimiz Erdişah hakkında kitabelerde yazılmış vasıflarından başka müsbet bir malûmata rastlıyamadım.

2 — *Osmanlı devri*: 1307 yılında yapılan tamir kitabesinde adı geçen hükümdar ve ümera: Alâ üd-din Camii yıllarca harap kaldıktan sonra Osmanlılardan II. Abdülhamit zamanında esash bir şekilde tamir edildi. Abdülhamit hükümdar olunca 1878 Rus harbi başlamış, harplerin sonu gelir ümidiyle Kanun-i Esasiyle Meşrutiyet ilân olunmuş ise de bir yıl sonra ilga edilmişti. Büyük devletler Çarlık Rusyanın büyümesini istemedikleri için Berlin muahedesinde ona az yer vermişlerdi. Fakat Türkiye elindeki memleketlerin yer yer istiklâl kazanmasına gözyumuluyordu. II. Abdülhamit zamanında Romanya, Sırbistan, Karadağ müstakil oldular. Tiselya Yunanistan'a, Bosna-Hersek Macaristan'a katıldı. Evvelce Bulgar Prenslığı teessüs etmişti. 1885 te şarkı Rumeli de ilâve edilerek istiklâl kazandı. 1899 da Yunan harbini kazanmıştık. Fakat elimize bir şey geçmedi. Anadolu'da, Rume- li'de, Yemen'de isyanlar oluyordu. İdare baştanbaşa bozulmuştu, hafiyelik hüküm sürmekte idi. 24 Temmuz 1908 de ikinci defa Meşrutiyet ilân edildi. Nihayet 31 Mart vak'ası üzerine Rumeli'de hazırlanan Hareket Ordusu 1909 da İstanbul'a geldi, Abdülhamid'i tahttan indirdi. Abdülhamit zamanında Konya'da ve Avlonyalı Ferit Paşanın vâliliği zamanında Sadr üd-din Kunevî Camii, Ali Gâv Medresesi tamir olunmuş, Buğday Pazarı, Konya İdadisi inşa olunmuş, Konya'ya içme suları getirilmiş ve Alâ üd-din tepesindeki su depoları yapılmıştır.

Sururi Paşa: Alâiye'nin İbradı kasabasında 1827 de doğdu. Hocalardan Şeyh Hacı Nazif

(63) Bu vakfiyelerin asıllarını Havzalı merhum Çonoğlu Mustafa elinde görmüştüm. Vakfiyeler aynı mecmua yıl. 15. s. 317-326 de neşredilmiştir.

efendinin oğludur. Antalya Medreselerinde okudu. Müderris ve kadı oldu. Kadılıktan idare işlerine geçmişti. Kazaskerken vezir oldu. Bazı sancaklarda mutasarrıflık, sonra Trabzon, Sivas ve Konya'da valilik yaptı. II. Abdülhamid'in yakın adamlarından olduğu için Mithat Paşa merhumun muhakemesinde, Mahkeme Reisliği yaptırıldı. Abdülhamid'den aldığı emirlerle hükümler verdi. 1890 da öldü. Oğlu Nazif Sururi edip ve şair bir zat olmakla beraber, hafiyeliğiyle meşhurdur (64).

Tahir Paşa; Tamir kitabesini yazan şairdir. Konya'da Mecidiye zade diye anılan bir ailedendir. Konya Rüştüyesini bitirdikten sonra Adliyeye intisap etmiş, istinâf âzalığı yapmıştı. Mütetebbi, zeki bir adam olan Tahir Paşaya II. Abdülhamid sivil paşalık vermişti. Kardeşi Ali Bey ile 1306 yılında Dursunoğlu Camiini tamir ettirmişler. O sene içinde yine iki kardeş babaları Hacı Mehmet Efendi namına bir de çeşme yaptırmışlardır. Tahir Paşanın mezarı Konya'daki Üçler kabristanında bir duvar içine alınmış olan aile kabristanındadır. 310 yılında vefat ettiği mezar taşında yazılıdır.

Bu bahsi bitirirken ilâve edelim ki Alâ -üddin Camii Osmanlı devrinde bir çok onarımlar görmüş, üstünün karını attırmak için vakıflar bile yaptırılmıştır. Konya Müzesinde bulunan Şeriye Sicil defterinde bu onarımlara, vakıf mütevellilerine, imam ve hatiplerine dair bir çok kayıtlara rastlanmaktadır. 9 Cemaziyelâhır 1074 tarihli bir onarımı o tarihlerde yapılan onarım keşiflerini Cami'in hademe-i hayratını göstermesi bakımından önemli gördüğümüz kayıt suretini aynen dercediyoruz:

[Sultan Alâaddin Camiinin meremmatı keşfidir.

Mahmiye-i Konya'da merhum ve mağfurun leh Sultan Alâ üd-din Gazi tâbe serahu camii şerifinin vaızı Şeyh Mehmet efendi ve imamı Mehmet efendi İbni Şeyh Mehmet Efendi ve nazırı Mehmet Çelebi ve kâtibi Seyit İbrahim Çelebi ve cabisi Hasan ve İsmail nam kimesneler vesairi meclis-i şera gelip, takrir-ikelâm edip cami mezburun bazı yerleri harabe müşrif olup meremmata muhtaç olmağile canib-i şer'den üzerine varılıp keşf ve tahrir olunması matlubumuzdur. Dediklerinde taraf-ı şer'den Mevlânâ Ahmet Çelebi ve Çuhadar Recep Beşe ve mimarbaşı Molla Osman tayin ve irsal olunup, onlar dahi zeyl-i kitabta isimleri mastur olan Müslimin ile cami-i mezkûrun üzerine varıp nazar eylediklerinde evkat-ı hamse eda olunan mihrabın üzerinde çürüyen beş özü açıp yeniden örtülmesi ikibin akçe ve şimal tarafında avratlar kapısı üzerinde çürüyen iki çar köşeyi dörtbin akçe ve camlar meremmatına üçbin akçe ve dört pencerenin muşammaı ve dört kapı perdesinin meremmatına bin akçe cem'an onbin akçeye tahmin olunduğu Mevlâna'yı mezbur mahallinde tahrir edip badehu meclis-i Şer'a gelip alâ vukuihi haber verdikten sonra evkafı mezbure mütevellisi Mahmut Çelebi davet-i şer'olunup keşfolunduğu üzere mal-i vakıftan cami-i mezburun meremmata muhtaç olan yerlerini tamire müteveli-i mezbura tenbih birle ma veka bittalep ketbolundu. Hurrire fil-yevm it-tasi' fi cemadilâhır lisene erbaa ve seb'fn ve elf.

Şahitler:

Mehmet Bin Mustafa, Şaban Bin İbrahim, Musa Bin Ali, Sefer Çelebi Bin İbrahim, Süleyman Hoca El'İmam, Mahmut Çelebi Bin Veli, Ali Çelebi Bin Murat.]

Camiin en son ve esaslı tamiri Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğünce — Selçuk Müzesi açılması düşüncesiyle — 90.000 lira sarfedilerek 1949 - 1951 yıllarında yaptırılmıştı. 1953 - 1954 senelerinde bakiye onarımları da Vakıflar Umum Müdürlüğünce ele alınarak Cami ibadete açılmıştır.

GAZZALİYE GÖRE İBAHİLİK

İBRAHİM ÂGAH ÇUBUKÇU

Ebu Hamit Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmet al-Gazzalî tasavvuf, fıkıh, kelâm, batınlık, felsefe ve mantık gibi çeşitli konularda eser vermiş olan bir islâm mütefekkiridir. Keza ibahilik hakkında yazılmış elimizde bir risalesi de bulunmaktadır (1). Ayrıca Gazzalî Kimyay-ı Saadet'de (2), Mizan al-Amel'de (3), Faysal at-Tafrika Bayn al-İslâm va'z-Zandaka'da (4), İhya-u Ulum ad-Din'de (5) ve Fedail al-Enam'daki mektupların birinde (6) İbahilikten az çok bahsetmiştir. Şimdi bu eserlerden faydalanarak Gazzalî'nin ibahilik hakkındaki görüşünün tetkikinden önce, umumiyetle ibahiliğin ne olduğunu görelim:

Genel olarak haram şeyleri mübah sayan, muayyen bir şeriata bağlı olmıyan, şehvetinin esiri bulunan, şüphe, taklit veya ahmaklık (7) neticesinde yolunu kaybetmiş her kimseye ve her fırkaya ibahî dememiz mümkündür (8). İbahiler arzu ve heveslerine tâbi olurlar, diledikleri her şeyi yapmak isterlerdi. Hiçbir ibahî, arkadaşından kendi zevcesini esirgemezdi (9). Hattâ kadınlarla erkekler geceleri bir araya gelerek zevk âlemleri yaparlardı. Hakikatte şeriat hükümlerine asla kıymet vermezler ve bütün haramları mübah adederlerdi (10). Fakat bunların çoğu canlarını kurtarmak ve arzularına kavuşmak için tasavvufu kendilerine en uygun mezhep olarak seçtiler (11). Zahiren mutasavvıf görünmelerine rağmen kalpleri ibahilikle dolu idi.

İbn al-Cevzî ibahilerin üç kısma ayrıldığını söylüyor (12): 1 — Dinî hakikatlara inanmıyanlar: Allahı veya sadece Peygamberi inkâr edenler bunlardandırlar. 2 — Dine inananlar: şüphe etmeksizin ve delil aramaksızın şeyhlerinin sözünü her hususta tutan kimseler bu kısma dahildirler. 3 — Kendilerine bazı şüpheler ârız olup da bu şüphelere göre amel edenler.

İbn al-Cevzî'nin bu taksiminden de anlaşıldığı gibi ibahilik birçok sapık zümreleri içine alır:

İsmailiye, Karamita, Hurremiye, Babekiye, Muhammire, Seb'iye, Nuseyriye ve Talimiye gibi muhtelif isimler alan Batınlı ibahî fırkalardan addetmemiz lâzımdır (13). Bunlardan

- (1). al-Gazzalî, Hamakat Ahl-al İbaha, Naşir: Otto Pretzl, München 1933.
- (2). al-Gazzalî, Kimyay-ı Saadet. C. I, 56-60 Tahran 1333.
- (3). al-Gazzalî, Mizan al-Amel, s. 90, 206, Mısır, 1328.
- (4). al-Gazzalî, Faysal at-Tafrika bayn al-İslâm va'z-Zandaka, s. 16, Mısır 1907.
- (5). al-Gazzalî, İhya'u-Ulum ad-Din, C. III, s. 405, Kahire al-İstikame mat. tab'ı.
- (6). al-Gazzalî, Fedail al-Enam min Reasil-i Huccet al-İslâm, s. 72-74. İnan 1333.
- (7). Bk. al-Gazzalî Hamakat-ı ahl-al-İbaha, s. 2.
- (8). Bk. Abu'l-Ferec Abdurrahman İbn al-Cevzî Nakd al-İlm ve'l-Ulema ev Telbis-i İblis, s. 389-390, Mısır 1340.
- (9). Bk. al-Gazzalî, Hamakat ahl-al-İbaha, s. 6.
- (10). Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbn al-Cevzî, Nakd al-İlm ve'l-Ulema s. 390-398.
- (11). Bk. Ayn. esr. s. 389.
- (12). Bk. Ayn. esr. s. 389.
- (13). Bk. Muhammed b. Malîk b. Ebi'l-Fedail al-Hammadi al-Yemani, Keşf Asrar-al-Batiniye ve Ahbar al-Karamita, s. 12, Mısır 1939.

Hurremiye (14) diye adlanan ibahiler İslâmiyetten önce de mevcuttu. Ebu'l-Muzaffer al-İsferayini Hurremileri İslâmiyetten öncekiler ve sonrakiler olmak üzere iki fırkaya ayırıyor (15):

1 — İslâmiyetten önceki Hurremilere Mezdekiye de denir. Bütün muharrematı helâl kılmak isterler, ailede ve malda insanların ortak olduğunu iddia ederlerdi. Saltanatı esnasında Nuşirevan bunları öldürmüştü.

2 — İslâmiyetten sonra zuhur eden Hurremiler Babekiye, Maziyariye (16) ve Muhammiye gibi (17) adlarla tesmiye edilirler.

Babek al-Hurremi'nin taraftarları olan Babekiler Azerbaycan civarında zuhur ettiler (18). Bunların sayıları çoktu. Bütün muharrematı helâl kılmışlardı. Babek 20 sene müddetle Abbasilerin askerlerini mağlûp etti. Nihayet kardeşi İshak'la birlikte esir düşünce, Mu'tasım zamanında Samarra'da asırılmak suretiyle öldürüldü. Babekiler Taberistan dağlarında toplanıp musiki ve şarap âlemleri gibi birçok fasid işler yaparlardı. Kadın ve erkekler bir araya gelip mum ve ateşleri söndürdükten sonra şehvî arzulara dalarlardı.

Hurremiye hakkında İbni Nedim'in verdiği bilgiler Ebu'l-Muzaffer al-İsferayini'nin anlattıklarını teyid edici mahiyettedir (19).

Batını sayabileceğimiz Ravendiye fırkasının bir kolu olan Ebu Müslimiye fırkası da ibahilerdendir (20). Bunlar Ebu Müslim al-Horasanî'nin imametine inanırlardı. Bütün dinî farızaların terkedilmesi lâzım geldiğini ve her şeyin mübah olduğunu iddia ederlerdi. Hurremdiniye diye de lâkaplanan Ebu Müslimiye'nin Hurremiye ile yakın alâkası vardır.

İbahî fırkalarından birisi de al-Mukannayedir. Çok çirkin olan reisleri "Ata" altından bir yüz yaptırıp suratını onunla örtmüştü (21). Bu sebeple kendisine Mukanna dendi. Başlangıçta Abu Müslim al-Horasanî'nin mezhebini benimsemişti (22). Abbasî halifesi al-Mehdî b. al-Mansur zamanında birçok müslüman askerlerini mağlûp eden Mukanna sihirbazlık ve hendese ilimlerine vakıftı. Taraftarlarını bunlarla aldatır, muharrematı helâl sayar ve dinî farızaları lüzumsuz bulurdu (23).

Batınilerden Karmatiler de şeriatı ta'til ederlerdi. Hattâ bütün peygamberlere söverler, din kitaplarını yok ederler ve hacıları öldürürlerdi (24).

(14). Hurremiye diye isimlenmelerinin sebebi şöyledir: Hurrem farsça bir kelimedir. Sevinçli, gönül çeken, hal ve vakti hoş mânâlarına gelir. Bu, Mezdekilerin bir lâkabı idi. Mezdekiler Mecusilerden olup Kubad zamanında zuhur eden İbahilerdir. Bunlar sakınılacak şeyleri mübah adederlerdi. Hurremiler ise itikad ve mezhep bakımından Mezdekilere benzedikleri için onlardan bu lâkabı aldılar. Bk. İbn al-Cevzi, al-Muntazam fi Tarih al-Muluk ve'l-Umem, c. V, s. 113, Haydarabad, 1357.

(15). Bk. Abu'l-Muzaffer al-İsferayini, at-Tabsir fi'd-Din, s. 79, Mısır 1940.

(16). Maziyariye Maziyar'ın taraftarının mezhebidir. Maziyar halkı Muhammiye dinine dâvet ederdi. Taraftarları Taberistan dağlarında zuhur etmişti. Bk. al-İsferayini, at-Tabsir fi'd-Din, s. 80.

(17). Bunlar elbiselerini Babek zamanında kırmızıya boyadıkları için Muhammiye diye adlandılar. Bk. İbn al-Cevzi, al-Muntazam fi Tarih al-Muluk ve'l-Umem, c. I, s. 113.

(18). Bk. al-İsferayini, at-Tabsir, s. 80.

(19). Bk. İbni Nedim, al-Fihrist, s. 493-494, Kahire İstikamet matbaası tab'ı.

(20). Bk. Abu Muhammed al-Hasan b. Musa an-Nevbahtî, Fırak aş-Şia, s. 41, İst. 1931. Yine aynı mevzu için Bk. al-Aş'arî, Makalat al-İslâmiyyin, c. I, s. 92.

(21). Bk. Abu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikan, Vefeyatu'l-A'yan ve Enba Abna-i'z-Zaman, c. 11., s. 426, Mısır 1948.

(22). Bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, al-Milel va'n-Nihal, c. I, s. 205, Mısır 1317.

(23). Bk. al-İsferayini, at-Tabsir, s. 76.

(24). Bk. Abdulcebbâr b. Muhammed b. Abdulcebbâr, Tesbit-i Delail-i Nübüvve, varak 49 b, Süleymaniye (Şehit Ali Paşa K) No. 1575.

Hakikatte bütün Batınîlerin gayeleri şeriatı inkârdan ve sapıklıktan ibaretti (25).

Acaba Gazzalî ibahiliğe tahsis ettiği yazılarında Batınîlikten de bahsetmişmidir? Gazzalî'ye göre ehl-i ibahe ile Batınîler arasında bir fark var mıdır?

Gazzalî gerek Kimyay-i Saadette, gerek Hamakat-ı Ahl al-İbaha'da ve gerekse Fada'il al-Enam'da ibahîlikten bahsederken Batınîleri ibahî fırkalar arasında zikretmemiştir. Buna mukabil Fada'il al-Batiniye adlı eserinde Batınîlerin mutlak ibahî olduklarını, yasak şeyleri mübah kıldıklarını ve şeriatı inkâr ettiklerini söylemiştir (26). Bu birbirinden farklı durum Gazzalî'nin bilgilerinin dağınık olduğuna delâlet eder.

Gazzalî'nin bilgilerinin dağınık olduğunun diğer bir delili de aynı mevzuu muhtelif eserlerinde birbirinden farklı olarak anlatmasıdır. Meselâ Fada'il al-Enam'da İbahîlerden bahsederken Hz. Muhammed'in bir hadisine (27) istinaden fırkaların adedinin yetmiş iki olduğunu, bütün bu fırkaların aslında, en iyiler, en kötüler ve mutavassıtlar olmak üzere üç kısımdan ibaret bulunduğunu ve her kısmın yirmi dörde ayrıldığını söylüyor (28). Gazzalî'ye göre bu üç fırkanın en iyileri sofiler, en kötüler de fasıklardır. Şeytan sofiler ve fasıkları kandırarak yeni bir terkip yapmıştır. Bunlar da ibahîlerdir. Halbuki Gazzalî Kimyay-ı Saadet'de ibahîleri yedi kısımda tetkik etmektedir (29). Hamakat-ı Ahl al-İbaha adlı eserinde ise ibahîleri, evvelâ taklitçiler ve zahitleri ayıplama neticesinde yolunu sapıtanlar olmak üzere ikiye ayırmış, şüphe neticesinde yolunu gaybeden ibahîleri de sekiz bölümde incelemiştir (30).

Yukarıda batınîlerin de ibahî olduklarını söylemiştik. Fakat Gazzalî her iki fırkayı başka başka eserlerinde incelemiştir. Batınîlik hakkında yazdığı Fada'il al-Batiniye, al-Kustas al-Mustakim ve Kavasım al-Batiniye gibi eserlerinin muhteviyatıyla ehl-i ibahaya dair olan yazılarının muhteviyatı yekdiğerinden tamamen farklıdır. Bu sebeple biz burada batınîleri ve diğer ibahî fırkaları bir tarafa bırakarak Gazzalî'nin ehl-i ibahaya tahsis ettiği yazılara istinaden bir araştırmada bulunacağız.

Gazzalî'ye göre ibahîlerin dalâletlerinin başlıca sebepleri ahmaklık, şehvetin galip gelmesi ve tembelliktir (31). Bunlar tembellikleri dolayısıyla namaz kılmazlar, oruç tutmazlardı. Şehvet ve hevesleri sebebiyle de zina etmekten çekinmezlerdi. İnsanlık ve izzet-i nefisten o kadar uzaklaşmışlardı ki bir ibahî karısını evinde yabancı bir erkekle gördüğü zaman asla kızmaz ve kıskanmazdı. Zira itikatlarıncı bu gibi hallerde kızmak yahut kıskanmak nefsin ölmediğine delildir. Kemale eren odur ki nefsini öldürür; yani kızmaz ve kıskanmaz.

Gazzalî tamamen ibahîlikten bahseden Hamakat Ahl al-İbaha adlı eserinde onların iki grup olduğunu söylüyor (32):

Birincisi taklit sebebiyle ibahî olanlardır. Taklide meyli olanlar güzel sözler söyleyen,

(25). Bk. İbn al-Cevzi, al-Muntazam, c. V, s. 114.

(26). Bk. al-Gazzalî, Fada'il al-Batiniye, diğer adı al-Mustazhiri; (almanca Streitschrift Des Gazzalî gegen Die Batinijsa-Sekte), Naşir Goldziher, s. 10. Leiden 1956.

(27). Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak; bunlardan yalnız bir fırka kurtulacaktır. Bazı varyantları olan bu hadisin sıhhati hakkında ihtilâf vardır. at-Tirmizî, Ebu Davut ve İbn al-Cavzi bunu sahit hadis olarak kabul etmişlerdir. Bk. Ebu'l-Ferec Abd ar-Rahman İbn al-Cavzi, Nakd al-İlm va'l-Ulema ev Talbis-i İblis, s. 8, 19-20, Mısır 1340.

(28). Bk. al-Gazzalî, Fedail al-Enam, s. 73.

(29). Bk. al-Gazzalî, Kimyay-ı Saadet, c. 1, s. 56-60. Tahran 1333.

(30). Bk. al-Gazzalî, Hamakat Ahl al-İbaha, s. 6, 8. München 1933.

(31). Bk. aynı eser, s. 2-3.

(32). Bk. Aynı eser, s. 6.

hoş bir hayat süren, zahirde seccadeden ayrılmıyan ve velîlik iddiasında bulunan bir kavmi gördükleri zaman onlara derhal muvafakat ederlerdi (33). Hakikatte bu kavim dine aykırı birçok işler yapardı.

İkinci grup ise sofileri ve âlimleri ayıplıyanlardır. Bunlara göre zahitler kendilerini şeriata bağılıyan ahmaklardır. Şeriattan ayrılmıyanlar hürriyete ve kalp temizliğine kavuşamazlar. Kendi çocuklarını ve karısını herhangi bir ibahiden esirgiyenler nefislerinin necasetinden kurtulamıyanlardır.

Gazzalî'ye göre bir kısım ibahîler daha vardır ki bunlar da hayal ve şüphe yüzünden dalalete sapmışlardır. Bunları şüphelerine göre sekiz gruba ayırarak incelemek lâzımdır (34). Şimdi bu grupların dalaletlerini ve Gazzalî'nin onların iddialarını nasıl çürüttüğünü görelim:

Birinci grup Allaha ve ahirete imanı zayıf olanlardır. Allahın ibadete ihtiyacı olmadığına ve masiyetten dolayı da güvenmeyeceğine inanırlardı. Onlara göre Allah indinde itaat ve masiyet beraberdir. Binaenaleyh kulların ibadet edeceğim diye kendilerini meşakkeatle atmasına lüzum yoktur (35).

Gazzalî bu grubun iddialarını şöyle çürütüyor: "Bu cahiller Allahın, kim için temizlerse ancak kendini için temizlemiş olur (36), kim mücadele ederse ancak kendisi için mücadele etmiş olur (37), ve kim iyi amel yaparsa kendisi için yapmış olur (38), buyurduğundan gafildirler. Bunlar şeriati anlamıyorlar. Çünkü zannediyorlar ki şeriat işlerin kullar için değil Allah için yapılması lâzım geldiğini emreder. Bu kavim hem perhiz etmeyen hem de tabibe ne oluyor tavsiyesini ister tutarım ister tutmam diyen bir hastaya benzer. Evet bir bakımdan bu söz doğrudur. Fakat hastanın kendisi helâk olur. Tabibin tavsiyede bulunmağa ihtiyacı yoktur. Lâkin hastanın helâk olmasının sebebi perhiz yapmamasıdır. Tabip ona delil olmuş ve yol göstermiştir. Onun helâk olmasından yol gösterene bir zarar gelmez. Nitekim vücudun hastalığı bu dünya hayatının ölmesine, kalbin hastalığı ise Ahiret hayatının elemelerine sebep olur. İlâc ve perhiz vücudün selâmetini temin eder. İtaat, marifet ve günah işlemek de kalbin selâmetine âmil olur. Allah-ü Taâlâ, ancak Allaha selim bir kalple gelen müstesnadır (39), buyurmuştur (40)."

İkinci grup Allah-ü Taâlâ'nın rahmet ve keremine güvenerek şeriatin hududundan dışarı çıkanlardır. Bu grup Allahın rahmeti çoktur; biz her ne sıfatla muttasıf olursak olalım O affeder diyerek dalalet yolunu tutmuştur (41).

Gazzalî'nin bunlara itirazı:

Evet Allah-u Taâlâ kerim ve rahimdir. Fakat azabı da şiddetlidir. Rahmet ve keremine rağmen birçok kimseleri bir belâyâ, hastalığa ve açlığa duçar eder.

Üçüncü grup şeriati bir cihetten bilmıyenlerdir. Bunlar şeriatin şehvet, gazap ve riya gibi kötü sıfatların kalpten tamamen atılmasını emrettiğini zannettiler. Bir müddet ri-

(33). Bk. al-Gazzalî, Kimyay-ı Saadet, c. 1, s. 59-60.

(34). Bk. al-Gazzalî, Hamakat Ahl al-İbaha, s. 8.

(35). Bk. Aynı eser s. 8.

(36). Süre XXXV, âyet 18.

(37). Süre XXIX, âyet 6.

(38). Süre XXXI, âyet 46.

(39). Süre XXVI, âyet 89.

(40). Bk. al-Gazzalî, Kimyay-ı Saadet, c. 1, s. 57.

(41). Bk. Aynı eser, s. 57-58., ve Hamakat Ahl al-İbaha, s. 10-11.

yazetle meşgul olmalarına rağmen bu gibi beşerî sıfatları yokedemeyince, "insanın beyhude yere kendini meşakkate atması mânâsızdır; çünkü bu gibi sıfatları yoketmenin muhal olduğu tecrübemizle sabit oldu" demişlerdir (42).

Gazzali'nin cevabı:

Bu ahmaklar şeriatin, beşerî sıfatların yokedilmesini emretmediğini anlamamışlardır. Şeriat, şehvet ve gazabın dinî kanunlara galip gelmeyecek şekilde terbiye edilmesini emretmiştir. Bu şekilde nefsin terbiye eden insan büyük günahlardan sakınır, serkeşlik etmez. Hz. Muhammed şehvet ve gazabın kökünü yokedin diye bir emir vermemiş bilâkis: "Ben beşerin kızdığı gibi kızabilen bir insanım" demiştir. Keza Allah-u Taâlâ insanın gazabı olmaz diye beyanda bulunmamış aksine olarak Kur'anda "İnsanlardan kinini yenenler ve affedenler (43)" diyerek telmihde bulunmuştur.

Dördüncü grup: bazı kimseler bir müddet riyazetle meşgul olunca bir nevi sesler duymuşlar ve hayaller görmüşlerdir. Bunlar âdetleri hilâfına ibadet anında kendilerinde hasıl olan bu gibi halleri kemal mertebesi zannetmişlerdir. Artık Allaha kavuştuklarına inanmışlar ve "Biz maksada eriştik, ibadet etmek ve masiyetten sakınmak bu mertebeye erişmek için lâzımdır. Binaenaleyh bize masiyet ve namaz kılmamak zarar vermez" demişlerdir (44). Bu sebeple şarap içmişler ve günah işlemekten çekinmemişlerdir. Bunlar kendi derecelerini peygamberlerin derecelerinden daha yüksek görmüşlerdir.

Gazzali'nin cevabı:

Bunların bilmeleri lâzımdır ki peygamberler işlenen bir masiyet veya hatadan dolayı gözyaşı dökmüşlerdir. Sahabe en küçük bir günah işlemekten bile sakınmıştır. Hattâ herhangi bir helâl şeye şüphe karışınca ondan uzak durmuşlardır. O halde nasıl olur da farzları terketmek, günah işlemek bu ahmaklara zarar vermez? Ve kendi dereceleri Sahaibe ve peygamberlerinkinden üstün olur?

Beşinci grup: sofilerin bir kısmı riyazetle nefislerini terbiye etmeğe çalışmışlar, bir müddet inzivada kalmışlar ve kalplerinden Allah kelimesini eksik etmemişlerdi. Öyle ki onlarda bir takım iyi haller ve keşifler zuhur etmişti. Birçok melekut sırlarına vakıf olmuşlar, nihayet keramet sahiplerinin derecelerine erişmişlerdi. Gayıptan haber verseler doğru çıkar, bir hastaya himmet etseler iyileşir ve bir düşmana gücenseler helâk olurdu. Bunlar "Biz daima huzuru ilâhiyi müşahede etmekteyiz. rükû ve sücuttan maksat gafil olan kalbi huzura getirmek ve Allah-u Taâlâ sözünü hatırlamaktır. Biz bir lâhza dahi Allah'tan gafil değiliz. Bütün melekûtu apaçık görüyoruz. Melekler ve nebiler, cevherlerini güzel suretler halinde bize gösteriyorlar. Artık bizim ibadete ne ihtiyacımız vardır?" demişlerdir (45).

Gazzali'nin cevabı:

Bu kavim İblisin de bu şekilde aldandığını düşünmelidir. İblis kendi kemaline bakarak "Ben meleklerin muallimiyim, yakınlık derecesine eriştim, Allahın emrini tutmağa ihtiyacım yoktur, Adem'in derecesi benden daha aşağıdır, ona secde etmekte benim ne istifadem

(42). Bk. al-Gazzali, İhya-u Ulum ad-Din, c. III, s. 405. Aynı mevzu için şu eserlere de bak. Kimyay-i Saadet, c. I, s. 57 ve Hamakat Ahl al-İbaha, s. 11.

(43). Süre III, âyet 134.

(44). al-Gazzali, İhya-u Ulum ad-Din, c. III, s. 405. Yine aynı konu için şu eserlere de bak. Hamakat Ahl al-İbaha, s. 12 ve dv., Mizan al-Amel, s. 206., Faysal at-Tafrika s. 16.

(45). Bk. Hamakat Ahl al-İbaha, s. 15-16.

olur?" demişti. İblisin bu kıssası Kur'anda efsane için değil, bu gibi ahmakların hiçbir sofinin Allahın emrini yerine getirmekten mustağni kalamıyacağını anlamaları için zikredilmiştir (46).

Altıncı grup: bazı ibahiler her işin ve hareketin ezelde takdir edildiğine, bir insanın mesut yahut bedbaht olacağına henüz dünyaya gelmesinden önce yazıldığına, bu ezeli takdirin insanlar tarafından asla değiştirilemeyeceğine inanmışlar, amellerin ezeli hükme tesir edemeyeceği mülâhazasıyla ibadeti terketmişlerdi (47).

Gazzalî'nin cevabı:

Hz. Peygamber Sahabeye ezeli takdiri açıkladığı zaman onlar biz artık ameli terkede-
lim demişlerdi. Hz. Peygamber bunlara "Amelden elinizi çekmeyiniz, eğer Allah-u Taâlâ
hakkınızda saadet yazmışsa size mes'udların amellerini müyesser kılar" diyerek cevap ver-
mişti. Düşünmek lâzımdır ki eğer Allah-u Taâlâ bir kimsenin iyiliğini istemişse ona
iman, kötü sıfatlardan uzaklaşmak ve muti bir kul olmak nasip eder. Nitekim Allah-u
Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah bir kimseyi hidayete götürmek isterse onun kalbini is-
lâma açar ve kimin de sapıtmasını isterse onun kalbini daraltır (48)".

O halde Allah-u Taâlâ böyle bir ibahî kavmi Cehenneme göndermek isterse o kavmi
saadet ve şekâvetin ezelde takdir edildiğine, amelin bunu değiştiremeyeceğine inandırır.
İnsanların kadere itimat ederek ameli terketmeleri yanlış bir yoldur. Allah-u Taâlânın
Kur'andaki şu emirleri de bunu teyit eder: "Şüphesiz söz ve fiilinde sadık olanlar saadete
kavuşurlar, isyan ve muhalefete sapanlar ise Cehennem ateşinde yanarlar (49)", "İnsan
için ancak yaptığı şey Ahiret azığı olur (50)" (51).

Yedinci grup: bir kısım ibahiler daha vardır ki bunları Allaha veya sadece Ahirete
inanmayanlar olmak üzere iki grupta incelememiz mümkündür:

1 — Allaha iman etmeyenler Allahı vehm ve hayal hazinesinden bulmak istemişler, O'nun ne ve nasıl olduğunu aramışlardır. Maksatlarına eremeyince de inkâr yoluna sapsın-
lar, herşeyin sebebini ya yıldızlardan veya tabiatın bilmişlerdir. İnsanların, hayvanla-
rın ve bu garip âlemin bütün hikmet ve tertipleriyle kendiliklerinden zuhur ettiklerini ve
ya ezeldenberi mevcut olduklarını zannetmişlerdir.

Gazzalî'nin cevabı:

Bu ahmaklar kendilerinin yok iken yaratılmış olduğunu bilmezler. Bunların hali, çok
güzel bir yazı görüp bunun mürid, âlim ve kadir bir kâtibin eseri olmaksızın kendiliğinden
yazıldığına yahutta ezeldenberi yazılmış bulunduğuna inanan insanın haline benzer.

2 — Allaha inanıp da Ahiret gününe iman etmeyenler insanların bir nebata veya hay-
vana benzediklerini, öldükten sonra yok olacaklarını iddia etmişler, "Cennet ve Cehennem,
sevap ve ikab bir yalandan ibarettir" demişler ve işlerinde ibahilere uymuşlardır.

Gazzalî'nin cevabı:

Bunlar ruhun hakikatini, insanın hayvandan ve nebattan üstün olduğunu bilmedikleri

(46). Bk. Aynı eser, s. 16.

(47). Bk. Aynı eser, s. 20.

(48). Süre VI, âyet 125.

(49). Süre LXXXII, âyet 13-14.

(50). Süre LIII, âyet 39.

(51). Bk. al-Gazzalî, Hamakat ahl al-İbaha, s. 21-23

için Ahirete inanmamışlardır. Ruh Allaha mensuptur; nitekim Cenab-ı Hakkın, o'na (Adem'e) ruhumdan üfledim (52), ruh Rabbimin emrindedir (53), buyurduğunu farketmemişlerdir. Taklidi ibahilerin de bildiği gibi dünyaya yüz yirmi dört bin peygamber gelmiş ve bütün bunlar ölümden sonra ruhun yaşayacağından, sevap ve ikabın gerçek olduğundan haber vermişlerdir. Bütün âlimler ve veliler bunda ittifak etmişlerdir. Âlim olanlar delillerle peygamberlerin sözünün doğru olduğunu anlamışlardır. Ehli zevk olan sofiler ve veliler ise nefislerini ıslah edip müşahede yoluyla ölümün hakikatine, ruhun bekasına ve yeniden dirilmeye vakıf olmuşlardır. Mukallitler ise gerek âlimleri ve gerekse sofileri taklit yoluyla iman sahibi olmuşlardır. Ahirete itikat etmeyen bu mülhidler ise imandan nasibi olmayan, bu açık hakikatlere akıl erdiremeyen bir takım ibahilerdir (54).

Sekizinci gruh:

Bunlar "Dervişe hiçbir şey malûm olmaz; namaz, oruç, sevap, Cennet ve Ahiret gibi şeyler bilinen şeylerdir; Derviş bunlardan müstağni olmalıdır; hakikî dervişlik böyle olur" demişlerdir (55).

Gazzalî'ye göre bunlar şeriatla methedilen dervişlerin isimlerini kendilerine maletmişlerdir. Halbuki tuttıkları yolun dervişlikle alakası yoktur. Süluk ettikleri yol dalalet yoludur.

Gazzalî'ye göre, dinden sapanları kurtaracak dört çare vardır (56). Fakat Şeytan ibahilere bu çarelerin yollarını kapamıştır:

1 — Bütün dalaletlerin ilâcı ilimdir. Âlimler de tabiilere benzerler, yolunu şaşırانları tedavi ederler. Hakikat böyleyken ibahiler ilmi hicap, âlimleri de kendi bilgileriyle mahcup zannedip, kendilerinin daha üstün bir mertebeye ulaştıklarını iddia ettiler.

2 — Sapıklara sağlam delille nasihat etmek, necat bulmalarına sebep olabilir. Fakat ibahiler delile "cedel" adını vermişler ve duydukları her söze bu cedeldir diyerek kıymet vermemişlerdir.

3 — Fasidlik yapan bir kimsenin kabahatini anlayarak pişman olması, kendisine bu kusurundan dolayı hakaret gözüyle bakması tövbe etmesine sebep olabilir; ibahiler ise "bize hakikat yolu açıldı, yaptığımız herşey kemal ve basîretimizin bir neticesidir" diyerek gafletten uyanmazlar.

4 — Halkın günah işleyenleri ayıplaması birçok kimseleri fena işler yapmaktan uzaklaştırır. Halbuki ibahiler kendilerini velilerden göstermek için zahiren ehli takvanın kıyafetiyle süslenirler ve büyük şeyhlerin sözlerini dillerinden bırakmaklar. Hakikatte ise birçok günahlar işlerler, dalâletten ayrılmazlardı.

Gazzalî'nin ibahiler karşısındaki durumunu böylece gördükten sonra, netice olarak bazı mülâhazalar beyan edebiliriz:

Gazzalî, bazı kimselerin ısrarı ve ibahilerin dalaletlerinin yayılmış olması sebebiyle onların sapıklık ve fesadlarına işaret etmeyi vacip telâkki ettiğini söylüyor (57).

(52). Sûre XV, âyet 29.

(53). Sûre XVII, âyet 85.

(54). Bk. al-Gazzalî, Hamakat, s. 23-26. Aynı mevzu için Bk. Kimyay-ı Saadet, c. I, s. 56.

(55). Bk. al-Gazzalî, Hamakat, s. 26-27.

(56). Aynı eser, s. 3-5.

(57). Bk. al-Gazzalî, Hamakat s. 6.

Bu sebepler şüphesiz ki, Gazzalî'yi ibahîler hakkında yazı yazmağa sevkeden mühim âmillerdir. Fakat kanaatimizce, Gazzalî'yi ibahîlerin şüphe ve dalaletlerini yazmaya sevkeden sebeplerden biri de kendisinin ve onların sofiliğe olan yakın alâkalarıdır:

İbahîlerin dalaletlerinden bahsederken nasıl sofilik iddiasında bulduklarını açıklamıştık.

Gazzalî'ye gelince: ona göre hakikatı arayanlar dört sınıftan ibarettir: 1 — Mütekelimler, 2 — Batınîler, 3 — Felsefeciler, 4 — Sofiler (58). Gazzalî, geçirdiği şüphe krizinden sonra bunlar içinde yolları en doğru, ahlâkları en temiz olanların sofiler olduğuna inanmış (59) ve sofilikte karar kılmıştır. Bu sebeple sofî olan Gazzalî, sofilik iddiasında bulunan ibahîleri kendisinden tefrik etmek ve hakiki sofiliği korumak için onların dalaletlerini sayıp dökmek ihtiyacını duymuştur. Nitekim Hamakat Ahl al-İbaha adlı eserinin muhtelif yerlerinde zamanındaki ibahîlerden söz açması (60), İhya'da (61), Mizan al-Amel'de (62) ve al-Munkiz'de (63) tasavvuftan bahsederken ibahîleri tel'in etmeyi unutmaması kanaatimizin doğruluğunu gösterir.

Son olarak şunu da kaydetmek lâzımdır ki Talimiyecilerle mücadele eden, felsefecilere itirazlarda bulunan Gazzalî, geniş kültürü sayesinde methodsuz bir şekilde olsa da ibahîlerin şüphe ve dalaletlerini çürütmüştür. Bu bakımdan İslâm âlemi ona çok şeyler borçludur.

(58). Bk. al-Gazzalî, al-Munkiz min ad-Dalal, s. 6, Mısır 1309.

(59). Aynı eser s. 22.

(60). Bk. al-Gazzalî, Hamakat, s. 3, 6, 23.

(61). Bk. al-Gazzalî, İhyau Ulum ad-Din, c. III, s. 405.

(62). Bk. al-Gazzalî, Mizan al-Amel, s. 90, 206.

(63). Bk. al-Gazzalî, al-Munkiz min ad-Dalal, s. 23, Mısır 1309.

SUNEN-İ EBÛ DÂVÛD NÜSHALARININ RİVAYETİ(*)

Yazan: Prof. Dr. James ROBSON

Çeviren: Talât KOÇYİĞİT

Manchester Üniversitesi Profesörlerinden

Ebû Dâvûd Süleymân İbnü'l-Es'as es-Sicistânî (202-275/817-889), sunniler tarafından kabul edilen altı nüfuzlu hadis kitabından birisi olarak tanınmış Sunen'in müellifidir. Ebû Dâvûd, toplamış olduğu 500.000 hadisten 4800 ünü bu esere almıştır ve İbn Dâsa, bir otorite olarak bu keyfiyeti belirtmek bakımından sık sık zikrolunur. Sunen'de, bu hadislere sahih, sahih görülen ve sahihe yakın olan hadisler olmak üzere büyük bir yer verilmiştir. Fakat Ebû Dâvûd, bir insan için dinî rehber olarak yalnız dört hadisin zarurî olduğunu da ilâve eder:

- 1) Ameller niyetlerle hükmolunur.
- 2) Kendisine ait olmayan şeyden çekinmek müslüman kişinin hüsnündendir.
- 3) Bir mü'min, kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe mü'min sayılmaz.
- 4) Halâl ve haram beyyindir, fakat araları meşkûktur (1).

Ebû Dâvûd, gerek muasırları ve gerekse daha sonra gelenler tarafından bir muhaddis olarak saygı görmüştür. Mûsâ ibn Hârûn (214-294), Ebû Dâvûd'un dünyada hadis için, ahirette cennet için yarattığını söyler (2). Ebû Bekr es-Sâgâni ve İbrahim el-Harbî (198-285), demirin Dâvûd (a.s) için yumuşatılmış olduğu gibi, hadisin Ebû Dâvûd için kolaylaştırıldığını söylerler (3). Hazreti Peygamberin hadislerini ezberlediği için Ebû Dâvûd'un ağzından öpmesine müsaade edilmesini isteyen Sehl ibn Abdullah et-Tustarî (Ö. 283) den de bu hususta fevkalâde bir hikâye anlatılmıştır. (4). Ahmed ibn Muhammed ibn Yâsîn el-Herevî (Ö. 334) nin, Ebû Dâvûd'un bir çok hadisleri ezbere bilenlerden biri, hadis ilminde noksanlığa ve isnada müteallik hususlarda bilgili olduğunu söylediği zikrolunur (5). Al-Hâkim ebû Abdullah en-Naysâbüri (321-405) Ebû Dâvûd'un, zamanında bilâ tereddüt hadîs imamı olduğunu beyan eder (6).

Ebû Dâvûd'un, Ahmed ibn Hanbel'e Sunen'i arzettiği; ve onun eseri beğendiği ve takdir ettiği söylenir (7). Sunen hakkında da zikre şayan bazı sözler söylenmiştir. Hattâbî (319-388), Ebû Sa'îd ibnu'l-Arabî (246-340) nin "eğer bir kimse, Kur'an ve Ebû Dâvûd'un Sunen'inden başka bir bilgiye sâhip değilse bilgisi ona kâfidir" dediğini zikreder (8). Zeke-riyya es-Sâcî (220-307), "Allahın kitabı, dinin esası, Ebû Dâvûd'un kitabı ise islâmın mu-

(*) Bu makale, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1952, XIV/3 de negredilmiştir.

- (1) Hatib el-Bağdâdî, Târihi Bağdâd (Kahire, 1349/1941), IX. 59; Nevevî, Tehzîbul'-'esmâ, Nes. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1842-7), S. 711; İbn Hallikân, I. 590; Subkî, Tabakât eş-Şâfi'ye el-kubrâ (Kahire, 1323-1334), II. 48; Yâfi'i, Mir'atu'l-canân (Haydarabad, 1334-9) II. 189.
- (2) Nevevî, 710; Zehebi, Tezkiretu'l-huffâz (Haydarabad, 1315), II. 153; Subkî, Tab., II. 48; İbn Hacer, Tehzîb et-Tehzîb (Haydarabad, 1325-8), IV. 172.
- (3) Nevevî, 710; İbn Hall., I. 590; Zehebi, Tez., II. 153; Subkî, İbn Hacer ve Yâfi'i.
- (4) İbn Hall., İbn Hacer ve Yâfi'i.
- (5) Hatib., IX. 58; Nevevî ve İbn Hacer.
- (6) Nevevî, Zehebi ve İbn Hacer; Subkî, Tab., II. 49.
- (7) Hatib, IX. 56; İbn Hall. ve Yâfi'i; Subkî, Tab., II. 48.
- (8) Nevevî, 711.

hafızdır" der (9). Muhammed ibn Muhlid, Ebû Dâvûd Sunen'i inşad ettiği zaman onun muhaddislere Kur'an mesabesinde olduğunu, çünkü onun hakkında ihtilâfa düşmemiş olduklarını söylemiştir (10). Muhammed ibn İbrahim ibn Sa'îd (204-290) Sunen'in sunnet hususunda en iyi bir eser olduğu görüşünü izah eder, Halaf ibn Kâsım (325-393) ise yine bu hususta onu, Buhârî'nin Sahih'ine tercih eder (11). Hattâbî, dinde, onunla mukayese edilebilecek hiç bir kitabın telif edilmediğine, Irak'ta, Mısır'da, Mağrib'te ve dünyanın bir çok taraflarında hiç bir kitabın bu kitap kadar büyük kabul görmediğine zâhib olmuştur (12)

Sunen, diğer kitaplar gibi, nesli takip ederek sahih isnad zincirleri vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Başlıca Ebû Bekr ibn Hayr (502-575) tarafından Fihrisinde verilen tafsilâta bağlı kalarak nakille meşgul oldum, fakat bu tafsilât, daha (13) fazla, British Museum (14) (No. MHLXV) ve isnadı yalnız ilk cüz için veren Ahlwardt kataloğu (15) (No. 1246) na atfen John Rylands kataloğu (16) (No. 130) da kayıtlı ve aynı zamanda 1328 de Haydarabad'ta basılan ve beş eseri ihtiva eden bir ciltteki tafsilâta tamamlanmıştır (17).

Zehebî (18), Sunen'i nakleden yedi isim zikreder: Ebû Sa'îd ibnu'l-Arabî, Ebû Ali el-Lu'lu'î, Ebû Bekr ibn Dâsa, Ali ibn Hasan ibn Abd, Ebû Usâma Muhammed ibn Abdi'l-Melik, Ebû Sâlim Muhammed ibn Sa'îd el Culûdî ve Ebû Amr Ahmed ibn Ali. İbn Hacer (19) Culûdî yerine Ebû İsí er-Remlî ve Ebu't-Tayyib Ahmed ibn İbrahim ibn Abdirrahman el-Eşnânî'yi ilâve eder. Nevevî (20) Ebû Dâvûd'dan hadîs nakleden bazı kimselerden bahsetmekle beraber, ondan Sunen'i rivayet eden iki kişinin ibn Dâsa ve Lu'lu'î olduğunu söyler. İbn Hayr (21), yukarıda zikrolunanların dördünden bir rivayet zinciri verir: İbn Dâsa, İbnu'l-A'râbî, Remlî ve Lu'lu'î. İbnu'l-Abd'dan gelen bir isnad zincirine sâhip olan H. 4 ten başka diğer kaynaklar, yalnız Lu'lu'îye varan bir isnad kullanırlar.

Rivayetlerin izafi kıymetlerine bazı atıflar yapılmıştır. İbn Hayr, Ebû Ali el-Gassânî (427-498) nin "İbn Dâsa'nın rivayeti, çok geride olmayan Remlî'nin rivayeti ile en mükemmel rivayetlerdir" dediğini zikreder (22). Böyle bir otorite bu görüşe sâhip olunca Remlî'nin hiç hesaba katılmamış olduğunu bulmak garibtir. Subkî, İbnu'l-A'râbî'nin rivayetinde bazı kısımların terkedilmiş olduğunu zikretmekle beraber bunların hangi kısımlar olduğunu söylemez (23). İbn Hayr'ın da belirttiği gibi, Ebû Ali el-Gassânî, kendi nüshasını Ebû Muhammed eş-Şantacâli (Ö. 436) nin Ebû Zerr (355-434) den rivayet ettiği nüsha ile mukayese ettiğini ve İbnu'l-A'râbî'nin, fiten, melâhim, hurûf ve hâtem denilen kısım (kitap)

(9) Zehebî, Tez., II. 154; Subkî, Tab., II. 49.

(10) Nevevî, 710; İbn Hacer, IV. 172.

(11) İbn Hayr, Fihris (Bibliotheca Arabico-Hispana, ÜX. ve X.) S. 107.

(12) Nevevî, 711.

(13) S. 102-8.

(14) 1) El-amam li-icâzî'l-himam, İbrahim İbn Hasan İbn Şihâbî'd-Din el-Kurdî el-Kürânî (1025-1102) [H.1]. 2) Buyatu't-tâlibin, Ahmed en-Nahlî el-Mekki (Ö. 1130) [H.2]. 3) Kitâbu'l-İmdâd bi ma'rifeti ulivvî'l-isnâd, Abdullah ibn Sâlim el-Basrî el-Mekki (Ö. 1135) [H.3]. 4) Katfu's-samar, Sâlih ibn Muhammed ibn Nûh el-Umarî el-Fullânî (W. 1218 [H.4]. 5) İthâfu'l-ekâbir bi isnâdî'd-defâtir, Muhammed ibn Ali eş-Şevkânî (1172-1255) [H.5]. Köseli parantez içindeki H. harfi ve No.lar, bu beş esere atfen kısaltma olarak kullanılacaktır. Rylands, No. 130, H. 3, S. 6 da verilen ve Abdullah ibn Sâlim'e varan bir isnada sâhiptir.

(15) Pars Secunda, codices arabicos complectens, 1846-1871.

(16) Mingana, John Rylands Etb. Arabça yazmalar kataloğu, Manchester, 1934.

(17) Verzeichniss der ar. Hdss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin, 1887-1899.

(18) Tez. II. 153.

(19) Tehzib, ÜV. 169.

(20) 709.

(21) S. 102.

(22) S. 106.

(23) Tab., II. 48.

ları, libâs'ın yarısını, bir çok sahife ve vudû, salât ve nikâh'tan bazı hadisleri terketmiş bulunduğunu söylemiştir (24). Bu çok ehemmiyetli bir kısımdır. İbn Hayr, İbnu'l-A'râbî'nin terketmiş olduğu kısımların, mühim bir dereceye kadar Ebû Ömer ibn Hazm (284-350) tarafından Ebu'l-Kâsım Hamid ibn Suvâbe — Remlî (Ö. 320) — Ebû Dâvûd isnadiyle verildiğini söyler (25). Bununla beraber herhalde İbnu'l-A'râbî, terkettiği kısımlar kadar ilâvele-re de sâhiptir, çünkü İbn Hayr, Ebû Abdullah ibn Attâb (383-462) ın bunlarla bir isnad verdiğini zikreder (26). Hacı Halife, ibn Kesîr'in "Sunen-i Ebû Dâvûd'un rivayetleri çoktur, bazılarında bulunan bahisler diğerlerinde yoktur" (27) sözünü nakleder.

Nevevî, zikredildiği gibi, yalnız ibn Dâsâ ve Lu'lu'nin rivayetlerini biliyordu. Bugünlerde ise yalnız Lu'lu'î rivayetinin kullanıldığı görülmektedir. Munzirî (581-656) nin el-Muctebâ denilen bir muhtasarı yaygın olup yazma nüshaları muhtelif kütüphanelerde bulunmaktadır (28). Fakat biz burada ancak bütün eserin nakliyle iktifa edeceğiz.

Ibn Dâsa'nın Rivayeti

İbn Dâsa el-Basrî ile maruf Ebû Bekr Muhammed ibn Bekr Muhammed ibn Abdurraz-zâk et-Tammâr, Ebû Dâvûd'un, meydana getirdiği Sunen'inin usûlü hakkında otorite olarak pek çok zikredilen bir kimsedir ve Ebû Alî el-Gassânî, onun rivayetini en mükemmel bir rivayet olarak telâkkî etmiştir. Bununla beraber biyografik eserler, garip bir şekilde onun hayatına ait fazla bir malûmat vermezler. Aşağıda verilen isnadlardan onun, 341 senelerinde Basra'da hayatta olduğunu öğreniyoruz.

İbn Hayr, bu rivayeti şeyh ve muhaddis Ebû Bekr Muhammed ibn Ahmed ibn Tâhir el-Kaysî (29) (449-542) ye kendi orijinal nüshasından okuyarak almıştır. Şeyhinden rivayeti alışında (haddesenî bihâ) kullanır (30). Ebû Bekr ibn Tâhir, Ebû Alî Hüseyin ibn Muhammed ibn Ahmed el-Gassânî (31) (427-498) den yine okuyarak almış ve rivayetinde (haddesenî bihî) kullanmıştır. Ebû Alî, Sunen'i, 453 senesinde Şâtîba'daki evinde Ebû Omer Yûsuf ibn Abdullah ibn Muhammed ibn Abd el-Barr en-Nemerî (32) (368-463) ye okuduğunu söyler. İbn Abd el-Barr'dan (ahbaranâ bihî) kullanarak alan Ebû Muhammed ibn Attâb (33) (433-520) rivayet etmesi için, (icazet) ile İbn Hayr'e vermiştir. İbn Abd el-Barr, 391 (34) senesinde, İbnu'z-Zeyyât ile maruf Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Abd el-Mu'min ibn Yahyâ (35) (314-390) ya okuyarak almıştır. İbnu'z-Zeyyât, Basra'da 340 senesinde İbn Dâsa'dan, ibn Dâsa da Ebû Dâvûd'tan almıştır. İbn Abd el-Barr'dan itibaren (ahbaranâ) kullanılmıştır.

Rivayet ayrıca, İbn Hayr tarafından şeyh Ebu'l-Hasan Yûnus ibn Muhammed ibn Muğîs (36) (447-532) ten (munâvele) ile yâni İbn Muğîs'in nüshasının kendisine verilme-

(24) S. 105.

(25) S. 103.

(26) S. 106.

(27) III. 625.

(28) İbn Hall., I. 89; Tez., IV. 220.

(29) İbn Başkuval, Sila, No. 1180.

(30) Bu, Sunen'i alış tarzında, ibn Hayr'ın normal ifade yoludur. Bu itibarla bunu tekrarlamağa lüzum yoktur.

(31) Sila, No. 326; Zehebî, Tez., IV. 30.

(32) Brock., GAT., I. 367, Suppe. I. 628.

(33) Sila, No. 744; Dabbî, Buğyatu'l-multamis, No. 986; İbn Ferhûn, El-Dibâcu'l-muzahheb (Kahire, 1329/1911), S. 150.

(34) Bak. Sahife

(35) Zehebî, Mizânu'l-i'tidâl (Kahire, 1325), II. 75; İbnu'l-Faradî, Târîhu'l-ulemâ el-Endelus, No. 755; Dabbî, No. 882.

(36) Sila, No. 1403; Dabbî, No. 1500; İbnu'l-Abbâr, Mu'cam, No. 313.

siyle alınmıştır. İbn Hayr bu rivayette (haddesenî) kullanır. İbn Muğîs, biraz önce zikredilen isnad ile, (haddesenî bihi) kullanarak Ebû Alî'den almıştır.

Ebû Alî, bu rivayeti, bir başka rivayet zinciri ile de almıştır (37). İbn Bannûs ile maruf Ebû Muhammed Abdullah ibn Rebî (38) (330-415) ve Ebû Omer Ahmed ibn Muhammed ibn Yahyâ ibnu'l-Hazzâ (39) (380-467) dan rivayeti alan Muhammed ibn Attâb (40) (383-462) dan (icazet) kabul etmiştir; İbnu'l-Hazzâ ise babasından (41) (347-416) almıştır. Yukarıda ismi zikredilen iki kişi (İbn Bannûs ve Muhammed ibn Yahyâ), İbnu'l-Raffâ ile maruf kadı Ebû Hafs Omer ibn Abd el-Melik el-Havlânî'den, el-Havlânî ibn Dâsa'dan, ibn Dâsa ise Ebû Dâvûd'tan almışlardır. Ebû Alî, bu isnadda rivayeti nasıl aldığını göstermeksizin (an) kullanmıştır, fakat 341 senesinde Basra'da bu kitabın İbn Dâsa'ya okunurken Havlânî'nin elinde kitap olduğu halde dinlediğini ilk defa söyleyen o olmuştur; ve bunu kendi el yazısı ile yazmıştır. Ebû Alî, İbn Dâsa'nın rivayeti hariç, İbnu'l-A'râbî'nin ve Remlî'nin rivayetlerini altı ciltte toplamıştır (42).

İbnu'l-A'râbî'nin Rivayeti

Ebû Sa'îd Ahmed ibn Muhammed ibn Ziyâd İbnu'l-A'râbî (43) (246-340) sufi idi ve hadiste itimada şayân bir otorite olarak tanınmıştı. Rivayeti beş farklı kimse tarafından naklolunmuş, üçü Ebû Alî el-Gassânî ve ikisi Ebû Muhammed ibn Attâb vasıtasıyla gelecek İbn Hayr'e ulaşmıştır.

İbn Hayr, bu rivayeti Ebû Bekr ibn Tâhir (449-542) den ona okuyarak almıştır. Her iki seferinde de (ahbaranâ) kullanılarak İbn Tâhir, Gassânî'den, o da İbn Abd el-Barr'dan almıştır. İbn Abd el-Barr, 391 senesinde, İbnu'l-Attâr ile maruf Ebû Zeyd Abdurrahman ibn Yahyâ (44) (327-396) ya okuduğunu söyler. İbnu'l-Attâr, 349 senesinde, Ebû Omer Ahmed ibn Sa'îd ibn Hazm (45) (284-350) den almıştır. İbn Hazm ise 313 senesi Ramazan'ında Mekke câmii şerifinde okuyarak İbnu'l-A'râbî'den almıştır. İbnu'l-Attâr'dan itibaren isnadda (ahbaranâ) kullanılmıştır.

Ebû Alî, (haddesenî bihi) kullanarak Ebu'l-Âsî Hakem ibn Muhammed el-Cuzamî (46) (357-447) den almıştır. Cuzamî, Mısır'da Ebû İshâk İbrâhîm ibn Âlî ibn Muhammed ibn Gâlib et-Temmâr'dan, o, İbnu'l-A'râbî'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır. Cuzamî'den itibaren, isnadda, sonuna kadar (ahbaranâ) kullanılmıştır. İbn Hazm'in elyazısı nüshası ile kendi nüshasını mukabele eden Ebû Alî, onun, İspanya halkı arasında, İbnu'l-A'râbî rivayetinin en dikkatli müstensihlerinden biri olduğunu, seyahat eden hiç bir kimsenin onun kadar dikkatli olmadığını söylemiştir (47).

İbn Hayr, keza bu rivayeti (münâvele) ile yâni kendisine verilen İbnu'l-A'râbî'nin elyazısı bir nüshasına sâhip olmak suretiyle Yûnus ibn Muğîs (447-532) ten almıştır. (48). İbn Muğîs, biraz önce verilen isnad ile Abû Alî'den almış olup (ahbaranâ bihi) kul-

(37) Fihris, 106.

(38) Sila, No. 576.

(39) Sila, No. 131; Dabbî, No. 349.

(40) Sila, No. 1077; Dabbî, No. 241; Dibâc, 274.

(41) Faradî, No. 1678.

(42) Fihris, 106.

(43) Zehebi, Tez., III. 66.

(44) Sila, No. 673; Dabbî, No. 1049.

(45) Dabbî, No. 411; Faradî, No. 140.

(46) Sila, No. 334.

(47) Fihris, 103.

(48) Aynı eser, 104.

lanmıştır. Söylendiğine göre, Ebû Ali'nin nüshası, Mekke'de 339 ve 340 sanelerinde İbnu'l-A'râbî'ye okuyan ve aynı zamanda onun orijinali ile mukabele eden Ebû Hafs el-Havlânî (49) nin nüshasıdır. Görülüyor ki Ebû Ali bunu, İbn Dâsa'nın rivayetini aldığı Havlânî'ye varan aynı isnadla almıştır. Fakat bu husus, Ebû Ali'nin, İbn Muğis'ten almış olduğu rivayetin, İbnu'l-A'râbî'nin elyazmasından ibaret olduğuna dair İbn Hayr'in ifadesiyle uyuzmaz.

İbn Hayr, bir başka yolla, Ebû Muhammed ibn Attâb (433-520) dan, o, rivayet okunurken bir çok defalar dinlemek suretiyle babası Muhammed ibn Attâb'dan almıştır. Ebû Muhammed, (ahbarânî bihî) kullanmakla beraber bu tarzda işitmesi dolayısıyla onu muzur görmek biraz güçleşir (50). Babası, Muhammed ibn Attâb, rivayeti, Ebû Ca'fer Ahmed ibn Avn Allah (51) (300-378) tan alan Ebu'l-Mutarraf Abdurrahman ibn Mervân el-Kanâzi'î (52) (341-413) ye hıfzından olduğunu söylemiştir. Ebû Ca'fer'in İbnu'l-A'râbî'den rivayeti alırken kullandığı gibi o da (ahbarânâ) kullanmıştır. Ebû Muhammed ibn Attâb, aynı zamanda (ahbarânî bihî) kullanarak Ebû Muhammed Mekki ibn ebi Tâlib (53) (355-437) den (icâzet) ile almıştır. Mekki, câmide dinlemek suretiyle Ebu Bekr Ahmed ibn İbrahim el-Mervezi'den, o, İbnu'l-A'râbî'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır ve her seferinde (an) kullanılmıştır. Hattâbî, onun İbnu'l-A'râbî rivayetini kendisinden aldığını söylemekle beraber (54) bu, İbn Hayr'e ulaşan zincirlerden herhangi birisinde görülmez.

Ebû İsâ er-Remlî'nin rivayeti

Ebû İsâ İshak ibn Mûsâ ibn Sa'îd er-Remlî (55) (Ö. 320) Bağdad'ta yaşamıştır. Bir çok muhaddislerden hadis ezberlemiş ve Sunen'-i Ebû Dâvûd'dan alanlardan biri olarak tanınmıştır. Ebû Ali el-Gassânî, Sunen'in, Remlî'den Ebû Omer Ahmed ibn Duheym (278-337, 338) ve Hamîd ibn Suvâb (56) tarafından naklolunduğunu söylemiş, hakkında bazı malûmat vermekle beraber, Hamîd vasıtasıyla gelen zincirin İbn Hayr'e ulaştığı görülmemiştir.

Bu rivayet, İbn Hayr tarafından, Ebû Bekr ibn Tâhir'den Ebû Ali el-Gassânî - Ebû Omer ibn Abd el-Barr; ve ayrıca icâzetle Ebû Muhammed ibn Attâb'tan İbn Abd el-Barr isnadlarıyla alınmıştır. İbn Abd el-Barr, İbnu'l-Kazzâz ismiyle maruf Ebû Osmân Sa'îd ibn Osmân (57) (Ö. 400) dan, o, Ahmed ibn Duheym (58) den, o, 317 senesinde Bağdad'ta Ebû Dâvûd'un müstensihî (59) Remlî'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır. Maruf ibaresini kullanan İbn Hayr müstesnâ, bu isnadda baştan sona (ahberânâ) kullanılmıştır.

Yukarıda, İbnu'l-A'râbî'nin rivayetinde bir çok kısımların unutulduğuna dair İbn Hayr'in mülâhazasına ve terkedilen bu kısımların İbn Hazm tarafından (Hamîd - Remlî -

(49) Aynı eser, 106.

(50) Tahânevî, Dict. of Teck. Terms (Sprenger neşr.) S. 282, burada, bir kimsenin, yalnız olduğu zaman aldığı hadislerde (ahbarânî), başkalarının da bulunduğu bir yerde aldıklarında (ahbarânâ) kullanılabileceğine işaret edilmektedir. Fakat bu kaidenin tam olmadığı da gösterilmiştir. Hattâ İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-hadis'te bu inceliği zikretmemiştir.

(51) Dabbî, No. 452; Faradî, No. 181.

(52) Sila, No. 691; Dabbî, No. 1042; İbnu'l-Cezerî, Gâyetu'n-nihâye, No. 1618.

(53) Sila, No. 1276; Gâye, No. 3645.

(54) Nevevî, S. 711.

(55) Hatîb, Târih, VI. 395.

(56) Fihris, S. 106.

(57) Dabbî, No. 809; Faradî, No. 530; Sila, No. 487, ihtimal aynı isme sâhip bir başka şahıstan bahseder.

(58) Dabbî, No. 399; Faradî, No. 110.

(59) Fihris, 104 ve Tehzîb, IV. 170, Remlî'den Ebû Dâvûd'un varrâk'ı olarak bahseder.

Ebû Dâvûd isnadiyle tamamlandığına işaret edilmişti (60). Mevcut olan haberlerden başka bu isnad zinciri hakkında fazla bir şey söylenmemiştir; fakat Ebû Alî, Hamîd'in, Remlî'nin rivayetini nakleden iki kişiden biri olduğunu söyler, ihtimal bu, zincirin bir kısmına delâlet eder. Biz, İbnü'l-A'râbî rivayetinde Ebû Alî - İbn Abd el-Barr - İbnü'l-Attâr, - Ebû Omer ibn Hazm (61) şeklinde bir isnad gördük. Ebû Alî, Hamîd vasıtasıyla gelen rivayeti bu isnad zinciri ile almış olabilir. Fakat o bunu söylemez ve İbn Hayr da Remlî'nin rivayetini Hamîd vasıtasıyla aldığını hiç bir zaman iddia etmez. Bilhassa Remlî'nin Ebû Dâvûd ile sıkı bir münâsebeti olduğu anlaşılınca, ehemmiyet bakımından ikinci derecede olduğu Ebû Alî tarafından ileri sürülen bu rivayeteait çok az kayıtlıdır.

Lu'lu'i'nin Rivayeti

Ebû Alî Muhammed ibn Ahmed ibn Amr el-Lu'lu'i el-Basrî, rivayeti bâki kalan ve bu günlerde basılan bir kimsedir. Onun, Ebû Dâvûd'un vefat ettiği 275 senesi (62) Muharrem'inde rivayet olunan Sunan (63) baştan sona en son sahip olanlardan biri olduğu söylenir. Lu'lu'i'nin iki râvisi vardır: Biri, hakkında fazla bir malûmat bulamadığım Ebû Abdullah el-Huseyin ibn Bekr ibn Muhammed ibn Vazzân el-Basrî, diğeri, Basra'da kadı ve hadîste itimad edilen bir kimse olarak şöhret kazanan Ebû Omer el-Kâsım ibn Ca'fer ibn Abd el-Vâhid el-Hâşimî (64) (322-413) dir.

İbn Hayr, Basrî'nin nüshasını Ebû Bekr ibn Tâhir'den, o, Ebû Alî'den, o da Ebu'l-Abbâs el-Uzrî (65) (393-478) ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî (66) (403-474) den almıştır; bunlardan ikisi, yâni İbn Tâhir ve Ebû Alî (ahberânî bihâ) kullanmışlardır. Uzrî ve Bâcî, Ebû Zerr Abd Ahmed ibn Muhammed el-Herevî (67) (355-434) den, o, Basrî'den, o, Lu'lu'i'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır, rivayetin her merhalesinde (ahberanâ) kullanılmıştır. İbn Hayr, ayrıca icâzetle şeyh Ebu'l-Hasan Alî ibn Abdullah ibn Nevhib (68) (441-532) den almıştır. İbn Nevhib, yukarıda verilen isnadla Uzrî ve Bâcî'den almıştır.

Hâşimî'nin nüshası, daha çok değişik râvilere sahiptir. İbn Hayr, (munâvala) ile fakih ve kadı Ebû Bekr Muhammed ibn Abdullah ibnü'l-A'râbî (69) (468-543), Ebu'l-Hasan Abbâd ibn Sarhân el-Ma'âfirî (70) (464-543) ve Ebû Abdullah Muhammed ibn Abd er-Razâk ibn Yûsuf el-Kelbî (71) (479-563) den almıştır. Bunların hepsi zâhid ve imam Ebû Bekr Muhammed ibnü'l-Velîd el-Fıhrî et-Turtûsî (72) (450-520) den, o da 478 senesi Şevval'inde Basra'da Ebû Alî Alî ibn Ahmed ibn Alî et-Tusterî'den almıştır. Tusterî Hâşimî'den, o, Lu'lu'i'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır. İbn Hayr'ın nakli nasıl aldığını belirten ifadesinden sonra her merhalede (ahberanâ) kullanılmıştır. İbn Hayr, daha sonra Kelbî'nin divân ismini verdiği Sunan'ı 512 senesi Ramazan'ında dinlediğini ve kendisine okuyan kimseler için Turtûsî'nin orjinahını elinde bulunduğunu zikreder (73).

(60) Bak, S. Faradî, No. 387, Hamîd'in seyahatından, Ebû Bekr ibn ebi Dâvûd ile karşılaşmış ondan hadîs dinlemesinden bahseder, fakat Remlî ile karşılaştığını zikretmez.

(61) Bak, S.

(62) Matbu Sunan nüshasının başında, Kahire, 1348/1930.

(63) Sem'ânî, Ansâb, 496b.

(64) Ansâb, 587b; Yâkût, Geogr. Wörterb., IV. 484; Subkî, Tab., III. 12, ona, râvi es-Sunan der .

(65) Sıla, No. 139; Geogr. Wörterb., II. 582.

(66) Geogr. Wörterb., Zehebî, Tez., III. 349.

(67) Tez., III. 284.

(68) Sıla, II. 419.

(69) Fihris, 105, yanlış olarak Adenî der. Bak, İbn Hall, III. 12; Sıla, No. 1181; Tez., IV. 86; Makarî, Analectes, I. 477; Dîbâc, 281; İbn Hacer, Lisânü'l-Mizân, V. 234.

(70) Sıla, No. 970.

(71) Sıla, No. 1187.

(72) Geogr. Wörterb., III. 529; Dîbâc, 276.

(73) Fihris, 105.

Biraz önce verilen isnadda, İbn Hayr tarafından zikrolunan İbnu'l-A'râbî, rivayeti, (haddesenî bihâ) kullanarak, Bağdad'ta yerleşmiş bir Şâfiî doktoru olan şeyh, fakih, imâm ve zâhid Ebu'l-Hasan Ali ibn Sa'îd el-Abdarî el-Endelusi (74) (Ö. 491 den sonra) den almıştır. Abdarî, şeyh, imam ve hâfız Ebû Bekr Ahmed ibn Ali ibn Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî (75) (392-463) den, o da Hâşimî'den almıştır ve her ikisi tarafından da (ahberanâ) kullanılmıştır. İhtimal daha fazla açıklanmağa lüzum kalmadığı için, Hâşimî'nin Lu'lu'î'den, Lu'lu'î'nin Ebû Dâvûd'tan aldığı rivayete (an) kullanılmıştır.

İbn Hayr aynı zamanda, icâzetle beraber rivayeti, Şeyh Ebu'l-Haccâc Yûsuf ibn Ali İbn Muhammed el-Kaffâl (76) (Ö. 542) dan almıştır. Kaffâl, şeyh Ebû Muhammed el-Kâsım ibn Ali el-Harîrî (77) (446-516) den almış ve Harîrî'nin, şeyh Ebu'l-Hasan Muhammed ibn Ali es-Sirâfî'den alırken nakilde kullandığı gibi (ahberanâ) kullanmıştır. Her defasında (an) kullanılmak suretiyle Sirâfî, Hâşimî'den, o, Lu'lu'î'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır.

Ahlwardt, No. 1246 nın verdiği bir isnadda, Târik ibn Mûsâ ibn Ya'îş el-Mahzûmî, 504 senesi Ramazan'ında, Alexandria'da, Sunen'in ilk cüz'ünü, Turtûşî'den aldığını söyler. Bu isnadda (ahberanâ) kullanılmıştır. Buna göre Ebû Dâvûd'a varan isnad zinciri, İbn Hayr tarafından verilen zincirin aynıdır.

Hâşimî'nin nüshası için verilen ilk isnadla ilgili diğer isnadlar da vardır. H. 4, S. 17, bunlardan birini, Ebu'l-Futûh Nasr ibn Muhammed ibn Ali el-Husrî (78) (Ö. 619) den Ebû Tâlib Muhammed ibn Muhammed (? Ali) ibn ebi Zeyd el-Alevî (79) (Ö. 560) - Hâşimî - Lu'lu'î - Ebû Dâvûd zinciriyle verir, bu isnadda, Lu'lu'î ile Ebû Dâvûd arasındaki (an) müstesnâ, her seferinde (ahberanâ) kullanılmıştır. Fakat mezkûr kaynağın, Alevî'nin, Sunen'i Tustârî'den, onun da Hâşimî'den aldığını şüphesiz olarak ifade etmesi icabederdi. Alevî, Hâşimî ile karşılaşmamıştır. H. 5, S. 42 nin Husrî (80) - Alevî - Tustârî - ... Ebû

Dâvûd zinciriyle her defasında (an) kullanarak verdiği isnad bunu gösterir. Yine aynı kaynak, yalnız (an) kullanılmak suretiyle Omer ibn Abd el-Mecid el-Meyyânîşî (81) (Ö. 579) - Ebu'l-Muzaffer (82) Muhammed ibn Ali eş-Şeybânî et-Taberî - Muhammed ibn İbrâhîm el-Bağdâdî (83) (Ö. 516) - Tustârî - ... şeklinde isnadın başka bir varyantını vermiştir.

H. 1, S. 7; H. 2, S. 16; H. 3, S. 6, 37; British Museum ve Jhon Rylands kütüphanelerindeki yazmalar, Ebû Dâvûd'tan Ebû Hafs Omer ibn Muhammed ibn Ma'mer ibn Tabaraz el-Bağdâdî (84) (516-607) ye varan tamamıyla aynı isnad zincirine sâhiptirler. Ebû Hafs, Sunen'i İbrâhîm ibn Muhammed ibn Mansûr el-Kerhî (85) (Ö. 537, 538) ve Ebu'l-

(74) Sila, No. 903.

(75) Başka malûmat için bak: E. I. II. 929.

(76) İbnu'l-Abbâr, Tekmilâ, No. 2076; Dabbî, No. 1446.

(77) Bu şahıs Makâmât'ın müellifidir, bak: S.

(78) Tez., IV. 169; İbn Hacer, Lisân, V. 365.

(79) Mizân, III. 131; İbn Hacer, Lisân, V. 365; Mizân, onun 550 den sonra, İbn Hacer, 555 te işittiğini söyler.

(80) Matbû nüshada Hadramî'dir.

(81) Georg. Wörterb., IV. 709.

(82) Matbû nüshada Ebu'l-Zafer'dir.

(83) Sefadî, S. 350.

(84) Georg. Wörterb., II. 522, H. 1-5 ve John Rylands elyazması, nakli birkaç asır uzatır. Ebû Hafs, İbn Hayr'e oldukça yakın bir zamanı temsil eder. Bu sebeple daha uzağa gitmemeğe elverişlidir. Husrî'den daha uzağa gitmemek hususunda da aynı yol takip edilmiştir.

(85) Georg. Wörterb., IV. 143. H. 1, H. 2 ve B. M., MDLXV, künye olarak Ebu'l-Bedr; Rylands, 130, Ebu'l-Velid; Yâkût, Ebû İshâk verir.

Feth Muflih ibn Ahmed ibn Muhammed ed-Devmi (86) den almıştır. B. M., bazı cüzlerde okunuşların aynı fakat diğer bazılarında farklı olduğunu söyler. H. 1, H. 2 ve Ryland herhalde her bir şahıstan alınan kısımları kastederek Ebû Hafs'ın onlardan almış olduğu nüshada (mulaffakan) kelimesini kullanır. H. 1 ve H. 2 (semâ'an aleyhimâ) ibaresini ilâve eder. İki şeyh (Kerhî ve Devmî), rivayeti, el-Hatib el-Bağdâdî (87) den, o, Hâşimî'den, o, Lu'lu'î'den, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır. H. 1 ve Ebû Hafs'ın, bütün eseri iki şeyhten aldığı ilâve eden M. M. baştan sona kadar (ahberanâ) kullanır. H. 2 ve Rylands, ilk iki merhalede (ahbaranâ bihî) diğer ikisinde (an) kullanır. Rylands, nihayette (ahberanâ), H. 2, (ahberanâ bihî) kullanır ve her ikisi de Lu'lu'î'nin bütün eseri işittiğini ilâve eder. H. 3, yalnız (an) kullanır. 50 nci sahifede diğer bir isnad verirse de farkları, mevzuumuza tesir etmez.

H. 5, S. 42, tek başına zikredilen Kerhî müstesnâ, verilen isnada uygun beş isnad verir. Burada yalnız (an) kullanılmıştır. H. 4, S. 18, Ali ibn Huseyn ibni'l-Mukîr'den El-Fadl ibn Sehl el-İsferâ'îni (88) (Ö. 548) - Hatib şeklinde ve yukarıda verilen isnadla Ebû Dâvûd'a varan bir isnad vermiştir. Burada da yalnız (an) kullanılır.

İbnu'l-Abd'in Rivayeti

Ebu'l-Hasan Ali ibnu'l-Hasan ibni'l-Abd, Zehebi'ye göre, Ebû Dâvûd'un Sunen'ini nakleden yedi kişiden birisidir; fakat H. 4, S. 18, isnadı ona kadar vardırıran bulduğum yegâne kaynaktır. Ebu't-Tâhir es-Silâfî (90) (Ö. 576, 578), rivayeti, Gâlib ibn Ali Gâlib'ten, o, Muhammed ibn İsmâ'il el-Astarâbâzî (91) (Ö. 468) den, o, Abdullah ibn Muhammed ibn İbrahim el-Esedî'den, o, İbnu'l-Abd'ten, o da Ebû Dâvûd'tan almıştır. Bu isnadda yalnız (an) kullanılmıştır. Ne yazık ki bu isnad zinciri hakkında fazla bir malûmat bulamadım. Ancak 275 te ölen Ebû Dâvûd ile 576 veya 578 de ölen Silafî arasında sadece dört kişinin bulunması dolayısıyla bu isnad, âli bir isnad gibi görünmektedir. Eğer bu isnad noksansız sahih bir isnad ise aradaki şahısların çok uzun yaşamış olmaları lâzımdır.

NETİCE :

Yukarıda verilen isnadlarda zikre şayan bazı hususlar vardır. Ebû Muhammed ibn Attâb, Mekki ibn ebî Tâlib'den gelen İbnu'l-A'râbî'nin rivayeti için icâzet aldığı söyler. Fakat ibn Attâb, Mekki öldüğü zaman dört yaşında idi, rivayette (ahberanâ bihî) kullanır. İbn Hayr da Muslim'in Sahih'ini (92) ve Tirmizî'nin Sunen (93) ini icâzetle Mekki'den aldığı için ona itimad etmiştir. Tirmizî'ye atfen ibn Hayr, Mekki'nin, kendi elyazısıyla, ibn Attâb için yazmış olduğu bir icâzet aldığı söyler. Keza ibn Başkuvâl da Ebû Muhammed'in Mekki'den icâzet aldığı bildirir (94). İbn Ferhûn, Ebû Muhammed'in babası, Ebû Abdullah ibn Attâb'ın Mekki'den (95) ve İbn Hayr'da, Ebû Muhammed'in, İbnu'l-

(86) E. M., MDLXV de Rûmî'dir.

(87) Rylands, 130 (363b nin kenarında) yazmanın Hatib'in başkanlığı altında bölümleri belirtilen Sunen'in bir nüshası olduğunu söyler.

(88) İbn Hacer, Lisân, IV. 442. Burada İbnu'l-Mukîr'in İsferâ'îni'den icazetle en son nakleden kimse olduğu zikredilir.

(89) Tez., II. 153.

(90) Tez., IV. 90; Gâye, No. 472; Geogr. Wwrterb.

(91) Ansâb, 30 ab; Subkî, III. 48.

(92) Fihrist, 100.

(93) Aynı eser, 120.

(94) Sila, No. 744.

(95) Dibâc, 274.

'Arâbî'nin rivayetini hem babasından ve hem de Mekki'den naklettiğini söylerler. Keza İbn Hayr, onun, Müslim nüshalarının (96) rivayetlerinden birini ve Nesâî nüshalarından üç rivayeti babasından nasıl naklettiğini anlatır (97). Bu itibarla insan İbn Hayr'ın nakil meselesini anlatışında bir basamağı unutup unutmadığını kestiremez. Fakat bu, o kadar ehemmiyetli değildir. Ebû Muhammed'in, Mekki'den Tirmizi'nin nüshasını alması hususunda verilen tafsilât ihtimale tamamen uygundur. Bu, icâzetin münâvele ile birleşmiş en yüksek bir şeklidir (98). Bazı kimselerin "fulana ve onun hâmil olduğu kimselere icâzet verdim" yahut "Sana, senin çocuklarına ve ilâ nihaye nesline izin verdim" (99) gibi tâbirlerle icâzeti tasvip etmek istemeleri nazarı itibare alındığı zaman anlarız ki eğer Mekki, yaşı okumağa ve ezberlemeğe müsait olsa veya olmasa da hiç olmazsa arkadaşının hayatta olan küçük oğluna icâzet vermesi kötü bir şey sayılmaz. Ve eğer Mekki, daha çok yaşlandığı zaman okuyabileceği yazılı bir metinle onu ortaya koydu ise her hangi bir mahzur izale edilebilir.

Lu'lu'î'nin rivayetini el-Hatîb el-Bağdâdî'den alan Kerhî, Hatîb'in ölümünden 74 - yahut 75 sene sonra ölmüştür. Onun doğum tarihi hakkında bir şey bulamadım, bununla beraber, Hatîb'den nakli alabildi ise, onun çok yaşlı bir şahıs olarak öldüğü anlaşılır. Buna göre Kerhî'nin, öldüğü zaman 90 yaşında olduğunu farzederek Hatîb'den rivayeti alması için hiç bir sebep yoktur. Fakat Sunen'i nakille şöhret kazananlardan İsfarâ'îni, Hatîb'in ölümünden 85 sene sonra ölmüştür. Arada bir mutavassıt halka terkedilip edilmediğine merak edilir.

Daha mühim bir mesele, İbn Abd el-Barr'ın, İbn Dâsa'nın rivayetini, 390 senesinde ölen İbnü'z-Zeyyât (100) hakkında tarih veren yegâne kimsedir ve katî bir lisanla, onun, 17 Rebî'u'l-âhîr 314 te doğduğunu ve 15 Receb 390 da Çarşamba günü öldüğünü söyler (101). Bu, insana İbnü'l-Faradî'nin doğru, hatanın ise 391 tarihinin zikrinde olduğu hissini verir. İbn Abd el-Barr'ın, İbnü'l-A'râbî'nin rivayetini 391 senesinde İbnü'l-Attâr'dan aldığı söylenir. İbn Hayr, hafızasındaki şeyleri birbirine karıştırabilir mi? 391 senesi, İbnü'l-Attâr'dan haberin alındığı tamamen muhtemel olan bir tarihtir. Bu tarih, İbn Abd el-Barr'ın, Sunen'in rivayetini aldığı tarih olarak kabul edildiğine göre, basit olarak,, İbn Hayr'ın, hatasına dikkat etmeksizin, bu tarihi İbnü'z-Zeyyât hakkında ileri sürebilir mi?

Harîrî'yi, Lu'lu'î'nin rivayetini nakledenlerden biri olarak bulmak da enteresandır. Makâmât'ın müellifini, bir hadîs kitabının râvisi olarak bulmak her nedense beklenmez, fakat olmaması için de hiç bir sebep yoktur. Makâmât'ın kendisi, bu mevzuda onun bilgisine şahadet eder. İbnü'l-Abbâr (102), Harîrî'den İbn Hayr'e nakleden Kaffâl'ın, 512 senesinde şarktaki seyahatinden İspanya'ya döndüğünü ve memleketinden uzakta iken Müslim'in Sahîh'ini ve Harîrî'nin Makâmât'ını aldığını söyler. Hattâ İbn Hayr, bu hususta daha vâzih malûmat verir. 534 senesi Zu'l-Ka'de'sinde, Almeria'daki dükkânında Kaffâl'a okumak suretiyle, Harîrî'nin 50 Makâmât'ını nasıl aldığını anlatır. Kaffâl ise onları Harîrî'ye okuduğunu ve 504 senesi Şevval'inde Bağdad'taki evinde birden fazla dinlediğini söyler (103). Bunlar, Kaffâl'ın Harîrî ile sıkı bir temasta olduğunu ve böylece dinlemek fırsatını bulduğu her hangi bir şeyi nakletmeğe hazır bulunduğunu ortaya kor. Bir başka yerde İbn

(96) Fihris, 101.

(97) Aynı eser, 111.

(98) İbnü's-Salâh, Ulûm, 160.

(99) Aynı eser, 156.

(100) No. 755.

(101) Mizân, II. 75, ve Dabbi, No. 882, tarih vermez.

(102) Tekmile, No. 2076.

(103) Fihris, 387.

Hayr, Kaffâl'dan, Hariri'nin 50 Makâmât'ını, nesir ve nazım halindeki diğer eserlerini ve şeyhlerinden naklettiği şeyleri aldığını söyler (104). Bu böyle olunca, Sunen'i Ebû Dâvûd'u, son gruba dâhil eserlerden biri olarak kabul edebiliriz.

Naklin bazı tafsilâtı hakkında tek tük sualler ileri sürülebildiğine göre, birbiriyle münâsebeti olan isnad zincirlerinin çeşitli halkalarındaki ölçülü hususların müessir olduğuna dikkat etmek lâzım gelir. İsnadlarda (an) nadiren görünür. Görüldüğü zaman, insanların, birbirinden nakille alâkalı olduğu maruf yerlerde normal olarak kullanılmıştır. Bazı yerlerde (ahberanâ, ahberanî, haddesenî) gibi kelimeler kullanılır, yahut râvi, mevzuu şeyhine nasıl okuduğunu veya okunamı nasıl dinlediğini anlatır. Veya icâzet aldığını ve yahutta metni (munâvele) ile aldığını söyler. Diğerlerinden öğrenmeğe ve naklin sıhhatini garanti etmek maksadiyle hesabedilen tanınmış metodlarla öğrendiklerini devam ettirmeğe hevesli kılan muhtelif yaşlardaki kimselerin samimiyetleri takdir olunur.

TEFSİRE MUKADDİME (*)

Yazan: Şeyh Muhammed ABDUH

Çeviren: İsmail CERRAHOĞLU

Kur'an tefsiri hakkında söz söylemek kolay bir iş olmamış, bu dâima en güç bir mesele olarak zuhur etmiştir. Böyle olmakla beraber güç olan her şey terkedilmez. Zorlukların yönleri çoktur, bunun en mühimmi ise Kur'anın, yüksek bilgileri, yüksek gayeleri ihtiva eden ve nebilerin en olgununun kâlbine künhü bilinmiyen Hazreti Allah tarafından indirilmiş bir kelâm olmasıdır. Bu yüksek gayelere, temiz, akıllı ve nefislerini temizlemiş olanlar bakabilir. Onu arzu edenler, onu önlerinde azamet ve heybetli bulurlar. Hazreti Kemâlden feyz alanların akılları onu alabilir. Lâkin Allahü Taâlâ bize bu işi hafifletip, kelâmın düşünüş ve anlayışla incelemeyi emrettiğinden, nûr ve hidayet kitabını insanlara ancak âhkâm ve şeriatlarını açıklamak için indirdi. Bu da ancak Kur'anı anlamakla tahakkuk eder.

Arzu ettiğimiz tefsir, insanların dünya ve âhiret hayatlarında saadet yollarını gösteren din kitabını anlamaktır. İşte en yüksek gaye budur. Bundan başka bahisler ona tâbi veya onu öğrenmeye vesiledirler.

Tefsirde muhtelif yönler vardır: Birincisi; Kur'an'ın diğer sözlere nazaran mümtaziyetini ve kelâmının yüksekliğini bilmek için, belâğat nevilerinden muhtevi olduğu şeylere, kitabın maânî ve üslûblarına nazar etmektir. Bu mesleğe Zamahşerî sülûk etmekle beraber, başka şeylere de temas etmiş, diğerleri de bunun yolunu takip etmişlerdir.

İkincisi: Bir takım âlimlerin itina edip, vecihlerini ve lâfızların ihtimallerini beyan ettikleri i'rab'dır.

Üçüncüsü: Kıssaların araştırılmasıdır. Bu mesleğe sülûk eden âlimler, Kur'an kıssalarında, tarih ve İsrailiyat kitaplarından sadece ehli kitab ve gayrılarının mutemet kitaplarına, Tevrat'a, İncil'e itimat etmemeleri, şöyle dursun onlardan işittikleri bütün sözleri, doğrusunu yanlışını ayırmaksızın akla uymayanları ve şeriata muhalif olanları temizlemeksizin almışlardır.

Dördüncüsü: Garibu'l-Kur'an'dır.

Beşincisi: İstinbat olunan muamelât ve ibadet gibi ahkâmı şer'iyedir.

Altıncısı: Usulî akâid'tir. Bu, yolunu şaşırmışlarla mücadele ve muhaliflerle münazara içindir. İmâm er-Râzî buna büyük bir ehemmiyet vermiştir.

Yedincisi: Öğütler ve inceliklerdir ki, o kimseler bunları âbid ve mutasavvıfların hikâyeleriyle karıştırıp, Kur'an'ın koyduğu fazilet ve edeblerin dışına çıkmışlardır.

Sekizincisi: İşaret ile tesmiye olunanlardır. Sofi ve bâtını kelâmları insanların sözünde birbirine karışmıştır. Böyle bir tefsiri Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin ibn Arabîye nisbet ederler, halbuki, o tefsir meşhur batını Kâşanî'nindir. Ondaki dil uzatmalardan Allah'ın dini ve aziz kitabı beridir.

(*) Bu yazı, müellif tarafından fâtiha tefsiri adlı eserine mukaddime olarak yazılmış, 1319 tarihinde Mısır'da tab'edilmiştir.

İnsan bu maksatlardan her hangi birinde fazla ileri giderse, kitabı ilâhinin maksadından uzaklaşır ve hakiki mânasını unutacak yollara düşer. Bundan dolayı tefsirden maksadımız, yukarıda zikrettiklerimizin yanında Kur'anın fesahat ve belâğatına lâıyk olan i'rabı tatbik ve taşıyabileceği mâna miktarınca belâğatın vecihlerini açıklamaktır.

Bu asırda bazı kimselerin, tefsire ve Kur'anı incelemeye hacet yok, zira geçmiş olan imamlar, kitab ve sünneti incelediler ve onlardan hükümler çıkardılar, bize ancak onların kitaplarını tetkik etmek ve onlarla yetinmek düşer. Nitekim bazıları bunu iddia etmişlerdir. Eğer bu sözü söyleyenlerin zannı doğru olsaydı, tefsir ile uğraşmak vakti boşa harcadığından abes olurdu. Bu, Peygamber sallallâhu aleyhi vesellemden müminlerin son ferde kadar gelen ümmetin icmana muhaliftir ve bu işle uğraşmada fıkıhın şanını yükseltme vardır. Müslümanın kâlbine böyle bir şey nasıl doğar.

İstilâh olarak, fıkıh denilen amelî hükümler, Kur'anda gelenlerin en azıdır. Zira Kur'an da ahlâkı güzelleştirmek ve ruhu cehalet çukurundan, maarifet burcuna yükseltmek, saadete erdirmeye ve içtimâî hayat yollarını irşada dâvet vardır. Allah ve Ahiret gününe iman eden kimse ondan müstağni olamaz ve hakiki anlayışa en uygun düşen budur. Bu irşad Kur'andan başka hiçbir yerde bulunamaz.

Ahlâkı düzeltmede büyük rolü olan İhya u'l-Ulûm gibi eserler Kur'andan istifade etmişlerdir. Lâkin Kur'an'ın hükmü, Kur'anı anlıyan nefislere ve onun tesiri onu hakkı ile okuyan kâblere dir. Bu hususda Kur'ana hiç bir şey müsavi olamaz, onda âlimlerin açıklayamadıkları ve örtüsü kaldırılmamış bilgi ve hikmetten daha pek çok şeyler vardır. Din imâmları "Kur'an senin lehine ve aleyhine hüccettir" (1) hadisine dayanarak, o, kıyamet gününe kadar beşer ferdlerinden her ferde rehber olarak bâkî kalacaktır demişlerdir. Bu da ancak Kur'anın hüküm ve hikmetlerini anlayıp düşünmekle olur.

Allah, Kur'anın nüzülü esnasında hitap ettiği kimselere, kendi hususî şahsiyetlerinden dolayı hitâp etmiş değil, belki bu hitâp, Kur'anın hidayet ettiği insanlık nev'inin fertleri olması bakımındandır. Kendine ne icmalen ve ne de tafsilen uyulması lâzım geldiğine dair Allah tarafından bize bir vahy gelmeyen kimsenin tefsirlerini tetkikle iktifa ederek, Allah Taâlâ'nın "Ey insanlar rabbinizin (azabından) sakının" (2) kelâmını anlamadan bizden razı olacağı düşünür mü, hayır; her şahsın âlim ve cahil tefrik etmeksizin kitabın âyetlerini kudreti nisbetinde anlaması farzdır. Allah Taâlâ'nın "Namazlarında huşu edenler muhakkak umduklarına nail oldu" (3) âyetinden açık olarak cahil bir kimsenin şunu anlaması kifayet eder. Ayeti kerimedeki şu vasıfları toplıyan kimselere Allah indinde kurtuluş ve umduklarına nâil olmak vardır; ve yine huşunun mânasının hayra dalâlet etmiyen lâğviyattan çekinmek, uhrevî ve dünyevî faydalar temin eden şeylere yönelmek, zekâtta malını bezl etmek, ahdinde vefa etmek, sözü doğru olmak, fuşiyattan teberrî etmek gibi vasıfları muhtevi olduğunu bilmesi kâfi gelir. Şu vasıfların zıddı ile vasıflanan bir kimse Allahın hududunu tecavüz etmiş olur. Şu vasıfları düşünmek hangi tabakadan ve hangi dilden olursa olsun, nefsin fenalıktan hayra sevkedecek kadar kudreti nisbetinde Kur'andan bunları alabilen bir mü'mine kolaydır. Allah Taâlâ Kur'anı bize Hidayet için indirdi ve Allah bizim Kur'ana karşı olan zaif noktalarımızın hepsini bilir. Bu mertebeye üzerinde bir yüksek mertebe daha var ki, bu, farzı kifayedir.

(1) Sahihu Müslim, I, 140 (İst. 1329); Sünenu'd-Darimi, I, 167 (Dimaşk, 1349), Sünen İbn Mâce, I, 61-62 (Mısır, 1313); Süneni Nesâî, V, 8 (Mısır, yeni tab'ı).

(2) Lokman sûresi, 33.

(3) Mü'minun sûresi, 1.

Tefsirin mertebeleri vardır. En aşağısı Allah Taâlânın azâmet ve tenzihini kalbe sokan ve nefsi şerden çevirip hayra çeken toplu bir açıklamadır ki bunun herkese müyesser olduğunu iddia ederiz. Fakat tefsirin yükseğine gelince, aşağıda zikredilecek olan bir takım şartlarla tamam olur.

Birincisi: Kur'andaki kelimelerin teker teker hakiki mânalarını anlamaktır. Müfessir bu lâfızlar hakkında falancanın sözü böyledir, falanca bunu böyle anlatmıştır gibi sözlere itibar etmeksizin, bu dili konuşanların onu nasıl kullandıklarını araştırır. Tenzil zamanında muhtelif mânalarda kullanılan bir çok lâfızlar, uzak ve yakın zamanlarda bu mânalardan başka mânalarda kullanılmışlardır. Mutlak tefsir mânasında meşhur olan ve sonradan hususi vecihlerde kullanılan te'vil kelimesi, Kur'anda başka mânalarda kullanılmıştır. Allah Taâlânın şu âyetindeki "Hel yanzurûne illâ te'vilehû yevme ye'ti te'viluhû....." (4) te'vil kelimesi nedir. Doğruyu anlamak isteyen bir kimseye, Kitab'da vârit olanlarla sonradan millet arasında şayi olmuş istilâhları ayırması ve bu istilâhları incelemesi icabeder. Çok kerre müfessirler Kur'an kelimelerini ilk üç asırdan sonra halk arasında şayi olmuş istilâhlarla tefsir ediyorlardı. Halbuki müdakkike, Kur'anı nazil olduğu asırda kullanılmış olan mânalarla ve en güzel kelimeyi yine Kur'andan anlayarak tefsir etmesi yaraşır ki, bu da lâfzın Kur'anda başka başka yerlerde tekerrürlerini ve nice muhtelif mânalarda kullanışlarını düşünmekle (Meselâ, Hidayet veya bundan başka kelimeler) ve lâfzın mânasının, lâfzın bulunduğu âyetin cümlesi içinde nasıl ittifak ettiğini araştırmak ve mânalar arasında matlûb olan mânayı bilmekle olur. Kur'anın kendi kendini tefsir etmesi ve lâfzının hakikî mânasını ortaya koyan en sağlam delil, ondan önce geçen söze muvafık, umumî mânâyâ uygun ve Kur'anın bütünü ile kasdettiği mânâ ile bağdaşmasıdır.

İkincisi: Bu işle meşgul olan kimse yüksek üslûbları anlaması için, üslûbların ilmini bilmek icabeder. Bu da belîğ kelâma alışkanlık, onun nükte ve güzelliğine nüfûz etmeye çalışmak ve konuşanın murad ettiği şeyin ne olduğunu anlamağa ehemmiyet vermekle hasıl olur. Evet Allah Taâlânın murad ettiği şeylerin bütünü tam ve kemâl bir anlamaya yükselemezsek de kudretimiz nisbetinde bizi hidayete götüren şeyi anlamamız mümkündür. Bu işde i'rab ve üslûblar (maâni ve beyan) ilmüne muhtaç olunur. Lâkin yalnız bu fenleri öğrenmek ve onların meselelerini anlamak, hükümlerini ezberlemek bizi gayeye ulaştırmaz. Arabça kitaplarda arablara, sözleri düzgün, kaideler konulmadan önce kaidelere uygun konuştukları görülür. Bunların onlar için tabii olduğunu mu zannedersiniz, hayır, bu ancak dinlemek, konuşmakla kazanılmış bir melekedir. Eğer bu hâl, zatlarının tabii bir hâli olsaydı, arabların oğulları hicretten elli sene sonra yabancılarla karışıp, yabancılardan daha yabancı oldukları zaman onu kaybetmezlerdi.

Üçüncüsü: Beşerin hallerinin ilmidir. Allah bu kitabı inzal etmiş ve onu kitapların sonu kılarak, diğerlerinde açıklamadığı şeyleri onda açıklamıştır. Onda beşerin tâbi olduğu ilâhî sünnetler, yaratıkların tabiatı ve hallerinin çoğu açıklanmıştır. Milletlerin ve sünnetine muvafık gidişatları bize en güzel bir şekilde anlatılmıştır. Bu kitabda beşerin hallerini tetkik eden kimseye, onların tavırları, devirleri, iman ve küfür, ilim ve cehl, izzet ve zillet, zayıflık ve kuvvette onların hallerinin muhtelif menşelerinden, ulvi ve süfli bakımdan büyük âlemin ahvalini bilmesi lâzım gelir ki, bunun için de bir çok fenlere muhtaçtır, bunların en ehemmiyetlisi tarih ve nevileridir.

Beşer ahvalini, nasıl birleşip nasıl ayrıldıklarını, vahdetin mânasını ve bu halin kendileri için zararlı mı, faydalı mı olduğunu, gönderilen Peygamberlerin eserlerinden nelerin

(4) 'araf sûresi, 53.

mevcut bulunduğunu bilmiyen kimsenin, Allah Taâlâ'nın "İnsanlar tek bir ümmetdi, binaenaleyh Allah, müjdeciler, haberciler olmak üzere Peygamberler gönderdi" (5) âyetini nasıl tefsir edeceğini bilemiyorum.

Kur'an, milletler, sünneti ilâhiye, enfüs ve âfâkta, yer ve göklerdeki âyetlerden icmalen bahsetmiştir. O, ilmi herşeyi kaplayanın yaptığı bir icmaldir. Bizi olgunlaştıracak ve yükseltecek tafsil ile icmalini anlamamız için yer yüzünde seyahat etmemizi, düşünüp taşınmamızı emretmiştir. Varlık âleminin zahirine bakmakla yetinseydik, kitabın ihtiva ettiği ilim ve hikmete bakmadan, cildinin rengine ehemmiyet verenler gibi olurduk.

Dördüncüsü: Kur'anla bütün beşeriyetin hidayet yolunu bilmektir. Bu farzı kifayeyi üzerine alan müfessirlerin Peygamber zamanında arap ve arap olmıyan insanların halini bilmesi lâzımdır. Çünkü Kur'an insanların sapıklık ve şakavette olduklarını Peygamberlerin onlara doğru yolu göstermek ve onları mes'ud etmek için gönderildiğini haber veriyor. Müfessir, onların halleri, buldukları durumları bilmeden, âyetlerin çirkin gördüğü geleneklerini doğrudan doğruya veya dolayısıyla nasıl anlayabilir. Dine çağırın ve onu müdafaa eden Kur'an âlimlerinin, taklid ile "İnsanlar batıl yolda olup, Kur'an onların bütün batılıklarını yıkmıştır" demeleri kifayet eder mi? elbette hayır.

Beşincisi: Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem ve ashabının, siretini, dünyevî ve uhrevî işlerindeki tasarrufları, amellerinin ve ilimlerinin ne yolda olduğunu bilmektir.

Şimdiye kadar zikrettiklerimizden iki türlü tefsir olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi: kuru, Allah ve Kitabından uzaklaştıran tefsirdir. Fakat aslında bu, lâfızların tahlili, cümlelerin i'rabı ve bu ibarelerin fennî nüktelerine yapılan işaretleri açıklamaktan ibarettir ki, buna tefsir demek lâyük olmaz. Belki o, nahiv, maânî ve buna benzer fenlerde bir nevi alıştırmadır. İkincisi: İnsanlar üzerine farzı kifaye olan tefsirdir ki, gayesine ulaşması için şu şartların cem'ini ister. Bu şartlarda, müfessirin, (hüden ve rahmeten) ve bunlara benzer sözlerin tahakkuku için, ruhları hidayete ve amele sevk ve cezbedecek surette hükümler, ah-lâk ve akidelerde şeriatın hikmetlerinden bahsedenin muradını anlamasıdır. Hakikî maksat şu şartların ve fenlerin arkasındadır. Bu da Kur'anın gösterdiği yola tâbi olmakla olur. İşte tefsir okumakta varmak istediğim ilk hedef budur.

Müellif, ülama istilâhında kullanılan tefsir ve te'vilden bahsetmiş; sonra da Kur'an tefsirinin ve anlayışının şanının büyüklüğünü beyan hususunda da şöyle demektedir. Bugün — Irak'tan Fas'ın sonuna kadar — lisanlarında araplara nisbetle yabancı bir millet olup sonradan araplarla karışan milletlerin sözlerinde bu karışma neticesi olarak bir çok arabça kelimeler bulunmaktadır. İşte tefsire, Kur'anı anlamıya, ilk müslümanlardan ve bilhassa tefsir yazılmaya başlanılan üçüncü asırdaki müslümanlardan daha çok ihtiyacı olanlar bunlardır. Müslümanlar buna şiddetle muhtaç olduklarını hissettiler. Şüphesiz gerilememiz devam ettikçe bizden sonra gelenler ona daha çok muhtaç olacaklardır. Fakat Allah bize dinimizi, dilimizi, diriltmek için bir kalkınma hamlesi nasip ederse, belki bizden sonrakilerin hali bizden iyi olabilir.

Bugün ve daha evvelki asırlarda tefsir anlayışı, âlimlerin tefsirlerindeki ihtilâfa düşükleri sözlerdir, halbuki Allahın şu "Eğer Kur'an Allahın gayri bir yerden gelseydi onda çok ihtilâflar bulurlardı" (6) sözüne binaen Kur'an bu gibi ihtilâflardan münezzehtir. Tefsir kitaplarını anlamıya ehemmiyet verenler, kitabın mânâlarını bilmekte anlayışlarının karar kılacağı bir mânâyı arayıp sonra onu insanlar arasında yaysalar, insanları ona ir-

(5) Bakara sûresi, 213.

(6) Nisa sûresi, 82.

şad etselerdi ne olurdu. Fakat onlar bunu araştırmayıp ancak öğünecekleri bir sanat araştırdılar. Onda kendileriyle yarış edenlerle mücadele edip, Kur'anın maksatlarından uzaklaştırmak, garabete düşürmek, te'vil cihetlerini icad etmek, haddinden fazla söz söylemeyi elde etmekte maharet göstermekten kendilerini alamadılar. Allah Taâlâ kıyamet gününde bizden, insanların sözleri ve onların anlayışlarından sormaz, ancak bizi hidayet ve irşada sevk etmek için indirdiği Kitabından ve nazil olan şeyleri bize açıklayan Peygamberin sünnetinden sorar. "Biz sana Kur'anı indirdik, taki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın" (7). Size, risalet vasıl oldu mu? Size tebliğ edilen şeyi düşündünüz mü? Emr ve nehy olduğunuz şeyleri taakkul ettiniz mi? Kur'anın irşadı ile âmel ettiniz mi? Peygamberin hidayetiyle ihtida ve onun sünnetine tâbi oldunuz mu? diye sorar. Kur'andan ve onun yol göstermesinden yüz çevirmiş olduğumuz halde bu sualleri beklememiz acayip değil midir, bu ne gaflet, ne gurur.

Bizim Kur'anı bilmemiz, Allah Taâlâ'yı bilmemiz gibidir. Bizde çocuğa Allahı öğretmek için ilk telkin edilen, yüce ve münezzeh olan "Allah" ismidir. Onu "vallâhi şunu şunu yaptım, vallâhi şunu yapmadım" gibi yalan yeminlerle öğrenir, Kur'anı öğrenmesi de böyledir. Çocuk beraber yaşadığı kimselerden onu Allahın sözü olduğunu işitir, mânasını düşünmez, sonra aralarında yetiştiği diğer müslümanların onu tâzim edişlerinden başka bir tâzim de bilmez. Bu da ikişeyle olur. Birincisi: Yazılı şüayet su ile silinip içildiğinde su nevi hastaya şifa verildiğine, Kur'anı taşıyan bir kimseye cin ve şeytan yaklaşılmıyacağına, ona şu şekilde bereket sağlıyacağına inanmaktır. Bu ve bunun gibi halk tarafından bilinen daha pek çok şeyler, hassa tarafından bilinmemektedir. Bunun doğruluğu veya eğriliğine göz yumarak deriz ki, onda cidden pek büyük bir tâzim vardır. Ne yazık ki bu, faide ve menfaatları elde etmek arzusu ile bazı türbelerden alınan topraklara yapılan tâzimden ileri gitmez. Putperest milletlerin bazılarında nakledilmiş yabancı kelimeler ve içinde tılsımlar olan boncuk, kemik ve hırka parçası gibi muska ve hamailden, çocuklara asılanlar da bunun gibidir. Bu şekilde Kur'ana yapılan tâzime, Kur'anın sünnetine uyarak, bununla Allaha ibadet değil, Kur'ana ibadet ismini veririz. İkincisi: Okuyucu yanık sesi, güzel edalı makamı ile dinliyenleri coşturmayı bilirse, Kur'anı işitenlerden muayyen sözler, belli hareket ve sallanmalar hasıl olur. Bu lezzet ve coşkunluğun sebebi güzel ses ve makamdır. Bunun belki en kuvvetli sebebi, dinliyenin Kur'anı anlamaktan uzak olmasıdır.

Anlamaktan maksadım, Kur'anın en üstün üslûplarını kavrayan, öğütleriyle kendini meşgul eden kimse başka herhangi bir şeyle meşgul olamaz. Burada ben, düşünme, anlayış, müteessir olmak ve akıl yormanın dönüm noktası olan saf vicdanla, şuurların inceliğinin tâbi olduğu zevkle beraber olmıyan, kitablardan körcesine alınmış kuru bir teslimiyet anlayışını kasdetmiyorum. Bunların hepsi için şöyle dememiz mümkün olur. Bugünkü cahiliyet, Hazreti Peygamber zamanındaki cahiliyet ve sapıklıktan daha kuvvetlidir. Allah onlar hakkında "Onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar" (8) demiştir. Hakkı bilmek büyük şerefli bir iştir, bilenin inkârı ise daha şiddetlidir. Fakat o, Haktan yüz çevirdiği için daima nefsi tarafından levm olunur. İşte bu levm olunma, batıl üzerine ısrar etmesinden dolayı içinde olanı sarsar.

Koyun çobanı olan bedevide ince his ve anlayış zevki bulunduğundan dolayı Kur'anı dinlediği zaman hemen secdeye kapanırdı. Bu hal bugün hangi münevverle kıyas edilebilir?. Arap yarımadası sakinlerini, Hakka cezbedici sebep olan ince anlayışları sayesinde Kur'anın cazibesıyla nasıl islâma girdiklerini bilmiyor musun. Burada müellif, Esmâ'den

(7) Nahl sûresi, 44.

(8) Bakara sûresi, 146.

naklen bir âyetin iki emri, iki nehyi, ve iki müjdeyi ihtiva ettiğini anlayan köylü bir arap kızına işaret ederek hikâyeyi şöyle anlatmaktadır: "Esmâ'i der ki: Bir arap kızının (Bütün günahlarımın mağfiretini Allaha dilerim. İnsanı haksız yere öldürdüm. Nazında, taze ceylan misali, gece yarılacağı halde ona ulaşamadım.) şeklinde beşli veya altılı bir şiir söylediğini işittim ve ona Allah canını alsın ne kadar fasih söylüyorsun dediğimde, bana, sana yazıklar olsun bu söz Cenabı Hakkın "Mûsâ'nın anasına, onu emzir, ona ait bir tehlike gelince denize bırak, korkma, kederlenme, çünkü biz onu yine sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri de yapacağız, diye vahiyettik" (9) âyeti karşısında fasih sayılabilir mi. Bu âyet iki emir iki nehyi ve iki müjdeyi cem etmektedir.

Vaktaki müslüman âlimleri ilk asırda insanların kalbini islâma cezbetmekte Kur'anın tesirini ve islâmiyetin ancak onunla muhafaza olunacağını anladılar. Ne zaman ki araplar, diğer milletlerle karıştılar, arap olmıyanlardan müslüman olanlar arap âlimlerinin anladığı gibi anlayıp hepside arap lisanını korumanın vacip olduğunda birleşerek, eserler yazdılar ve bunlara ait fenler meydana getirdiler. Evet ümmetin diliyle, edebiyatı ile meşgul olmak haddizatında fazilettir, hayatının unsurlarından bir unsurdur. Dili olmayan milletin hayatı olamaz. Bu fazilet bir ümmetin geçmişini, lisanı, kelimeleri, üslupları, ve edebiyatı ile muhafaza etmeye sürükliemez, onu sürükliyen yukarıda anlattığımızdır. Allame İsfarayini fırkalar hakkında bir kitap telif edip, sonunda ehli sünnetin meziyetlerini, edebiyatta, dilde diğer fırkalar üzerine tebarüz eden faziletleri sayıp, beyan etmiştir. Şu meziyetler ve Kur'anı anlayıştaki izler şöyle dursun, Kur'andan daha aşağı belîğ bir kelâmı anlayış nerede?. Biz burada tefsir için arapça zevkini tatmak ve Kur'anı anlamasının istinat ettiği şeylere ihtiyacı beyan ettik.

DİN İLMİNDE TARİH ve FENOMENOLOJİ (*)

Yazan:
Prof. R. PETTAZZONI

Çeviren:
H. G. YURDAYDIN

Dinler hakkında yapılan araştırmalarda bugün muhtelif yollar takip edilmektedir. Bu yollardan birisi, ferdî dinî vakıaları, tamamiyle dışa ait bir görüş zaviyesinden tahlil etmeyi hedef tutar. Dinî meselelerle ilgili bir metnin en doğru izahını vermeye arzulu filolog; eski bir mabedin restorasyonunu, mitolojik veya diğer herhangi bir sahneye ait herhangi bir konuyu açıklamayı gaye edinmiş arkeolog; vahşi bir kabilenin belli bir âyinine ait amellerin teferruatlı bir raporunu veren etnolog; dinî bir cemiyetin bünye ve teşkilâtı ile onun profan dünya ile olan ilgileri hakkında bir fikir edinmiye çalışan sosyolog; şu veya bu şahsın dinî tecrübesini tahlil eden psikoloğ... bütün bu muhtelif bilginler, dinî vakıalar üzerinde kendi hususî ilimlerinin birbirleri ile olan ilgilerini nazara almaksızın çalışırlar. Bu sebeple bu hadiselerin dinî olan esas ve hususi tabiatını bir tarafa bırakarak ilk plânda filolojik, arkeolojik, etnolojik v.s. bir yönde, kendi ilimlerinin herbirinin bizatihi ruhuna uygun bir şekilde araştırmalarda bulunurlar.

Bu araştırmaların, bizim çalışmalarımız bakımından şüphesiz büyük bir kıymeti vardır, ve onların vasıl olmuş buldukları bazı neticeler, kendilerini zorla kabul ettirecek derecede önemlidirler. Biz, bilgimizin genişlik ve derinliğini, ekseriya bu araştırmalara borçlu bulunmaktayız. Ancak işaret etmek lâzımdır ki, onlar, ilmi esprinin isteklerini tam mânâsiyle tatmin edemezler. Dinî vakıaların hususi tabiatı, bizatihi karakteri, onların hususi bir ilmin konusunu teşkil etmesi için kâfi bir sebeptir. Kelimenin açık ve kat'î mânâsiyle burada kastedilen din ilmidir. İfade edildiği üzere dinî olayların esas karakteri, böyle bir ilmin varlığı için lüzumlu ve kâfi sebeptir. Bu ilim, ne filolojik, ne de arkeolojik veya bir başkasıdır. Veyahut filoloji, arkeoloji, etnoloji v.s. tarafından incelenmiş dinî olayların bir yekûnu da değildir. Burada bahis konusu olan, konunun hususi tabiatı ile ilgili olarak, bir kemmiyet işi değil, tamamiyle bir keyfiyet meselesidir.

Din ilmi, konstrüktif bir ilimdir. O, kendisini, muhtelif ihtisaslaşmış disiplinlerin ayrı ayrı tetkik etmiş buldukları muayyen bir malûmatın, tahkikine ve analitik olarak izahına hasretmez. Bilâkis, dinî malûmat arasındaki bağları kurmaya çalışır. Bunu yapmaktan maksadı, aralarındaki münasebetleri tesbit etmek ve bu münasebetlere göre, olayları guruplandırmaktır. Eğer bu bir şekli münasebetler meselesi ise, dinî malûmat, bir takım tiplere göre, tasnif edilir. Eğer bu münasebetler, kronolojik ise, bu defa onların bir takım seriler haline getirildiği görölür. Birinci durumda din ilmi, sadece tavsifidir. İkindide ise bahis konusu münasebetler, sadece kronolojik olmadıkları zaman, diğer bir ifade ile, vak'aların zaman içinde birbirini takibi, bir iç gelişmeye tekabül ediyorsa, bu defa din ilmi, tarihî bir ilim yani "Din Tarihi" olur.

Din Tarihi, her şeyden önce, muhtelif dinlerin tarihini ortaya koymayı hedef tutar.

(*) Bu yazının Fransızca orijinali, *Milletlerarası Dinler Tarihi Dergisi (International Review for the History of Religions)* olan NUMEN'in ilk sayısına (Leiden 1954) yazılmış olan giriş'in bir kısmını teşkil etmiş; daha sonra müellifin *Essays on the History of Religions* adlı eserinde (Leiden 1954, pp. 215-219) yer almıştır.

Her ayrı din, kendi muhiti içindeki gelişmesi, şiir, sanat, spekülâtif tefekkür, sosyal bünye v.s. gibi aynı muhite ait diğer kültürel kıymetlerle ilgileri bakımından din tarihçisi tarafından incelenir. Bu sebeple din tarihi, dinî malûmat üzerinde, onların yalnız diğer dinî malûmat ile olan ilgileri bakımından değil, fakat aynı zamanda edebî, artistik, sosyal v.s. gibi dinî olmıyan bilgiler ile olan tarihî ilgileri bakımından da çalışır.

Bu noktada aklımıza pek tabii olarak bir takım fikirler gelmektedir. Dinden başka sahalara yönelmiş olan bu görüş tarzı, din tarihini, bizatihi din olan esas gayesinden uzaklaştırmak tehlikesini göstermeyecek midir? Dinî malûmatı, dinî olmıyan diğer bilgilerle ilgisi bakımından etüd etmenin bu tarzında, sistematik bir disiplin noksanlığı yok mudur? Dinî malûmatı, lâdinî olandan tamamiyle ayrı olarak kendi cinsinden diğer malûmat ile ilgisini göz önünde tutarak incelemek, dinin tam mânâsıyla anlaşılmasına ulaşmak için, daha fazla sansa malik olmak değil midir?

Bu nazarı sorulara müşahhâs bir cevap verelim: Biz diyoruz ki, olmuş olanı ve hadiselerin nasıl oluşmuş bulunduğunu sahih olarak bilmek kâfi değildir; bizim asıl öğrenmek istediğimiz, olanın mânâsıdır. Bu, din tarihinden öğrenilemez. Onu, diğer dinî bir ilim yani Fenomenoloji ortaya kor.

Din Fenomenolojisinin dinin tarihî gelişmesi ile bir alâkası yoktur. Van der Leeuw, "von einer historischen Entwicklung der Religion weist die Phänomenologie nichts" "Fenomenoloji, dinin tarihî inkişafı hakkında bir şey bilmez" demektedir. Fenomenoloji, dinî fenomenin karışıklığı içindeki farklı bünyeleri belirtmek suretiyle kendisini gösterir. Yalnız bünye, bize fenomenin mânâsını, onların zaman ve mekân içindeki mevkiilerinden ve belli kültür çevresine bağlılıklarından müstakil olarak anlamamıza yardım edebilir. Böylece Din Fenomenolojisi, bir takım hususi dinlerin araştırılmasına kendisini hasretmiş olan bir Din Tarihi'nin aksine olarak, bir üniversaliteğe ulaşır. Bu sebeple onun, ihtisaslaşmadan da, zarurî olarak uzaklaşmaya elverişli bir mahiyet arzettiği görülmektedir. Bu bakımdan Fenomenoloji, Din Tarihi'nden tamamiyle ayrı *sui generis* bir ilim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki, Van der Leeuw, "die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte" "Din Fenomenolojisi, Din Tarihi değildir" demektedir.

Söylenecek başka söz yok mudur? Şüphesiz Fenomenoloji, (onun ilerde vukua gelecek muayyen bir hali ihtiva eden evveliyatı nazara alınmazsa), bizim araştırma sahamız arasına son yarım asırda katılmış en önemli bir yeniliği temsil etmektedir. Bununla beraber biz, biri tarihî, diğeri fenomenolojik olmak üzere din ilminin iki ayrı ilim halinde bölünmesini, nihaî bir sistemleştirme olarak kabul hususunda biraz tereddüt hissetmekteyiz. Esasen konusu bir bütünlük arzeden din ilminin bu bütünlüğünü, işaret ettiğimiz ikili sisteme kurban etmenin mutlak surette zarurî olup olmadığını sorabiliriz. Şuna işaret etmek yerinde olur ki, dinin kültürel tezahürleri ile çok fakat dinî hayat ve tecrübenin esas değerleri ile az ilgili ihtisaslaşmış filolojik (burada en geniş mânâsı ile kullanılmıştır) tetkikleri artık terketmiş olan din tarihinin aksine olarak fenomenoloji, takdire lâayik olduğu kadar aynı zamanda meşru bir reaksiyonu temsil etmektedir. Ve hattâ bunun yerinde bir görüş olup olmadığı ve onu, ferdi dinlerin ve gelişmeleri üzerinde çalışmaya hasretmenin, din tarihinin fazlasiyle küçümsemesi mânâsına gelip gelmeyeceği sorulabilir.

Umumî olarak söylemek icabederse burada tehlikede olan bizzat tarih fikridir. Hal ile hiç bir ilgisi olmıyan, sadece bir mâzi ilmi olan tarih anlayışı, hayattan ayrı bir tarih fikri, ilhamlarını, Fenomenoloji'nin esasında olandan farklı bulunan felsefî bir tefekkürden

alan bir çok tarihçiler tarafından da reddedilmiştir. Hususiyle Din Tarihi nazarı itibara alındığı zaman, onun dinî fenomenin mânâsı hakkında bize bir şey söylemeyeceğini ve tarihî gelişmenin esas itibariyle önemsiz ve fenomenolojik bir izah içinde tamamiyle ihmal edilebilir olduğunu beyan etmek mümkün olmayacak mıdır? Dinî fenomen, sadece şu veya bu bünye adı altında guruplanmış olmak yüzünden, tarihî olarak şartlanmış bir takım realiteler olması hüviyetinden ayrılmış olmaz. Acaba herhangi bir fenomene mânâ olarak atfedilmiş olan bu fenomenolojik hüküm, esasları farklı bulunan bir takım hadiselerin, bir noktada birleşmeye mütemayil olmalarının hayali bir in'ikâsından başka bir şey değil midir veyahut da aksine, bir görünüş ve tamamiyle dış bir benzersizlik altında gizlenmiş cinsten hakiki bir benzeyişi olan muayyen bir fenomenin, mânâsını tespit edememek gibi bir tehlikeye maruz bulunmayacak mıdır?

Bu tehlikelerden kurtulmanın tek çaresi, devamlı olarak tarihe müracaat etmektir. Fenomenoloji, bunu bilmekte ve kendi neticelerinin tarihî araştırmalar ilerledikçe daima revizyona tâbi tutulması gerektiğini kabul etmektedir. Böylece konu aynı olduğuna ve aralarında bu kadar yakın bir işbirliği bulunduğuna göre bu iki ilim arasındaki sistematik münasebetler nelerdir? Diğer taraftan acaba hakikaten iki ayrı ilimle karşı karşıya mıyız? Tarih ve Fenomenoloji, acaba hakikatte aynı ilmin birbirine bağlı iki âleti, iki ayrı unsur halinde yani iç tecrübe ve dış tezahür olarak konumuza yani din'e tekabül eden din ilminin iki şeklinden ibaret değil midir?

Bütün bu sebeplerle şimdilik çalışmalarımızın nihai bir sistemleştirilmesini ortaya koymaktan da uzak olarak, din ilminin *Tarih* ve *Fenomenoloji* olarak ele alınmasının, onun esas temelleri ve bölünmez şekli üzerinde bir tek din ilminin tesisine doğru sadece bir safhayı temsil etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu ikili sistem, aslında din ilminin başlangıç safhalarına kadar giden ve menfi tesirlerini bizim tetkiklerimiz üzerinde de gösteren çok daha eski bir dualizm ile irtibatını muhafaza etmemekte midir? Bu daha eski dualizmi, bilindiği üzere, teoloji ve humanist ilimler teşkil etmektedir. Humanist ilimlerin, dinî tarihin büyük mecrası içine kendi sularının karışmasını engelleyecek türlü maniaları yıkmış bulunduğunu söyleyemeyiz. Kitabî ve profan dinler arasındaki bütün ananevî ayrılıklara bakmıyarak ampirik birliği nazarı itibara almak; dualizm ve pluralizm'e olan bütün temayülleri bir tarafa bırakarak sistemin birliğini anlamıya çalışmak, evet işte bu iki şart, din ilminin istikbali bakımından yol gösterici bir rol oynayacaktır.

“CÂHİLİYYE,, KELİMESİNİN MÂNÂ ve MENŞE’İ.

Nafiz DANİŞMAN

Şark dilleriyle uğraşan bazı fikir adamlarının, sık sık şu mânâda konuştuıkları görül-
mektedir: “İslâmiyetten önceki Araplara neden Câhiliyye Arapları denmiş? Bunlar iddia
edildiği kadar câhil mi idiler? Bu adlandırmada bir islâmî taassup ve haksızlık payı yok
mu? Câhiliyye Arapları'nın söylendiği kadar câhil olmadıkları, bize bıraktıkları yüksek
şi’ir örneklerinden anlaşılıyor mu?”

Bu iddialar, esasta pek sathî bir etimoloji oyunu'nun mahsulüdür. Kelimeyi, semantik
ve filolojik bir zaviyeden tetkik ettiğimiz takdirde, onun (ilim ve marifetin zıddı olan) bil-
gisizlikle yakından hiç bir alâkası olmadığını görürüz. Çünkü “Câhiliyye” kelimesi, bilgisiz-
lik mânâsını tazammun eden “cehile” kökünden gelmeyip, zorbalık mânâsına gelen aynı
kökten gelmiştir. Arap kamuslarına bakıldığı vakit, “cehile” kökünün üç ayrı surette kulla-
nıldığı, buna karşılık (birbirinden çok farklı) iki ayrı mânâyâ geldiği görülür:

1. — Cehile l-şey'e = bir şey'i bilmedi veya tanımadı.
2. — Cehile bihi = Onu bilmedi veya tanımadı.
3. — Cehile aleyhi = Ona karşı zorbalık etti.

Fi'lin aynı mânâyâ gelen 1'ci ve 2'ci suretleri arasında yalnız şekli bir fark vardır.
Yani, bu suretlerden birincisi, mütaaddi (transitif direct) olup mutlaka (accusatif) duru-
munda olan bir tümleçle tamamlanır; ikincisi, bilvasıta mütaaddi (transitif indirect) olup
“b” edâtı (harf-i cerri) vasıtasıyla tümleç alır.

Fi'lin “zorbalık etti veya zorbalastı” mânâsına gelen üçüncü sureti ise, düpedüz lâzım
(intransitif) olup hiç bir tümlece ihtiyacı olmadan tam bir mânâ ifade eder; yani bu fi'il,
türkçe “geldi, gitti, kaçtı, uçtu, öldü, düştü, sevindi, silkindi” nev'inden olan geçişsiz fi'il-
lerin zümresindedir. Bununla beraber, mânâsını geliştirmek istediğimiz takdirde, sonuna
ancak “alâ” edâtını getirebiliriz. Halbuki arapça nice lâzım fi'iller varki, sonlarına bir sürü
edâtlar alarak nüanslı mânâlar ifade ederler. Meselâ “sâre” fi'li lâzım olmakla beraber so-
nuna çeşitli (cerr) edâtları alarak şu nüanslı mânâları verir: “sâre ileyhi” ona doğru git-
ti; “sâre fihi” içinde yürüdü; “sâre aleyhi” onun üzerine veya üzerinde yürüdü; “sâre bi-
hi” onu götürdü, ilâh.... Zorbalık etti veya zorbalastı mânâsına gelen “cehile” fi'li ise
diğer lâzım fi'illerden daha mukayyed bir lâzımdır. Onu “alâ” edâtından başkası kıpırda-
tamaz. Dolayısıyla onu, ya edâtsiz olarak “cehile l-emîru” emir zorbalastı, suretinde veya
“cehile l-emîru alâ ehli l-beldeti” emir, kasaba halkına zorbalık etti, suretinde kullanabili-
riz. Daha başka bir istimâl şekli yoktur.

“Tâcül-Arûs” Kamusunun sahibi Seyyid Muhibbül-Dîn der ki: “Cehile, üç ayrı mânâyâ
gelir. Birincisi, bilgisizlik demektir. İkincisi, bir şey'i olduğundan başka türlü düşünmek
demektir. Üçüncüsü, yapılmıyacak bir şey'i, iyi veya kötü niyetle yapmak demektir; meselâ
namazı, isteye isteye terketmek bu kabildir...”

Bu esasa göre “cehile” fi'li, bir şey'i bilmemek veya olduğundan başka türlü tanımak

(yani olduğu gibi bilmemek) mânâsına geldiği gibi, kötü bir şey yapmak mânâsına da geliyor.. Fi'lin bu son şekli, menfi bir zihin hâleti (état) değil, müsbet bir iş (action) fikri telkin ediyor. Bahis konusu olan "Câhiliyye" kelimesi, "cehile" kökünün işte bu son medlûnden gelmiştir. Çünkü Câhiliyye Arapları, İslâm Şeriatinin hükümlerine aykırı bir surette hareket etmiş ve İslâm'ın kabul edemeyeceği şeyleri yapmış bulunmaktadırlar.

"Lisanül-Arab" kamusu'nun sahibi, büyük âlim İbin Manzûr da der ki: "Câhiliyye, İslâmdan önceki devirdir. Hadîste şöyle bir ibare okunur: Sende Câhiliyyet var; yani sende, Arapların İslâmiyetten önceki hâli var; sen, onlar gibi, Allah ve Resulü'nün Şeriatini tanımazsın; soyunla böbürlenirsin; kendini başkalarından üstün tutarsın; zorbalık ve buna benzer kötülükler edersin."

İşte Câhiliyye Araplarının kendileri de "cehile" fi'lini, daha çok, bu son mânâda anlamış ve kullanmışlardı. Araplar, bu fi'li nâdiren "bilmedi" mânâsında kullanmışlardır. Bu nâdir istimal tarzına misal olarak, Semev'el bin Âdiy'nun şu beytini zikredelim:

سَلِّ اِنْ بَصَرْتِ النَّاسَ عَمَّا وَعْتَهُمْ فَلَيْسَ سِوَاؤِ عَالِمٍ وَجَهْرٍ

Bu beytin birinci mısırâ'ındaki "cehilti" kelimesi iki ayrı mânâya gelebilir ise de, ikinci mısırâ'ındaki "cehûl" kelimesi "bilmeyen" mânâsında kullanılmıştır.

Beytin birinci mısırâ'ını iki suretle tercüme etmek mümkün olduğuna göre, birinci sureti şöyle tercüme edebiliriz:

1. — "İnsanların kim olduklarını bilmiyorsan, biz ve onlar hakkında (bilgi) sor. Aynı mısırâ'nın ikinci suretini şöyle tercüme edebiliriz:
2. — "Zorbaca hareket etmiş bulunuyorsan, bizi ve onları herkese sor."

Birinci tercümede "el nâse" kelimesi, "in cehilti" fi'linin (accusatif) mef'ûlüdür; ikinci tercümede ise "in cehilti" fi'lini lâzım (intransitif) olarak tercüme etmiş olduğumuza, ve böyle bir fi'lin mef'ûle ihtiyacı olmadığına göre, "el nâse" kelimesi, "seli" fi'linin mef'ûlü oluyor.

Aynı beytin ikinci mısırâ'ı ise, yalnız şu suretle tercüme edilir:

"Zira bilenle bilmeyen bir değildir."

Beytin birinci mısırâ'ını itmâm ve tefsir babında söylenmiş olan ikinci mısırâ'ında, — kara câhil mânâsına gelen — "cehûl" kelimesi, "âlim" kelimesi'nin zıttı olarak kullanılmış olduğundan, beytin birinci mısırâ'ında okunan "in cehilti" fi'linin de "bilmez isen" mânâsında söylenmiş olduğunu reddetmemiz için hiç bir sebep kalmamış olur.

Buna rağmen yine tekrar edelim ki, Câhiliyye Arapları, "cehile" fi'lini, daha çok, zorbalı, zorba oldu veya zorbalık etti, mânâsında anlamış ve kullanmışlardı. Nitekim Câhiliyye şâirlerinden olan El-Findül-Zemânî, Besûs Harbiyle ilgili bir şi'rinde der ki:

وَبَعْضُ الْجَلْمِ عِنْدَ الْجَمْرِ - وَ لِلذِّتَةِ إِذْعَانُ
وَفِي الشَّرِّ نَجَاةٌ حَيْدٍ - نَ لَا يُنْجِيكَ إِحْسَانُ

Bu iki beytin birincisindeki "cehl" kelimesini ancak "zulüm ve zorbalık" mânâsında an-

lamak ve tercüme etmek iktizâ eder. Zâten başka türlü tercüme edersek şi'rın mânâsı bozulur. İki beytin türkçe mânâsı şudur:

“Şiddet ve zarbalığın icabettiği yerde müsamahakâr davranmak, zillete katlanmak demektir.”

“Hayırhahlık seni (zilletten) kurtarmayınca, şirret kurtarır.”

İmdi bu şi'rın birinci beytindeki “cehl” kelimesini tecrübe kabilinden “bilgisizlik” kelimesiyle tercüme edelim. Bakınız ne zırva bir mânâsızlıkla karşılaşıyoruz:

“Bilgisizliğin icabettiği yerde müsamahakâr davranmak, zillete katlanmak demektir.”

Ne münasebet!. Bilgisizlik ile müsaamahakârlık arasında, hele Besus Harbi dolayısıyla söylenmiş bir şi'rde, nasıl bir münasebet bulunabilir!. Müsamahakârlığın karşılığı, bilgisizlik değil, şiddet ve zorbalıktır. Zâten şi'rın ikinci beyti, bu mânâyı tefsir ve izah makamında söylenmiştir: “hayırhahlığın kâr etmediği yerde zorbalık gider”.

Câhiliyye devrinin şi'irlerinden bir misal daha verelim:

Meşhur şâir Amru Bnu Kelsûm, yine Besûs Harbi dolayısıyla nazmettiği dördüncü mullakada der ki:

أَلَا لَا يَجْرَهُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهْرٌ فَوْقَ جَهْرٍ الْجَاهِلِيَّةِ

Bu beytin mânâsı şudur: “Hele kimse, bize karşı zorbalık etmesin; o zaman her zorbadan daha zorba oluruz.”

Tecrübe kabilinden, bu beyti de yanlış tercüme ederek, “zorba” kelimesi yerine “bilgisiz” kelimesini koyalım; bakınız beytin mânâsı ne kadar bayagılaşır!.

“Hele kimse bize karşı bilgisizlik etmesin”

“O zaman her bilgisizden daha bilgisiz oluruz!”

Arap şi'rine, bir belâgat ve güzellik örneği olmak üzere, Kâ'be duvarına asılan bir şi'rın, bu mânâda söylenmiş olmasına imkân var mı!. Hasılı, her iki şâirin, yani El-Findül-Zemânî'nin olsun, Amru bnu Kelsûm'un olsun, şi'irlerindeki “cehile” kelimesi ve bu kelimenin müstakkâtı, hiç bir zaman, “bilgisizlik” mefhumuyla bağdaşamazlar.

Sonra şunu da söyleyelim ki, “Câhiliyye” kelimesini icad eden Devr-i Saâdet Müslümanları da arapçayı Müslüman olmayan soydaşları gibi anlıyorlardı. Binaenaleyh “Câhiliyye” kelimesiyle İslâm'dan önceki devri kastederken, o devirde Âd, Semûd, Medyen, Ma'in, Seba ve Himyer medeniyetlerinin yaşamış olduğunu ve bu medeniyet mensuplarının çok şeyler bildiklerini pekâlâ biliyorlardı. Ve eğer o medenî devirlerin mensuplarına toptan “Câhiliyye” adını vermişlerse, bunların “İslâm” denilen yeni nizam'ın ahlâkî ve hukukî telâkkilerine aykırı kanâatler besledikleri için, bu isme lâyık görülmüşlerdir. Bu durum karşısında, “İslâmiyetten önceki Araplara neden Câhiliyye adı verilmiş? Bunlar iddia edildiği kadar câhil mi idiler?” şeklindeki sorular tamamiyle yersizdir.

Hakikatte İslâmiyetten önceki devirleri, İslâmî devirden ayırdetmek için “Câhiliyye” kelimesinden daha kuvvetli bir fârik bulunamaz. Zira İslâmiyetten önceki devrin, göze çarpan en kabarık çizgisi, zorbalık ve zorbalığın muhtelif şekilleridir. Zulüm, çapul, ahitşikenlik, çocukları toprağa diri diri gömmek, kuvvet ve kudretini başkalarına duyuracak çulgunluklar yapmak, para ve satvetinin yettiği kadar kadın ve dost edinmek, alabildiğine zinâ, keyf ve işret ederek sıhhatini harcamak, “Câhiliyye” devrinin belli başlı özellikleridir. İlk Müslümanların “Câhiliyye” kelimesinden anladıkları şey, budur. Dolayısıyla onların bu

devri nefretle anmalarını haklı görmeliyiz. Resulullahın şu mânâda bir Hadisi vardır: "Câhiliyye devrinin hasretini çeken kimseyi takdir ediniz". Tavâzu'u kendine ve ümmetine şî'âr edinmiş bir Peygamberin, çökerttiği bir devre karşı bu kadar sert konuşmuş olması'nın tek sebebi, o devrin az önce saydığımız seyyi'âtidir. Yoksa ilk Müslümanların eski atalarını bilgisizlikle tâ'yir ederek bilgiçlik satmalarına ihtimal verilemez. Onların asıl öğündükleri şey başka idi: onlar Muhammed'in (Sall.) getirdiği yeni nizamın kaidelerine uymakla öğünürlerdi. İslâm nizamına aykırı bir yol tutmuş olan atalarına işte bu yüzden zorba ve se-râzâd adını yakıştırdılar. O eski devri yaşatmak isteyen soydaşlarıyla yine bu yüzden harbettiler. Hz. Muhammed'in ortaya attığı bu yeni insan tipi, Câhiliyye devrinin ırk, aşiret ve kabile asabiyyetinin bağlarından sıyrılmış; aşiretin fizik birer dokusu olmaktan çıkmış; daha geniş ve mütekâmil bir cemiyetin mazbut ve disiplinli bir unsuru olmaya hazırlanmıştı. Efendimiz derdi ki: "Hepiniz Allahın kuludur. Aranızda Allaha en yakın olan, Allahın arzusuna en çok uymasını bilendir". Bazan derdi ki: "Bir Arabın Arap olmayanlara, ve Arap olmayan bir kimsenin Araplara, ancak Allahın emirlerine uyması nisbetinde üstünlük iddia edebilir." Yani Hz. Muhammed'in, daha ilk tebşir günlerinde, her cins ve millete mensup ümmetine söylediği bu sözleri bugün'ün diline ve anlayış tarzına çevirirsek şu yolda konuşmamız gerekir: "Kanun karşısında hepiniz birbirinize eşitsiniz. Aranızdaki ırk, dil ve renk farkları, bir üstünlük veya düşüklük sebebi olamaz. Üstünlüğün ölçüsü, kanuna gösterilen saygıdır."

Resûlullahın gazaya gönderdiği İslâm kuvvetlerinin başına — şahsî liyakatine binaen — bir köle getirdiği olurdu. Bu hâl, yeni Müslüman olan bazı Arap eşrafının ağrına gittiği için, Peygambere sorarlardı: "Başımıza getirdiğin eski bir kölemize dahi itâat etmek zorunda mıyız?" Peygamber de onlara cevaben: "Evet, başınıza kapkara bir köle getirsem de ona itâat etmek zorundasınız" derdi.

Bir gün Resûlullah, Câhiliyye zorbalığına mükemmel bir örnek teşkil eden eski bir Aap atasözünü aynen tekrarlayarak der ki:

أَنْصُرَ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا

Yani "Kardeşini, zalim olsun mazlûm olsun, destekle". (Bazı Sahabe, bu hadisi:

أَنْظُرَ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا

şeklinde rivâyet ederler. Bu rivâyet, ifâde itibarile, birincisinden daha mülâyim olmakla beraber, aşağı yukarı, aynı mânaya gelir.) Peygamberin bu sözü karşısında şaşırان Sahabe, dediler ki: "Ya Resûlullah, biz yalnız mazlûm olan kardeşimizi destekleriz. Zâlim olan kardeşimizi nasıl destekliye biliriz?" Resûlullah onlara dedi ki: "Zâlim olan kardeşinizin zulmüne mâni olmakla, onu destekliyebilirsiniz." İki devir arasındaki görüş ve anlayış farkına bundan daha mükemmel bir misal olabilir mi?

İslâmî devirlerde "c. h. l." kökünü zorbalık mânâsında kullanmaya ihtiyaç kalmadığı için, bu kökten gelen kelimeler "bilmezlik ve tanımazlık" mânâsında kullanılmaya başlandı. Artık avâm ve ümmî halk kitleleri, "cehile" fi'linin "zorbalığı" mânâsına geldiğini bilmez oldular. Bu hâl günümüze kadar devam etti. Umûmiyetle bu tâbirin yerine kâim olmak üzere, zulm, fîsk, gurur, ceberrût, tuğyan, fücûr gibi kelimeler kullanılmaya başlandı. Bunun-

la beraber, eski çağlara âit hususlardan bahseden bazı İslâm bilginleri, "cehile" fi'lini, zorbalığı mânâsında kullanmaya devâm ettiler. Nitekim H. 3'cü yüzyılda, büyük İslâm filozofu Ebul-Nasr Fârâbî El-Türki, "El-Medînetül-Fâzıla" adlı kitabında, zorbalığın hükümlerinde olduğu eski zaman sitelerine "zorba site" mânâsına gelen "el-medînetül-câhile" yani "câhil site" adını vermiştir. Bakınız Fârâbî, bize câhil siteyi nasıl tanıtır: "Bu sitenin halkı arasındaki kavga ve geçimsizliğin mevzu'u selâmet, şeref, refâh, lezzet ve bu şeylere ulaştırılan vasıtalarıdır. Dolayısıyla her tâife, başka tâifeyi soyup elindeki bu şeyleri almak ister. Her birisinin diğerine karşı durumu bu merkezdedir. Hangisi diğerini ezerse, kendini kazancı, mutlu ve bahtiyar bilir. Onlara göre tabiî şeylerin hepsi, adâlet anlamına uygundur. Dolayısıyla döğüşmek ve başkasını ezmek de adâletin tâ kendisidir....." Görülüyor ki Fârâbî de 3'cü islâmî yüzyılda, câhil siteyi bilgisizlik sitesi değil de zorbalık sitesi diye adlandırıyor.

Birbirinden bu kadar uzak iki mânâ ifâde eden "c. h. l." kökünün iki medlûlü arasında yakın veya uzak bir akrabalık var mı? Yak mu? Şimdi de onu tetkik edelim:

Muhtelif dillerde olduğu gibi, Arap dilinde de müşterek bir kökten gelmekle beraber, birbirinden uzak mânâlar ifâde eden fi'iller vardır. Bunlar geçişli (transitif) veya geçişsiz (intransitif) olduklarına göre, başka başka mânâlara delâlet ederler. Türkçede "yüzmek" fi'li geçişli olduğu zaman "deri yüzmek" mânâsına, geçişsiz olduğu zaman "suda yüzmek" mânâsına gelir. İki fi'lin arasındaki müşterek kök, sath mânâsına gelen "yüz" kelimesidir. Deri yüzmek, bir sathı başka bir sathıtan ayırmak mânâsına geldiği gibi, suda yüzmek, su sathında kalmaya ve ilerlemeye uğraşmak demektir. "Kitabı yere çaldı" ile "dili çaldı", "Gözünü açtı" ile "çiçek açtı"; "masa örtüsünü işledi" ile "zehir kanına işledi" fi'illerinin medlûlleri arasındaki akrabalık bağlarını bulmak pekâlâ mümkündür.

Fransızca "travailler le fer ou le bois = demiri veya tahtayı işlemek" mânâsına gelen geçişli (travailler) fi'li ile "travailler à lire et à écrire = okuma ve yazmaya çalışmak" mânâsına gelen geçişsiz (travailler) fi'li; "céder sa place ou sa fortune à quelqu'un = yerini veya servetini başkasına bırakmak" mânâsına gelen geçişli (céder) fi'li ile "céder sous le poids = ağırlık altında eğilmek" mânâsına gelen geçişsiz (céder) fi'il nevelerinden her biri, kendi benzerinden mânâ ve kullanım itibariyle hayli farklı olmasına rağmen kendisiyle benzerinin aynı kökten gelmiş olduğunu müdafaa etmek mümkündür.

Bu esasa göre "bilmedi" mânâsına gelen "cehile" fi'li ile "zorbalık etti" mânâsına gelen "cehile" fi'li arasında herhangi bir akrabalık var mı? Yok mu? sorusuna verilecek cevap şudur: her iki ihtimalin vârid olduğunu düşünmek yerinde olur.

Birinci ihtimale göre, her iki fi'il aynı kökten gelmiş olabilirler. Çünkü başkalarına karşı zorbalık etmek, bir bakıma göre, onların meşrû' ve tabiî haklarını tanımamak demektir. Dolayısıyla "cehile 'l-emîru aleynâ" ibaresini, "Emîr bizim meşrû ve tabiî hakkımızı tanımadı" suretinde anlamak mümkündür.

İkinci ihtimale göre, aynı fi'il, "bilmedi" mânâsına gelen "cehile" fi'linden büsbütün başka bir kökten gelmiştir. Zira "c. h. l." kökü, aynı zamanda "kımıldatmak" mânâsına gelmektedir. Araplar bu fi'ilden "michel" ve "michele" yahut "ceyhel" ve "ceyhele" gibi âlet isimleri çıkarmışlar ki, umûmiyetle "külleme âleti" yahut "ateş karıştırma çubuğu" mânâsına gelmektedir. Yine bu kökten yani "kımıldatmak" mânâsına gelen "cehile" fi'lin-

den istikak edilen "istechele" fi'li de "kımlatmak" mânâsında istimal edilmektedir. Lisanül-Arab kamusu, bize bu mânâda şu iki misali veriyor:

دَعَاكَ الرِّهْوَى وَاسْتَجْرَهَتْكَ الْمَنَارُ
 وَكَيْفَ تَصَابِي الرُّؤِ وَالشَّيْبِ شَائِرُ
 اسْتَجْرَهَتْ الرِّيحُ الغُصْنَ

Bu misallerin birincisi "yel, dalı salladı" mânâsına gelir. İkincisi, El-Nâbiğatül-Züb-yanî'nin bir şi'ri olup, mânâsı şudur: "Aşk, seni çağırdı ve (maşukların) ikametgâhları, seni tahrik eyledi; fakat kır saçlara bürünen kimse, kendini sevdaya nasıl kaptırır!"

Görülüyor ki, maşa veya çubuk mânâsına gelen "ceyhele" kelimesinin bilmezlikle hiç bir münasebeti yoktur. Aynı kökten gelip "salladı" veya "tahrik etti" mânâsına gelen "istechele" fi'linin de "bilmezlik ve tanımazlık" la hiç bir alâkası yoktur. Bu durum karşısında "Emîr bize karşı zorbalık etti:

جَهَرَ الأَمِيرُ عَلَيْنَا

ibaresini "Emîr aleyhimize hareket etti" veya "Emîr hayvânî hislerini aleyhimizde harekete getirdi" suretinde anlamak mümkündür.

Kelimelerin de insan grupları gibi, çeşitli tekâmül safhalarından geçtikleri malûmdur. Onlar da doğar, yaşar, tereddî veya tekâmül eder, istimâlden düşer, unutulur, yeni baştan canlanır veya ebediyen ölürlür. Memleket gençliğine ilim ve irfan öğretmek ödeviyle ödevlenmiş kimselerin, Arap kamuslarına bakmak ihtiyacını dahi duymadan, ebsat denilecek kadar sathî bir mukayese neticesinde "Câhiliyye" kelimesinin "bilgisizlik" mânâsına gelen "cehile" kökünden geldiğine hüküm vermeleri, ve bu yanlış temele dayanarak, ilk İslâm cemaatini taassup ve tarafgirlikle itham ederek, olduğundan büsbütün başka türlü tanıtmaları, cidden esef edilecek bir hâldir.

Arapçada, aynı kökten gelmekle beraber, ayrı mânâlar ifade eden, ve yahut ayrı köklerden gelmekle beraber, aynı şekilde telâffuz edilen kelimeler çoktur.

حَارَ ، حَالٌ ، حَانٌ ، جَدٌّ ، جَرٌّ ، جَنَّ ، دَلٌّ

kelimeleri bu cümledendir. Yabancı dille meşgul olan kimselerin, hiç olmazsa, bu hususları ihmâl etmemeleri veya bilmeleri lâzımdır.

İSLÂMİYETİN İLK DEVİRLERİNDE HÜKÛMET MÜESSESESİNİN TEKÂMÛLÜ (*)

Yazan: Prof. H. A. R. GİBB

Çeviren: H. G. YURDAYDIN

Hişam Devri (105-25/724-43), Emevî Halifeliğinin uzun bir kriz devresi olarak bilinmektedir. Bu zamanda İslâmın siyasî teşkilâtı yayılıcı olan her kuvvetin, yayılmasının hudutlarına ulaştığı zaman karşılığında mukadder olan bir takım meselelerle karşı karşıya gelmiş bulunuyordu. Tarihte emperyal yayılmaların sayısız örnekleri vardır, fakat kurulmuş olan bir imparatorluğun nispi bir devamlılık ve istikrarı muhafaza edebildiği çok nadirdir. Bunu yapabilmek, normal gelişme akımının ve itiyadların bir değişmesini, enerjilerin, iç gelişme, temsil ve birbirine mezci çabuklaştırarak yeni hedefler istikametine sevkini icap ettirir. Biyolojik bir benzetme yapmak icap ederse, avını yakalamak için kendisini bir takım vasıta ve âletlerle techiz etmiş olan organizm, onu temsil için yeni bir organlar grubu meydana getirmeye mecburdur.

Bu sebeple denebilir ki, Hişam'ın karşı karşıya bulunduğu mesele, kendisi tarafından meydana getirilmiş değildi. Emevîlerin de gerisine, Hulefa-i Raşidin devrine kadar giden yüz yıllık bir tarihin neticesi idi. İlk halifelerin yarattıkları siyasî teşkilât, esas itibarıyla yayılma ve fetihlerin neticelerinden zevk alan ve diğer maksatlar için idarî organlarla teçhiz edilmemiş olan askerî bir teşkilât idi. Bu teşkilâta tevarüs etmiş olan Emevîler, onun müessiriyetini de arttırdılar. Bununla beraber, bu teşkilât, bünyesinde iki zaaf unsuruna da malik bulunuyordu: (1) — Fetih vasıtası, eskiden beri kontrolü imkânsız olan ve kolayca isyana kalkabilen Arap kabilelerinin bir cemiyeti idi ve (2) — Emevîlerin kudret ve maddî kazançlarını kıskanan rakip Mekke aileleri (ve hattâ diğer Arap aileleri), kabile halklarının infiallerini körüklemek için her fırsatı kullanmakta idiler. Bu meydan okumalarının zarurî ve kaçınılmaz reaksiyonu, Halife'nin şahsında muazzam bir kudret toplanması ve onun kabileler üzerindeki kontrolünü kuvvetlendirmeyi hedef tutan yeni bir takım idarî organların ortaya çıkması oldu.

Bu sebeple Emevî Halifeliği, bir bakıma, bazan *étatisme* denen yahut devlet menfaatlerinin peşinden koşmaktan ibaret olan muayyen tipte siyasî bir teşkilâtın sembolü olmaya adeta zorlandı ve netice olarak da iki husustan şüphe eder oldu. Umumiyetle Araplara, köklü siyasî bir anlayışın neticesi olarak, (diğer umumî anlayışlar gibi), "Devletin menfaatleri", Emevî ailesinin (1) menfaatleri mânâsına geliyordu ve İslâmiyetle ilgili hususları ikinci plânda bir nokta-i nazar olarak, gelişmekte olan dinî tefekkürü bırakmışlardı. II. Ömer, "Muhammed insanları imana dâvet etmek için geldi, yoksa vergi toplamak için değil" şeklinde ifadesini bulmuş olan düşünce tarzını, tersine çevirmeye çalıştı fakat muvaf-

(*) Bu yazı, Prof. G i b b ' in *Studia Islamica* Dergisinde neşredilmiş olan (bak. IV, pp. 5-17, Larose - Paris 1955) "The Evolution of Government in Early Islam" adlı makalesinin tercümesidir.

(1) Umumî bir mefhum olarak Arapça'da Devlet mânâsına gelen bir söz bulunmadığına dikkati çekmek isterim. İbn Haldûn için bile Dawla sözü, açıkça ekseriya idareci aile âzaları mânâsına gelir ve daima murad edilen budur. Aynı şekilde mamlaka, "hükümdarlık" ve "hükmedilen ülke" mânâlarını mündemiç bulunmaktadır.

fak olamadı. Gelişmenin tabii seyir ve temayülü durdurulamazdı ve Hişam'ın idaresi altında *raison d'Etat* iddiası, yeni bir zirveye vasil olmuştu. Fakat aynı şekilde Emevîlerin kudretlerinin dayanağı durumunda olan esaslar, muntazam bir şekilde daralmakta idi. Hişam zamanında bu, sadece Suriyeli kuvvetlere istinat eder bir hale gelmiş, yeğeni Mervan b. Muhammed tarafından da yeni bir ordu meydana getirilmişti. Asya'daki eski *muqâtil* teşkilâtının büyük bir kısmı, faydasız bir hale geldiğinden beri, o eski yayılma ve fetih işine devam imkânsızlaşmış, artık önemli mesele, kazanılanı muhafaza edebilmekten ibaret kalmıştı.

Hişam'ın Arap imparatorluğunun, gerek dahili ve gerekse harici olarak değişmiş olan vaziyeti hakkında şuurlu bulunduğuna ve kendisinin onlara karşı gerekeni yapmak istediğine dair bir çok deliller bulunmaktadır. Hişam, yeni bir malî teşkilât ile büyük ölçüde dini his'e dayanmakta olan *mevali* (2) nin anî kırgınlıklarını ortadan kaldırdı. Ayrıca dini liderleri, onlarla şahsî temaslar kurmak suretiyle hem müspet; zındıklığa karşı fi'ili tedbirler alarak da hem menfi yolda, seleflerinden daha büyük ölçüde tatmin etti. Diğer taraftan eski Sasanî teşkilâtı prensiplerine ve idarî hizmetlerin Sasanî sistemi (3) istikametinde gelişmesi hususuna da açık bir alâka gösterdi. Fakat merkezî monarşisi, kudretli aristokrasisi ve teşkilâtlı dini hiyerarşisi ile Sasanî an'aneleri, İslâm tefekkürüne son derece aykırı bulunduğundan, ancak, hususiyle monarşik gelişme üzerinde durabildiler. Emevî ailesine karşı daha Hişam zamanından beri görülmekte olan muhalefetin, mübalâğa edilmemesi gerekmesine rağmen, bunun son derece yaygın bulunduğu da aşikârdır. İşte bu sebeple Emevîler için, Arap imparatorluğunda görülen sosyal gelişmenin yeni iç kuvvetlerinin gerektirdiği bünyevî ayarlamasını yapmak son derece güçleşmiş bulunuyordu. (Bu, Hişam'ın halefleri için, adetâ gayri mümkündür).

Abbâsî halifeleri, fi'ilen Emevîlerden daha fazla otokratik olmalarına ve idareleri, Sasanî örneğine daha fazla yakınlaşmış bulunmasına rağmen, Emevîler tarafından asla vasil olunamamış bir derecede İslâmî hissiyat ile meşbu bulunuyorlardı. Garib olmakla beraber, ilk yıllarda ortaya çıkmış bulunan üniversal dâva, onların hilâfeti bir kırallık haline getirmiş olmalarıdır. Bununla beraber, hiç bir Emevî hükümdarı, ilk Abbâsîlerde görüldüğü üzere, şahsî bir kudret gösteremediği gibi, böyle kırallı bir devleti muhafaza da edememişlerdir. Eğer biz, krizin hakikî mahiyetini anlamak istiyorsak, vakaların sathından içine nüfuz etmiye çalışmalı ve kendimizi, fertlerin içinde bulunduğu ve onunla hareketlerinin şekillendiği vaziyetleri nazar-ı itibara almayarak tarihî akışı, şahsî hareket tarzları ile ilgisi bakımından ele alan, Arap kroniklerinin itiyadından kurtarmalıyız. Burada ele alınacak mesele şudur ki, Emevîler, İslâm camiası içinde diyalektik bir akışın kurbanlarıdır. Bu öyle bir kendi kendini tenkid ve tasfiye ameliyesidir ki, bununla cemiyetin siyasî idealleri yavaş yavaş gölgelenmiş, fakat bizzat cemiyet, bu idealleri bir sistem halinde ortaya koyacak arzu ve vasıtalarından mahrum bulunduğundan, uygun kurbanlar olarak gözlerini, Emevîlerin bu konudaki başarısızlıklarına dikerek, kendi mes'uliyetlerinden kaçamak bir yolla kurtulmaya çalışmıştır.

Söze, muhtelif siyasî an'ane tipleri arasında bize önemli bir ayrılık olarak görüneni belirtmekle başlıyorum. Modern batı tarihinde bir hükümetin idaresi altında birleşmiş halk kitlelerini meydana getiren üniteler, menşе bakımından ya siyasî veyahut da ırkidirler.

(2) Bunun delili, istidlâli olmakla beraber kifayettir. İlk Abbâsîlerin de yeni bir malî teşkilât yapmaları, şüphesiz onların lehine kaydedilmesi gereken bir iştir.

(3) Bak. *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata* (Copenhagen 1954), pp. 105-6; ve *Encyc. of İslam*, 'Abd al-Hamid b. Yahya maddesi.

Halbuki doğu tarihinde, bunun aksine olarak, Hıristiyan kilisesi doktrininde de olduğu üzere, bu teşkilâtın esası, umumî bir kaide olarak ideolojiktir. Belli doktrinlerin kabul ve yayılmasının neticesi olarak — tam mânâsıyla dinî olduğu gibi, olmayabilir de (meselâ Konfiçyüs'ün an'anevi ahlâkında olduğu gibi) — içtimai nizamın gelişmiş yeni bir tipi vardır. Bu yeni içtimai nizam, başlangıçta, daha önceki içtimai organizmlerin, yeni doktrin veya ideolojiye bir adaptasyonundan ibaret olup, taraftarlarının birbirini takip eden nesillerinin çalışmaları ile yaratılmış olan yeni müesseselerin bir serisi içinde ifadesini bulur. Meselâ nispeten erken bir devirde bir kendi kendini yetiştirme müessesesi yani bir eğitim ve öğretim sistemi gelişmiş bulunuyordu; daha sonraki bir devirde eski sınıf bünyesi yahut onun âzalarının sınıflar halinde gruplanmaları tamamiyle yahut kısmen ortadan kalktı ve onun yerini daha fazla mütecanis gruplanmalar aldı. Aynı şekilde içtimai münasebetlerin tanzimi için, yeni bir *kod* veya *hukuk sistemi* gelişti, ve tatbik edilmeye başlandı. Bu müesseselerin hepsi de, ideolojik prensibin neticeleri, yahut ifadeleri olarak birbirleriyle içten içe ilgilidirler fakat hepsi de müstakil olup, sadece ideolojik prensipin üstün otoritesine tâbidirler. Bu müesseselerden herhangi birisi, kendisine ait olmyan bir sahada kontrolü ele geçirdiği zaman, ya iç muvazaneyi alt üst etmesinin veya onların esas prensiplerini karıştırmasının veyahut da bu prensipleri zayıflatmasının bir neticesi olarak "Tiranlık" ortaya çıkar.

Böylece yaratılmış olan müesseseler arasında, yeni cemiyet ve onun prensiplerinin iç ve dış karşı müdafaası vazifesi ile görevli başlıca teşkilât olarak hükümet müessesesi bulunmaktadır. Bu müessesenin başında bulunan kimse, muayyen umumî bir kontrol kudretine sahip ise de, hükümet müessesesi kendisi, (nazarî bakımdan) ideolojiden veya onun doktrinal prensiplerinden ortaya çıkmış bulunan diğer müesseselere karşı hiç bir şekilde bir üstünlüğe sahip değildir. Fakat onlarla koordine bir haldedir. Ancak bu noktada kudret meselesi yani cemiyet içindeki maddî veya diğer kuvvetlerin en büyük kısmına sahip olan veya onu idare edenlerin hareketleri üzerindeki kontrolün, kendileriyle temin edilebildiği vasıtalar ve bu kuvvetlerin bir bütün olarak cemiyetin menfaatlerine uygun istikametlerde kullanılıp kullanılmadığı, yahut da cemiyetin koordine müesseseleri içinde nihai bir gayesi bulunup bulunmadığı ve taraftarlarınca desteklenip desteklenmediği meselesi ortaya çıkmaktadır.

Şimdi nazar-ı itibara alacağımız hususî vaziyette: Eshab ve tabiin tarafından geliştirildiği üzere, Peygamber Muhammed'in vaazlarının başlıca iki sonucu olmuştur: (1)— O, yeni bir nizam veya cemiyet bünyesinin esasını ortaya koydu (2)— Kat'i olarak bu maksat için yapıp yapılmadığı bilinmemekle beraber, o, mütecevizane yayılmanın kudretli bir vasıtasını yarattı. Fakat bu iki sonuç aynı zamanda vâki olmamıştı. Birincisinin gelişmesi, doktrinal prensiplerin bir kaç nesillik sosyal teşkilât ve müesseselere tatbikini gerektiren mufassal ve karışık bir ameliye idi ve aynı zamanda netice verici fonksiyonları belirtmek için münasip organ ve bünyelerin yaratılmasını gerektiriyordu. Diğer taraftan ikincisi, hemen hemen vasıtasız bir gelişme idi. Her yaratıcı fikir, taraftarlarını misyonerlik gayreti ile doldurarak sonsuz bir yayılıcı enerji tevlid eder, ve aynı zamanda fikir, kendisini siyasî bir müessesede ifade ettiği zaman — yani diğer siyasî müesseselerden ayrılığını ve onlara muhalefetini ortaya koyduğu zaman — bu yayılıcı enerji, hemen hemen zarurî olarak rakip siyasî müesseselere karşı harplerde bir mahreç bulan bir rekabet ruhu yaratır ve onu teşvik eder. Bu tecavüzler başarılı olduğu ve bu ameliyelerin tanzim ve ölçüsü, devamlı şekilde arttığı müddetçe, çok kısa bir zamanda müthiş bir kudret vasıtası meydana getirilmiş olur.

İdeal olarak elbette, bu kudret, kendisini yaratmış olan ideolojinin âleti olmalı mecburdur. Bir siyasî müessesese, yeni hareketin ilk safhalarında kendisine sağlam bir yer bulduğu zaman, amelî olarak bu şartı temin etmek, eğer gayri mümkün değilse bile, oldukça güçtür. Zira bir defa yaratılmış ve bir müessesese içine yerleşmiş bulunan kudret, kendi yaratıcısı tarafından kontrol edilemeyen fakat daha fazla onu kontrol eden ve kendi varlığının kanunlarını takip eden bir devdir. Kudreti kontrol eden yalnız bir şey vardır ki, o da, ya müsavî, ya da üstün bir kudrettir. Bu, Hıristiyan âlemi tarihini İslâm âlemi tarihinden ayıran başlıca unsurlardan biridir. İlk Hıristiyan siyasî müessesesi, Hıristiyanlığın kuruluşundan sadece üç asır sonra kurulmaya başlamıştı ve bu siyasî müesseseye, ilk defa, daha önceki iki asır boyunca taraftarlarının arzu ve hareketleri üzerinde kudretli bir otorite olarak nüfuz sahibi bulunan dinî bir müessesese tarafından karşı konulmuştu. Fakat İslâm tarihinin ilk devirlerinde yeni ideolojinin yayılıcı enerjileri, mütecavizane yayılma vasıtasını doldurduğu müddetçe, ona karşı muvazene teşkil edecek müsavî kuvvette dahilî bir teşkilât mevcut değildi. Yeni bir cemiyet, kendi yarattığı kuvvet vasıtasını kontrol etmeyi ümit edebilmekten önce, yayılıcı enerjisinin bir kısmını, yeni ideolojinin ifadesini bulduğu diğer içtimaî müesseseleri geliştirmeye hasredebilmiş olmalıdır.

Fakat bu, zaten belirtildiği üzere, muhakkak ki bir asırdan az olmayan, belki de çok daha fazla zamana ihtiyaç gösterir. Ve bu arada tabii dünya da yerinde durmayacaktır. Bu, Emevî Halifeliği tarihinde daha sonraki müşahideler tarafından, ya peşin hükümlerle yanlış yollara sevk edilmiş, ya bilgi veya tarihî görüş noksanlığı yüzünden sık sık yanlış anlaşılabilir bir unsurdur. İlk zamanlarda yeni ideoloji, hükümet idaresinden başka hiç bir içtimaî müessesede henüz kendisini tecessüm ettirebilmiş değildi. Netice olarak denebilir ki, bu müessesese tarafından ortaya konulan kudret monopoli ile mücadele edebilecek hiç bir başka müessesese mevcut değildi. Mesele, hükümetin kudret monopoli ve onun kudretinin bir kısmının diğer müesseselere terki gibi iki hal çaresinden birini tercih de değildir. Diğer başka bir müessesese ve herhangi bir vaziyette transfer edilemeyen kudret de yoktur. Yegâne çare, kudret monopoli — bu ister Emevîler veya diğer bir grup tarafından temsil edilmiş olsun — ve anarşi arasında bulunmaktadır. Ve ince bir şekilde perdelenmiş bir anarşi halinde dejenere bir hale getirilmiş olan hilâfet düşmanı bir Zubeyri'nin II. İç Harp esnasındaki tecrübesi, fiilen yalnız Emevîlerin bunu yapacak iktidarda olduklarını göstermektedir.

Biz zaten diğer bir yerde yeni ideoloji ruhu içinde, daha önceki içtimaî teşkilâtın bir adaptasyonu, yeniden şekillenmesi olarak yeni içtimaî nizamın yaratılışını izah etmiştik. Fakat bu, yalnız bir zaman için mevcut olmakta devam eden eski içtimaî organizmleri ifade etmez. Bunlar aynı zamanda — daha da fazla önemli olarak — yeni nizamın diğer hareketleri ve organları içinde eriyinceye kadar kudretli bir içtimaî tesir yapmakta devam ederler. Netice olarak — kudret vasıtaları zarurî olarak en kuvvetlinin ellerine düştüğü andan itibaren — mütecavizane yayılma maksadı için kurulmuş olan yeni teşkilât, ergeç hâkim içtimaî kuvvetleri temsil eden, hattâ onu yaratan ideolojinin ruhuna hâlâ muhalif bulunan veya onunla şöyle böyle bir bağdaşma göstermiş olanlar tarafından ele geçirilecektir.

Bu gelişme, İslâm camiası içinde Üçüncü Halifelik devri kadar hakikaten çok erken bir zamanda başladı. Fakat bu, son derece şiddetli bir reaksiyon, eski kabile gruplanmalarının ortaya çıkması ve ilk plânda aynı sürat ve anılık ile kısa zaman sonra İslâmî hükümet idaresi teşkilâtına meydan okuyan siyasî temayüllerin neticesi olarak, daha da ileri gitti. Bu, bütün teşkilâtı ile birlikte İslâmî hareketin bekası için kritik bir andı. İlk İç Harp'de

tehlikede olan, yeni içtimâî unsur ve bu unsurun, Hilâfet müessesesi içinde yer almış olan siyasî ifadesinin başarı kazanıp kazanamayacağı meselesinden başka bir şey değildi. Az şüphe edilebilir ki, bu harbin iç tepkisi, kabilevî otonominin yeniden ortaya çıkması idi. Fakat o, 'Ali' nin şahsî mevkii ve gayeleri ile karıştırılmış oldu. Daha sonraki kaynakların tahrifleri arasından anlaşılabilirdiğine göre, 'Ali, sadece menfi (yani Emevîlere ve büyük Mekke aileleri tarafından imparatorluğun ifsadına karşı) durumda bir kimse değil fakat aynı zamanda İslâmî ideolojinin içtimâî ve ahlâkî değerlerini mezcetmesi gereken müspet bir devlet idaresi bünyesi görüşüne sahip bulunuyordu. Amelî olarak böyle bir bünye, nasıl teşkilâtlandırılmış olacaktı ve İç Savaş'ta kendisini gösteren bozguncu temayülleri nasıl kontrol altına alabilecek ve onlara nasıl hâkim olabilecekti, bunu bilmiyoruz. Zira mevcut orduların çarpışması neticesinde, ekseriya olduğu üzere, ideal, ortadan kalkmış ve 'Ali, kendisini kabilevî reaksiyon hareketinin başında bulmuş veya öyle olma mecbur kalmıştı. Böylece 'Ali'nin zaferi, İslâmî ideoloji tarafından henüz yaratılmış olan yegâne içtimâî müessesenin kabile adamları elinde mahvolmasından başka bir netice vermemiştir. Bununla beraber Emevîlerin zaferi ile beraber bu ideoloji, muhafaza edilmiş bulunuyordu. Bu, doksan sene sonra kuvvet bakımından son derece gelişmiş olarak yeniden kendisini göstermiş, bu arada onu muhafaza edenlerin de kökleri kazanmıştı.

Bununla beraber hiç bir delile ihtiyaç duyulmayacak bir şekilde aşikârdır ki, böyle bir mücadeleden sonra kudret vasıtası, eğer kalmışsa veya yeniden moda olabilmisse, — hiç olmazsa ilk merhalede —, bozulması, İç Savaş'ı çıkarmış olan eski kudret vasıtasından çok farklıdır. Böylece ideolojik prensip, zayıflamış yahut hükümet organizasyonu üzerindeki tesirli nüfuzunun çoğu kırılmış olan ihtilâftan çıkmış olmalıdır, ve hükümet müessesesi, daha fazla şuurlu bir şekilde siyasî bünye içindeki hâkim içtimâî kuvvetlere dayanmış bulunmalıdır.

"Şuurlu" sözü üzerinde duruyorum, çünkü bu noktada, bu hareket içinde ilk hakikî kriz kendini göstermiştir. İç Savaş, İslâmî hareketin, teşkilâtlanmış siyasî bir kuvvet olarak devam edip etmeyeceği hususunu belli etmişti fakat İslâm siyasî teşkilâtının istikbalini İç Savaş'tan sonra yapılanlar göstermişti. Muaviye, Arab imparatorluğunu münhasıran Arab bir temel üzerine kurmak ve sisteminde İslâmî prensiplere yer vermemek istemiş olabilir. Fakat o, böyle yapmamıştır. Şartlar onu, asıl ağırlığı, Arab içtimâî an'anelerine vermek hususunda zorladığı zaman, o, onlara ilâve edebileceğini İslâm ideolojisinin ahlâkî tesiriyle yapmıştır. Emevî Devleti, halefleri zamanında, Arab kabile bünyesinin kararsızlığı ve müstakar bir kudret temelini elde etmek hususunda gösterilen başarısızlığın neticesi olarak, İslâmiyetin ortadan kaldırdığı imparatorlukların monarşik an'aneleri içinde yeni vasıtalar ve müeyyideler bulmaya zorlandıkları zaman bile, hâlâ İslâmî prensiplerin ahlâkî tesirlerini kabul etmekte idiler ve hâlâ onları kazanmayı ve onlara istinad etmeyi düşünüyordular. Bu esaslı bir noktadır. İslâmiyet dâvasına Emevîlerin yaptığı hizmet de buradadır. Zira kudret vasıtası, ideolojinin ahlâkî iddialarını tamıdğı müddetçe, esasen ideolojinin tabiatında mevcut bulunan yaratıcı ve yayılıcı kuvvetler, bozulmamış olarak kalır ve tedricen diğer içtimâî müesseselerin tesisi işini üzerine alır. Nihayet burada şu vakiyaya da işaret edilmelidir ki, idare edici müessesenin kudreti, büyük mikyasta diğer kaynaklardan alınmıştır. Böylece anlaşılmaktadır ki, yeni doktrinlerin meydana getirdiği yaratıcı enerjilerin büyük ve çoğalcı bir nispeti, dışarıya doğru olan bir yayılma gayretinden dahillî birliğin takviyesi meseselelerine nakledilmiş olmaktadır. Bununla beraber bu enerji nakli, hemen ilk merhalede hükümet müessesesini zayıflatmaz. Zira temini mümkün olan enerji yekûnu sonsuzdur ve nakil işi de çok tedricî bir şekilde vukua gelir. Bundan başka Emevî-

lerin vaziyetinde gördüğümüz üzere, ideolojinin harekete geçirdiği bu yayılıcı kuvvet, Arab kabileciliğinin yayılıcı kuvveti olarak esasen bilinmektedir. Daha sonraki bir zamanda, dış yayılma istikametindeki ideolojik saikler, zayıfladığı zaman, hükümet, hâlâ ona güveniyor, kabile adamları üzerinde müessir olan mütecavizane karakteri, istismar etmek istiyordu (4). Ve bu mütecavizane ruh, dış muhalefeti harekete getirdikten sonra, kendisini yenilemek, dış düşmanları mahvetmek yahut hiç olmazsa, onları zararsız bir hale getirecek şekilde zayıflatmak için büyük gayretler sarfederek bir müddet daha devam eder. Bununla beraber er geç bir vaktin gelmesi lâzımdır; işte o zaman dış kuvvetlerle münasebet bakımından aşağı yukarı muvazeneye vasil olunmuştur. Bu öyle bir noktadır ki, yayılmanın neticesi, ya kuvvetini kaybetmek veya muhalif kuvvetlere karşı koyamıyacak bir hale gelmektir ve böylece hükümet müessesesi müdafaaaya çekilmeye zorlanmış demektir.

Bu, yeni cemiyetin siyasi gelişmesi bakımından belli başlı bir kriz devrinin başlangıcıdır. Zira bu arada diğer içtimai müesseseler şekillendiği ve daha fazla hususi olarak da yeni bir sınıf bünyesi ve hukuk ortaya çıktığından bunlar, yeni cemiyetin karakteristiği olan hususiyetleri ve umumî ahlâkî prensipleri daha önce görülmiyen bir açıklıkla göstermiye ve teşhir etmiye başladılar. Ve böylece şu kaçınılmaz vakıta ortaya çıkar ki, eski-müesses hükümet müessesesinin tâbi olduğu prensipler, cemiyetin şimdi istinat etmeye başladığı prensiplerden az çok farklıdır ve hatta belki de muayyen bakımlardan onlara zıttır. Böylece umumiyetle her cemiyette mevcut olan idealistlerle realistler yani cemiyetin idaresini ahlâkî prensiplere uygun olarak yeniden tanzim etmek isteyenlerle, devleti içinden çıkılmaz bir şekilde insan heyecanlarının kompleksleri ile karıştıranlar arasında daima görülebilecek bir hava, mübalâgalı bir şekilde ortaya çıkmış olur.

Bununla beraber bu ihtilâf, ifade etmiş olduğumuz dış muvazene haline vasil olununcaya kadar, nadiren en yüksek derecesine ulaşmış, ve siyasi müessese, mütecavizane kudretinin inhitatı ile beraber tedafüü bir safhaya inkilâb etmiştir. Emevî Halifeliğinde olduğu gibi, böyle bir müessesede dış düşmanlara karşı olan mütecavizane kudretin zayıflaması, onun kudretinin, iç tazyikler karşısında zayıflamasına — ki bu ikisi, mantıkî olarak değil fakat bir dereceye kadar psikolojik olarak birbiriyle ilgilidir — bağlı görünmektedir. Bu öyledir veya değildir, ancak vakıta, bütün meselenin, hâlâ kudret satını maili üzerinde kalmakta oluşudur. Kabul edilebilir ki, hükümet idaresi prensipleri ile cemiyet tarafından benimsenmiş kaideler arasındaki farklar bir takım ihtilâflar yaratmaktadır. Gene kabul edelim ki, yeni ideolojinin yaratıcı enerjisi, diğer içtimai müesseselerin tekeemmülü içinde hükümet müessesesinin hizmetinden ayrıldığı nisbette, bu ihtilâflar, daha da müessir bir şekilde hissedecek ve ümit ve emelleri, ancak yeni bir başlangıç yapmak ve icabında herhangi bir değişiklik hususunda onların isteklerine mukavemete devam edecek mevcut idareyi zorla ortadan kaldırmak suretiyle hakikat olabilecek insanlar bulmak mümkün olacaktır. Bütün bunlar kabul edilse bile, hatırdâ tutmak lâzımdır ki, bu ahlâkî infial, ancak iki yoldan birinde tesirli neticeler meydana getirebilir.

Yeni gayri siyasi müesseselerin meydana gelmesinde rolü olmuş olan ahlâkî kuvvetler, öylesine yaygın bulunurlar ve o derecede kesif bir şekilde aktif olurlar ki, bunlar, siyasi ideallerini tayin ederek ve idareyi bu ideallerle ve bu gün artık bütün dünyaca bilinen prensiplerle daha iyi bir anlaşma meydana getirecek şekilde kendisini yeniden şekil-

(4) Wellhausen' in şu ifadesinin kaynağını tespit edemedim (Arab. Reich, 167): "Den Eroberungskriegen war er (Umar II) abhold; er wusste wol, dass sie nicht für Gott, sondern um der Beute willen geführt wurden". Bununla beraber, aşikârdır ki, II. Ömer, cihad'ı tesvik ederken, onu canlandırmaya ve ona başlangıçki karakterini vermeye çalıştı. Bak. Arabica, II/1, pp. 3, 9.

lendirmek hususunda zorlayarak hükümet müessesesine tazyike başladılar. Bu sulhçu yahut bugün demokratik dediğimiz yoldur. Diğer taraftan bu rejimin muhalifleri, başka bir hal çaresi olarak rakip bir mütecavizane kuvvet meydana getirmeyi isteyebilir ve onu, mevcut idarenin zayıflığı, bir iç savaş yoluyla devlet idaresinin değiştirilmesi için bir fırsat verinceye veya veriyor görününceye kadar muhafaza eder. Halife Hişam devrinde bu her iki metod da faal bir durumda idi. Emevî ailesine mensup devlet adamları üzerinde II. Ömer'in programının son derecede müessir olduğu hususuna bugün İslâm tarihinin pek az araştırmacı şüphe ile bakmaktadır. Fakat içinde göçebelige has kaba şiddet an'anesinin hâlâ bu kadar kuvvetli olduğu ve bunların ahlâki ve dinî bir takım tâbirler kılığı içinde kolaycacık atavistik temayüller haline inkılâb ettirildiği bir cemiyette, sulhçu bir hal çaresine götürücü değişmelerin çok yüksek bir derecede mevcut olmadığını görmek için peygamber olmaya lüzûm yoktur.

İlk İlk Savaş krizinde tehlikede olan, gördüğümüz üzere, İslâmiyetin siyasi müessesesi Halifeliğin, devlet idaresinin müessir bir vasıtası olarak kalıp kalmıyacağı hususu idi; bunun neticesi, halifeliğin zamanın hâkim içtimai kuvvetleri üzerinde yeniden tesis edilmesi oldu. Üçüncü İç Savaş yahut Abbâsî İnkılâbı sırasında tehlikede olan — Hilâfetin varlığı meselesi üzerinde artık münakaşa bahis konusu olmadığından — doğrudan doğruya hilâfetin bekası meselesi değil, fakat kudretleri içtimai kuvvetlerin yeni bir tevzii esası üzerine istinad eden yeni bir halifeler silsilesinin, hükümet müessesesinin prensiplerini İslâmî ideolojinin yaratıcı prensipleri ile bir araya getirip veya getirebilip getiremeyeceği idi.

Abbâsî Halifeliğinin hakikî çehresi yalnız bu görüş noktasından ortaya konabilir. Bunun meydana çıkardığı meselelere burada cevap vermiye kalkışmak yerinde olmayacaktır. Bunlar her şeyden önce, Abbâsî halifelerinin kudretlerinin maddî ve manevî esaslarının yeni baştan ve bitaraf bir şekilde tespitini — ki henüz yapılmamıştır — ve sonra da, aynı derecede hilâfetin, İslâmın sür'atli bir şekilde gelişen diğer içtimai müesseseleri ile olan münasebetlerinin bitaraf bir takdirini gerektirir. Abbâsîlerin kendine has İmamet'i, hükümet idaresi müessesesi ve prensiplerinin, Emevîlerin reddedilmiş "Kırallığı" na nazaran ne derecede İslâmî ideolojinin içtimai prensiplerine daha yakın bir adaptasyonunu temsil etti? Yalnız maddî kültürde değil fakat aynı zamanda bütün içtimai - dinî müesseseler ve onların vasıtalarında görülen fevkalâde sür'atli gelişme, doğrudan doğruya veya dolayısıyla ne nispette ilk Abbâsîler zamanındaki hükümet müessesesinin esasları ve hareket tarzlarındaki değişmeler yüzünden olmuştu?

Burada biz, sadece, bu suallerden ilkinin, peşin verilen bir cevap hükmünü taşımayan fakat hiç olmazsa cevabın ne şekilde olması gerektiğini ortaya koyan umumî bir mütalâaya cür'et edeceğiz.

Tarihin gösterdiği üzere, inkılâplar, temel müesseselerin esas karakterini nadiren değiştirir fakat sadece — bünyede bir dış değişme olsun veya olmasın — onları, zaten belli bir istikamette şekillendirmekte olan temayülleri şiddetlendirir. Emevî Halifeliği zamanında İslâm'ın hükümet idaresi müessesesini şekillendiren tesirler arasında ilk devirlerde Hellenistik, sonralara doğru da Sasanî an'aneleri yer almaktaydı. Bu an'anelerin her ikisinde de, siyasi müessesesi, bin yıllık "Üniversal İmparatorluk" ve *Pan-basileus* anlayışının tesiri altında bulunmaktaydı. İslâm cemiyetinde Emevîler tarafından önlerine sed çekilmiş veya muhalefet edilmiş kuvvetlere ve diğer tesirlere cevap olarak Abbâsî devriminin ilk yıllarda verebileceği itminanın derecesi ne olursa olsun, asla şüphe edilemez ki, Abbâsî Halifeliği, daha da kuvvetli bir şekilde "Üniversal İmparatorluk" fikrinin Sasanî örneğinin ve

onun zarurî neticesi olan usullerin tesiri altında kalmıştı. Hakikaten bu konuda Sasanî tesiri daha da fazla oldu; zira Halifeliğin daha sonraki "hukukî" tezahürleri, "Üniversal İmparatorluk" prensibinin İslâmî bir kisve ile yeniden teyidinden başka bir şey değildi.

Fakat bu vakıa, hiç bir zaman Sünnî Hilâfet'in bu hukukî izahının, İslâmî prensiplerin hükümet müessesesine tatbikinin tabii veya kabul edilebilir bir neticesi olduğu mânâsına gelmez. Onun mânâsı şudur ki, Sünnî fakihler, *modo suo*, sadece tarihî akışı haklı göstermek yolunda "Üniversal İmparatorluk" fikrini, İslâmiyet ile kuvvetlendirmek mecburiyetinde kalmışlardır. Diğer bir ifade ile söylemek icap ederse, Abbasî Halifeleri, fi'ilî durumu İslâmiyet ideolojisinin prensiplerine uydurmanın imkânsızlığı karşısında, İslâmiyetin resmî fakihlerini, bu prensipleri fi'ilî duruma intibak ettirme işi ile görevlendirmişlerdir. Bildiğimize göre bu temayüle karşı yükselen yegâne salâhiyetli ses, Harun al-Reşid'e takdim etmiş olduğu *Kitab al-Harac*'ının Önsöz'ünde Hanefî başkadısı Ebu Yusuf'a aittir. Ebu Yusuf, burada hakikî İslâmî hükümet idaresinin prensiplerini Hülâfai Raşidin devri ile Ömer b. Abd al-Aziz'in ortaya koymuş bulunduğu sünnet esaslarına dayandırır ve Sasanî an'anesinin hâkim kültürüne karşı açıkça itiraz eder. Fakat bu itiraz, daha doğru bir deyimle ikaz'a önem verilmedi. Bu bir ikazdı zira Abbasî devriminde ele alınan mesele, Hilâfetin müessir bir hükümet müessesesi olarak devam etmekte olan varlığı idi ve şimdi bu, İslâmiyet ideolojisinin prensiplerinden ortaya çıkmış bulunan bütün diğer müesseselerle ilgisi de gözönünde tutularak tam mânâsıyla İslâmî bir müessese haline getirilmek isteniyordu. Tarih, Abbasîlerin, hiç olmazsa bu bakımdan tıpkı Emevîler gibi, başarı kazanamamış olduğunu göstermekte, ve onların bu başarısızlığının neticesi olarak, Hilâfet'in Harun'un devrinden sonra sadece bir kaç on yıl içinde, onlarla birlikte tereddide uğradığını ortaya kaymaktadır. İslâmî ideolojinin kendine has olan ifadesini İslâm devletlerinin siyasî müesseselerinde asla bulamamış olması, Arapların son derece süratli fetihlerinin yerinde bir cezasını ve İslâmiyetin siyasî trajedisini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History* (İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri), London, 1954, p. 327.

Bristol Üniversitesi âramî ve süryanî dilleri lektörü De Lacy O'Leary yukarıdaki başlığı taşıyan kitabını 1922 de neşretmiş, eserin 1939 ve 1954 de de gözden geçirilmiş ilâveli baskıları yapılmıştır. İslâm tefekkür tarihine ait "How the Greek Science Passed to Arabs (Yunan ilmi Araplara nasıl geçti)" adlı eserin de sahibi olan müellif konuyu ana kaynaklara müracaat ederek inceleyen ve peşin hükümlere saplanmadan objektif neticelere varan batılı nâdir ilim adamlarından bir tanesidir.

Asrımızın ilk çeyreğinden sonra medeniyet tarihçilerince ortaya atılan, her medeniyetin kendisinden öncekilere bağlı ve bir bakıma onun devamı olduğu fikri tarihî delillerle de desteklenince, kendi kendine doğmuş ve gelişmiş, kökleri dışarda olmayan bir Sümer, Hind, Çin veya Yunan medeniyetinden bahseden eski görüş artık taraftar bulamamış ve sert tenkidlere maruz kalmıştır. Müellif de bu yeni görüşü benimseyerek Yunan - Süryanî - Mısır - İslâm - Endülüs ve Lâtin hıristiyan dünyaları arasındaki kültürel münasebetleri aynı zaviyeden incelemiştir.

Eser esas olarak onbir bölüme ayrılmıştır. Bunlardan ilki olan "Helenizmin Süryanî Kolu" bölümünde İslâmiyete tekaddüm eden yıllarda Suriye, Güneydoğu Anadolu, Filistin ve Mısır'daki tercüme ve fikir hareketleri anlatılıyor. Yeni eflâtunculuk, hıristiyanlık ve paganizm'in karşılıklı tesirlerinden bahsedildikten sonra telif edilen eserlere geçilip bunların tahlilleri yapıp değerleri belirtiliyor.

İkinci bölümde "Arap Devri", İslâmiyetin zuhuruna geçiliyor. Mekke ve Medine devirleri arasındaki zihniyet ve anlayış farkları, dört halife kısaca anlatıldıktan sonra Emevîlerin fetihleri, eski medeniyet merkezleriyle ilk temaslar, Emevî milliyetçiliği v.s. den bahsediliyor.

Üç ve dördüncü bölüm Abbasîlerin iş başına geçmeleri ve tercüme faaliyetlerine tahsis edilmiş. "Önceleri sadece süryaniceden yapılmakta olan tercüme vasıtasıyla Yunan felsefe, tıp, astronomi ve hendese İslâm dünyasına bilinmeye başlamıştır. Kendisinden önceki fikir ve sistemleri hülâsa ve tenkid etmiş olması dolayısıyla Yunan felsefî tefekkürünün âdeta tek temsilcisi olarak Aristo'ya büyük önem verilmiş, onu öğrenmekle felsefenin de öğrenileceği kanaati kökleşmişti. Başlangıçta tercüme hıristiyan, yahudi veya müşrik dinlere mensup kimseler tarafından yapılıyordu. Memun devrinde Bağdat'taki medrese tercüme faaliyetinin merkezi haline getirildi" dedikten sonra müellif, Mes'udî'den naklen mütercimler ve çevirdikleri eserler hakkında bilgiler veriyor, tıp, hendese, astronomi, biyoloji, fizik... sahalarındaki çalışmalarını hülâsa ediyor.

Beşinci bölümde "Mutezile" tedkik ediliyor. Müellif, ilk İslâm fırkalarının çıkması ile başlayan mücadeleler ve bunun neticesi sünnî kelâm sisteminin teşekkülüne kadar geçen zaman zarfındaki çeşitli cereyanlardan sadece mutezile'ye yer veriyor. Vasil b. Atâ ile başlayan ekolün belli başlı meselelerini ve bu arada Yunan felsefesinin endirekt olarak yaptığı

tesirleri zaman zaman hıristiyan teolojisi ile de mukayese ederek tahlil ediyor. Birçok mezhep imamlarını hazfederek Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, İbrahim b. Seyyar en-Nazzam, Bişr b. Mu'temir, Amr b. Bahr el-Cahiz ve Cübbaî'nin görüşlerini ana hatlarıyla belirtiyor. Mutezile'nin yanısıra hemen hemen aynı meseleleri münakaşa eden, münazaralara katılan diğer mezheplere muhtasar da olsa yer vermeyişi eksikliklidir. Zira sünnî kelâm'ın ve felsefenin doğmasında bunlar da en az mutezile kadar rol oynamışlardır.

Kitabın en calibi dikkat kısmı altıncı ve yedinci bölümleridir. "Şark Filozofları" başlığı altında İslâm felsefecilerini inceleyen müellif E. Renan, M. A. Palacios, M. J. Müller, Nicholson, L. Malouf, H. Lammens, V. Kremer, M. Horten, C. H. Haskins, I. Goldziher, L. Gauthier, G. Fugel, R. Duval, Fr. Dieterici, Carra de Vaux ve T. J. Boer'in belli başlı eserlerinden başka İslâmî kaynakları da titizlikle incelemiş, bilhassa anlattığı filozofları bizzat kendi eserlerinde ileri sürdükleri fikirlerle tanıtmıştır. Kindî, Farabî, İbn Sina ve İhvanı Safa'yı bütün orijinal ve enteresan cepheleriyle aksettiren müellif, Yahya b. Adiy, Sabit b. Kurra, Serahsî, Ebu Hayyan ve İbn Miskeveyh gibi birinci derecede olmamakla beraber felsefe faaliyet ve münakaşalarına katılan filozoflara yer vermemiştir. De Lacy O'Leary, şarkta felsefenin İbn Sina'dan sonra inkırazına sebep olarak Gazneli Mahmud'la başlayan ehli sünneti müdafaa, şiileri ve filozofları sindirme politikasının Selçuk Türklerinde de devam etmesini gösterir. Bu konuda aynen şöyle der (s. 179): "İbn Sina şarkın büyük filozoflarının sonuncusudur. Asya müslüman dünyasında felsefenin sona ermesini iki sebepte toplayabiliriz. İlk plânda, felsefe, şiilerin sapıklıkları ile hemen hemen bir tutulmuştur. Böylece de sünnilerce felsefe kötü tanınmıştır. Şia'nın bütün gulât kısmı kendilerini tamamen felsefî çalışmalara hasretmişler, keza İslâmdan önceki dinlerden ruhun tenasuhu v.s. gibi ilmi araştırmalara zararlı birçok nazariye çıkarmışlardı. Yeni eflâtunculuk da ilk sıralarda kendini aynı dâvalara meyilli göstermişti. Netice olarak, Şia, Aristo doktrininden ayrı mistik ve acıib nazariyelere temayül etti. İkinci sebep, Türk unsurunun hâkimiyetidir. Gazneli Mahmud ve daha sonraki Selçuk Türkleri müfrit sünnî idiler. Şiiliğe veya akılcılığa yönelen her hareketi hor görüyorlardı. Bütün bunlardan Asya müslümanları arasında başlıca iki istikamet belirdi: Sünnî kelâm, ve tasavvuf (sufizm)."

Gazneli Mahmud'u ve Türkleri, sureta ilmi himaye ederken hürriyeti ortadan kaldırmakla itham etmesi ve neticeyi hiç ihtimal payı bırakmaksızın bu iki sebebe bağlaması birkaç cepheden tenkid edilebilir.

Yedinci bölümde "sufizm" i incelerken de aynı şekilde kat'i konuşuyor (s. 181): "Sufizm veya İslâmî tasavvuf hierî üçüncü asırda kısmen helenistik ve kısmen de İbn Sina zamanında ve daha sonra filozofların maruz kaldıkları tesirlerin neticesi olarak ortaya çıkmıştır". Fakat bu girişten sonra zühd ü takva, seyr ü süluk gibi tasavvuf meselelerini ve bunların menşelerini araştırırken yeni eflâtunculuk sisteminin, hıristiyan, mani, mazdek ve buda dinlerinin durumlarını ve münasebetlerinin neler olabileceğini münakaşa ve muhake-me ederken, bilhassa Peygamberden Cüneyd-i Bağdadî'ye kadar olan devirdeki anlayışların mukayesesini yaparken başta gösterdiği sebepten başka sahalara geçiyor. Bütün bunlara rağmen hadiseler ve ana kaynaklara istinat ederek getirdiği delillerle mevzua hâkimiyetini isbat ediyor. Büyük suflerin hayatlarını ve eserlerinin hülâsalarını vermek yerine fikirleri — âdeta kronolojik olarak — münakaşa ederek değerlendiriyor.

Sistematik tasavvufun Zünnûn-u Mısırî ile başlayıp Celâleddin-i Rûmî ile son bulduğunu, bundan sonraki görüşlerin eskiyi tekrardan ileri geçemediğini — birkaç istisnasıy-

la — belirterek Gazzalının tasavvufu İslâm kelâmına sokması ve diğer çalışmalarının önemini belirtiyor.

Müellif sekizinci bölümde "Sünnî Kelâm Sistemi" ni başlangıcından itibaren birçok noktalarda teferruata inerek inceliyor. Kelâm çalışmalarında kullanılan metodun lâtin hıristiyan dünyasındaki skolastik teoloji anlayışına çok yakın olduğunu (s. 211) belirterek, bu hareketin belli başlı üç temsilcisi olarak Eş'arî, Matüridî ve Tahavî'yi gösteriyor, fakat son ikisini ihmal ederek daha çok Eş'arî üzerinde duruyor. İbn. Hallikan'a dayanarak mufassal bir hal tercümesini verdiği Eş'arî'nin kelâm'ın esas meseleleri üzerindeki fikirlerini naklederken "Kur'an'ın halkı" konusundaki görüşüne itiraz ediyor (s. 214) "Eğer Kur'an Allahın kelâmı ve O'nunla birlikte ezeli ise, O'ndan hasıl olsa bile, Allahtan başka birşey ortaya çıkıyor, yani kelâm'ı O'nunla birlikte ezeli ve kadim oluyor, bu hıristiyanlıktaki teslise benzetilebilir ve Allahın "Bir" liğini ihlâl eder", diyor. Müellifin bu itirazı Kur'an meselesinde değil Allahın Sıfatları konusunda yapması daha uygun olurdu. Çünkü aynı mülâhaza İlim, İrade, Kudret... sıfatları için de ileri sürülebilir, nitekim bu husus diğer İslâm fırkaları tarafından ortaya atılmış ve Maturidî ve Eş'arî tarafından gayet açık ve kesin olarak — Kur'an'a dayanmak suretiyle — cevaplandırılmışlardır.

"Batı Felsefesi" adlı dokuzuncu bölümde Kuzey Afrika'nın fethinden itibaren, arap - berber münasebetleri, berberlerin İslâmiyeti kabulünden sonraki durumlarına temastan sonra Endülüs Emevîlerine geçiyor. Sufizm ve Şark felsefesi bölümlerinde dolayısıyla bahsedilen İbn Arabî ve İbn Rüşd'den başka İbn Hazm'dan, fikirlerinden, münakaşalarından örnekler veriyor, mukayeseler yapıyor.

Müellif son iki bölümde Yahudi nakilciler ve İslâm Filozoflarının Lâtin Skolastisizmine tesiri'ni inceliyor. Yunan felsefe ve ilminin önce süryanîlere, onlardan müslümanlara geçtiğini, müslümanlarca doğru ve batıda tamim edildiğini, müslüman - arap kültürü ile lâtin kültürünün İspanya'da karşılaşması neticesi olarak da Avrupa'ya geçtiğini söyledikten sonra bu sözlerini deliller ve misallerle değerlendiriyor.

Eser, M. 632 yılında Peygamberin vefatından M. 1268 yılında Muvahhidlerin inkırazına kadar vuku bulan önemli hadiseleri gösteren kronolojik cetvel ile sona eriyor.

"İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri" bu sahada çalışanlar ve bilhassa öğrenciler için bir rehber ve elkitabı vazifesi görecek değerlidir. Teferruata ait birkaç noktasının notlarla tafsil ve izah edilmesi suretiyle türkçeye çevrilmesi kütüphanemiz için kazanç olacak bir eserdir.

Y a ş a r K U T L U A Y

Abbas Mahmud el-Akkad, El-Felsefetü'l Kur'aniye (Kur'an Felsefesi), Arap Neşriyat Kurumu yayınlarından, Kahire 1947, s. 185.

Peygamber ve büyük sahabenin hayatlarına ait orijinal incelemeler, ibadet, itikad ve dinî mefhumlar üzerinde durarak enteresan eserler veren Abbas Mahmud el-Akkad yukarıdaki ismi taşıyan kitabını yedi sahifelik bir mukaddemeden sonra şu bölümlere ayırıyor: 1 — Kur'an ve ilim, 2 — Sebepler ve yaratma, 3 — Ahlâk, 4 — Hâkimiyet, 5 — Tabakat, 6 — Kadın, 7 — Evlenme, 8 — Miras, 9 — Esirlik ve kölelik, 10 — Devletlerarası münasebetler, 11 — Ceza, 12 — İlâh, 13 — Ruh meselesi, 14 — Kader, 15 — Farzlar ve ibadetler, 16 — Tasavvuf, 17 — Ahiret Hayatı ve Sonuç.

Biz bu eseri bölüm bölüm hülâsa etmeyi ve eser hakkındaki fikirlerimizi toplu olarak sonra söylemeyi düşündük.

Yazar, önsözünde, dinin insan topluluklarına lüzumunun sebeplerini, doğru ve gerçek bir akidenin bilinmesi için neyi ihtiva etmesi gerektiğini izah ediyor. "Dinin insan topluluklarına lâzım olması, onun vatana bir fayda sağlamasından veya biyolojik bir ihtiyaca cevap vermesinden ötürü değildir. Çünkü, din vatandan önce mevcut, biyolojik ihtiyaç da her an gayelerini gerçekleştirmektedir. Bunları elde eden insan dine yine de muhtaçtır. Dinin gayesi sadece insan nev'ini muhafaza etmek olmayıp bu gerçek âlemdeki yerini tayin etmektir. İnsanın dinden ebedî bir hayat istemesi, nev'ini idame için değil, insanlığın binlerce yıl bâki kalabilmesi ve sonsuzluğa kadar devam sağlayabilmesi hiçbir zaman insanı ebedî hayatı aramaktan müstağni kılamamıştır. O kendi hayatı için fanî olmayan bir mânâ aramakta ve varlık âlemiyle en geniş anlamda alâkalanmayı arzu etmektedir. Sağlam, sarsılmaz, doğru bir inanç ilmi dersler ve teknik icatlarla ölçülmez. Onun ölçüsü akla ve vicdana dayanması, ilim ve teknikten menetmemesi, inananlarını topluluğun tekâmülünden ve medeniyette ilerlemekten alıkoymamasıdır.." Yazar insanlığa şâmil bir dinin ne olmaması ve ne olması gerektiğini şu sözleriyle belirtiyor: "İnsan cemiyetinin hayatı bir ferдин ömrü kadar kısa ve bir tabakaya sıkışıp kalacak kadar da dar değildir. Asırlar boyunca gelenek ve göreneklere başka başka yüzlerce neslin iştirâk edeceği akidelerden münevver ve halktan teşekkül eden milyonlarca insan topluluklarına ayrı ayrı birer din kopyası çıkarılamaz. Doğru inancın taşıdığı vasıf, bütün cemiyetlere uygulanabilmesi, ömürler boyunca devam etmesi, kanun ve yıllık programlarla değişmeğe duçar olmamasıdır.." Eserin niçin kaleme alındığı ve güttüğü gaye şu cümlelerle ifade ediliyor: "Bu kitap, İslâm akidesinin beşeri topluluklara uygun olduğunu ortaya koyacaktır. Ona inananlar dinî ihtiyaçlarını giderecekleri gibi ilim ve medeniyet yolunda zamanın icablarına göre hareket etmelerini destekleyecektir. Din ve felsefe konusunda "Arap Neşriyat Kurumu" üyeleri ile konuşurken dinî inanç, ona bağlı olanlara göre hayat felsefesi olduğu, onun felsefeye, felsefenin ona zıt olmadığı ve bu arada birçok âyetleri ele alarak, bir müslümanın bunlardan, vicdan ve düşüncesinin serbest araştırmasına mâni olmıyan Kur'an felsefesi meydana koyabileceğini münakaşa etmiştik. Fikir ve vicdan hürriyetine engel olan inançlardan koruyan, ilim ve medeniyet yolundan alıkoymıyan ve bundan ötürü inanılması zarurî olan bir Kur'an Felsefesi inanç hususunda İslâm topluluğuna kâfidir." Yazar, maddeci feylesoflara çatıyor ve onlara birçok sualler sorduktan sonra cevap veriyor, İslâm dininin onlarca bile itiraz edilecek bir noktası olmadığını, bütün fenalıkların maddeci zihniyetten ileri geldiğini söylüyor. "Bilgin ve feylesoflar dinden bundan başka ne isteyebilirler? Bunların Allaha imanları ne olursa olsun, resûller ve peygamberler dahil, hiçbir ferдин icat edemeyeceği dinin zarurî bir gerçek olduğunu inkâr edemezler. Bir kısım halkın inanışlarını ele alarak, müminlerin inandığı Allahtan bu gibi işlerin neş'et etmeyeceğini ileri sürmeleri ile ilâhî vahyi inkâr etmek istiyorlarsa, kendi ölçülerine göre nasıl olmalıdır? Her yeni bir icatla kendini nakzeden günlük ilim derslerine uyan bir inanç mı? Her yıl veya birkaç yılda bir tetkik ve tecrübe için atölye ve lâboratuvara girecek bir inanç mı? İnsanın zaman zaman değiştirdiği mevsimlik elbiseler gibi her zaman değiştireceği bir inanç mı? Hayır, ilâhî vahyin gerçekleşmesi onların tahayyül ettikleri şekilde değil, cihan şümûl dinlerde olduğu gibi ortaya çıkar. "Maddî felsefe adı altında dinlerin inkâr edildiği, halbuki dinin dayandığı tasdik ve şu'ur, iman ve itikat unsurlarının insanların ruhlarına aşıladığı kuvvetin inkâr edilmediği, maddecilerin, kâinatın zincirleme devreler halinde, maddeden doğmuş olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek önsözünü "İman ile imansızlığın, ruh ile maddenin, umut ile umutsuzluğun çarpıştığı

bu çağda islâm topluluklarının, kendilerine dinin verebileceği her iyiliği veren, ilim ve medeniyet nimetlerinden mahrûm bırakmıyan islâm dinine sığınmalarından başka çareleri yoktur” diyerek bitirmektedir. Yazar, bundan sonra eserin bölümlerine geçiyor. Kur'an ve İlim kısmında ilmin izahlı bir tarifini yaptıktan sonra ilim ile bir din kitabının sahalarını ayırıyor, onların birbirine aykırı değil, ödevleri bakımından ayrıldıklarını, bir din kitabından neyin istenmesi lâzımgeldiğini, din kitaplarında aranılacak gayenin ne olduğunu ve bunun da ancak Kur'anda yer aldığını, bazı kimselerin, her an değişen yeni bilgilere göre Kur'a'nı tefsire kalkışmalarının doğru olmayacağını, bunun bir iman kitabına tatbikinin yanlışlığını şu sözleri ile ifade ediyor: “Zamanla ilimler çoğalır, yenileşir, eksik olan tamamlanır, kapalı açıklanır, dağınık derlenir, yanlış doğruya yaklaşır, zannî olan kat'iyet kazanır, ilim kaideleri içinde yerleşmişken sarsılan, oturmuş iken yerinden olan çoktur.

İman kitaplarından, her gün değişen ilim kaidelerine uyması, ilim dallarının tafsilâtlı meselelerini ihtiva etmesinin arzu edilmesi doğru olmadığı gibi yeni ilimlere uysun diye Kur'anı tevîl etmek de yanlıştır. Kur'an “onlara gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın” emrile müslümanları silâhlanmaya teşvik etti diye Avrupa'nın icat ettiği bütün silâhları Kur'andan almış olduklarını iddia etmek de bu yanlışlardan biridir. Müslümanlar bu âyetleri asırlarca okudular, aynı silâhları icat etmedikleri halde Avrupalılar Kur'anı okumadan keşiflerini yaptılar, diyenlere karşı islâmiyet lüzumlu mu, değil mi? Avrupalıların, Kur'anı bilmemeleri keşiflerinin noksan olmasını icap ettirir mi, ettirmez mi? gibi sorular ortaya çıkar. Bu insafsızları bilgisiz dost kabul etmek gerekir. Onlar iyilik yapacaklarını zan ettikleri şeyle kötülük yapıyorlar, islâm akîdesine kendi kabahatlarını bilmeden yük-lüyorlar. Hayır, Kur'an böyle bir iddiaya muhtaç değildir. O, iman kitabıdır, vicdana hitap eder. İlim sahasında akîde kitabından istenilecek şeylerin en üstünü, düşünmeye teşvik etmesi, ilimlerin ilerlemesine engel olacak bir unsur taşımamasıdır. Bunların hepsi müslümanların Kitabında temin edilmiştir. Bu teminat başka din kitaplarında yoktur. Kur'an, dürüst düşünce ve yaratıklardaki inceliklere dikkat etmeyi Allaha iman vesilesi kılar. O, inananlara ve inanmıyanlara, bütün öğütlerden üstün ve hepsinin yerine geçen tek bir öğütte bulunur “düşün”. Kur'anda her şey vardır, başka bir şey okumaya ihtiyaç yok, bütün ilimler onda, hangi ilmi okuyacaksan onu oku diye yaygın olan Kur'anın dâvasına zıt fikir-lere karşı: “İslâmiyetin en yüce fazileti, müslümanlara ilim yollarını açması, ilerlemelerine mâni olmaması, zamanla yenileşen ilim metodlarını ve keşfedilen her yeni âleti kabuletmeye teşvik etmesidir. Yoksa, en büyük fazileti müslümanları, bütün ilimleri elde etmiş olduk-larına inandırarak, onları araştırmaktan alıkoymak, incelemek ve tetkik etmekten menet-mek değildir.” demek ihtiyacını duymuştur.

Sebeb ve Yaratma bölümünde, sebebin mevcudiyetinden, neticeyi meydana koymakta-ki tesirinden ve Kur'ana uygun olanını yeni ilmin anlayışı açıkladığından, mucizenin bu anlayışa göre imkânından bahsedilmiştir: “Sebeb nedir? Bir şeyi yaratan mı? Öyle ki o ol-masaydı o şey yaratılmıyacaktı. Yoksa, şeyden önce veya şeyin her oluşunda onunla be-raber bulunan nesne midir? Sebebin yaratıcılığını meneden kuvvetli, akli itirazlar mevcuttur. Akıl, sebebin yeknesak bir şekilde yarattığı şeyden önce veya onunla beraber bulunmasını kabul eder, ama, önce bulunuş yaratmayı icap etmediği gibi, sebeblerle neticeler arasındaki bağ, akli kaziyelerde mukaddime ile netice arasındaki bağ gibi zarurî değildir. Biz, ancak, sebebin bulunduğu anda neticenin meydana geldiğini görüyor ve bu gördüklerimizi tesbit ediyoruz. Gazali ve Newton bu noktada birbirine yaklaşırlar. Newton, A dan B ye, B den C ye, C den D ye doğru hareket eden bir cismin A dan hareket edişi, B ve C den hareket edişinin sebebi değildir, der. Maddî görünüşlerin hadiselerle bizzat sebep olduğunu kabul et-

mek akla uygun gelmemektedir. Çünkü, o zaman yüzlerce, binlerce maddenin ezeli, vacibil vücut, başkasının sebebi, ona müessir olduğunu itiraf etmek icap eder. Binlerce madde sıfat ve mahiyetlerle ezeli olursa, akla tuhaf gelen, ezeli olanın ezeli olana tesir etmesidir. Akla uygun olan, sebeblerin olayları yaratmadığı, yalnız onlarla beraber onlara yakın bulunduğu ve ilk menşein bütün sebepleri ve kâinatı yaratmış olmasıdır. Yaratmak sadece Allahın irade veya sözüdür. "Akıl hadiselerin — büyüğü veya küçüğü — doğrudan doğruya Allahın iradesiyle meydana geldiğini kabul eder, yoksa sebeblerin ve sonra da Allahın fi'le yaratıldığına dair iddiayı kavrayamaz. Tabi'i kanun, kendine yeknasak bir surette meydana gelen binlerce hadiselere intibak etme, uygun olma kudretini vermeğe sahip değildir. Bu olayları bir bir farksız olarak meydana getirmeğe sebep olabilmesi için bir kudrete sahipliği gerekir. Mucize akla aykırı değil, yalnız alışılana, görülene ve çok işitilene muhaliftir. Her iş doğrudan doğruya Allahın iradesile yaratıldığına göre mucize ile her an tekrar eden hadise arasında fark yoktur. Mucizenin imkân dahilinde olduğuna itiraz mantıkî olmadığı halde bilfiil vukubulup bulmadığına, lüzumu olup olmadığına itiraz makul olabilir."

Ahlâk bölümünde, ahlâkın sınırı çizilmekte, ne gibi bir ölçü ile ölçülmesi gerektiği açıklanmakta, en üstün ve sağlam ölçünün mesuliyet duygusu olduğu kabul edilmektedir. Yazar, bunda isabet etmiş sayılır. Geri kalmış milletlere bakacak olursak, gerilemelerinin baş sebebi, fertlerinin bu mesuliyet duygusuzluğundan doğan vazifeyi asmak, hak mefhumunu ayak altına almak, kendini insanlıktan aşağı duyguların idaresine bırakmak suretiyle memleket ve topluluğuna en büyük fenalığı yaptığını farketmez hale gelmesidir. Çünkü, yaptığından kendini sorumlu tutmamış, açlığı ve susuzluğu duyduğu gibi sorumluluğu hissetmemiştir. Yazar, "Kur'an, ferdin mesuliyetini kabul eder ve onu bütün dinî tekliflerin ve faziletlerin mihveri kılar" dedikten sonra Kur'andan âyetlerle fikirlerini değerlendiriyor.

Hâkimiyet: Bu bölümde yazar, hükûmet şekillerine, âmir ile memur arasındaki bağa ve hangi esasa göre hakkın gerçekleşeceğine pek kısa bir şekilde temas ediyor. Bildiğimiz hükûmet şekillerinden, Kur'anın tavsif ettiği hükûmet şekline uyan — iyi işlediği zaman — demokrasi hükûmeti olduğunu, bu hükûmetin zümrenin maslahatı için olmayıp, halkın, tebaanın menfaati için teşekkül ettiğini, Kur'anın hükûmetinde de "hüküm milletindir" sözünden, çoğunluğun veya çoğunluğu teşkil eden zümrenin hükmünün çıkarılmamasının gerektiği, Kur'anda tekrar tekrar geçen fikir, fazilet, mesuliyet ve ilim umumiyetle çoğunluğu teşkil eden insanların sıfatı olmayıp bütün milletin sıfatı olduğundan mesuliyet de bütün teferruatı ile milletin olduğunu ifade ediyor.

Tabakat: Yazar, bu konuda, Kur'ana göre tabaka farkı bulunduğu ve bu farkın neye dayandığı, hangi noktada olduğu, bütün beşerî cemiyetlerde inkişaf ve tekâmül için lüzumluluğu, onsuz hayatın dumura uğrayıp sona ereceği, bu tabaka farkını kaldırmağa uğraşanlar otuz yıl gibi beşer tarihinde pek kısa bir zaman içinde giriştikleri işin imkânsızlığını anladıkları, ölüme mahkûm olmadan insanlar arasındaki farkları kabul etmek mecburiyetinde kalmış olduklarını söylüyor.

Evlenme: Yazar, evlenmenin kimler arasında ve nasıl bir münasebet olduğu üzerinde duruyor, en olgun evlenme şeklinin tek kadın ile evlenmek olduğunu ve Kur'anın da bunu tercih ettiğini açıklıyor. İslâmiyet aleyhinde konuşmayı âdet edinenlerin çok kadınlarla evlenmeyi yalnız bu dine has olarak göstermelerinin yanlışlığına işaret ettikten sonra, hıristiyanlıkta da yedinci asrın yarısına kadar çok evliliğin mevcudiyetine temas ediyor. Biyolojik bir birleşmenin çok üstünde asil bir müessese olan evlenmekten gayenin saadete ulaşım

huzur içinde bir ömür sürmek olduğunu, Kur'andaki birden fazla evlenmeye cevazın muhtelif cemiyetlerdeki aile anlayışına intibak edebilecek bir elâstikiyeti temin sadedinde verildiğini ve bu elâstikiyetin cihan şümûl bir dinin ayrılmaz vasfı olduğunu söylüyor.

Esirlik ve Kölelik: Yazar, İkinci Dünya Harbi üzerinden birkaç yıl geçmiş olmasına rağmen hâlâ esirlere yapılan muamelenin gazeteleri ve umumî efkârı her gün işgal etmekte olduğunu ve bu arada esirlere revâ görülen işkence ve zulmün, köle gibi çalıştırılmalarını hiçbir zaman islâm dininin kabul etmeyeceğini, Kur'anın esirler hakkındaki hükmünün ne kadar insanca olduğunu belirterek, esirlerin meccanen veya aile ve akrabalarından alınacak fidye mukabilinde serbest bırakılmalarına ve bu hususta kendilerine kolaylık gösterilmesine teşvik etmiş, anaya babaya, yakın akrabaya iyilik yapılmasını emrettiğini aynı âyette kölelere de iyi muamelede bulunulmasını tavsiye ettiğini belirtmiştir.

İlâh: Yazar, Allahın varlığına ve sıfatlarına delâlet eden âyetleri İslâmın Allah inancını belirterek akıl yönünden kâmil bir itikat olduğunu Allahın önü ve sonu olmıyan, her şeye kâdir, her şeyi bilen, her şeyi ihata eden, benzeri olmıyan, ebedî ve mutlak bir varlık olduğunu anlatarak kudret ve ihsan sıfatlarının yaratıkları ile anlaşıldığının meydanda bulunduğunu anlattıktan sonra insanın bu sonsuz gibi görünen kâinata kanmayıp onun ötesinde iman edeceği bir irade aradığını söylüyor.

Devletler arası Münasebetleri: Bu bölümde devletler arasında yapılan anlaşmalar hakkında Kur'anda mevcut hükümler incelenmekte, anlaşmaların ancak her iki tarafın iyi niyetleri ile devam edebileceği anlatılmakta ve "Allah yolunda size savaş açanlarla harbedin fakat zulmetmeyin", "Ey insanlar, biz sizi bir erkek bir kadından yarattık; anlaşıp tanışmanız için sizi millet ve kabilelere ayırdık, Allah katında en şerefliiniz en mutteki olanınızdır" hitaplarının hikmet ve ehemmiyeti gösterilmektedir.

Ruh Meselesi: Yazar, "Sana ruhtan sorarlar. De ki "Ruh, Rabbimin emrindedir, size az bir ilimden başka bir şey verilmemiştir" mealindeki âyete temas ettikten sonra, Kur'anın mucizelerinden biri de ruhu ilim ve felsefede en uygun yere yerleştirmiş, istisnasız her insanın sorduğu bir mesele kılmış olması, uluhiyet konusu ile ilgili tabiatın acaipliklerini, kâinattaki hikmetleri düşünmeyi, araştırma ve istidlâl yoluyla Allaha iman etmeği elde ettiği, aklın canlı ve cansız varlıklarda düşünerek Allahu bulabildiği halde bu yoldan ruhun hakikatına ulaşamayacağını ve onu ancak bütün âlemlerin menşei Allahın emrine veya iradesine havale etmekten başka isabetli bir şey yapılamayacağını açıklamaktadır.

Kader: Yazar, bu konuyu diğerlerinden fazla işlemiş, ona eserinde daha çok yer vermiş, ilk insanlardan başlayarak kadere verilen önemi ve tarih boyunca uğradığı istihaleleri anlattıktan sonra islâmiyete geçiyor. Bu konuda islâm mezheplerini üç noktada hülâsa etmiş, biri cebre inananlar ki, onlara göre Allah vücudumuzun uzuvlarını, renklerini, yaşayabilmek için gıdayı yarattığı gibi insanın kendini ve işlerini yaratır. İnsan gerçekten bir şeyi ne yapar ne de isteyebilir. Eş'arilik buna yakındır. Çünkü Eş'arî insanın kudretinin hiç tesiri olmadığını ileri sürmekte, kudret ve takdirin Allahın kudretile vuku bulduğunu, insanın fiil anında bir kudrete malik olarak fiillerini kazanmakta olduğunu söylemekle bu mezhep cebirden kurtulamaz; zira insan kudretini kaldırıp onu sadece Allahın iradesine yüküyor. İkincisi Mutezileden olan kadercilere göre insan iyi vekötü iş yapmakta hürdür, Allah onu kötülük yapmaya zorlayıp da sonra ona azap ederek zulmetmez ve yapmadığı şeyle cezalandırmaz. Kötüyü seçmeleri azaplarına sebep olmuştur. Üçüncü olarak mutedil ehli sünnet, ki Allahın iradesini ceza veya mükâfat göreceği fiillerde insanın hürriyetini kabul ederek yapmağa zorlayan irade ile sadece emri bildiren irade arasını ayırırlar.

Hülâsasını yaptığımız bu kısımlardan sonra yazar, Gaye ve iddiasının çeşitli fikirleri içine alıp hiç bir karara varılmıyan bu konuda son sözü söylemek olmadığını ifade etmek lüzumunu duyuyor ve "bu kitabı yazmamızdaki ilk gayemiz, beşerî toplulukların hayat ve nizamlarını ihtiva eden dinler içinde Kur'an felsefesinin yerini göstermektir. Bu dâvalar arasında islâm felsefesinin yeri açık ve bellidir, şöyle ki: İslâm'da, Yahudilerin beşerle ve beşer de kendisile rekabet eden, beşere takdim ettiği hesabında yanılan bir ilâh tasviri yoktur. Çünkü islâm'da Allahın takdiri her şeyi çevrelemiştir. Hıristiyanlıktaki gibi de birbirinin günahını affetme, masum doğan çocuğun aslı bir günaha (hatie) vâris olduğu inancı da yoktur. Sorumluluk (teklif) meselesine gelince, Kur'an insana gücü yettiği kadar emir ve yasağı teklif etmesi ile her şeyin takdiri arasını cüm eder. Bunda akîf bir çelişme olmadığı gibi dinî bir çelişme de yoktur" demekte ve son olarak şunu ilâve etmektedir: "Sorumlu tutmayan, tasarruf etmeyen bir ilâh insanların gözlerinde kıymetsizdir. Fikir ve iman bakımından ona ihtiyaçları yoktur."

Tasavvuf: Bu konuda kısa da olsa bazı münakaşalı sözlere yer vermiş, gerçekten islâm'da tasavvufun bulunup bulunmadığını ele almış, sonradan gelen kısma işaret ederek islâmın hakikî tasavvufa dair görüşünü izah etmiş ve bunda bizce isabet etmiştir. "Gerçekte tasavvuf islâm dininin kendi bünyesinde mevcut olmakla beraber sonraları vahdet-i vücud ve hülul gibi fikirler ona sokularak safiyetini bozmuştur. Kur'an, müslümana ruhu hayat kapılarını açarken, bedeninin hayat kapılarını kapamasını yasak eder, dünya işlerini terketmesini, dünyadaki nasibini unutmamasını şiddetle men eder".

Sonuç: Yazar, bütün ferdî veya benimsenmiş akidelerin çoğuna başvurduğunu, içlerinden netice olarak bulduğu iddialarının sadece, her akîde sahibinin inancının kendine uygun olduğunu, kalbî sükûnetini temin ettiğini, muhakkak inanmak lâzımsa bunun ona kâfi geldiğini ileri sürdükleri halde bunların hiçbirinin, inancının muhtelif devirlerde, birbirini takip eden nesillerde beşerî topluluklara uygun olduğunu iddia edemediklerini, ferdî inancın izahı, tefsiri, hakikatleri görüşü şahsın kendine has olduğunu ifade ettikten sonra topluluğun inanacağı itikadın birçok şartları haiz olması gerektiğini söylüyor. Çünkü, onun umumî ve hususî bütün halk tabakalarına şâmil olacaktır. Yeni ilim nazariyeleriyle Kur'anın kudsiyetini ortaya koymak istemediğini, Kur'anın da böyle bir iddiaya muhtaç olmadığını, her ilmî nazariyeyi değişmez bir hakikatmiş gibi Kur'anın mânâlarına sokmanın doğru olmayacağını ve nihayet Kur'an Felsefesinin mevcut dinlerdeki akidelerin en üstünü olduğunu, açıklıyor. O' vicdanı imar ettiği gibi iyilik ve bilgi uğrunda aklı desteklediğini ruh ve bedenlerin saadeti yolunda serbest bıraktığını ifade etmektedir.

Daha çok islâmiyet, ahlâk ve itikat konularında eserler veren Abbas Mahmut Akkad'ın bu eserini, üç bölümü hariç, baştan sonuna kadar takip ettik, önsözde herhangi bir asrın ilim görüşü ile Kur'anın tefsir edilmesini ve bilhassa Kur'anın kudsiyetini ortaya koymak için de olsa çağdaş ilim nazariyelerine uysun diye Kur'anı tevil etmenin yanlış olduğunu ifade ettiğini, ve kendisinin bu yolu tutmadığını gördük, ama, nasıl ve hangi metod üzere Kur'anın anlaşılması gerektiğini söylememiştir. Bu her ne kadar tefsir ilmini ilgilendirirse de, madem ki Kur'anı anlamak mevzuubahistir, o halde bir metod takip etmesini gönül isterdi. Böyle bir şey yapılmamıştır.

Yazar yukarda adları geçen konularda yaşanan hayatın bazı meselelerine temas edip güzel çözümlere işaret etmekle beraber münasebet düşünerek âyetler zikretmekte, tefsir veya izahları yapılmadan öylece kalmaktadır. Yazar, âyetin mânâsını anlamayı okuyucuya bırakmak gayesini güdüyor ve yalnız konuyla ilgili âyeti hatırlatmak istiyorsa, bu güzel bir

fikir, fakat bunu yapmakla iş bitmiş olmuyor. Bir Kur'an Felsefesi ortaya koymak için daha başka şekilde hareket etmek gerektiğini sanıyoruz.

Kuran Felsefesi diye insanın zihninden bir çok şeyler geçmiş olabilir. Kur'anın her şeyden önce bir iman kitabı olduğunu, onu bir iman kitabı olarak incelemek gerektiğini söylemek dile çok kolay geliyor; halbuki her ilim ve konu ile ilgili bunca âyetlerden o ilimlerin nazariyelerine temas etmeden başka bir metod çizip ondan yürüyerek, Kur'anı zaman ve mekân değişimleri üstünde değiştirecek bir tefsire teşebbüs veya bir Kur'an Felsefesi kurmanın zorluğunu bu konu ile uğraşanların daha iyi takdir edeceği bir iş olduğunu düşünmek ve hesaba katmak gerekir. Bu zorluk karşısında ilk teşebbüs sayılacak bu eserin, esasları kurulmuş, metodları çizilmiş, gayesi belirtilmiş tüm bir felsefe meydana getirdiği söylenemez. Bu, tek bir şahsın bir anda bir denemede kolay ulaşamayacağı gayelerden biridir.

Eskiler kelâm ilminde ve Kur'an tefsirinde zamanlarının ilim nazariyelerine ehemmiyet vermişler. O ilim ve nazariyelerden çökenler ve değişenler olmuştur. Yarı aydınlar islâm akîdesinin bu ilimler yanında çöktüğünü sanmış, böylece eski felsefe ile birlikte dini de atarak ona cephe almış, amansız düşmanı kesilmişlerdir. Bazan öyle olmuştur ki doğrudan dine hücum edemedikleri anlarda eski felsefeyi dinin yerine koyarak saldırmış, eski felsefeyi yıktıkları zaman dini de yıkacaklarını zannetmişlerdi. Halbuki bu yarı aydınlar ilim ve felsefenin, çağdaşı olan insanlara itikat ve esaslarını anlatmak için birer vasıta olduklarını bilmiyorlardı. Kültür değişince iman esaslarını anlatma vasıtası da değişecekti. Eski bir kültüre göre o zamanki insanların din esaslarını öğrenmek ve öğretmek için kullandıkları eski tarz izahlara bugün bağlı kalmaya mecburiyet yoktur. Bu, mütehasısların uğraşacağı bir konudur. Değişecek bilgilerle yapılacak izahın ilerde insanları dinlerinde şüpheye düşürür korkusu, islâm düşünürlerini günlük bilgi ve nazariyelerle itikat esaslarını izah ve Kur'anı tefsir etmekten sakınmağı düşünmeğe ve sırası geldikçe düşüncelerini belirtmeğe sevk etmiştir. Bu konuda esaslı bir etüde tesadüf etmemekle beraber bu gibi fikirlere dağınık bir halde bazı kimselerin eserlerinin şurasında ve burasında serpiştirilmiş cümleler halinde rastlamak mümkündür. Böyle büyük bir işin imkânını önceden düşünmek gerekir.

Yazarın, önsözde ileri sürdüğü ve sonuçta teyit ettiği "Kur'anı günlük ilim nazariyeleri ile tefsir etmenin yanlışlığı" kabul edildiği takdirde şu soru akla gelmektedir. O halde Kur'an nasıl tefsir ve izah edilmeli? Metod ne olmalıdır? Kendisine anlatılmak istenen kimsenin anlayacağı bir dil ile anlatılmazsa nasıl anlayacak? Anlayacağı dili kullanarak izah edilirse, onun dili günlük ilim nazariye ve kültür dilidir. Kur'anın izahı, muhatabın anlayışına göre yapılmasıyla mecburi olarak hayatın icapları, kültürü değiştikçe tefsir ve izahın değişmesinden insanların dinlerinde vuku bulacak sarsıntının vebali çağdaş ilim görüşlerini takip ederek insanları aydınlatmayan bilginlere yüklenecektir. Yazar, eserinde bazı ilim adamlarının görüşlerini ve bazı mezhepleri zikretmeden — kendi sözüne göre kaçınması lâzım geldiği halde — sakınmamıştır. Kur'an Felsefesinin üzerinde kurulacağı âyetleri izah ederken çağdaş ilim nazariyelerine yer vermeli mi? veya ne dereceye kadar faydalanılmalıdır? Bu soruların cevaplarının Kur'an Felsefesinin kurulmasını hazırlayacağı kanaatindeyiz. Bu esere başarılması zor olan bu meseleye dikkati çekmiş ve vazifesini yapmış nazariyle bakabiliriz.

Dr. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruhu (I - 20 yaş psikolojisi), ikinci baskı, Ankara 1956, 470 sayfa.

Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü Psikoloji öğretmeni, psikoloji doktoru Ziya Dalat, kaynaklarında Almanya ve Amerika'da son zamanlarda yayınlanmış eserlerin yeni tetkiklerini de ihtiva eden bu eseriyle, şahsî incelemelerini daha ziyade derinleştirmiş olarak, âdeta yepyeni bir eserle ilim sahasına çıkmış oldu. Dr. Ziya Dalat (Başlangıç) kısmında, insan hayatının, 1 — Çocukluk, 2 — Gençlik, 3 — Olgunluk, 4 — İhtiyarlık, gibi umumiyetle dört büyük çağa ayrıldığını belirttikten ve çocukluk ile gençlik bölümü üzerinde bilhassa durulacağını, esasen günümüzde olgun yaş ve ihtiyarlık psikolojisi hakkında henüz pek fazla bir şey bilinemediğini tebâruz ettirdikten sonra, zaten ötedenberi anlaşılmiş klâsik bir tasnif olarak, çocukluk ve gençlik devrinin, 1 — İlk çocukluk devri. Doğuştan 7 inci yaşına kadar. 2 — Çocukluk devri. 7 - 14 üncü yaş. 3 — Gençlik devri 14 - 21 inci yaş, gibi bölümleri üzerinde durmaktadır. Büyük eb'adda 470 sayfa tutan kitabın dördüncü büyük bölümü, Çocuk ve Genç Ruhuna, 5. Ek. Bölüm, Veraset ve Çevre konusuna tahsis edilmiştir.

"1 — Yeni doğan çocuk, (süt çocuğu). 12 inci ayın sonuna kadar. Bu yaş, kesin bir surette, diğer yaşlardan ayrılır. II — 2-7 inci yaş. (İlk çocukluk), Ayakta dolaşan, dünyayı görüp tanıyan, ana dilini öğrenen, hayal ve iradesini kuvvetlendiren ve fakat büyükler gibi olmıyan ilk çocukluk devri. III — 7-14 üncü yaş. Çocukluk devri. IV — 14-21 inci yaş. Gençlik devri."

I. Bölüm: I yaş. Süt çocuğu, 1 — Doğuş (sayfa 11), 2 — Kımıldamalar ve duyuları (s. 12), 3 — Öğrenmesi (s. 15), 4 — Hususî öğrenmeler (s. 20), 5 — Çocuk uykusu (s. 28), 6 — Çocuk Hareketlerinin Gelişimi (s. 29), 7 — Taklidi (s. 34), 8 — Algı ve Dikkati (s. 37), 9 — Bellek ve Tasarımı (s. 37), 10 — Uzay kavramı (s. 38), 11 — İradenin başlangıcı (s. 40), 12 — Oyun (s. 41), 13 — Haz ve Acı (s. 42), 14 — Süt çocuğunun Genel Vasıfları (s. 50), 15 — Çocuğun Ana Dilini Öğrenmesi (s. 51), gibi, muteber ilmi kaynaklara ve şahsî müşahede ve incelemelere dayanarak 62 nci sayfaya kadar, sade ve açık bir ifâde ile devam etmektedir.

Eserin 2. Bölümünü teşkil eden (2-7 yaş İlk Çocukluk) kısmı: 1 — Genel Vasıflar (s. 63), 2 — Çocuk Sağlığı (s. 64), 3 — Çocukta Vücut Gelişimi (s. 72), 4 — Oyun (s. 79), 5 — Dünya Görüşü (s. 92), 6 — Hayal Kurma (İmgelem) (s. 93), 7 — Bellek (s. 100), 8 — Dikkat (s. 102), 9 — İrade (s. 104), 10 — Resim ve Elişi (s. 108), 11 — Çocuk ve Müzik (s. 112), bahisleridir.

(3. Bölüm: 7-14. Yaş Çocukluk) başlığıyla: 1 — Çocuk Ruhunda İnkılâp oluyor (s. 115), 2 — Çocuk Vücudu Başkalaşıyor (s. 120), 3 — Dünya Görüşü Değişiyor (s. 128), 4 — Gerçeğe Merak Başlıyor (s. 131), 5 — Resim ve Elişi Faaliyeti Gelişiyor (s. 133), 6 — Okul Olgunluğu (s. 141), 7 — Vücut Gelişimi (s. 167), 8 — Çocuğun Aile ve Okuldaki Geçimi (s. 172), 9 — Sınıftaki Sosyal Durum (s. 175), 10 — Düşüncenin Gelişimi (s. 181), 11 — Canlı Tasarımlar (s. 184), 12 — Belleğin Gelişimi (s. 188), 13 — Çocuk ve Kitap (s. 201), 14 — Çocuk ve Sinema (s. 209) bahislerini ihtiva etmektedir. Herbiri etraflıca tekrar bölümlere ayrılarak incelenen bu bahislerden (Çocuk ve Sinema) hakkındaki konudan, birkaç cümle bile eserin yalnız nazari bilgilerle yetinilmeyip yapılan bir takım ilmi gözlem, inceleme ve muhtelif anketlerle bazı hakikatlere ulaşıldığını da gösteriyor: "Birçok gençler sinemada, elbise modalarını ve giyim tarzını öğrenirler. Yıldızın nasıl giyindiğine ve nasıl hareket ettiğine ve konuştuğuna dikkat ve sonunda da taklit ederler.

Yine aşk hayatını, şu renkli mektupları, çiçek demetlerini, yakadaki çiçeği, yol bekle-

melerini... v. s. öğrenirler. *Aşk sahneleri bülûğ öncesi çocuğa hiç tesir etmemiş. Fakat bu sahneleri seyrederken 16-18 yaşında gençlerin yüz renklerinin solduğu ve nabızlarının çabuk attığı görülmüş* (s. 211-212). "Sinema tesirini incelemek için gençler üzerinde bir bellek muayenesi yapmışlar. Gençlere, gördüklerinden 6 hafta sonra, hatırlarında ne kaldığı sorulmuş: En çok hatırdaki kalan noktalar, spor, cinayet, eşkiyalık ve acıklı vakalar olmuş." (s. 213). Üçüncü bölüm böylece mühim bir bahisle sona ererken, çocuk, genç, sineması ve filmlerinin lüzum ve ehemmiyetini ilmin aydınlığında tekrar teyit ederek, psikoloji ve eğitim münasebetini bir defa daha ortaya koymuş oluyor.

4. Bölüm: (14-21. Yaş Gençlik) tir: Çocukta, gençte din duygusu, Allah inancı, din ihtiyacı çok dikkate değer bir ilmi hakikat olarak bu bölümde inceleniyor. Bilhassa din psikolojisi bakımından değerli açıklamalar yurdumuzda bu konuda nadir ilmi gözlem ve incelemelerden sayılsa isabetli bir hüküm olur. Orijinal bir mahiyet arzeden bahisten ayrıca etraflı nakiller yapılmasını faydalı bularak 4. Bölümün bahislerini sırasıyla belirttikten sonra, Din İnanışı Gelişimi üzerinde duracağız. 4. Bölüm sırasıyla şu konuları ihtiva ediyor: 1 — Bülûğ (s. 213), 2 — Vücut Gelişimi (s. 218), 3 — Menfi Çağ (s. 225), 4 — Müsbet Çağ (s. 228), 5 — İçe Dönme (s. 228), 6 — Duygular (s. 231), 7 — İlgî (s. 240), 8 — Zihin Gelişimi (s. 250), 9 — Dikkat (s. 261), 10 — Hayal Kurma (İmgelem) (s. 263), 11 — Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri (s. 270). Kitapta Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri bahisine çok geniş bir yer verilmiştir. "*Türk çocuğunun ve Türk halkının zekâsını ölçmeye yarar bir test, bir zekâ ölçüsü, bugün elimizde yoktur*" (s. 315, 316 ve not 61.) diyen, Türkiye'nin şartları ve bünyesine uyan, kifayetli bir zekâ ölçüsünün yokluğundan cesaretle bahsedebilen yazar 316 ıncı sayfada (Zekâ ve Alın Yazısı İnanı) hakkında düşüncesini şöylece belirtiyor: "Zekâ bahsinde, memleketimize ait hususiyetlerden birisi de, bizde kaza ve kader denilen şeyin yanlış anlaşılmasıdır. Bazı tembel insanlarımıza göre, insan zekâsı ve iradesi bir hiç, bir sıfırdır. İnsanın elinden gelen her şey, sel önünde set yapılması, hastaya iyi bakılması ve onun iyi olması, ıslanan samanlık damınının pekleştirilmesi... v.s. hep hep Tanrı'dan beklenmiş, insanın vazifesi, yalnız Tanrı'ya ibâdet sanılmıştır. "Ben, Tanrı'ya ibâdet edeceğim, onu râzı edeceğim, Tanrı'da benim bütün işlerimi göreceğim.. Tarlaya o su gönderecek, işimi yapması için şu memurun kalbine O ilham indirecektir. Benim bütün yapacaklarım, filân şehre gitmem, falan işi tutmam, felân okulda okumam, şu mendili cebimden çıkarmam, şu sokağa çıkmam... v.s. hepsi, hepsi, daha ben dünyaya gelmeden önce güya alınma yazılmıştır." (s. 316). "Halbuki bunların hiçbirisi Kur'an'da yoktur. Onlar sonradan Kur'ana atfedilmişlerdir." (s. 316. Z. Dalat, Die Seelenlehre des Korans, 1928, Helle/S. s. 173-189) "Sanki Tanrı bize, o zekâyı, o iradeyi, o kuvvetleri bazuları, uzun mesakatlere dayanan o bacakları, o geniş omuzları vermedi idi!!!" (s. 316) "...Ben bütün bu yapılacak işleri, Tanrı'ya havale eder, ihmal ve kusur neticesi zararları, yine Tanrı'dan geldi dersem... Elbette zekâm, iradem ve insanlığım ölmüş, kurumuş demektir." (s. 317). Zekâ gelişimi ve zekâ testlerini müteakip, 4. Bölümün 12 inci ve diğer bahislerini görüyoruz. 12 — İrade gelişimi (s. 319), Gençlik İdealleri (s. 335), 14 — Sosyal durumu (s. 340), 15 — Tenasülî Hayat (s. 351). Tenasülî Hayat bahsinde Dr. Ziya Dalat, Froyd'un (S. Freud) çok yanlış olduğunu ve yapılan incelemelerin kendisini tekzip ettiğini kaydediyor ve buna dair önemli açıklamalarda bulunuyor: Tenasülî Hayat hakkında Freud adlı bir akıl doktoru, şu açıklamayı yaptı: "Tenasülî arzu ve hayat insanın temel taşıdır. Bütün ömür boyunca yalnız o hâkimdir. Küçük çocuktan iki buklüm ihtiyara kadar bütün insanlarda tenasülî arzu esastır. Oğlan çocuk, annesinin memesini emerken tenasülî bir zevk duyar. Kız çocuk, babasının dizinde otururken, yine belirsiz de olsa bir tenasülî arzuya sa-

hiptir... v.s." Halbuki bu açıklama yanlıştır. Deliler ve ruh hastaları arasında kalan bir hekimin uydurmalarıdır. Gerçek şudur: İnsan, çocukluktan ölüme kadar, bir bitki tohumunun hayatına benzer olarak yaşar. Tohum önce kök, dal ve budak salmakta, sonra da yaparak ve çiçek açmaktadır. Daha sonra bir tohum vermekte ve bu tohum da anne baba bitkilerinin hayatını tekrarlamaktadır. İnsan hayatı da böyledir. Tenasüli olgunluk gelince, tabiat ona emir veriyor: "Zürriyetin olsun, çocuk yap!" diyor. *Bu sözler için en büyük delil, tabiatın tenasül organlarını, en ince bir makine gibi, yalnız ve yalnız çocuk için hazırlamasıdır. Tenasüli zevk, insanları bu ağır vazifeye koşmak için bir yemdir. En tabii tenasüli hayat, evlenme ve baba, anne olmaktır.* İnsan ömrünün en büyük nasibi, insan gönlünün en derin saadeti evlât denilen meyvadır. Eğer bütün hayatımızın gayesi, tenasüli zevk olsaydı, bizim babalarımız harplerde o korkunç düşman ateşine göğüs germez, o ağır meşakkatlara katlanmaz, tenasüli eğlenceye dalarlardı!. Ben, yüksek okul öğrencisi pek çok genç kızlara dikkat ettim. Onlar, süs delisi, sinema ve gezme meraklısı idiler. "Bunlar, imkânı yok, çocuk yetiştirmez" derdim. Sonra bir gün onları anne olmuş gördüm. Çocuklarına ne yaman, ne candan düşkün idiler. Eğlenceyi çoktan unutmuş, birer şefkat âbidesi kesilmişlerdi. Öbür yandan hangimiz, çocuk iken, baba ve annemize kem gözle bakmıştır?

İnsanın ötesindeki bir büyük kuvvet, tabiat kanunları, Yüce Tanrı, bütün canlı mahlûkların ve insanların daha güzelleşerek, daha olgunlaşarak çoğalmasını, nesilden nesle uzamasını istiyor ve bunun için tenasüli duyguları ve organları bir vasıta olarak kullanıyor." (s. 351, 352). "Tenasüli hayatta gaye çocuk yapmaktır. Yeter çocuktan sonra tenasüli zevk kaybolmakta, yerini evlât yetiştirme endişesi tutmaktadır." Froyd (Freud) un çok aşırı iddialar ileri sürmüş olmasına rağmen tenasüli hayat üzerine dikkati çekmiş olması ve bu konuda incelemeler yapılmasına zemin hazırlanması inkâr edilemez. Fakat aynı aşırı iddialarda ısrar, psikolojinin yeni araştırmalarından habersiz, psikoloji amatörleri tarafından cazibeli tanınmakla beraber, hakiki psikologlarca artık rağbeti kaybolmuş gibidir. Her psikolojik hadiseyi cinsiyetle, tenasülle ilgilendirmek, tek bir faktörle çok karışık bir yapı arzeden insan varlığının muammasını çözmeğe kalkışmak, hattâ bütün psikolojik, pedagojik ve sosyolojik olayları izah edivermek kolaylığı, vakıalara müstenit ciddî, ilmi incelemelerle, tekzip edilmekte; bu iddiada ancak geride mevziî, tarihi bir mevki almaktan öteye geçemez bir hale gelmektedir. Bu konuda umumiyetle Türkiye'deki diğer psikologlarla Ziya Dalat'ın aynı düşüncede oldukları anlaşılıyor. Bundan başka yapılan diğer incelemelerde gene froydizmin lehine sayılamaz. Cinsî hayatta iffet ve edep tanımadan bir başıboşluğa yol açılırsa öğrencilerin kültür, sanat.. konularıyla ilgilerini kestikleri, ve dolayısıyla okuma, öğrenmede geriledikleri tesbit ediliyor. Cinsî ve ahlâki terbiye ile yetiştirilen çocukların zekâ, irade gelişmesi ve okuma, öğrenme.. de tenasüli işlerle meşgul olanlardan çok fazla farklılık elde ettikleri görülüyor: Ziya Dalat, 15-16 yaşları arasında ki 10 kız üzerinde bir araştırma yapmış olan Bühler'in inceleme sonucunu naklediyor "Kızların beşi tenasüli münasebette bulunmuş, diğer beşi ise bulunmamıştır. Bunların konuşmaları kaydedilmiş. Tenasüli münasebette bulunanlar, yalnız tenasüli hayatı düşünüyor, ondan konuşuyorlar. O halde okul çağında iken evlenen veya tenasüli münasebette bulunan gençlerin dersle alakası azalıyor. Onlar daha ziyade tenasüli meseleleri düşünüyorlar. Tahsil, ya esaslı olmuyor, veya bomboş oluyor" (s. 355) "Sanat, ilim kazançlarını temine yarayan bu devir" (uzanmış bülûğ), tenasüli ihtiraslarla normal yolunu sapıtırsa, sanatını ilmin.. kaybına yol açıyor. Bu yaşlarda açık saçık resimler, fotoğraflar, kitap ve dergilerin ne kadar çocuk ruh ve gelişimine zararlı olduğunu incelemeler isbat etmektedir".. Açık resimlere bakılır, açık hikâyeler okunur ve dinlenir. Tenasüli uzuvlardan ileri gelen haz duygusu, gencin zihnine

melerini... v. s. öğrenirler. *Aşk sahneleri bülûğ öncesi çocuğa hiç tesir etmemiş. Fakat bu sahneleri seyrederken 16-18 yaşında gençlerin yüz renklerinin solduğu ve nabızlarının çabuk attığı görülmüş* (s. 211-212). "Sinema tesirini incelemek için gençler üzerinde bir bellek muayenesi yapmışlar. Gençlere, gördüklerinden 6 hafta sonra, hatırlarında ne kaldığı sorulmuş: En çok hatırdaki kalan noktalar, spor, cinayet, eşkiyalık ve acıklı vakalar olmuş." (s. 213). Üçüncü bölüm böylece mühim bir bahisle sona ererken, çocuk, genç, sineması ve filmlerinin lüzum ve ehemmiyetini ilmin aydınlığında tekrar teyit ederek, psikoloji ve eğitim münasebetini bir defa daha ortaya koymuş oluyor.

4. Bölüm: (14-21. Yaş Gençlik) tir: Çocukta, gençte din duygusu, Allah inancı, din ihtiyacı çok dikkate değer bir ilmi hakikat olarak bu bölümde inceleniyor. Bilhassa din psikolojisi bakımından değerli açıklamalar yurdumuzda bu konuda nadir ilmi gözlem ve incelemelerden sayılsa isabetli bir hüküm olur. Orijinal bir mahiyet arzeden bahisten ayrıca etraflı nakiller yapılmasını faydalı bularak 4. Bölümün bahislerini sırasıyla belirttikten sonra, Din İnanışı Gelişimi üzerinde duracağız. 4. Bölüm sırasıyla şu konuları ihtiva ediyor: 1 — Bülûğ (s. 213), 2 — Vücut Gelişimi (s. 218), 3 — Menfi Çağ (s. 225), 4 — Müsbet Çağ (s. 228), 5 — İçer Dönme (s. 228), 6 — Duygular (s. 231), 7 — İlgi (s. 240), 8 — Zihin Gelişimi (s. 250), 9 — Dikkat (s. 261), 10 — Hayal Kurma (İmgelem) (s. 263), 11 — Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri (s. 270). Kitapta Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri bahisine çok geniş bir yer verilmiştir. "*Türk çocuğunun ve Türk halkının zekâsını ölçmeye yarar bir test, bir zekâ ölçüsü, bugün elimizde yoktur*" (s. 315, 316 ve not 61.) diyen, Türkiye'nin şartları ve bünyesine uyan, kifayetli bir zekâ ölçüsünün yokluğundan cesaretle bahsedebilen yazar 316 ıncı sayfada (Zekâ ve Alın Yazısı İnanı) hakkında düşüncesini şöylece belirtiyor: "Zekâ bahsinde, memleketimize ait hususiyetlerden birisi de, bizde kaza ve kader denilen şeyin yanlış anlaşılmasıdır. Bazı tembel insanlarımızın göre, insan zekâsı ve iradesi bir hiç, bir sıfırdır. İnsanın elinden gelen her şey, sel önünde set yapılması, hastaya iyi bakılması ve onun iyi olması, ıslanan samanlık damının pekleştirilmesi.. v.s. hep hep Tanrı'dan beklenmiş, insanın vazifesi, yalnız Tanrı'ya ibâdet sanılmıştır. "Ben, Tanrı'ya ibâdet edeceğim, onu râzı edeceğim, Tanrı'da benim bütün işlerimi görecek.. Tarlaya o su gönderecek, işimi yapması için şu memurun kalbine O ilham indirecektir. Benim bütün yapacaklarım, filân şehre gitmem, falan işi tutmam, felân okulda okumam, şu mendili cebimden çıkarmam, şu sokağa çıkmam... v.s. hepsi, hepsi, daha ben dünyaya gelmeden önce güya alnıma yazılmıştır." (s. 316). "Halbuki bunların hiçbirisi Kur'an'da yoktur. Onlar sonradan Kur'ana atfedilmişlerdir." (s. 316. Z. Dalat, Die Seelenlehre des Korans, 1928, Helle/S. s. 173-189) "Sanki Tanrı bize, o zekâyı, o iradeyi, o kuvvetleri bazuları, uzun mesakkatlere dayanan o bacakları, o geniş omuzları vermedi idi!!!" (s. 316) "...Ben bütün bu yapılacak işleri, Tanrı'ya havale eder; ihmal ve kusur neticesi zararları, yine Tanrı'dan geldi dersem... Elbette zekâm, iradem ve insanlığım ölmüş, kurumuş demektir." (s. 317). Zekâ gelişimi ve zekâ testlerini müteakip, 4. Bölümün 12 inci ve diğer bahislerini görüyoruz. 12 — İrade gelişimi (s. 319), Gençlik İdealleri (s. 335), 14 — Sosyal durumu (s. 340), 15 — Tenasülî Hayat (s. 351). Tenasülî Hayat bahsinde Dr. Ziya Dalat, Froyd'un (S. Freud) çok yanlış olduğunu ve yapılan incelemelerin kendisini tekzip ettiğini kaydediyor ve buna dair önemli açıklamalarda bulunuyor: Tenasülî Hayat hakkında Freud adlı bir akıl doktoru, şu açıklamayı yaptı: "Tenasülî arzu ve hayat insanın temel taşıdır. Bütün ömür boyunca yalnız o hâkimdir. Küçük çocuktan iki buklüm ihtiyara kadar bütün insanlarda tenasülî arzu esastır. Oğlan çocuk, annesinin memesini emerken tenasülî bir zevk duyar. Kız çocuk, babasının dizinde otururken, yine belirsiz de olsa bir tenasülî arzuya sa-

hiptir... v.s." Halbuki bu açıklama yanlıştır. Deliler ve ruh hastaları arasında kalan bir hekimin uydurmalarıdır. Gerçek şudur: İnsan, çocukluktan ölüme kadar, bir bitki tohumunun hayatına benzer olarak yaşar. Tohum önce kök, dal ve budak salmakta, sonra da yaprak ve çiçek açmaktadır. Daha sonra bir tohum vermekte ve bu tohum da anne baba bitkilerinin hayatını tekrarlamaktadır. İnsan hayatı da böyledir. Tenasülî olgunluk gelince,, tabiat ona emir veriyor: "Zürriyetin olsun, çocuk yap!" diyor. *Bu sözler için en büyük delil, tabiatın tenasül organlarını, en ince bir makine gibi, yalnız ve yalnız çocuk için hazırlamasıdır. Tenasülî zevk, insanları bu ağır vazifeye koşmak için bir yemdir. En tabii tenasülî hayat, evlenme ve baba, anne olmaktır.* İnsan ömrünün en büyük nasibi, insan gönlünün en derin saadeti evlât denilen meyvadır. Eğer bütün hayatımızın gayesi, tenasülî zevk olsaydı, bizim babalarımız harplerde o korkunç düşman ateşine göğüs germez, o ağır meşakkatlara katlanmaz, tenasülî eğlenceye dalarlardı!. Ben, yüksek okul öğrencisi pek çok genç kızlara dikkat ettim. Onlar, süs delisi, sinema ve gezme meraklısı idiler. "Bunlar, imkânı yok, çocuk yetiştirmez" derdim. Sonra bir gün onları anne olmuş gördüm. Çocuklarına ne yaman, ne candan düşkün idiler. Eğlenceyi çoktan unutmuş, birer şefkat âbidesi kesilmişlerdi. Öbür yandan hangimiz, çocuk iken, baba ve annemize kem gözle bakmıştır?

İnsanın ötesindeki bir büyük kuvvet, tabiat kanunları, Yüce Tanrı, bütün canlı mahlûkların ve insanların daha güzelleşerek, daha olgunlaşarak çoğalmasını, nesilden nesle uzamasını istiyor ve bunun için tenasülî duyguları ve organları bir vasita olarak kullanıyor." (s. 351, 352). ".. tenasülî hayatta gaye çocuk yapmaktır. Yeter çocuktan sonra tenasülî zevk kaybolmakta, yerini evlât yetiştirme endişesi tutmaktadır." Froyd (Freud) un çok aşırı iddialar ileri sürmüş olmasına rağmen tenasülî hayat üzerine dikkati çekmiş olması ve bu konuda incelemeler yapılmasına zemin hazırlanması inkâr edilemez. Fakat aynı aşırı iddialarda ısrar, psikolojinin yeni araştırmalarından habersiz, psikoloji amatörleri tarafından cazibeli tanınmakla beraber, hakiki psikologlarca artık rağbeti kaybolmuş gibidir. Her psikolojik hadiseyi cinsiyetle, tenasülle ilgilendirmek, tek bir faktörle çok karışık bir yapı arzeden insan varlığının muammasını çözmeğe kalkışmak, hattâ bütün psikolojik, pedagojik ve sosyolojik olayları izah edivermek kolaylığı, vakialara müstenit ciddî, ilmî incelemelerle, tekzip edilmekte; bu iddiada ancak geride mevzii, tarihî bir mevki almaktan öteye geçemez bir hale gelmektedir. Bu konuda umumiyetle Türkiye'deki diğer psikologlarla Ziya Dalat'ın aynı düşüncede oldukları anlaşılıyor. Bundan başka yapılan diğer incelemelerde gene froydizmin lehine sayılamaz. Cinsî hayatta iffet ve edep tanımadan bir başboşluğa yol açılırsa öğrencilerin kültür, sanat.. konularıyla ilgilerini kestikleri, ve dolayısıyla okuma, öğrenmede geriledikleri tesbit ediliyor. Cinsî ve ahlâkî terbiye ile yetiştirilen çocukların zekâ, irade gelişmesi ve okuma, öğrenme.. de tenasülî işlerle meşgul olanlardan çok fazla farklılık elde ettikleri görülüyor: Ziya Dalat, 15-16 yaşları arasında ki 10 kız üzerinde bir araştırma yapmış olan Bühler'in inceleme sonucunu naklediyor "Kızların beşi tenasülî münasebette bulunmuş, diğer beşi ise bulunmamıştır. Bunların konuşmaları kaydedilmiş. Tenasülî münasebette bulunanlar, yalnız tenasülî hayatı düşünüyor, ondan konuşuyorlar. O halde okul çağında iken evlenen veya tenasülî münasebette bulunan gençlerin derste alâkası azalıyor. Onlar daha ziyade tenasülî meseleleri düşünüyorlar. Tahsil, ya esash olmuyor, veya bomboş oluyor" (s. 355) "Sanat, ilim kazançlarını temine yarayan bu devir" (uzanmış bülûğ), tenasülî iktisatlarla normal yolunu sapıtırsa, sanatını ilmin.. kaybına yol açıyor. Bu yaşlarda açık saçık resimler, fotoğraflar, kitap ve dergilerin ne kadar çocuk ruh ve gelişimine zararlı olduğunu incelemeler isbat etmektedir".. Açık resimlere bakılır, açık hikâyeler okunur ve dinlenir. Tenasülî uzuvlardan ileri gelen haz duygusu, gencin zihnine

fazla tesir eder. Bunu önleyecek ilme, sanata ait kuvvetli tasarımlar yoksa, onlar durmaksızın bilince gelirler ve bu suretle onanı yapılırlar. Aynı zamanda tenasüli fiilin hayalleri de hep zihne getirilir. Açık resimler, yine gözönünde bulundurulur, romanın ve hikâyenin o kıssımları tekrar okunur ve genç yine o vaziyete düşer. (Ziehen, Seelenleben, s. 127). Aydedik, canlı tasarımlar kabiliyetinin en kuvvetli bulunduğu sıra bu zamana isabet ediyor. O halde tenasüli hayallerin, gencin zihninde daha kuvvetli ve daha canlı şekilde belirmesi için yine fazla imkân var..." (s. 356). Bu bahiste ilmi delillerle, açık resimlerin, şehvî roman, hikâye ve benzerlerinin çocuk ruhu ve çocuk ruhunun tabii gelişimi aleyhine nasıl bir rolü ne derece zararlı bir tesiri olduğu anlatılıyor. 16 — Dünya ve Hayat Görüşü Gelişimi (s. 360), 17 — Din İnancı Gelişimi (s. 364-373). Çocuk ve Genç Ruhunu eserinde bizi bilhassa ilgilendiren bu bahistir. Gerek Din Psikolojisi ve gerek Din Eğitimi bakımından çok ehemmiyetli olan bu konu kitabın en orijinal tarafı sayılabilir. Yazarın geniş incelemesi arasından bazı dikkate değer düşünce ve araştırmaların üzerinde bilginlerce durulması, tartışılması ve bu neticeye varılması aynı zamanda milletimiz için elbette faydalı olacaktır: "Herhangi bir din anlayışı, çocuğun ve gencin vicdanında bir gerçektir. Hiçbir dini terbiye görmemiş çocukların da yine bir yüksek varlığa yalvardıkları görülmüştür. (Busemann, Jugendliche. s. 178). İnsan görmesi, işitmesi ve gücü bir noktada bitiyor. Ondan sonra, insan aklının kavrayamadığı bir âlem başlıyor. Ve insan burayı, artık ya bir dinle veya bir felsefe görüşüyle açıklıyor. *Yer yüzünde, içinde din görüşü veya bir inanış şekli olmayan insan cemiyeti yoktur; geçmişte de böyle bir cemiyet olmamıştır. Sosyoloji bunu isbat etmiştir. İster Güney Amerikan, ister Okyanus adalarında, en tenhalıkta ve uzaklıktaki insan olsun, hepsinin bir din anlayışı, bir inanışı var.*

Tabiat olaylarının, yâni gün batış ve doğuşunun, fırtına, şimşek, gök gürültüsü... v. s. nin yakından görüldüğü köylerde ve ziraat memleketlerinde dil ihtiyacı daha fazla duyulmuştur. Yine hayatın güç olduğu çöllerde, baskınlarda yaşayan insanlar, felâketlere ve zulümlere uğrayan memleketler ahalisi dine daha fazla sarılmışlardır." (s. 364, 365). "*Din, insan kalbinin tâ derinliklerinde kök salmış kuvvetli bir ihtiyaçtır. Onu kaldırırsanız, yerine muhakkak başkasını koyacaksınız.* İnsan o kadar âciz, zavallı ve tabiat kuvvetleri o kadar yüce ve güçlüdürler." Burada (Tabiat) kavramının meçhullüğü veya birşeyi izah etmekten uzak bir mâna taşıdığını, tabiatın felsefi ve ilmi tahlili lüzumuna işaret ettikten sonra bir Amerikalı araştırmacının (Hurlock, Adolescence. s. 333) gençlerin dinden ne anladığını belirten inceleme sonucuna geçeceğiz: "1 — Olağan üstü bir yüce kuvvete inan ihtiyacı. 2 — İnsanlık ve ahlâk meziyetlerinin ideal bir nümunesini düşünmek ihtiyacı. 3 — İbâdet etmek, bir ulu varlığa tapınma ve yalvarma ihtiyacı. 4 — Felâket günlerinde, her şeyi yapabilir kudrette bir büyük kuvvetten yardım isteme ihtiyacı. 5 — İnsan ruhunun kendi kendine, bir büyük kuvvet mevcut olmalıdır, diye yaptığı düşünce, ve bu hususta kalbinde duyduğu duygu.

Hemen bütün araştırmacılar (Hurlock, Adolescence. s. 334, Busemann, Paedagogische. s. 177, Spranger, Psychologie s. 291) çocukta ve gençte din gelişimini incelerken şu iki noktanın kesin bir surette birbirinden ayırt edilmesini istiyorlar: a — Çocuk ve genç ruhunda kendi kendine doğan ve gelişen din anlayışı. b — Çocuğa ve gence dışardan öğretilmek istenen ve dışarıda mevcut olan din.

Bizim burada inceleyeceğimiz yalnız birinci noktadır. Bununla beraber dış çevrenin de bu gelişim üzerinde tesiri var. Yahudi, Katolik, Protestan vs Ortodoks çevreler içinde gelişen çocuklar üzerinde bir çok araştırmalar var. Fakat bizde, İslâm, sünnî, kızıbaş, köy,

kasaba, büyük şehir.. v .s. çocuklarında din gelişimi nasıl oluyor, bilmiyoruz. Bu noktalar bizde deneysel ilim metodları ile araştırılmamıştır." (s. 366). "Son swz olarak, din eğitimi hakkında bir iki kelime de söyleyeceğim. Maksadım, yine çocuğun ve din anlayışını daha iyi anlatabilmektir. Din ve ahlâk bütün insanlarda vicdana, kalbe, içe ait şeylerdir. Oraya hukuk kuvvetleri, ceza, disiplin işlemez. Kimse beni şu şekilde inanmaya, düşünmeye zorlayamaz. Zor karşısında dilimle, "Evet efendim, böyledir, doğrusunuz, haklısınız" derim. Fakat sonra içimde yine istediğim gibi, inanmak ve düşünmekte devam ederim. Dinin bir kalb, bir zihin işi olduğu hakkındaki canlı misâli tarih te dinlerin yayılışı gösterir." (s. 373). Dinî inanç ve yayılıştta "Hapis, ceza insan kalbine ve düşüncesine tesir etmeyen şeylerdir. Onun için şu mühim ana kanunu daima tekrar edeve düşünüşüne tesir etmeyen şeylerdir. Onun için şu mühim ana kanunu daima tekrar ederiz:

Din ve ahlâk terbiyesinde azar, dayak, ceza, disiplin ve benzerleri faydasızdır. Düşünceyi ancak düşünce ile, ahlâkı ahlâkla, dini yine dinle düzeltmelidir!" (s. 372-373). Din İnanı, Gelişimi bahsini Ahlâk Gelişimi takip ediyor. 18 — Ahlâk Gelişimi (s. 373). Yazar "Bizde çocuğun ve gencin ahlâkı üzerinde duranlar var. Onlar haklıdır. Çünkü okuldaki terbiyenin yarı hedefi bilgi ise, diğer yarı hedefi de çocukların ve gençlerin ahlâklı olmalarıdır." dedikten sonra Ahlâk hakkında incelemelere girişiyor. Bu arada İslâm ahlâkından bahsediyor. (Ahlâkın kendisi, çocuk sorumluluğu, çocukta ve gençte ahlâk gelişimi, vicdan, ahlâki karakter), hakkında 12 sayfa tutan dikkate değer açıklamalarda bulunuyor. (Bizdeki Ahlâk Durumu) (s. 383) üzerinde şu düşünceleri ileri sürüyor: "*Biz, ahlâk bakımından ideal bir durumda değiliz. Bizim ahlâkımız şimdiye kadar, İslâm ahlâkına dayanıyordu. Okullarımızda mihver olan deneysel ilimle, İslâm dinini, din adamlarımız bir âhenge, bir düzenliğe getirmemiş, aksine hep aralarını açmışlardır.*" (s. 383). Burada sorumluluğun geniş ve etraflı bir tahlile ihtiyacı olduğu düşüncesinde bulunanları tatmin etmek kolay olmamaktadır. Bununla beraber psikolog açık ve kesin bir ifade ile, günümüzde ahlâk konusunun çok ehemmiyetle dikkate alınması zaruretini belirtirken bir ilim adamı olarak vazifesini yaptığına kanidir: "*Şimdi okullarımızda, çocuk ve gencin ahlâkı, doğrudan doğruya bir çalışma konusu olarak ele alınmamıştır. Ahlâk sarsıntısı, şimendişer, fabrika eksikliğinden çok daha ağırdır. Çünkü bütün makinelere, binalara ve bütün faaliyetlere kumanda eden insan, insana da yol gösteren ahlâktır!*" (s. 383, 384). Ahlâk gelişimini takip, 19 — Gençlik ve Meslek (s. 384), 20 — Kişilik ve Gelişimi bahisleriyle kitabın dördüncü bölümü tamamlanmış oluyor. Eserin 423 üncü sayfasında (5. Ek Bölüm: 1 — Veraset ve Çevre) konusunun incelenmesine başlanıyor. Bu Ek Bölüm, üç bahsi ihtiva ediyor. Diğerleri: 2 — Ferdî Farklar (s. 438), 3 — Halk Âdetlerine Göre Çocuk Gelişimi (s. 441). dir. Çocuğa 6 ıncı yaşta ilk Kur'an okutulduğunu müşahedeleriyle anlatan yazar "6 yaş sıraları bir nevi okul başlangıcıdır" (s. 451) ve halkın, vakit vakit de olsa 7-9 yaşlarında namaza ve, birkaç gün için de olsa 11-13 yaşlarındaki çocukları oruca başlatmalarını, psikolojik gelişme zamanı bakımından yerinde bulmakta ve "7-9 yaş sıraları, muayyen bir vazifeyi yapmaya çalışan yaştır. Oruca başlanılan 11-13 yaşları ise vücudün kuvvetlendiği ve iradenin geliştiği yaştır) demekte ve din eğitimindeki bu geleneğin psikoloji ilmi bakımından da doğru olduğunu ifade etmektedir. (s. 452). Eser 10 sayfa tutan kaynaklarla sona eriyor...

Çocuk psikolojisi müşahede ve araştırmaları Türk çocuğunun gerçeklerine ulaştığı ve onu kavradığı nisbette, milletimize yararlı olacaktır. Çocuğun ruh ve gelişimi üzerindeki çalışmalar umumiyetle Avrupalı ve Amerikalı çocuklara münhasır kalmış gibidir. Herne kadar yakınlık ve benzerliklerle müşterek, mücerret çocuk tipleri dolayısıyla bâzı uygunluklar varsa da, çocuğun ruh ve gelişimi yalnız soya çekim, biyolojik esaslara tâbi olmadığı-

dan çevrenin (kültür, din, gelenekler, içtimai, iktisadi, coğrafi, fiziki v.s.) tesirleriyle psikolojisi yuğrulup türlü istikametlere doğru geliştiğinden, Türkiye'deki çocukların ilmi olarak tanınması için psikolojik incelemelere konu olması gerekir. Zira, âile, coğrafya geçim - gıdalanma v.s.sağlık şartları, ahlâki değerler, teknik, eğitim, ve öğretim şartlarının farklı olduğu cemiyetlerde çocuğun ruh gelişimi de bunların tesirleriyle ilgili olarak pek tabiidir ki farklılık gösterecektir. Eğitim, âile, okul, sokak, muhtelif yayımlar (gazete, dergi, kitap, sinema, tiyatro, radyo v.s.), ahlâki ve dinî tesirler, iktisadi nizam, jeopolitikle ve bu çok karmaşık şartlarla, karşılıklı tesirler ve bu tesirlerle yeni bir birleşik davranış haline geçişle, bir çocuk terbiyesinin ne kadar çetin bir iş olduğu, bir de soya çekimin, fizyolojik şartların kuşattığı çocuğu tanımanın güçlüğü kolayca anlaşılabilir. Çocuk ruh ve gelişimini de müşahede ve tahlil, ilmi neticeler çıkarabilmek aynı derecede çetin zorluklar arzeder. Başarılı, müsbet bir öğretim ve eğitimin tatbiki için çocuğun ruh gelişimini tamamiyle bilmek, çocuk psikolojisinde kesin neticelere varmak zaruridir. Hakikatte bu maalesef tamamiyle böyle değildir. Okullarda Fransız, Amerikan.. öğretim ve eğitim tarzları ve bunun neticeleri hatırlanacak olursa, milletçe ulaşılmak istenilen gayenin tesbitiyle birlikte, bisit bir metod taklidinden ziyade Türk çocuğunun içinde bulunduğu şartların, onun psikolojisinin tanınma lüzumu aşikâr olarak belirir. Üstelik, henüz gelişme çağında ilerleyen ve birçok psikoloji okullarını sinesinde barındıran psikolojinin durumu, çocuk ruh ve gelişiminde de kendisini gösterebilir. Ancak, çocuk üzerinde yapılacak, ciddi sabırlı araştırmalar ve sağlam tahlillerin vücuda getireceği malzemelerin mücerred, umumî ve çocuk psikolojisiyle ilgili olarak derlenme ve mukayesesi, müşterek noktaların tesbitiyle, bu ilim alanında da daha tatminkâr neticeleri beklemek mümkün olacaktır. Oysaki, aynı millete mensup olduğu halde farklı çevre (kültür, âile, meslek farklılığı v.s..) köy, kasaba, küçük şehir, büyük şehir... çocuklarının psikolojisinde, ruh gelişiminde bile farklar, ayrılıklar görmek zor değildir. Meselâ bunları ilmi olarak müşahede ve tesbit sonraki mukayeselerle, müşterek, açık, kesin neticelere ulaşabilmektir. Dr. Ziya Dalat'ın bu eseri bize bu yolda ümitli bir merhale olarak görülmektedir. Sayfa sayfa klâsik fotoğraflar, resimler yerine, Türk çocuklarına dair resimler, fazla bir kemiyet ve mukayese olmamakla beraber, ehemmiyetli yerli, mahallî müşahedeler, Türk çocuğunun psikolojisine yönelişin hayırlı adımlarını teşkil ediyor. Vakit vakit (Testler Türk Çocuklarına göre Nasıl Ayarlanmalı (s. 293?), (Türkiye'deki Test Çalışmaları (s. 315)) gibi, hemen her bahiste Türk çocukları ile bir bağlantı kurulmağa çalışılmasını, bu eserin en değerli bir cephesi olarak görmek haksızlık olur.

Türk çocuklarına yönelme işaretlerini gördüğümüz, Türkiye'deki tecrübi psikoloji, sosyal psikoloji, eğitim psikolojileri, eğitim ve psikoloji çalışmaları ve ilmi psikoloji kliniklerinden daha müsbet eserlerini, incelemelerini beklerken, Dr. Ziya Dalat'ın ciddi emek mahsulü, (Çocuk Ve Genç Ruh) eseri üzerinde Türk bilginlerinin duracaklarını da ümit etmek isteriz.

Hikmet TANYU

Jacques C. Risler: *La Civilisation Arabe* (Arab Medeniyeti); Payot, Paris, 1955, 332 sayfa. Metin içinde 7 harita. Birinci baskı.

"Paris İslâm Enstitüsü" Profesörü olan yazar Jacques C. Risler eserini beş bölüme ayırmış ve bu beş bölümü yirmi sekiz kesim (chapitre) de incelemiştir. Eserin bölümleri ve kesim başlıkları şunlardır:

Birinci bölüm: Temeller: 1 — İslâmdan önceki çağ, 2 — Doğu milletleri, 3 — Maddî ve mânevî kaynaklar, 4 — Muhammed ve Kur'an, 5 — İslâm dini ve düşüncesi, 6 — İslâmın yayılışı, 7 — Âdet ve gelenekler, 8 — Devlet ve milletin gelişmesi.

İkinci bölüm: İslâmın gelişkin çağı: 9 — Toplum yaşayışı, 10 — Fikir ve san'at hayatı, 11 — Ziraat, san'at, ticaret, 12 — Bağdat ve Halifeler sarayı, 13 — Batıdaki islâmiyet.

Üçüncü bölüm: Batı medeniyetine etkisi: 14 — San'at ve edebiyat, 15 — Müsbet ilimler, 16 — Tatbikî san'atlar (camcılık, kâğıt-çılık, dokumacılık ilâh.), 17 — Tıp, 18 — Felsefe.

Dördüncü bölüm: Düşkünlük çağı: 19 — Endülüs, 20 — İmparatorluğun parçalanması, 21 — Haçlı seferleri, 22 — Parlak akisler, 23 — Sonradan türeyen hükümdar sülâleleri, 24 — İslâmın uyuklama devri.

Beşinci bölüm: İslâmın uyanması ve gelişmesi: 25 — İslâm uyanışı, 26 — İki cihan savaşı sırasında islâmın gelişmesi, 27 — Arap rönesansı, 28 — Yol kavuşağında bulunan doğu.

Akdeniz milletlerinin birbirine yaklaşmasının bilimsel temelleri.

Burada bölümler ve kesimler hakkındaki görüşlerimizi açıklamadan önce yazarın, daha ilk adımı atmadan, İslâmiyet ve bu dini kabul eden halk topluluğu demek olan islâm dünyası hakkında yanlış düşüncelere sahip olduğunu belirtmek istiyorum.

Bir kere eserin adı yanlışdır. Hemen şimdi biraz aşağıda inceleyeceğimiz bölümlerde ve kesimlerde göreceğimiz gibi eser, sadece Aarapları değil, İslâmiyetin ortaya çıkışından ve yayılışından sonra İslâm dinine girmiş olan Türkleri, İranlıları, Berberleri ve sair milletleri de inceleme konusu içine almış durumdadır. Bu itibarla eserin adı "Arap Medeniyeti" değil, "İslâm Medeniyeti" olmak gerekir.

Eğer yalnız islâmdan önceki Arap toplulukları incelenmiş olsaydı, belki o çağdaki ve o durumdaki Arap medeniyetinden bahsedilebilirdi; fakat eski dünyanın üç kıtasına yayılmış, oralarda yaşayan milletleri ve onların medeniyetlerini mecburî olarak bir din görüşü ve anlayışı içinde özemiş ve toplamış olan bir medeniyeti, sadece Aaraplara mal ederek kitaba bu adı vermek büyük bir yanlışlıktır.

Yazar herhalde bu hataya vaktiyle Gustav le Bon'un düştüğü hatanın farkına varmadan düşmüş olacak. Gerçekten Gustav le Bon da aynı şekilde eserine J. C. Risler'inine benzer bir ad "La civilisation des Arabes" adını vermişti (1).

Aynı konuları daha geniş ölçüde işleyen Corci Zeydan (2) ile onları daha başka bir açıdan inceleyen W. Barthold (3) eserlerine, haklı ve doğru olarak, "Arap Medeniyeti" adını vermeyip "İslâm Medeniyeti Tarihi" demişlerdir.

(1) Le Bon, Gustave: *La Civilisation des Arabes*, Paris, 1884.

(2) Zeydan, Corci: *Medeniyeti İslâmiye Tarihi*, çeviren: Zeki Megamiz, beş cilt 1328, İstanbul.

(3) Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. M. Fuad Köprülü'nün başlangıç, açıklama ve düzeltmeleriyle: 19, 40, İstanbul.

Yazarın, eseri, önceden verilmiş fikirlerle yazdığı onun önsözdeki ifadelerinden açıkça anlaşılıyor: J. C. Risler orada "gerçekten, batılı ile müslüman arasında derin bir uçurum vardır; müslüman mistik düşünceli olup içgüdüleriyle hareket eder; batılı mantıkî fikirlerle hareket eder. Batılı gerçeği felsefî kıyaslarla incelemeye çalıştığı halde müslüman, bunu yalnız Tanrıdan bekler. Avrupalı muhakemesine dayanır; müslüman körükörüne Kur'an ve Hadis hükümlerine inanır" (4) diyor.

Gerçekle hiçbir ilgisi olmayan bu fikirlere dayanarak İslâm Medeniyetini incelemeye kalkan bir adam elbette doğru bir hüküm veremez ve doğru bir sonuca varamaz, eline aldığı bu önemli konuyu objektif olarak inceleyemez. Kaldı ki, hangi dinden, hangi ırktan veya milletten olursa olsun geniş bir toplulukta herkesin, onun tarif ettiği şekilde cansız eşya veya mal gibi tek tip ve aynı kalıptançıkma olmasına imkân yoktur.

Yazar önsözünde kaydettiği bu sözleri dinî bakımdan söylüyorsa, yani İslâm dininin, onu kabul eden bir müslümanı böyle bir kalıba soktuğunu ifade etmek istiyorsa daha çok yanlış olur.

Bizzat kendisinin de eserinde tesbit ettiği gibi batı medeniyetine önderlik etmiş, her alanda muazzam eserler yaratmış, büyük felsefeciler, riyaziyeciler, tabibler, şairler, mimarlar yetiştirmiş bir topluluğa bu damga vurulabilir mi? Evet, din bakımından bir müslüman Tanrıya, O'nun gönderdiği gerçek kitap olan Kur'anı Kerime ve Tanrı Elçisi Hazreti Muhammed'in sözlerine yani hadislere inanır. Bu, yazarın her işte mantık ve felsefeye dayanır dediği garplinin inandığı Hind, Mısır ve Mezopotamya dinlerinden gelme ve Tanrıya baba, oğul, ruh ul-Kudüs gibi bir tesliste aşağı yukarı bir aile sayan çok tanrıcılığa benzeyen bir dine inanmasından çok daha mantıkî ve doğrudur. Kaldı ki, gerçek müslüman yalnız dinî işlerde Kur'an ve hadise dayanır. Hususî ve şahsî işlerde mantığa asıl önem veren doğu âlemidir. Müslüman âleminin şu son çağdaki geri kalmış durumuna bakarak genel bir İslâm Medeniyeti Tarihi yazmak çok yanlış olur. İslâm âlemindeki son duruma sebep, İslâm dini değil, dinî yanlış anlayan ve şahsî menfaatlerinin haleldar olmasından korkarak halkı meskenete sevkeden yobaz ve softalardır.

Daha yeni zamanlara kadar hıristiyan âleminin, içinde yüzdüğü taassup ve kör düşünceleri, engizisyon mahkemelerini; yer çekimini, dünyanın yuvarlaklığını ifade eden bilgilere yapılan eziyetleri; dinî ve ilmi inançlarından dolayı vücutları kızgın demirlerle dağlananları, türlü işkenceler yapılanları unutarak hiçbir vakit bunların hiçbir vuku bulmamış olan islâm âlemine bu yönden dil uzatılmasına insanın bir türlü aklı ermiyor.

Yazarın ön düşüncelerini kısaca belirttikten sonra eser hakkında düşüncelerimizi kaydedelim.

Sayfa altlarında veya bölüm sonlarında, yahut kitabın sonunda bibliyografya bulunmadığından bu önemli konuyu yazarken yazarın hangi eserlerden faydalandığını ve nerele başvurduğunu hemen kestirmek mümkün olmadı. Fakat bununla birlikte biraz dikkatlice bakılınca bunu anlamak güç olmuyor. Yazar, islâmiyetten önceki durum, Hazreti Muhammed'in hayatı, İslâm dininin amelleri ve akideleri hakkındaki bilgileri ve İslâm Tarihiine ait kaba taslak kayıtları Muir'den, bilhassa Tor Andrae'den almış; hattâ bu sebeple bir çok kelimeleri almanca şekilleriyle fransızcaya aktarmış; meselâ Muaviye'nin babası Ebu Süfyan olması lâzım gelen Abu Safijan (ss. 28) ve Koraischite (Kureyşliler) (ss. 28) ve bu kabilden daha bir çok kelime bu durumu açıkça göstermektedir. Bundan

(4) Tenkidini yaptığımız bu eser, ss. 4.

başka eserde o kadar çok ve büyük isim ve bilgi hataları vardır ki, yazarın eseri, bu haliyle basmağa nasıl cesaret ettiğine şaşmamak elden gelmiyor. Bunlardan bazılarını ve en önemlilerini bir fikir vermek üzere buraya alıyoruz.

Yazar, Peygamber Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i bütün arapların cediti sanıyor (ss. 26). Halbuki İsmail Peygamber sadece, sonradan Mekke şehrine yerleşen Kureys kabilelerinin cediti sayılır. Güney arapları yani Yemen'de oturanlar ve Mekke dışında bulunan başka kabileler kendilerini Nuh Peygamberin oğlu Sam'ın torunlarından Kahtan neslinden üremiş sayarlar.

Yazar Hz. İbrahim'in karısı, İsmail Peygamberin anası olan Hacer'i, Agar (ss. 26) şeklinde kaydediyor ki bu Hagar şeklinde kaydeden diğer batı tarihçilerinin kullandıkları imlâ şekliyle başkadır.

J. C. Risler Zenzem suyu hakkında bütün hastalıkları iyi eden su diyor (ss. 26). Müslümanlar Zenzem suyunun bütün hastalıkları değil hiçbir hastalığı iyi ettiğine inanmazlar; o ancak kutsal yerde çıktığı için kutsal bir su sayılır.

Daha ziyade Taif şehrinin yani burada oturan Beni Sakif kabilesinin putu sayılan el-Lât, kitapta "Al Cat" imlâsiyle ve acayip bir şekilde yazılmıştır (ss. 26).

Bugün, mısırlı Mahmud Feleki Paşa'nın yaptığı ince hesaplardan sonra (5) Hz. Muhammed'in doğum tarihi 20 Haziran 571 olarak kabul edildiği halde yazar bunu nereden çıkardığını söylemeden 30 Nisan 571 kaydediyor (ss. 26).

Hız. Peygamberin yanında büyüdüğü amcası ve Hz. Ali'nin babası olan Ebu Talib'in adı Abou Tahib şeklinde kaydedilmiş (ss. 26, 28).

Medine'nin eski ve meşhur adı Yesrib de "Yatreb" imlâsiyle yazılmış (ss. 28). Halbuki bu alanda daha önce kitap yazmış olan ve otorite tanınan Lammens, R. Dozy ve Gaudefroy-Demombynes eserlerinde bunu "Yathrib" şeklinde kaydetmiş olup bütün batı bilginlerince bu imlâ kullanılmaktadır.

Bedr ve Uhud gazveleri de şimdiye kadar hiç bir eserde rastlanmayan acayip bir şekilde "L'oued" ve "Brade" olarak kaydedilmiş (ss. 28).

Müslümanların M. 622 yılında oraya göç ettikleri sıra'da Medine'de yaşayan meşhur üç yahudi kabilesinden biri olan Beni Kurayza kabilesi "Banni Kurisse" şeklinde yazılmıştır (ss. 29).

Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir kurul tarafından yapılan Kur'an-ı Kerim'in Kureys lehçesi üzerine ve tek metin halinde toplanışını yalnız Zeyd'in yaptığını sanıyor (ss. 30).

Meşhur hadis toplayıcı ve bilgini Buhari'nin adı "Bokhani" şeklinde kaydedilmiş (ss. 31).

Müslümanlığın beş şartından biri olan kelime-i şehadet formülünün arapçası yanlış yazılmış ve namazı ifade eden salat kelimesi "Calat" şeklinde kaydedilmiş (ss. 32).

"İslâm fütuhâtı Suriye'den başladı. Halid 636'da üstün düşman kuvvetlerine Yermük vâdisinde saldırdı" diyor (ss. 38). İslâm fütuhâtı 636'da değil daha 634 yılında Halid'in İran'a yaptığı savaşla başladı.

Müslüman kızlarının çok küçük yaşta meselâ 9-10 yaşlarında evlendirildiklerini kayde-

(5) M. A. Draz: Initiation au Koran, Paris, 1951, p. 4, not 2.

diyor (ss. 51). Bu, Mekke ve Güney Arabistan gibi sıcak bölgeler için doğrudur. Nitekim Hindistan'da 6-7 yaşındaki bir kız evlenebiliyor. Anadolu'da ise bu en az 14-15 yaşlarında olabilir. Hülâsa bu iş iklim ile ilgilidir, dinle değil. Genel olarak müslümanlar kızlarını 9-10 yaşlarında evlendiriyorlar demek hatadır.

Yazar, meşhur kadı kelimesini de "Caid" şeklinde kaydediyor (ss. 51).

Yazar, bilmediği dillerde de acayip fikirler ileri sürüyor. Meselâ ellinci sahifede Arapların, kendi adlarından önce, İbni (oğlu) kelimesini koyduklarını yazdıktan sonra bunun için bugünkü İran'da "an" son eki kullanıldığını söylüyor ki, ne bugünkü farsçada ne de eski farsçada yani pehlevî dilinde oğul veya oğlu mânasına an kullanılmaz. Bugünkü farsçada bunun için "puser", eski farsçada "pûr" ve "duht" kelimeleri kullanılır.

Cariye kelimesini "Yariye" şeklinde kaydediyor (ss. 54).

Abbasiler devletinin ilk halifesi olan Ebu'l-Abbas Seffah'ın adını "Al-Suffah" şeklinde kaydediyor (ss. 68).

Firdevsî'nin meşhur eseri olan Şehname "Chak Namek" şeklinde yazılmış (ss. 90).

M. X. Yüzyılda Fihrist adı altında önemli bir eser yazmış olan İbn-i Nedim'in adı "Mokammad Al-Nadin" şeklinde, kitabın adı da "Fihrist al-Ulun" şeklinde yazılmış (ss. 92).

Onuncu yılın ünlü matematikçilerinden Ebu Abdillah Muhammed b. Câbir el-Bettâni'nin adı "Abdullah al Barani" şeklinde yazılmış (ss. 162).

İbn-i Hurdadbeh'in adı "İbn Khordaheh" yazılmış (ss. 167).

Ebu Nasr Muhammed el-Farabî'nin adı "Ebu Nan Al Farabi" şeklinde yazılmış (ss. 196).

Halife Me'mun'un adı "Al Mamum" şeklinde yazılmış (ss. 216).

Balkaş gölü "Iac Balkhoch" şeklinde; Sâmânîler hanedanı, Sasanîler hanedanı; Büveyhîler devletinin adı "Buwahyde" şeklinde; Tuğrul bey, "Tughril" şeklinde; Alparslan, "Alep Arslan" şeklinde; Melikşah, "Malih Sah" şeklinde kaydedilmiş (ss. 222). Salâhaddin Eyyûbî, "Salan ed Din" şeklinde (ss. 230). Leylâ ve Mecnun adlı meşhur eserin yazarı Nizami'nin adı "Nizani"; Mantık ut-Tayr ve "Pend-i Attar" adlı eserlerin sahibi Ferid üd-Din Attar'ın adı "Al Din Attar" şeklinde yazılmış (ss. 240).

Bunlar, yazarımızın yaptığı en belli başlı, göze batar mahiyette ve bu konularla uğraşan bir profesörün yapmaması lâzımgelen isim hatalarıdır.

Başka hususlara gelince: Yazarımız, konuların işlenmesinde de maalesef ilmî ciddiyete yarasız bir örnek vermekten çok uzak kalmış, kitapta yer alan bir çok bahisler, yazarın elimizdeki eserinden dört yıl önce yani 1951 de basılan Aly Mazahéri adlı bir zatın kaleme aldığı "La Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age Xe au XIIIe siècle" adlı eserden beceriksizce intihaller yapılmak suretiyle yazılmıştır. Mecelâ J. C. Risler'nin "ce-naze merasimi" başlığı altında yazdığı kısım (ss. 52), Ali Mazahéri'nin şimdi kaydettiğimiz "Orta çağlarda, X-XIII yüzyıllarda müslümanların günlük hayatı" adlı eserinin 56. sayfasında yer almaktadır. J. C. Risler, buradaki bilgiyi kötü bir şekilde özetlemiş ve bütün islâm düşünürlerinin fikirlerini temsil etmediğinden yerinde bir misal olmadığını san-

Biz bu eseri bölüm bölüm hülâsa etmeyi ve eser hakkındaki fikirlerimizi toplu olarak sonra söylemeyi düşündük.

Yazar, önsözünde, dinin insan topluluklarına lüzumunun sebeplerini, doğru ve gerçek bir akidenin bilinmesi için neyi ihtiva etmesi gerektiğini izah ediyor. "Dinin insan topluluklarına lâzım olması, onun vatana bir fayda sağlamasından veya biyolojik bir ihtiyaca cevap vermesinden ötürü değildir. Çünkü, din vatandan önce mevcut, biyolojik ihtiyaç da her an gayelerini gerçekleştirmektedir. Bunları elde eden insan dine yine de muhtaktır. Dinin gayesi sadece insan nev'ini muhafaza etmek olmayıp bu gerçek âlemdeki yerini tayin etmektir. İnsanın dinden ebedî bir hayat istemesi, nev'ini idame için değil, insanlığın binlerce yıl bâki kalabilmesi ve sonsuzluğa kadar devam sağlayabilmesi hiçbir zaman insanı ebedî hayatı aramaktan müstağni kılamamıştır. O kendi hayatı için fanî olmayan bir mânâ aramakta ve varlık âlemiyle en geniş anlamda alâkalanmayı arzu etmektedir. Sağlam, sarsılmaz, doğru bir inanç ilmi dersler ve teknik icatlarla ölçülmez. Onun ölçüsü akla ve vicdana dayanması, ilim ve teknikten menetmemesi, inananlarını topluluğun tekâmülünden ve medeniyette ilerlemekten alıkoymamasıdır.." Yazar insanlığa şâmil bir dinin ne olmaması ve ne olması gerektiğini şu sözleriyle belirtiyor: "İnsan cemiyetinin hayatı bir ferдин ömrü kadar kısa ve bir tabakaya sıkışıp kalacak kadar da dar değildir. Asırlar boyunca gelenek ve görenekleri başka başka yüzlerce neslin iştirâk edeceği akîdelerden münevver ve halktan teşekkül eden milyonlarca insan topluluklarına ayrı ayrı birer din kopyası çıkarılamaz. Doğru inancın taşıdığı vasıf, bütün cemiyetlere uygulanabilmesi, ömürler boyunca devam etmesi, kanun ve yıllık programlarla değişmeğe duçar olmamasıdır.." Eserin niçin kaleme alındığı ve güttüğü gaye şu cümlelerle ifade ediliyor: "Bu kitap, İslâm akîdesinin beşerî topluluklara uygun olduğunu ortaya koyacaktır. Ona inananlar dinî ihtiyaçlarını giderecekleri gibi ilim ve medeniyet yolunda zamanın icablarına göre hareket etmelerini destekliyecektir. Din ve felsefe konusunda "Arap Neşriyat Kurumu" üyeleri ile konuşurken dinî inanç, ona bağlı olanlara göre hayat felsefesi olduğu, onun felsefeye, felsefenin ona zıt olmadığı ve bu arada birçok âyetleri ele alarak, bir müslümanın bunlardan, vicdan ve düşüncesinin serbest araştırmasına mâni olmıyan Kur'an felsefesi meydana koyabileceğini münakaşa etmiştik. Fikir ve vicdan hürriyetine engel olan inançlardan koruyan, ilim ve medeniyet yolundan alkoymıyan ve bundan ötürü inanılması zarurî olan bir Kur'an Felsefesi inanç hususunda İslâm topluluğuna kâfidir." Yazar, maddeci feylesoflara çatıyor ve onlara birçok sualler sorduktan sonra cevap veriyor, İslâm dininin onlarca bile itiraz edilecek bir noktası olmadığını, bütün fenalıkların maddeci zihniyetten ileri geldiğini söylüyor. "Bilgin ve feylesoflar dinden bundan başka ne isteyebilirler? Bunların Allaha imanları ne olursa olsun, resüller ve peygamberler dahil, hiçbir ferдин icat edemeyeceği dinin zarurî bir gerçek olduğunu inkâr edemezler. Bir kısım halkın inanışlarını ele alarak, müminlerin inandığı Allahtan bu gibi işlerin neş'et etmeyeceğini ileri sürmeleri ile ilâhî vahyi inkâr etmek istiyorlarsa, kendi ölçülerine göre nasıl olmalıdır? Her yeni bir icatla kendini nakzeden günlük ilim derslerine uyan bir inanç mı? Her yıl veya birkaç yılda bir tetkik ve tecrübe için atölye ve lâboratuvara girecek bir inanç mı? İnsanın zaman zaman değiştirdiği mevsimlik elbiseler gibi her zaman değiştireceği bir inanç mı? Hayır, ilâhî vahyin gerçekleşmesi onların tahayyül ettikleri şekilde değil, cihan şümûl dinlerde olduğu gibi ortaya çıkar. "Maddî felsefe adı altında dinlerin inkâr edildiği, halbuki dinin dayandığı tasdik ve şu'ur, iman ve itikat unsurlarının insanların ruhlarına aşılacağı kuvvetin inkâr edilmediği, maddecilerin, kâinatın zincirleme devreler halinde, maddeden doğmuş olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek önsözünü "İman ile imansızlığın, ruh ile maddenin, umut ile umutsuzluğun çarpıştığı

bu çağda islâm topluluklarının, kendilerine dinin verebileceği her iyiliği veren, ilim ve medeniyet nimetlerinden mahrum bırakmayan islâm dinine sığınmalarından başka çareleri yoktur” diyerek bitirmektedir. Yazar, bundan sonra eserin bölümlerine geçiyor. Kur'an ve İlim kısmında ilmin izahlı bir tarifini yaptıktan sonra ilim ile bir din kitabının sahalarını ayırıyor, onların birbirine aykırı değil, ödevleri bakımından ayrıldıklarını, bir din kitabından neyin istenmesi lâzımgeldiğini, din kitaplarında aranılacak gayenin ne olduğunu ve bunun da ancak Kur'anda yer aldığını, bazı kimselerin her an değişen yeni bilgilere göre Kur'a'nı tefsire kalkışmalarının doğru olmayacağını, bunun bir iman kitabına tatbikinin yanlışlığını şu sözleri ile ifade ediyor: “Zamanla ilimler çoğalır, yenileşir, eksik olan tamamlanır, kapalı açıklanır, dağınk derlenir, yanlış doğruya yaklaşır, zanni olan kat'iyet kazanır, ilim kaideleri içinde yerleşmişken sarsılan, oturmuş iken yerinden olan çoktur.

İman kitaplarından, her gün değişen ilim kaidelerine uyması, ilim dallarının tafsilâtlı meselelerini ihtiva etmesinin arzu edilmesi doğru olmadığı gibi yeni ilimlere uysun diye Kur'anı tevil etmek de yanlıştır. Kur'an “onlara gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın” emrile müslümanları silâhlanmaya teşvik etti diye Avrupa'nın icat ettiği bütün silâhları Kur'andan almış olduklarını iddia etmek de bu yanlışlardan biridir. Müslümanlar bu âyetleri asırlarca okudular, aynı silâhları icat etmedikleri halde Avrupalılar Kur'anı okumadan keşiflerini yaptılar, diyenlere karşı islâmiyet lüzumlu mu, değil mi? Avrupalıların, Kur'anı bilmemeleri keşiflerinin noksan olmasını icap ettirir mi, ettirmez mi? gibi sorular ortaya çıkar. Bu insafsızları bilgisiz dost kabul etmek gerekir. Onlar iyilik yapacaklarını zan ettikleri şeyle kötülük yapıyorlar, islâm akidesine kendi kabahatlarını bilmeden yükliyorlar. Hayır, Kur'an böyle bir iddiaya muhtaç değildir. O, iman kitabıdır, vicdana hitap eder. İlim sahasında akide kitabından istenilecek şeylerin en üstünü, düşünmeye teşvik etmesi, ilimlerin ilerlemesine engel olacak bir unsur taşımamasıdır. Bunların hepsi müslümanların Kitabında temin edilmiştir. Bu teminat başka din kitaplarında yoktur. Kur'an, dürüst düşünce ve yaratıklardaki inceliklere dikkat etmeyi Allaha iman vesilesi kılar. O, inanana ve inanmayanlara, bütün öğütlerden üstün ve hepsinin yerine geçen tek bir öğütte bulunur “düşün”. Kur'anda her şey vardır, başka bir şey okumaya ihtiyaç yok, bütün ilimler onda, hangi ilmi okuyacaksan onu oku diye yaygın olan Kur'anın dâvasına zıt fikirlerle karşı: “İslâmiyetin en yüce fazileti, müslümanlara ilim yollarını açması, ilerlemelerine mâni olmaması, zamanla yenileşen ilim metodlarını ve keşfedilen her yeni âleti kabuletmeğe teşvik etmesidir. Yoksa, en büyük fazileti müslümanları, bütün ilimleri elde etmiş olduklarına inandırarak, onları araştırmaktan alıkoymak, incelemek ve tetkik etmekten menetmek değildir.” demek ihtiyacını duymuştur.

Sebeb ve Yaratma bölümünde, sebebın mevcudiyetinden, neticeyi meydana koymaktaki tesirinden ve Kur'ana uygun olanını yeni ilmin anlayışı açıkladığından, mucizenin bu anlayışa göre imkânından bahsedilmiştir: “Sebeb nedir? Bir şeyi yaratan mı? Öyle ki o olmasaydı o şey yaratılmıyacaktı. Yoksa, şeyden önce veya şeyin her oluşunda onunla beraber bulunan nesne midir? Sebebın yaratıcılığını meneden kuvvetli, akli itirazlar mevcuttur. Akıl, sebebın yeknesak bir şekilde yarattığı şeyden önce veya onunla beraber bulunmasını kabul eder, ama, önce bulunuş yaratmayı icap etmediği gibi, sebeblerle neticeler arasındaki bağ, akli kaziyelerde mukaddime ile netice arasındaki bağ gibi zarurî değildir. Biz, ancak, sebebın bulunduğu anda neticenin meydana geldiğini görüyor ve bu gördüklerimizi tesbit ediyoruz. Gazali ve Newton bu noktada birbirine yaklaşırlar. Newton, A dan B ye, B den C ye, C den D ye doğru hareket eden bir cismin A dan hareket edişi, B ve C den hareket edişinin sebebi değildir, der. Maddî görünüşlerin hadiselere bizzat sebeb olduğunu kabul et-

mek akla uygun gelmemektedir. Çünkü, o zaman yüzlerce, binlerce maddenin ezeli, vacibil vücut, başkasının sebebi, ona müessir olduğunu itiraf etmek icap eder. Binlerce madde sıfat ve mahiyetlerle ezeli olursa, akla tuhaf gelen, ezeli olanın ezeli olana tesir etmesidir. Akla uygun olan, sebeplerin olayları yaratmadığı, yalnız onlarla beraber onlara yakın bulunduğu ve ilk menşein bütün sebepleri ve kâinatı yaratmış olmasıdır. Yaratmak sadece Allahın irade veya sözüdür. "Akıl hadiselerin — büyüğü veya küçüğü — doğrudan doğruya Allahın iradesiyle meydana geldiğini kabul eder, yoksa sebeplerin ve sonra da Allahın fi'ile yaratıldığına dair iddiayı kavrayamaz. Tabii kanun, kendine yeknasak bir surette meydana gelen binlerce hadiselere intibak etme, uygun olma kudretini vermeğe sahip değildir. Bu olayları bir bir farksız olarak meydana getirmeğe sebep olabilmesi için bir kudrete sahipliği gerekir. Mucize akla aykırı değil, yalnız alışılana, görülene ve çok işitilene muhaliftir. Her iş doğrudan doğruya Allahın iradesiyle yaratıldığına göre mucize ile her an tekrar eden hadise arasında fark yoktur. Mucizenin imkân dahilinde olduğuna itiraz mantıkî olmadığı halde bilfiil vukubulup bulmadığına, lüzumu olup olmadığına itiraz makul olabilir."

Ahlâk bölümünde, ahlâkın sınırı çizilmekte, ne gibi bir ölçü ile ölçülmesi gerektiği açıklanmakta, en üstün ve sağlam ölçünün mesuliyet duygusu olduğu kabul edilmektedir. Yazar, bunda isabet etmiş sayılır. Geri kalmış milletlere bakacak olursak, gerilemelerinin baş sebebi, fertlerinin bu mesuliyet duygusuzluğundan doğan vazifeyi asmak, hak mefhumunu ayak altına almak, kendini insanlıktan aşağı duyguların idaresine bırakmak suretiyle memleket ve topluluğuna en büyük fenalığı yaptığını farketmez hale gelmesidir. Çünkü, yaptığından kendini sorumlu tutmamış, açlığı ve susuzluğu duyduğu gibi sorumluluğu hissetmemiştir. Yazar, "Kur'an, ferdin mesuliyetini kabul eder ve onu bütün dinî tekliflerin ve faziletlerin mihveri kılar" dedikten sonra Kur'andan âyetlerle fikirlerini değerlendiriyor.

Hâkimiyet: Bu bölümde yazar, hükümet şekillerine, âmir ile memur arasındaki bağa ve hangi esasa göre hakkın gerçekleşeceğine pek kısa bir şekilde temas ediyor. Bildiğimiz hükümet şekillerinden, Kur'anın tavsif ettiği hükümet şekline uyan — iyi işlediği zaman — demokrasi hükümeti olduğunu, bu hükümetin zümrenin maslahatı için olmayıp, halkın, tebaanın menfaati için teşekkül ettiğini, Kur'anın hükümetinde de "hüküm milletindir" sözünden, çoğunluğun veya çoğunluğu teşkil eden zümrenin hükmünün çıkarılmamasının gerektiği, Kur'anda tekrar tekrar geçen fikir, fazilet, mesuliyet ve ilim umumiyetle çoğunluğu teşkil eden insanların sıfatı olmayıp bütün milletin sıfatı olduğundan mesuliyet de bütün teferruatı ile milletin olduğunu ifade ediyor.

Tabakat: Yazar, bu konuda, Kur'ana göre tabaka farkı bulunduğu ve bu farkın neye dayandığı, hangi noktada olduğu, bütün beşerî cemiyetlerde inkişaf ve tekâmül için lüzumluluğu, onsuz hayatın dumura uğrayıp sona ereceği, bu tabaka farkını kaldırmağa uğraşanlar otuz yıl gibi beşer tarihinde pek kısa bir zaman içinde giriştikleri işin imkânsızlığını anladıkları, ölüme mahkûm olmadan insanlar arasındaki farkları kabul etmek mecburiyetinde kalmış olduklarını söylüyor.

Evlenme: Yazar, evlenmenin kimler arasında ve nasıl bir münasebet olduğu üzerinde duruyor, en olgun evlenme şeklinin tek kadın ile evlenmek olduğunu ve Kur'anın da bunu tercih ettiğini açıklıyor. İslâmiyet aleyhinde konuşmayı âdet edinenlerin çok kadınlarla evlenmeyi yalnız bu dine has olarak göstermelerinin yanlışlığına işaret ettikten sonra, hırsıyanlıkta da yedinci asrın yarısına kadar çok evliliğin mevcudiyetine temas ediyor. Biyolojik bir birleşmenin çok üstünde asil bir müessese olan evlenmekten gayenin saadete ulaşım

huzur içinde bir ömür sürmek olduğunu, Kur'andaki birden fazla evlenmeye cevazın muhtelif cemiyetlerdeki aile anlayışına intibak edebilecek bir elâstikiyeti temin sadedinde verildiğini ve bu elâstikiyetin cihan şümûl bir dinin ayrılmaz vasfı olduğunu söylüyor.

Esirlik ve Kölelik: Yazar, İkinci Dünya Harbi üzerinden birkaç yıl geçmiş olmasına rağmen hâlâ esirlere yapılan muamelenin gazeteleri ve umumî efkârı her gün işgal etmekte olduğunu ve bu arada esirlere revâ görülen işkence ve zulmün, köle gibi çalıştırılmalarını hiçbir zaman islâm dininin kabul etmiyeceğini, Kur'anın esirler hakkındaki hükmünün ne kadar insanca olduğunu belirterek, esirlerin meccanen veya aile ve akrabalarından alınacak fidye mukabilinde serbest bırakılmalarına ve bu hususta kendilerine kolaylık gösterilmesine teşvik etmiş, anaya babaya, yakın akrabaya iyilik yapılmasını emrettiğini aynı âyette kölelere de iyi muamelede bulunulmasını tavsiye ettiğini belirtmiştir.

İlâh: Yazar, Allahın varlığına ve sıfatlarına delâlet eden âyetleri İslâmın Allah inancını belirterek akıl yönünden kâmil bir itikat olduğunu Allahın önü ve sonu olmıyan, her şeye kâdir, her şeyi bilen, her şeyi ihata eden, benzeri olmıyan, ebedî ve mutlak bir varlık olduğunu anlatarak kudret ve ihsan sıfatlarının yaratıkları ile anlaşıldığının meydanda bulunduğunu anlattıktan sonra insanın bu sonsuz gibi görünen kâinata kanmayıp onun ötesinde iman edeceği bir irade aradığını söylüyor.

Devletler arası Münasebetleri: Bu bölümde devletler arasında yapılan anlaşmalar hakkında Kur'anda mevcut hükümler incelenmekte, anlaşmaların ancak her iki tarafın iyi niyetleri ile devam edebileceği anlatılmakta ve "Allah yolunda size savaş açanlarla harbedin fakat zulmetmeyin", "Ey insanlar, biz sizi bir erkek bir kadından yarattık; anlaşıp tanışmanız için sizi millet ve kabilelere ayırdık, Allah katında en şerefli en mutteki olanınızdır" hitaplarının hikmet ve ehemmiyeti gösterilmektedir.

Ruh Meselesi: Yazar, "Sana ruhtan sorarlar. De ki "Ruh, Rabbimin emrindedir, size az bir ilimden başka bir şey verilmemiştir" mealindeki âyete temas ettikten sonra, Kur'anın mucizelerinden biri de ruhu ilim ve felsefede en uygun yere yerleştirmiş, istisnasız her insanın sorduğu bir mesele kılmış olması, uluhiyet konusu ile ilgili tabiatın acaplıklarını, kâinattaki hikmetleri düşünmeyi, araştırma ve istidlâl yoluyla Allaha iman etmeği elde ettiği, aklın canlı ve cansız varlıklarda düşünerek Allahı bulabildiği halde bu yoldan ruhun hakikatına ulaşamayacağını ve onu ancak bütün âlemlerin menşei Allahın emrine veya iradesine havale etmekten başka isabetli bir şey yapılamayacağını açıklamaktadır.

Kader: Yazar, bu konuyu diğerlerinden fazla işlemiş, ona eserinde daha çok yer vermiş, ilk insanlardan başlayarak kadere verilen önemi ve tarih boyunca uğradığı istihaleleri anlattıktan sonra islâmiyete geçiyor. Bu konuda islâm mezheplerini üç noktada hülâsa etmiş, biri cebre inananlar ki, onlara göre Allah vücudumuzun uzuvlarını, renklerini, yaşayabilmek için gıdayı yarattığı gibi insanın kendini ve işlerini yaratır. İnsan gerçekten bir şeyi ne yapar ne de isteyebilir. Eş'arîlik buna yakındır. Çünkü Eş'arî insanın kudretinin hiç tesiri olmadığını ileri sürmekte, kudret ve takdirin Allahın kudretile vuku bulduğunu, insanın fiil anında bir kudrete malik olarak fiillerini kazanmakta olduğunu söylemekle bu mezhep cebirden kurtulamaz; zira insan kudretini kaldırıp onu sadece Allahın iradesine yüklüyor. İkincisi Mutezileden olan kadercilere göre insan iyi vekötü iş yapmakta hürdür, Allah onu kötülük yapmaya zorlayıp da sonra ona azap ederek zulmetmez ve yapmadığı şeyle cezalandırmaz. Kötüyü seçmeleri azaplarına sebep olmuştur. Üçüncü olarak mutedil ehli sünnet, ki Allahın iradesini ceza veya mükâfat göreceği fiillerde insanın hürriyetini kabul ederek yapmağa zorlayan irade ile sadece emri bildiren irade arasını ayırırlar.

Hülâsasını yaptığımız bu kısımlardan sonra yazar, Gaye ve iddiasının çeşitli fikirleri içine alıp hiç bir karara varılmıyan bu konuda son sözü söylemek olmadığını ifade etmek lüzumunu duyuyor ve "bu kitabı yazmamızdaki ilk gayemiz, beşerî toplulukların hayat ve nizamlarını ihtiva eden dinler içinde Kur'an felsefesinin yerini göstermektir. Bu dâvalar arasında islâm felsefesinin yeri açık ve bellidir, şöyle ki: İslâm'da, Yahudilerin beşerle ve beşer de kendisile rekabet eden, beşere takdim ettiği hesabında yanılan bir ilâh tasviri yoktur. Çünkü islâm'da Allahın takdiri her şeyi çevrelemiştir. Hıristiyanlıktaki gibi de birbirinin günahını affetme, masum doğan çocuğun asli bir günaha (hatie) vâris olduğu inancı da yoktur. Sorumluluk (teklif) meselesine gelince, Kur'an insana gücü yettiği kadar emir ve yasağı teklif etmesi ile her şeyin takdiri arasını cem eder. Bunda akli bir çelişme olmadığı gibi dini bir çelişme de yoktur" demekte ve son olarak şunu ilâve etmektedir: "Sorumlu tutmayan, tasarruf etmeyen bir ilâh insanların gözlerinde kıymetsizdir. Fikir ve iman bakımından ona ihtiyaçları yoktur."

Tasavvuf: Bu konuda kısa da olsa bazı münakaşalı sözlere yer vermiş, gerçekten islâm'da tasavvufun bulunup bulunmadığını ele almış, sonradan gelen kısmına işaret ederek islâmın hakikî tasavvufa dair görüşünü izah etmiş ve bunda bizce isabet etmiştir. "Gerçekte tasavvuf islâm dininin kendi bünyesinde mevcut olmakla beraber sonraları vahdet-i vücud ve hülul gibi fikirler ona sokularak safiyetini bozmuştur. Kur'an, müslümana ruhu hayat kapılarını açarken, bedeninin hayat kapılarını kapamasını yasak eder, dünya işlerini terketmesini, dünyadaki nasibini unutmasını şiddetle men eder".

Sonuç: Yazar, bütün ferdî veya benimsenmiş akidelerin çoğuna başvurduğunu, içlerinden netice olarak bulduğu iddialarının sadece, her akîde sahibinin inancının kendine uygun olduğunu, kalbî sükûnetini temin ettiğini, muhakkak inanmak lâzımsa bunun ona kâfi geldiğini ileri sürdükleri halde bunların hiçbirinin, inancının muhtelif devirlerde, birbirini takip eden nesillerde beşerî topluluklara uygun olduğunu iddia edemediklerini, ferdî inancın izahı, tefsiri, hakikatleri görüşü şahsın kendine has olduğunu ifade ettikten sonra topluluğun inanacağı itikadın birçok şartları haiz olması gerektiğini söylüyor. Çünkü, onun umumî ve hususî bütün halk tabakalarına şâmil olacaktır. Yeni ilim nazariyeleriyle Kur'anın kudsiyetini ortaya koymak istemediğini, Kur'anın da böyle bir iddiaya muhtaç olmadığını, her ilmi nazariyeyi değişmez bir hakikatmiş gibi Kur'anın mânâlarına sokmanın doğru olmayacağını ve nihayet Kur'an Felsefesinin mevcut dinlerdeki akidelerin en üstünü olduğunu, açıklıyor. O' vicdanı imar ettiği gibi iyilik ve bilgi uğrunda aklı desteklediğini ruh ve bedenlerin saadeti yolunda serbest bıraktığını ifade etmektedir.

Daha çok islâmiyet, ahlâk ve itikat konularında eserler veren Abbas Mahmut Akkad'ın bu eserini, üç bölümü hariç, baştan sonuna kadar takip ettik, önsözde herhangi bir asrın ilim görüşü ile Kur'anın tefsir edilmesini ve bilhassa Kur'anın kudsiyetini ortaya koymak için de olsa çağdaş ilim nazariyelerine uysun diye Kur'anı tevil etmenin yanlış olduğunu ifade ettiğini, ve kendisinin bu yolu tutmadığını gördük, ama, nasıl ve hangi metod üzere Kur'anın anlaşılması gerektiğini söylememiştir. Bu her ne kadar tefsir ilmini ilgilendirirse de, madem ki Kur'anı anlamak mevzuubahistir, o halde bir metod takip etmesini gönül isterdi. Böyle bir şey yapılmamıştır.

Yazar yukarıda adları geçen konularda yaşanan hayatın bazı meselelerine temas edip güzel çözümlere işaret etmekle beraber münasebet düşünerek âyetler zikretmekte, tefsir veya izahları yapılmadan öylece kalmaktadır. Yazar, âyetin mânâsını anlamayı okuyucuya bırakarak gagesini güdüyor ve yalnız konuyla ilgili âyeti hatırlatmak istiyorsa, bu güzel bir

fikir, fakat bunu yapmakla iş bitmiş olmuyor. Bir Kur'an Felsefesi ortaya koymak için daha başka şekilde hareket etmek gerektiğini sanıyoruz.

Kuran Felsefesi diye insanın zihninden bir çok şeyler geçmiş olabilir. Kur'anın her şeyden önce bir iman kitabı olduğunu, onu bir iman kitabı olarak incelemek gerektiğini söylemek dile çok kolay geliyor; halbuki her ilim ve konu ile ilgili bunca âyetlerden o ilimlerin nazariyelerine temas etmeden başka bir metod çizip ondan yürüyerek, Kur'anı zaman ve mekân değişimleri üstünde değiştirmeyecek bir tefsire teşebbüs veya bir Kur'an Felsefesi kurmanın zorluğunu bu konu ile uğraşanların daha iyi takdir edeceği bir iş olduğunu düşünmek ve hesaba katmak gerekir. Bu zorluk karşısında ilk teşebbüs sayılacak bu eserin, esasları kurulmuş, metodları çizilmiş, gayesi belirtilmiş tüm bir felsefe meydana getirdiği söylenemez. Bu, tek bir şahsın bir anda bir denemede kolay ulaşamayacağı gayelerden biridir.

Eskiler kelâm ilminde ve Kur'an tefsirinde zamanlarının ilim nazariyelerine ehemmiyet vermişler. O ilim ve nazariyelerden gökenler ve değişenler olmuştur. Yarı aydınlar islâm akidesinin bu ilimler yanında çöktüğünü sanmış, böylece eski felsefe ile birlikte dini de atarak ona cephe almış, amansız düşmanı kesilmişlerdir. Bazan öyle olmuştur ki doğrudan dine hücum edemedikleri anlarda eski felsefeyi dinin yerine koyarak saldırmış, eski felsefeyi yıktıkları zaman dini de yıkacaklarını zannetmişlerdi. Halbuki bu yarı aydınlar ilim ve felsefenin, çağdaşı olan insanlara itikat ve esaslarını anlatmak için birer vasıta olduklarını bilmiyorlardı. Kültür değişince iman esaslarını anlatma vasıtası da değişecekti. Eski bir kültüre göre o zamanki insanların din esaslarını öğrenmek ve öğretmek için kullandıkları eski tarz izahlara bugün bağlı kalmaya mecburiyet yoktur. Bu, mütehasısların uğraşacağı bir konudur. Değişecek bilgilerle yapılacak izahın ilerde insanları dinlerinde şüpheye düşürür korkusu, islâm düşünürlerini günlük bilgi ve nazariyelerle itikat esaslarını izah ve Kur'anı tefsir etmekten sakınmağı düşünmeğe ve sırası geldikçe düşüncelerini belirtmeğe sevk etmiştir. Bu konuda esaslı bir etüde tesadüf etmemekle beraber bu gibi fikirlere dağınık bir halde bazı kimselerin eserlerinin şurasında ve burasında serpiştirilmiş cümleler halinde rastlamak mümkündür. Böyle büyük bir işin imkânını önceden düşünmek gerekir.

Yazarın, önsözde ileri sürdüğü ve sonuçta teyit ettiği "Kur'anı günlük ilim nazariyeleri ile tefsir etmenin yanlışlığı" kabul edildiği takdirde şu soru akla gelmektedir. O halde Kur'an nasıl tefsir ve izah edilmeli? Metod ne olmalıdır? Kendisine anlatılmak istenen kimsenin anlayacağı bir dil ile anlatılmazsa nasıl anlayacak? Anlayacağı dili kullanarak izah edilirse, onun dili günlük ilim nazariye ve kültür dilidir. Kur'anın izahı, muhatabın anlayışına göre yapılmasıyla mecburî olarak hayatın icapları, kültürü değiştikçe tefsir ve izahın değişmesinden insanların dinlerinde vuku bulacak sarsıntının vebali çağdaş ilim görüşlerini takip ederek insanları aydınlatmayan bilginlere yüklenecektir. Yazar, eserinde bazı ilim adamlarının görüşlerini ve bazı mezhepleri zikretmeden — kendi sözüne göre kaçınması lâzım geldiği halde — sakınmamıştır. Kur'an Felsefesinin üzerinde kurulacağı âyetleri izah ederken çağdaş ilim nazariyelerine yer vermeli mi? veya ne dereceye kadar faydalanılmalıdır? Bu soruların cevaplarının Kur'an Felsefesinin kurulmasını hazırlıyacağı kanaatindeyiz. Bu esere başarılması zor olan bu meseleye dikkati çekmiş ve vazifesini yapmış nazariye bakabiliriz.

Dr. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruhu (I - 20 yaş psikolojisi), ikinci baskı, Ankara 1956, 470 sayfa.

Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü Psikoloji öğretmeni, psikoloji doktoru Ziya Dalat, kaynaklarında Almanya ve Amerika'da son zamanlarda yayınlanmış eserlerin yeni tetkiklerini de ihtiva eden bu eseriyle, şahsî incelemelerini daha ziyade derinleştirmiş olarak, âdeta yepyeni bir eserle ilim sahasına çıkmış oldu. Dr. Ziya Dalat (Başlangıç) kısmında, insan hayatının, 1 — Çocukluk, 2 — Gençlik, 3 — Olgunluk, 4 — İhtiyarlık, gibi umumiyetle dört büyük çağa ayrıldığını belirttikten ve çocukluk ile gençlik bölümü üzerinde bilhassa durulacağını, esasen günümüzde olgun yaş ve ihtiyarlık psikolojisi hakkında henüz pek fazla bir şey bilinemediğini tebâruz ettirdikten sonra, zaten ötedenberi anlaşılmış klâsik bir tasnif olarak, çocukluk ve gençlik devrinin, 1 — İlk çocukluk devri. Doğuştan 7 inci yaşına kadar. 2 — Çocukluk devri. 7 - 14 üncü yaş. 3 — Gençlik devri 14 - 21 inci yaş, gibi bölümleri üzerinde durmaktadır. Büyük eb'adda 470 sayfa tutan kitabın dördüncü büyük bölümü, Çocuk ve Genç Ruhuna, 5. Ek. Bölüm, Veraset ve Çevre konusuna tahsis edilmiştir.

"1 — Yeni doğan çocuk, (süt çocuğu). 12 inci ayın sonuna kadar. Bu yaş, kesin bir surette, diğer yaşlardan ayrılır. II — 2-7 inci yaş. (İlk çocukluk), Ayakta dolaşan, dünyayı görüp tanıyan, ana dilini öğrenen, hayal ve iradesini kuvvetlendiren ve fakat büyükler gibi olmıyan ilk çocukluk devri. III — 7-14 üncü yaş. Çocukluk devri. IV — 14-21 inci yaş. Gençlik devri."

I. Bölüm: I yaş. Süt çocuğu, 1 — Doğuş (sayfa 11), 2 — Kımıldamalar ve duyumları (s. 12), 3 — Öğrenmesi (s. 15), 4 — Hususî öğrenmeler (s. 20), 5 — Çocuk uykusu (s. 28), 6 — Çocuk Hareketlerinin Gelişimi (s. 29), 7 — Taklidi (s. 34), 8 — Algı ve Dikkati (s. 37), 9 — Bellek ve Tasarımı (s. 37), 10 — Uzay kavramı (s. 38), 11 — İradenin başlangıcı (s. 40), 12 — Oyun (s. 41), 13 — Haz ve Acı (s. 42), 14 — Süt çocuğunun Genel Vasıfları (s. 50), 15 — Çocuğun Ana Dilini Öğrenmesi (s. 51), gibi, muteber ilmi kaynaklara ve şahsî müşahede ve incelemelere dayanarak 62 nci sayfaya kadar, sade ve açık bir ifâde ile devam etmektedir.

Eserin 2. Bölümünü teşkil eden (2-7 yaş İlk Çocukluk) kısmı: 1 — Genel Vasıflar (s. 63), 2 — Çocuk Sağlığı (s. 64), 3 — Çocukta Vücut Gelişimi (s. 72), 4 — Oyun (s. 79), 5 — Dünya Görüşü (s. 92), 6 — Hayal Kurma (İmgelem) (s. 93), 7 — Bellek (s. 100), 8 — Dikkat (s. 102), 9 — İrade (s. 104), 10 — Resim ve Elişi (s. 108), 11 — Çocuk ve Müzik (s. 112), bahisleridir.

(3. Bölüm: 7-14. Yaş Çocukluk) başlığıyla: 1 — Çocuk Ruhunda İnkılâp oluyor (s. 115), 2 — Çocuk Vücudu Başkalaşıyor (s. 120), 3 — Dünya Görüşü Değişiyor (s. 128), 4 — Gerçeğe Merak Başlıyor (s. 131), 5 — Resim ve Elişi Faaliyeti Gelişiyor (s. 133), 6 — Okul Olgunluğu (s. 141), 7 — Vücut Gelişimi (s. 167), 8 — Çocuğun Aile ve Okuldaki Geçimi (s. 172), 9 — Sınıftaki Sosyal Durum (s. 175), 10 — Düşüncenin Gelişimi (s. 181), 11 — Canlı Tasarımlar (s. 184), 12 — Belleğin Gelişimi (s. 188), 13 — Çocuk ve Kitap (s. 201), 14 — Çocuk ve Sinema (s. 209) bahislerini ihtiva etmektedir. Herbiri etraflıca tekrar bölümlere ayrılarak incelenen bu bahislerden (Çocuk ve Sinema) hakkındaki konudan, birkaç cümle bile eserin yalnız nazari bilgilerle yetinilmeyip yapılan bir takım ilmi gözlem, inceleme ve muhtelif anketlerle bazı hakikatlere ulaşıldığını da gösteriyor: "Birçok gençler sinemada, elbise modalarını ve giyim tarzını öğrenirler. Yıldızın nasıl giyindiğine ve nasıl hareket ettiğine ve konuştuğuna dikkat ve sonunda da taklit ederler.

Yine aşk hayatını, şu renkli mektupları, çiçek demetlerini, yakadaki çiçeği, yol bekle-

melerini... v. s. öğrenirler. *Aşk sahneleri bülûğ öncesi çocuğa hiç tesir etmemiş. Fakat bu sahneleri seyrederken 16-18 yaşında gençlerin yüz renklerinin solduğu ve nabızlarının çabuk attığı görülmüş* (s. 211-212). "Sinema tesirini incelemek için gençler üzerinde bir bellek muayenesi yapmışlar. Gençlere, gördüklerinden 6 hafta sonra, hatırlarında ne kaldığı sorulmuş: En çok hatırdaki kalan noktalar, spor, cinayet, eşkiyalık ve acıklı vakalar olmuş." (s. 213). Üçüncü bölüm böylece mühim bir bahisle sona ererken, çocuk, genç, sineması ve filmlerinin lüzum ve ehemmiyetini ilmin aydınlığında tekrar teyit ederek, psikoloji ve eğitim münasebetini bir defa daha ortaya koymuş oluyor.

4. Bölüm: (14-21. Yaş Gençlik) tir: Çocukta, gençte din duygusu, Allah inancı, din ihtiyacı çok dikkate değer bir ilmi hakikat olarak bu bölümde inceleniyor. Bilhassa din psikolojisi bakımından değerli açıklamalar yurdumuzda bu konuda nadir ilmi gözlem ve incelemelerden sayılsa isabetli bir hüküm olur. Orijinal bir mahiyet arzeden bahisten ayrıca etraflı nakiller yapılmasını faydalı bularak 4. Bölümün bahislerini sırasıyla belirttikten sonra, Din İnanışı Gelişimi üzerinde duracağız. 4. Bölüm sırasıyla şu konuları ihtiva ediyor: 1 — Bülûğ (s. 213), 2 — Vücut Gelişimi (s. 218), 3 — Menfi Çağ (s. 225), 4 — Müsbet Çağ (s. 228), 5 — İçe Dönme (s. 228), 6 — Duygular (s. 231), 7 — İlgi (s. 240), 8 — Zihin Gelişimi (s. 250), 9 — Dikkat (s. 261). 10 — Hayal Kurma (İmgelem) (s. 263), 11 — Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri (s. 270). Kitapta Zekâ Gelişimi ve Zekâ Testleri bahisine çok geniş bir yer verilmiştir. "*Türk çocuğunun ve Türk halkının zekâsını ölçmeye yarar bir test, bir zekâ ölçüsü, bugün elimizde yoktur*" (s. 315, 316 ve not 61.) diyen, Türkiye'nin şartları ve bünyesine uyan, kifayyetli bir zekâ ölçüsünün yokluğundan cesaretle bahsedebilen yazar 316 ıncı sayfada (Zekâ ve Alın Yazısı İnanı) hakkında düşüncesini şöylece belirtiyor: "Zekâ bahsinde, memleketimize ait hususiyetlerden birisi de, bizde ka za ve kader denilen şeyin yanlış anlaşılmasıdır. Bazı tembel insanlarımıza göre, insan zekâsı ve iradesi bir hiç, bir sıfırdır. İnsanın elinden gelen her şey, sel önünde set yapılması, hastaya iyi bakılması ve onun iyi olması, ıslanan samanlık damının pekleştirilmesi.. v.s. hep hep Tanrı'dan beklenmiş, insanın vazifesi, yalnız Tanrı'ya ibâdet sanılmıştır. "Ben, Tanrı'ya ibâdet edeceğim, onu râzı edeceğim, Tanrı'da benim bütün işlerimi görecektir. Tarlaya o su gönderecek, işimi yapması için şu memurun kalbine O ilham indirecektir. Benim bütün yapacaklarım, filân şehre gitmem, falan işi tutmam, felân okulda okumam, şu mendili cebimden çıkarmam, şu sokağa çıkmam... v.s. hepsi, hepsi, daha ben dünyaya gelmeden önce güya alıma yazılmıştır." (s. 316). "Halbuki bunların hiçbirisi Kur'an'da yoktur. Onlar sonradan Kur'ana atfedilmişlerdir." (s. 316. Z. Dalat, Die Seelenlehre des Korans, 1928, Helle/S. s. 173-189) "Sanki Tanrı bize, o zekâyı, o iradeyi, o kuvvetleri bazuları, uzun meşakkatlere dayanan o bacakları, o geniş omuzları vermedi idi!!!" (s. 316) "...Ben bütün bu yapılacak işleri, Tanrı'ya havale eder; ihmal ve kusur neticesi zararları, yine Tanrı'dan geldi dersem... Elbette zekâm, iradem ve insanlığım ölmüş, kurumuş demektir." (s. 317). Zekâ gelişimi ve zekâ testlerini müteakip, 4. Bölümün 12 inci ve diğer bahislerini görüyoruz. 12 — İrade gelişimi (s. 319), Gençlik İdealleri (s. 335), 14 — Sosyal durumu (s. 340). 15 — Tenasüflü Hayat (s. 351). Tenasüflü Hayat bahsinde Dr. Ziya Dalat, Froyd'un (S. Freud) çok yanlış olduğunu ve yapılan incelemelerin kendisini tekzip ettiğini kaydediyor ve buna dair önemli açıklamalarda bulunuyor: Tenasüflü Hayat hakkında Freud adlı bir akıl doktoru, şu açıklamayı yaptı: "Tenasüflü arzu ve hayat insanın temel taşıdır. Bütün ömür boyunca yalnız o hâkimdir. Küçük çocuktan iki buklüm ihtiyara kadar bütün insanlarda tenasüflü arzu esastır. Oğlan çocuk, annesinin memesini emerken tenasüflü bir zevk duyar. Kız çocuk, babasının dizinde otururken, yine belirsiz de olsa bir tenasüflü arzuya sa-

hiptir... v.s." Halbuki bu açıklama yanlıştır. Deliler ve ruh hastaları arasında kalan bir hekimin uydurmalarıdır. Gerçek şudur: İnsan, çocukluktan ölüme kadar, bir bitki tohumunun hayatına benzer olarak yaşar. Tohum önce kök, dal ve budak salmakta, sonra da yaprak ve çiçek açmaktadır. Daha sonra bir tohum vermekte ve bu tohum da anne baba bitkilerinin hayatını tekrarlamaktadır. İnsan hayatı da böyledir. Tenasüli olgunluk gelince,, tabiat ona emir veriyor: "Zürriyetin olsun, çocuk yap!" diyor. *Bu sözler için en büyük delil, tabiatın tenasül organlarını, en ince bir makine gibi, yalnız ve yalnız çocuk için hazırlamasıdır. Tenasüli zevk, insanları bu ağır vazifeye koşmak için bir yemdir. En tabii tenasüli hayat, evlenme ve baba, anne olmaktır.* İnsan ömrünün en büyük nasibi, insan gönlünün en derin saadeti evlât denilen meyvadır. Eğer bütün hayatımızın gayesi, tenasüli zevk olsaydı, bizim babalarımız harplerde o korkunç düşman ateşine göğüs germez, o ağır meşakatlara katlanmaz, tenasüli eğlenceye dalarlardı!. Ben, yüksek okul öğrencisi pek çok genç kızlara dikkat ettim. Onlar, süs delisi, sinema ve gezme meraklısı idiler. "Bunlar, imkânı yok, çocuk yetiştirmez" derdim. Sonra bir gün onları anne olmuş gördüm. Çocuklarına ne yaman, ne candan düşkün idiler. Eğlenceyi çoktan unutmuş, birer şefkat âbidesi kesilmişlerdi. Öbür yandan hangimiz, çocuk iken, baba ve annemize kem gözle bakmıştır?

İnsanın ötesindeki bir büyük kuvvet, tabiat kanunları, Yüce Tanrı, bütün canlı mahlûkların ve insanların daha güzelleşerek, daha olgunlaşarak çoğalmasını, nesilden nesle uzamasını istiyor ve bunun için tenasüli duyguları ve organları bir vasıta olarak kullanıyor." (s. 351, 352). ".. tenasüli hayatta gaye çocuk yapmaktır. Yeter çocuktan sonra tenasüli zevk kaybolmakta, yerini evlât yetiştirme endişesi tutmaktadır." Froyd (Freud) un çok aşırı iddialar ileri sürmüş olmasına rağmen tenasüli hayat üzerine dikkati çekmiş olması ve bu konuda incelemeler yapılmasına zemin hazırlanması inkâr edilemez. Fakat aynı aşırı iddialarda ısrar, psikolojinin yeni araştırmalarından habersiz, psikoloji amatörleri tarafından cazibeli tanınmakla beraber, hakiki psikologlarca artık rağbeti kaybolmuş gibidir. Her psikolojik hadiseyi cinsiyetle, tenasülle ilgilendirmek, tek bir faktörle çok karışık bir yapı arzeden insan varlığının muammasını çözmeğe kalkışmak, hattâ bütün psikolojik, pedagojik ve sosyolojik olayları izah edivermek kolaylığı, vakıalara müstenit ciddî, ilmî incelemelerle, tekzip edilmekte; bu iddiada ancak geride mevziî, tarihi bir mevki almaktan öteye geçemez bir hale gelmektedir. Bu konuda umumiyetle Türkiye'deki diğer psikologlarla Ziya Dalat'ın aynı düşüncede oldukları anlaşılıyor. Bundan başka yapılan diğer incelemelerde gene froydizmin lehine sayılamaz. Cinsî hayatta iffet ve edep tanımadan bir başıboşluğa yol açılırsa öğrencilerin kültür, sanat.. konularıyla ilgilerini kestikleri, ve dolayısıyla okuma, öğrenmede geriledikleri tesbit ediliyor. Cinsî ve ahlâkî terbiye ile yetiştirilen çocukların zekâ, irade gelişmesi ve okuma, öğrenme.. de tenasüli işlerle meşgul olanlardan çok fazla farklılık elde ettikleri görülüyor: Ziya Dalat, 15-16 yaşları arasında ki 10 kız üzerinde bir araştırma yapmış olan Bühler'in inceleme sonucunu naklediyor "Kızların beşi tenasüli münasebette bulunmuş, diğer beşi ise bulunmamıştır. Bunların konuşmaları kaydedilmiş. Tenasüli münasebette bulunanlar, yalnız tenasüli hayatı düşünüyor, ondan konuşuyorlar. O halde okul çağında iken evlenen veya tenasüli münasebette bulunan gençlerin dersle alûkası azalıyor. Onlar daha ziyade tenasüli meseleleri düşünmüyorlar. Tahsil, ya esastı olmuyor, veya bomboş oluyor" (s. 355) "Sanat, ilim kazançlarını temine yarayan bu devir" (uzanmış bülûğ), tenasüli ihtiraslarla normal yolunu sapıtırsa, sanatını ilmin.. kaybına yol açıyor. Bu yaşlarda açık saçık resimler, fotoğraflar, kitap ve dergilerin ne kadar çocuk ruh ve gelişimine zararlı olduğunu incelemeler isbat etmektedir".. Açık resimlere bakılır, açık hikâyeler okunur ve dinlenir. Tenasüli uzuvlardan ileri gelen haz duygusu, gencin zihnine

fazla tesir eder. Bunu önleyecek ilme, sanata ait kuvvetli tasarımlar yoksa, onlar durmaksızın bilince gelirler ve bu suretle onani yapılırlar. Aynı zamanda tenasüli fiilin hayalleri de hep zihne getirilir. Açık resimler, yine gözönünde bulundurulur, romanın ve hikâyenin o kısımları tekrar okunur ve genç yine o vaziyete düşer. (Ziehen, Seelenleben, s. 127). Aydedik, canlı tasarımlar kabiliyetinin en kuvvetli bulunduğu sıra bu zamana isabet ediyor. O halde tenasüli hayallerin, gencin zihninde daha kuvvetli ve daha canlı şekilde belirmesi için yine fazla imkân var..." (s. 356). Bu bahiste ilmi delillerle, açık resimlerin, şehvî roman, hikâye ve benzerlerinin çocuk ruhu ve çocuk ruhunun tabii gelişimi aleyhine nasıl bir rolü ne derece zararlı bir tesiri olduğu anlatılıyor. 16 — Dünya ve Hayat Görüşü Gelişimi (s. 360), 17 — Din İnanışı Gelişimi (s. 364-373). Çocuk ve Genç Ruhunu eserinde bizi bilhassa ilgilendiren bu bahistir. Gerek Din Psikolojisi ve gerek Din Eğitimi bakımından çok ehemmiyetli olan bu konu kitabın en orijinal tarafı sayılabilir. Yazarın geniş incelemesi arasından bazı dikkate değer düşünce ve araştırmaların üzerinde bilginlerce durulması, tartışılması ve bu neticeye varılması aynı zamanda milletimiz için elbette faydalı olacaktır: "Herhangi bir din anlayışı, çocuğun ve gencin vicdanında bir gerçektir. Hiçbir dini terbiye görmemiş çocukların da yine bir yüksek varlığa yalvardıkları görülmüştür. (Busemann, Jugendliche. s. 178). İnsan görmesi, işitmesi ve gücü bir noktada bitiyor. Ondan sonra, insan aklının kavrayamadığı bir âlem başlıyor. Ve insan burayı, artık ya bir dinle veya bir felsefe görüşüyle açıklıyor. Yer yüzünde, içinde din görüşü veya bir inanış şekli olmayan insan cemiyeti yoktur; geçmişte de böyle bir cemiyet olmamıştır. Sosyoloji bunu isbat etmiştir. İster Güney Amerikan, ister Okyanus adalarında, en tenhalıkta ve uzaklıktaki insan olsun, hepsinin bir din anlayışı, bir inanışı var.

Tabiat olaylarının, yani gün batış ve doğuşunun, fırtına, şimşek, gök gürültüsü... v. s. nin yakından görüldüğü köylerde ve ziraat memleketlerinde dil ihtiyacı daha fazla duyulmuştur. Yine hayatın güç olduğu çöllerde, bazkırlarda yaşayan insanlar, felâketlere ve zulümlere uğrayan memleketler ahalisi dine daha fazla sarılmışlardır." (s. 364, 365). "Din, insan kalbinin tâ derinliklerinde kök salmış kuvvetli bir ihtiyaçtır. Onu kaldırırsanız, yerine muhakkak başkasını koyacaksınız. İnsan o kadar âciz, zavallı ve tabiat kuvvetleri o kadar yüce ve güçlüdürler." Burada (Tabiat) kavramının meçhullüğü veya birşeyi izah etmekten uzak bir mâna taşıdığını, tabiatın felsefi ve ilmi tahlili lüzumuna işaret ettikten sonra bir Amerikalı araştırmacının (Hurlock, Adolescence. s. 333) gençlerin dinden ne anladığını belirten inceleme sonucuna geçeceğiz: "1 — Olağan üstü bir yüce kuvvete inan ihtiyacı. 2 — İnsanlık ve ahlâk meziyetlerinin ideal bir nümunesini düşünmek ihtiyacı. 3 — İbâdet etmek, bir ulu varlığa tapınma ve yalvarma ihtiyacı. 4 — Felâket günlerinde, her şeyi yapabilir kudrette bir büyük kuvvetten yardım isteme ihtiyacı. 5 — İnsan ruhunun kendi kendine, bir büyük kuvvet mevcut olmalıdır, diye yaptığı düşünce, ve bu hususta kalbinde duyduğu duygu.

Hemen bütün araştırmacılar (Hurlock, Adolescence. s. 334, Busemann, Paedagogische. s. 177, Spranger, Psychologie s. 291) çocukta ve gençte din gelişimini incelerken şu iki noktanın kesin bir surette birbirinden ayırt edilmesini istiyorlar: a — Çocuk ve genç ruhunda kendi kendine doğan ve gelişen din anlayışı. b — Çocuğa ve gence dışardan öğretilmek istenen ve dışarıda mevcut olan din.

Bizim burada inceleyeceğimiz yalnız birinci noktadır. Bununla beraber dış çevrenin de bu gelişim üzerinde tesiri var. Yahudî, Katolik, Protestan vs Ortodoks çevreler içinde gelişen çocuklar üzerinde bir çok araştırmalar var. Fakat bizde, İslâm, sünnî, kızılbaş, köy,

kasaba, büyük şehir.. v .s. çocuklarında din gelişimi nasıl oluyor, bilmiyoruz. Bu noktalar bizde deneysel ilim metodları ile araştırılmamıştır." (s. 366). "Son swz olarak, din eğitimi hakkında bir iki kelime de söyleyeceğim. Maksadım, yine çocuğun ve din anlayışını daha iyi anlatabilmektir. Din ve ahlâk bütün insanlarda vicdana, kalbe, içe ait şeylerdir. Oraya hukuk kuvvetleri, ceza, disiplin işlemez. Kimse beni şu şekilde inanmaya, düşünmeye zorlayamaz. Zor karşısında dilimle, "Evet efendim, böyledir, doğrusunuz, haklısınız" derim. Fakat sonra içimde yine istediğim gibi, inanmak ve düşünmekte devam ederim. Dinin bir kalb, bir zihin işi olduğu hakkındaki canlı misâli tarih te dinlerin yayılışı gösterir." (s. 373). Dinî inanç ve yayılıştaki "Hapis, ceza insan kalbine ve düşüncesine tesir etmeyen şeylerdir. Onun için şu mühim ana kanunu daima tekrar ede- ve düşünüşüne tesir etmeyen şeylerdir. Onun için şu mühim ana kanunu daima tekrar ederiz:

Din ve ahlâk terbiyesinde azar, dayak, ceza, disiplin ve benzerleri faydasızdır. Düşünceyi ancak düşünce ile, ahlâkı ahlâkla, dini yine dinle düzeltmelidir!" (s. 372-373). Din İnanı, Gelişimi bahsini Ahlâk Gelişimi takip ediyor. 18 — Ahlâk Gelişimi (s. 373). Yazar "Bizde çocuğun ve gencin ahlâkı üzerinde duranlar var. Onlar haklıdır. Çünkü okuldaki terbiyenin yarı hedefi bilgi ise, diğer yarı hedefi de çocukların ve gençleri ahlâklı olmalarıdır." dedikten sonra Ahlâk hakkında incelemelere girişiyor. Bu arada İslâm ahlâkından bahsediyor. (Ahlâkın kendisi, çocuk sorumluluğu, çocukta ve gençte ahlâk gelişimi, vicdan, ahlâkı karakter), hakkında 12 sayfa tutan dikkate değer açıklamalarda bulunuyor. (Bizdeki Ahlâk Durumu) (s. 383) üzerinde şu düşünceleri ileri sürüyor: "*Biz, ahlâk bakımından ideal bir durumda değiliz. Bizim ahlâkımız şimdiye kadar, İslâm ahlâkına dayanıyordu. Okullarımızda mihver olan deneysel ilimle, İslâm dinini, din adamlarımız bir âhenge, bir düzenliğe getirmemiş, aksine hep aralarını açmışlardır.*" (s. 383). Burada sorumluluğun geniş ve etraflı bir tahlile ihtiyacı olduğu düşüncesinde bulunanları tatmin etmek kolay olmamaktadır. Bununla beraber psikolog açık ve kesin bir ifade ile, günümüzde ahlâk konusunun çok ehemmiyetle dikkate alınması zaruretini belirtirken bir ilim adamı olarak vazifesini yaptığına kanidir: "*Şimdi okullarımızda, çocuk ve gencin ahlâkı, doğrudan doğruya bir çalışma konusu olarak ele alınmamıştır. Ahlâk sarsıntısı, şimdiki, fabrika eksikliğinden çok daha ağırdır. Çünkü bütün makinelere, binalara ve bütün faaliyetlere kumanda eden insan, insana da yol gösteren ahlâktır!*" (s. 383, 384). Ahlâk gelişimini takiben, 19 — Gençlik ve Meslek (s. 384), 20 — Kişilik ve Gelişimi bahisleriyle kitabın dördüncü bölümü tamamlanmış oluyor. Eserin 423 üncü sayfasında (5. Ek Bölüm: 1 — Veraset ve Çevre) konusunun incelenmesine başlanıyor. Bu Ek Bölüm, üç bahsi ihtiva ediyor. Diğerleri: 2 — Ferdî Farklar (s. 438), 3 — Halk Âdetlerine Göre Çocuk Gelişimi (s. 441). dir. Çocuğa 6 ıncı yaşta ilk Kur'an okutulduğunu müşahedeleriyle anlatan yazar "6 yaş sıraları bir nevi okul başlangıcıdır" (s. 451) ve halkın, vakit vakit de olsa 7-9 yaşlarında namaza ve, birkaç gün için de olsa 11-13 yaşlarındaki çocukları oruca başlatmalarını, psikolojik gelişme zamanı bakımından yerinde bulmakta ve "7-9 yaş sıraları, muayyen bir vazifeyi yapmaya çalışan yaştır. Oruca başlanılan 11-13 yaşları ise vücudün kuvvetlendiği ve iradenin geliştiği yaştır" demekte ve din eğitimindeki bu geleneğin psikoloji ilmi bakımından da doğru olduğunu ifade etmektedir. (s. 452). Eser 10 sayfa tutan kaynaklarla sona eriyor...

Çocuk psikolojisi müşahede ve araştırmaları Türk çocuğunun gerçeklerine ulaştığı ve onu kavradığı nisbette, milletimize yararlı olacaktır. Çocuğun ruh ve gelişimi üzerindeki çalışmalar umumiyetle Avrupalı ve Amerikalı çocuklara münhasır kalmış gibidir. Herne kadar yakınlık ve benzerliklerle müşterek, mücerret çocuk tipleri dolayısıyla bâzı uygunluklar varsa da, çocuğun ruh ve gelişimi yalnız soya çekim, biyolojik esaslara tâbi olmadığı-

dan çevrenin (kültür, din, gelenekler, içtimai, iktisadi, coğrafi, fizikî v.s.) tesirleriyle psikolojisi yuğrulup türlü istikametlere doğru geliştiğinden, Türkiye'deki çocukların ilmi olarak tanınması için psikolojik incelemelere konu olması gerekir. Zira, âile, coğrafya geçim - gidalarma v.s.sağlık şartları, ahlâkî değerler, teknik, eğitim, ve öğretim şartlarının farklı olduğu cemiyetlerde çocuğun ruh gelişimi de bunların tesirleriyle ilgili olarak pek tabiidir ki farklılık gösterecektir. Eğitim, âile, okul, sokak, muhtelif yayımlar (gazete, dergi, kitap, sinema, tiyatro, radyo v.s.), ahlâkî ve dinî tesirler, iktisadi nizam, jeopolitik ve bu çok karmaşık şartlarla, karşılıklı tesirler ve bu tesirlerle yeni bir birleşik davranış haline geçişle, bir çocuk terbiyesinin ne kadar çetin bir iş olduğu, bir de soya çekimin, fiziolojik şartların kuşattığı çocuğu tanımanın güçlüğü kolayca anlaşılabilir. Çocuk ruh ve gelişimini de müşahede ve tahlil, ilmi neticeler çıkarabilmek aynı derecede çetin zorluklar arzeder. Başarılı, müsbet bir öğretim ve eğitimin tatbiki için çocuğun ruh gelişimini tamamiyle bilmek, çocuk psikolojisinde kesin neticelere varmak zaruridir. Hakikatte bu maalesef tamamiyle böyle değildir. Okullarda Fransız, Amerikan.. öğretim ve eğitim tarzları ve bunun neticeleri hatırlanacak olursa, milletçe ulaşılmak istenilen gayenin tesbitiyle birlikte, bisit bir metod taklidinden ziyade Türk çocuğunun içinde bulunduğu şartların, onun psikolojisinin tanınma lüzumu aşikâr olarak belirir. Üstelik, henüz gelişme çağında ilerleyen ve birçok psikoloji okullarını sinesinde barındıran psikolojinin durumu, çocuk ruh ve gelişiminde de kendisini gösterebilir. Ancak, çocuk üzerinde yapılacak, ciddi sabırlı araştırmalar ve sağlam tahlillerin vücuda getireceği malzemelerin mücerred, umumî ve çocuk psikolojisiyle ilgili olarak derlenme ve mukayesesi, müşterek noktaların tesbitiyle, bu ilim alanında da daha tatminkâr neticeleri beklemek mümkün olacaktır. Oysaki, aynı millete mensup olduğu halde farklı çevre (kültür, âile, meslek farklılığı v.s..) köy, kasaba, küçük şehir, büyük şehir... çocuklarının psikolojisinde, ruh gelişiminde bile farklar, ayrılıklar görmek zor değildir. Meselâ bunları ilmi olarak müşahede ve tesbit sonraki mukayeselerle, müşterek, açık, kesin neticelere ulaşabilmektir. Dr. Ziya Dalat'ın bu eseri bize bu yolda ümitli bir merhale olarak görülmektedir. Sayfa sayfa klâsik fotoğraflar, resimler yerine, Türk çocuklarına dair resimler, fazla bir kemiyet ve mukayese olmamakla beraber, ehemmiyetli yerli, mahallî müşahedeler, Türk çocuğunun psikolojisine yönelişin hayırlı adımlarını teşkil ediyor. Vakit vakit (Testler Türk Çocuklarına göre Nasıl Ayarlanmalı (s. 293?), (Türkiye'deki Test Çalışmaları (s. 315)) gibi, hemen her bahiste Türk çocukları ile bir bağlantı kurulmağa çalışılmasını, bu eserin en değerli bir cephesi olarak görmek haksızlık olur.

Türk çocuklarına yönelme işaretlerini gördüğümüz, Türkiye'deki tecrübi psikoloji, sosyal psikoloji, eğitim psikolojileri, eğitim ve psikoloji çalışmaları ve ilmi psikoloji kliniklerinden daha müsbet eserlerini, incelemelerini beklerken, Dr. Ziya Dalat'ın ciddi emek mahsulü, (Çocuk Ve Genç Ruh) eseri üzerinde Türk bilginlerinin duracaklarını da ümit etmek isteriz.

Hikmet TANYU

Jacques C. Risler: *La Civilisation Arabe (Arab Medeniyeti)*; Payot, Paris, 1955, 332 sayfa. Metin içinde 7 harita. Birinci baskı.

"Paris İslâm Enstitüsü" Profesörü olan yazar Jacques C. Risler eserini beş bölüme ayırmış ve bu beş bölümü yirmi sekiz kesim (chapitre) de incelemiştir. Eserin bölümleri ve kesim başlıkları şunlardır:

Birinci bölüm: Temeller: 1 — İslâmdan önceki çağ, 2 — Doğu milletleri, 3 — Maddî ve mânevî kaynaklar, 4 — Muhammed ve Kur'an, 5 — İslâm dini ve düşünce, 6 — İslâmın yayılışı, 7 — Âdet ve gelenekler, 8 — Devlet ve milletin gelişmesi.

İkinci bölüm: İslâmın gelişkin çağı: 9 — Toplum yaşayışı, 10 — Fikir ve san'at hayatı, 11 — Ziraat, san'at, ticaret, 12 — Bağdat ve Halifeler sarayı, 13 — Batıdaki İslâmiyet.

Üçüncü bölüm: Batı medeniyetine etkisi: 14 — San'at ve edebiyat, 15 — Müsbet ilimler, 16 — Tatbikî san'atlar (camcılık, kâğıt-çılık, dokumacılık ilâh.), 17 — Tıp, 18 — Felsefe.

Dördüncü bölüm: Düşkünlük çağı: 19 — Endülüs, 20 — İmparatorluğun parçalanması, 21 — Haçlı seferleri, 22 — Parlak akisler, 23 — Sonradan türeyen hükümdar sülâleleri, 24 — İslâmın uyuklama devri.

Beşinci bölüm: İslâmın uyanması ve gelişmesi: 25 — İslâm uyanışı, 26 — İki cihan savaşı sırasında İslâmın gelişmesi, 27 — Arap rönesansı, 28 — Yol kavuşağında bulunan doğu.

Akdeniz milletlerinin birbirine yaklaşmasının bilimsel temelleri.

Burada bölümler ve kesimler hakkındaki görüşlerimizi açıklamadan önce yazarın, daha ilk adımı atmadan, İslâmiyet ve bu dini kabul eden halk topluluğu demek olan İslâm dünyası hakkında yanlış düşüncelere sahip olduğunu belirtmek istiyorum.

Bir kere eserin adı yanlış. Hemen şimdi biraz aşağıda inceleyeceğimiz bölümlerde ve kesimlerde göreceğimiz gibi eser, sadece Arapları değil, İslâmiyetin ortaya çıkışından ve yayılışından sonra İslâm dinine girmiş olan Türkleri, İranlıları, Berberleri ve sair milletleri de inceleme konusu içine almış durumdadır. Bu itibarla eserin adı "Arap Medeniyeti" değil, "İslâm Medeniyeti" olmak gerekir.

Eğer yalnız İslâmdan önceki Arap toplulukları incelenmiş olsaydı, belki o çağdaki o durumdaki Arap medeniyetinden bahsedilebilirdi; fakat eski dünyanın üç kıtasına yayılmış, oralarda yaşayan milletleri ve onların medeniyetlerini mecburî olarak bir din görüş ve anlayışı içinde özemiş ve toplamış olan bir medeniyeti, sadece Araplara mal ederek kitaba bu adı vermek büyük bir yanlışlıktır.

Yazar herhalde bu hataya vaktiyle Gustav le Bon'un düştüğü hatanın farkına varmadan düşmüş olacak. Gerçekten Gustav le Bon da aynı şekilde eserine J. C. Risler'ininkine benzer bir ad "La civilisation des Arabes" adını vermişti (1).

Aynı konuları daha geniş ölçüde işleyen Corci Zeydan (2) ile onları daha başka bir açıdan inceleyen W. Barthold (3) eserlerine, haklı ve doğru olarak, "Arap Medeniyeti" adını vermeyip "İslâm Medeniyeti Tarihi" demişlerdir.

(1) Le Bon, Gustave: *La Civilisation des Arabes*, Paris, 1884.

(2) Zeydan, Corci: *Medeniyeti İslâmiye Tarihi*, çeviren: Zeki Megamiz, beş cilt 1328, İstanbul.

(3) Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. M. Fuad Köprülü'nün başlangıç, açıklama ve düzeltmeleriyle: 19, 40, İstanbul.

Yazarın, eseri, önceden verilmiş fikirlerle yazdığı onun önsözdeki ifadelerinden açıkça anlaşılıyor: J. C. Risler orada "gerçekten, batılı ile müslüman arasında derin bir uçurum vardır; müslüman mistik düşünceli olup içgüdüleriyle hareket eder; batılı mantıklı fikirlerle hareket eder. Batılı gerçeği felsefi kıyaslarla incelemeye çalıştığı halde müslüman, bunu yalnız Tanrıdan bekler. Avrupalı muhakemesine dayanır; müslüman körükörüne Kur'an ve Hadis hükümlerine inanır" (4) diyor.

Gerçekle hiçbir ilgisi olmayan bu fikirlere dayanarak İslâm Medeniyetini incelemeye kalkan bir adam elbette doğru bir hüküm veremez ve doğru bir sonuca varamaz, eline aldığı bu önemli konuyu objektif olarak inceleyemez. Kaldı ki, hangi dinden, hangi ırktan veya milletten olursa olsun geniş bir toplulukta herkesin, onun tarif ettiği şekilde cansız eşya veya mal gibi tek tip ve aynı kalıptan çıkma olmasına imkân yoktur.

Yazar önsözünde kaydettiği bu sözleri dinî bakımdan söylüyorsa, yani İslâm dininin, onu kabul eden bir müslümanı böyle bir kalıba soktuğunu ifade etmek istiyorsa daha çok yanılıyor.

Bizzat kendisinin de eserinde tesbit ettiği gibi batı medeniyetine önderlik etmiş, her alanda muazzam eserler yaratmış, büyük felsefeciler, riyaziyeciler, tabibler, şairler, mimarlar yetiştirmiş bir topluluğa bu damga vurulabilir mi? Evet, din bakımından bir müslüman Tanrıya, O'nun gönderdiği gerçek kitap olan Kur'anı Kerime ve Tanrı Elçisi Hazreti Muhammed'in sözlerine yani hadislere inanır. Bu, yazarın her işte mantık ve felsefeye dayanır dediği garplinin inandığı Hind, Mısır ve Mezopotamya dinlerinden gelme ve Tanrıyı baba, oğul, ruh ul-Kudüs gibi bir tesliste aşağı yukarı bir aile sayan çok tanrıcılığa benzeyen bir dine inanmasından çok daha mantıklı ve doğrudur. Kaldı ki, gerçek müslüman yalnız dinî işlerde Kur'an ve hadise dayanır. Hususî ve şahsî işlerde mantığa asıl önem veren doğu âlemidir. Müslüman âleminin şu son çağdaki geri kalmış durumuna bakarak genel bir İslâm Medeniyeti Tarihi yazmak çok yanlış olur. İslâm âlemindeki son duruma sebep, İslâm dini değil, dini yanlış anlayan ve şahsî menfaatlerinin haleldar olmasından korkarak halkı meskenete sevkeden yobaz ve softalardır.

Daha yeni zamanlara kadar hıristiyan âleminin, içinde yüzdüğü taassup ve kör düşünceleri, engizisyon mahkemelerini; yer çekimini, dünyanın yuvarlaklığını ifade eden bilgilere yapılan eziyetleri; dinî ve ilmi inançlarından dolayı vücutları kızgın demirlerle dağlananları, türlü işkenceler yapılanları unutarak hiçbir vakit bunların hiçbiri vuku bulmamış olan İslâm âlemine bu yönden dil uzatılmasına insanın bir türlü aklı ermiyor.

Yazarın ön düşüncelerini kısaca belirttikten sonra eser hakkında düşüncelerimizi kaydedelim.

Sayfa altlarında veya bölüm sonlarında, yahut kitabın sonunda bibliyografya bulunmadığından bu önemli konuyu yazarken yazarın hangi eserlerden faydalandığını ve nerelelere başvurduğunu hemen kestirmek mümkün olmadı. Fakat bununla birlikte biraz dikkatlice bakılınca bunu anlamak güç olmuyor. Yazar, islâmiyetten önceki durum, Hazreti Muhammed'in hayatı, İslâm dininin amelleri ve akideleri hakkındaki bilgileri ve İslâm Tarihinine ait kaba taslak kayıtları Muir'den, bilhassa Tor Andrae'den almış; hattâ bu sebeple bir çok kelimeleri almanca şekilleriyle fransızcaya aktarmış; meselâ Muaviye'nin babası Ebu Süfyan olması lâzım gelen Abu Safijan (ss. 28) ve Koraischite (Kureyşliler) (ss. 28) ve bu kabilden daha bir çok kelime bu durumu açıkça göstermektedir. Bundan

(4) Tenkidini yaptığımız bu eser, ss. 4.

başka eserde o kadar çok ve büyük isim ve bilgi hataları vardır ki, yazarın eseri, bu haliyle basmağa nasıl cesaret ettiğine şaşmamak elden gelmiyor. Bunlardan bazılarını ve en önemlilerini bir fikir vermek üzere buraya alıyoruz.

Yazar, Peygamber Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i bütün arapların cediti sanıyor (ss. 26). Halbuki İsmail Peygamber sadece, sonradan Mekke şehrine yerleşen Kureyş kabilelerinin cediti sayılır. Güney arapları yani Yemen'de oturanlar ve Mekke dışında bulunan başka kabileler kendilerini Nuh Peygamberin oğlu Sam'ın torunlarından Kahtan neslinden üremiş sayarlar.

Yazar Hz. İbrahim'in karısı, İsmail Peygamberin anası olan Hacer'i, Agar (ss. 26) şeklinde kaydediyor ki bu Hagar şeklinde kaydeden diğer batı tarihçilerinin kullandıkları imlâ şekliyle başkadır.

J. C. Risler Zemzem suyu hakkında bütün hastalıkları iyi eden su diyor (ss. 26). Müslümanlar Zemzem suyunun bütün hastalıkları değil hiçbir hastalığı iyi ettiğine inanmazlar; o ancak kutsal yerde çıktığı için kutsal bir su sayılır.

Daha ziyade Taif şehrinin yani burada oturan Beni Sakif kabilesinin putu sayılan el-Lât, kitapta "Al Cat" imlâsiyle ve acayip bir şekilde yazılmıştır (ss. 26).

Bugün, mısırlı Mahmud Felekî Paşa'nın yaptığı ince hesaplardan sonra (5) Hz. Muhammed'in doğum tarihi 20 Haziran 571 olarak kabul edildiği halde yazar bunu nereden çıkardığını söylemeden 30 Nisan 571 kaydediyor (ss. 26).

Hız. Peygamberin yanında büyüdüğü amcası ve Hz. Ali'nin babası olan Ebu Talib'in adı Abou Tahib şeklinde kaydedilmiş (ss. 26, 28).

Medine'nin eski ve meşhur adı Yesrib de "Yatreb" imlâsiyle yazılmış (ss. 28). Halbuki bu alanda daha önce kitap yazmış olan ve otorite tanınan Lammens, R. Dozy ve Gaudefroy-Demombynes eserlerinde bunu "Yathrib" şeklinde kaydetmiş olup bütün batı bilginlerince bu imlâ kullanılmaktadır.

Bedr ve Uhud gazveleri de şimdiye kadar hiç bir eserde rastlanmayan acayip bir şekilde "L'oued" ve "Brade" olarak kaydedilmiş (ss. 28).

Müslümanların M. 622 yılında oraya göç ettikleri sırada Medine'de yaşayan meşhur üç yahudi kabilesinden biri olan Beni Kurayza kabilesi "Banni Kurisse" şeklinde yazılmıştır (ss. 29).

Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir kurul tarafından yapılan Kur'an-ı Kerim'in Kureyş lehçesi üzerine ve tek metin halinde toplanışını yalnız Zeyd'in yaptığını sanıyor (ss. 30).

Meşhur hadis toplayıcı ve bilgini Buharî'nin adı "Bokhani" şeklinde kaydedilmiş (ss. 31).

Müslümanlığın beş şartından biri olan kelime-i şahadet formülünün arapçası yanlış yazılmış ve namazı ifade eden salat kelimesi "Calat" şeklinde kaydedilmiş (ss. 32).

"İslâm fütuhâtı Suriye'den başladı. Halid 636'da üstün düşman kuvvetlerine Yermük vâdisinde saldırdı" diyor (ss. 38). İslâm fütuhâtı 636'da değil daha 634 yılında Halid'in İran'a yaptığı savaşla başladı.

Müslüman kızlarının çok küçük yaşta meselâ 9-10 yaşlarında evlendirildiklerini kayde-

(5) M. A. Draz: *Initiation au Koran*, Paris, 1951, p. 4, not 2.

diyor (ss. 51). Bu, Mekke ve Güney Arabistan gibi sıcak bölgeler için doğrudur. Nitekim Hindistan'da 6-7 yaşındaki bir kız evlenebiliyor. Anadolu'da ise bu en az 14-15 yaşlarında olabilir. Hülâsa bu iş iklim ile ilgilidir, dinle değil. Genel olarak müslümanlar kızlarını 9-10 yaşlarında evlendiriyorlar demek hatadır.

Yazar, meşhur kadı kelimesini de "Caid" şeklinde kaydediyor (ss. 51).

Yazar, bilmediği dillerde de acayip fikirler ileri sürüyor. Meselâ ellinci sahifede Arapların, kendi adlarından önce, İbni (oğlu) kelimesini koyduklarını yazdıktan sonra bunun için bugünkü İran'da "an", son eki kullanıldığını söylüyor ki, ne bugünkü farsçada ne de eski farsçada yani pehlevî dilinde oğul veya oğlu mânasına an kullanılmaz. Bugünkü farsçada bunun için "puser", eski farsçada "pûr" ve "duht" kelimeleri kullanılır.

Cariye kelimesini "Yariye" şeklinde kaydediyor (ss. 54).

Abbasiler devletinin ilk halifesi olan Ebu'l-Abbas Seffah'ın adını "Al-Suffah" şeklinde kaydediyor (ss. 68).

Firdevsi'nin meşhur eseri olan Şehname "Chak Namek" şeklinde yazılmış (ss. 90).

M. X. Yüzyılda Fihrist adı altında önemli bir eser yazmış olan İbn-i Nedim'in adı "Mokammad Al-Nadin" şeklinde, kitabın adı da "Fihrist al-Ulun" şeklinde yazılmış (ss. 92).

Onuncu yılın ünlü matematikçilerinden Ebu Abdillah Muhammed b. Câbir el-Bettâni'nin adı "Abdullah al Barani" şeklinde yazılmış (ss. 162).

İbn-i Hurdadbeh'in adı "İbn Khordaheh" yazılmış (ss. 167).

Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'nin adı "Ebu Nan Al Farabi" şeklinde yazılmış (ss. 196).

• Halife Me'mun'un adı "Al Mamun" şeklinde yazılmış (ss. 216).

Balkaş gölü "Iac Balkhoch" şeklinde; Sâmaniler hanedanı, Sasaniler hanedanı; Büveyhiler devletinin adı "Buwahyde" şeklinde; Tuğrul bey, "Tughril" şeklinde; Alparslan, "Alep Arslan" şeklinde; Melikşah, "Malih Sah" şeklinde kaydedilmiş (ss. 222). Salâhaddin Eyyübî, "Salan ed Din" şeklinde (ss. 230). Leylâ ve Mecnun adlı meşhur eserin yazarı Nizami'nin adı "Nizani"; Mantık ut-Tayr ve "Pend-i Attar" adlı eserlerin sahibi Ferid üd-Din Attar'ın adı "Al Din Attar" şeklinde yazılmış (ss. 240).

Bunlar, yazarımızın yaptığı en belli başlı, göze batar mahiyette ve bu konularla uğraşan bir profesörün yapmaması lâzımgelen isim hatalarıdır.

Başka hususlara gelince: Yazarımız, konuların işlenmesinde de maalesef ilmi ciddiyete yaraşır bir örnek vermekten çok uzak kalmış, kitapta yer alan bir çok bahisler, yazarın elimizdeki eserinden dört yıl önce yani 1951 de basılan, Aly Mazahéri adlı bir zatın kaleme aldığı "La Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age Xe au XIIIe siècle" adlı eserden beceriksizce intihaller yapılmak suretiyle yazılmıştır. Mecelâ J. C. Risler'nin "cenaze merasimi" başlığı altında yazdığı kısım (ss. 52), Ali Mazahéri'nin şimdi kaydettiğimiz "Orta çağlarda, X-XIII yüzyıllarda müslümanların günlük hayatı" adlı eserinin 56. sayfasında yer almaktadır. J. C. Risler, buradaki bilgiyi kötü bir şekilde özetlemiş ve bütün islâm düşünürlerinin fikirlerini temsil etmediğinden yerinde bir misal olmadığını san-

dığımız, Ali Mazaheri'nin orada kaydettiği Ömer Hayyam'ın bir rubaisini de aynen almıştır (6).

Yazar, bazan yaptığı intihalleri kapatmak ve farkına vardırılmamak için Ali Mazaheri'nin eserindeki başlıkları o kadar uzaktakilerle yer değiştirerek kullanıyor ki, insan birbiri ile ilgisi olmayı bu iki başlığın yanyana yer almasına şaşırıyor. Meselâ J. C. Risler, "cenaze merasimi" bahsinin arkasından, hiç ilgisi olmadığı halde "esirler" bahsi geliyor; halbuki Ali Mazaheri'nin eserinde "cenaze merasimi" 52. "esirler" bahsi 298. sahifede yer almış. Bu esirler bahsinde yer alan, siyah ve beyaz cariyeye ve kölelerin muhtelif bölgelerdeki değerleri ve esirler hakkındaki bilgiler hemen hemen Ali Mazaheri'dekininkin aynıdır.

J. C. Risler'nin kitabında 73. sahifedeki "Le contribuable et l'impôt" başlığı altında ele alınan bahis, Ali Mazaheri'nin adı geçen kitabında 117. sahifesinde "Le contribuable et le fisc" başlığı altında incelenen bahsin alt üst edilmiş şeklidir.

74. sahifede yer alan "les protégés" bahsi, Ali Mazaheri'nin eserinin 120. sahifesindeki "les nations protégées" bahsinin kötü bir özetidir. Ali Mazaheri'nin orada X-XIII. yüzyıl için verdiği misaller ve rakamlar, bazıları atlanarak ve konunun âhengi bozularak aktarılmıştır. İşin daha garibi Ali Mazaheri'nin bu bahsin sonuna ilâve ettiği iki kıt'ahk şiiri J. C. Risler kıt'aların birer satırını atlayarak almıştır.

77. inci sahifedeki "L'armée" bahsi, Ali Mazaheri'nin kitabının 126. cı sahifesindeki "Le manègement des armes et le service militaire" bahsinin başka şekilde ifadesinden ibarettir.

78. inci sahifede kültür ve san'at hayatı başlığı ile başlayan X. uncu kesim Ali Mazaheri'nin kitabının 129. uncu sahifesinde aynı başlık altında kaleme alınan V. inci kesimin daha küçük başlıklara bölünmüş ve berhad edilmiş bir aktarmasından başka bir şey değildir. Meselâ Ali Mazaheri'de bu bölümde "şiiir" başlığı olmadığı halde J. C. Risler böyle bir başlık koymuş ve Ali Mazaheri'den aktarmış; halbuki daha önce bu derginin eski sayılarından birinde tenkidini yaptığımız Ali Mazaheri'nin eserlerinin birçok bahisleri iyi işlenmiş olmakla beraber İslâm şiirinden bahseden kısımlar tek taraflıdır. Ali Mazaheri sanki İslâm topluluğuna dahil milletlerden, şiirle uğraşan başka hiçbir milletin şairi yokmuş gibi hemen tamamıyla İran şairlerinden bahsetmiştir. J. C. Risler de bu husustaki bilgileri oradan aldığından aynı hataya düşmüş. Ali Mazaheri'nin Maarri'den aldığı bir kıt'ayı (s. 139) J. C. Risler de aynen almış (ss. 89).

Ali Mazaheri'nin kitabının 136. inci sahifesinde yer alan "yazarlar ve kitaplar" başlığında geniş şeyler bahis konusu edildiği ve İslâm âlemindeki şiir yazıcılığı ve tarihçilik bir arada yazıldığı halde J. C. Risler bu bahsi parçalıyarak şiir kısmını daha önceki başka bir yere almış 91. inci sahifeye de "yazarlar ve kitaplar" bahsini yarım sahife halinde sıkıştırmış. Ali Mazaheri'nin "kitaplar ve yazarlar" bahsinde kaydettiği İslâm tarihçiliğini ayrı bir başlık altında yazmış.

(6) Ömer Hayyam'ın sözü geçen rubaisi şudur:

"Ez ten çu bereft can-ı pak-i men-u tu
Hişti du nehend ber meğak-i men-u tu
V'an gah beray-i hişt-i kur-u dıgeran
Der kalbedi kegend hak-i men-u tu

bak. Rubaiyyat-ı Ömer Hayyam; tashih-i Muhammed Ali Furuğî, Tahran 1332 H. Ş., ss. 39. F. Rosen tarafından 1925 te Berlin'de basılan kitap ss. 131.
Rubainin tercümesi: "Senin ve benim canımız tenimizden ayrılınca ikimizin mezar çukurumuza bir iki kerpiç yerleştirirler; bir müddet sonra da senin ve benim toprak olmuş vücudumuzdan bir başkasının mezarının kerpiçini keserler."

Bazı bahisleri biraz değişik ve farklı yazmışsa bile başlıkları hemen tamamıyla Ali Mazahéri'nin kitabından almış. Meselâ 98. sa fedeki "la peinture, l'enluminure" bahsi, Ali Mazahéri'de 154. sahifede. 99. sahifedeki müzik bahsi Ali Mazahéri'de 158. sahifede. 104. sahifedeki "le nomadisme", Ali Mazhari'de aynı isimle 253. sahifede. 104. sahifedeki "l'irrigation" bahsi, Ali Mazahéri'de aynı isimle 228. sahifede. 105. sahifedeki "l'année rustique", Ali Mazahéri'de 225. sahifede ve az farklı bir başlık altında. 106. sahifedeki "la culture maraichère", Ali Mazahéri'de aynı başlık altında 231. sahifede. 107. sahifedeki "les céréales", Ali Mazhari'de 234. sahifede ve "la culture des céréales" şeklinde. 107. sahifedeki "agriculture et sériciculture" başlığı Ali Mazahéri'de 249. sahifede ve "l'apiculture et la sériciculture" şeklinde. 108. sahifedeki "les plantes industrielles" bahsi Ali Mazahéri'de 236. sahifede ve "les plantes industrielles: culture du cotonnier, du lin, de l'indigo, de la garance, du paster, du henné, du safran, du pavot" şeklinde. 110. sahifedeki "les métaux", Ali Mazahéri'de 256. sahifede ve "les mines et la métallurgie" şeklinde. 111. sahifedeki "le bois" ve 112. sahifedeki "le papier", Ali Mazahéri'de 260. sahifede ve "l'industrie du bois et du papier" şeklinde. 113. sahifedeki "le verre" ve 114. sahifedeki "la céramique", Ali Mazahéri'de 262. sahifede ve "le verre, la céramique et la faïence" şeklinde.

Bu misaller daha bir hayli çoğaltılabilir fakat biz, yazarın, Ali Mazahéri'nin kitabından nasıl acayip intihaller yaptığı hakkında bir fikir verebileceğini sandığımızdan bu kadarını kayıtlı yetindik.

Yazarımız, eserine ilâve ettiği haritalarda da hatalar yapmıştır. Meselâ 152-153. sahifelerde yer alan haritada Arabistan yarımadasındaki Necid bölgesi yerine Neceb yazılmış. Mezopotamya bölgesi, Anadolu'nun hemen güney sınırlarında gösterilmiş. Eski Nino-va şehri, hemen hemen Van gölünün güneyine getirilmiş. Kerbelâ şehrinin adı "Kezbela" olarak yazılmış. İran'daki Yezd şehri "Yerd" şeklinde yazılmış. Biri Dicle nehrinin bir kıyısında, öteki karşı kıyısında yer almış olması dolayısıyla aynı şehir sayılan "Ktezifon" ve "Selökiya" mahalleleri, sanki ayrı ayrı yerlerde bulunan şehirlermiş gibi "Ktezifon" Dicle nehri kıyısında, "Selökiya" ise Fırat nehri kıyısında gösterilmiş; Sâsâniler çağı İranın başşehri olan bu iki mahalle tek şehir teşkil ettiklerinden dolayı sonraları Medayin adıyla anılmışlardır.

(8) Sind (İndüs) nehri yakınındaki "Multan" şehri "Multar" şeklinde yazılmış. 57. sahifede yer alan haritada Hicaz bölgesindeki Taif şehri "Tair" şeklinde yazılmış.

J. C. Risler, Türklerin muhtelif çağlardaki tarihlerinden bahsedip bugünkü Türkiye Cumhuriyeti devrine kadar getirmiş. Bu bahiste sayılamıyacak kadar hatalar yapmış. O, Atatürk'ü Arnavud aslından gösteriyor (ss. 232) ki bu sözüyle gayet acayip bir mütalâada bulunmuş oluyor.

Eserde, Amerika'nın yakın doğu siyaseti, İngilizlerin islâm siyaseti, komünizm karşısında islâmın durumu gibi, islâm medeniyeti tarihi ile pek ilgili görmediğimiz konular da yer almış.

Bütün bu mütalâalardan sonra hülâsa olarak şunu demek isteriz ki, umumî olarak dahi bir bibliyoğrafyayı ihtiva etmeyen ve en basit istilâh ve isimlerin bile yanlış yazıldığı bir esere ilmidir veya faydalıdır demeğe doğrusu dilimiz varmıyor. İlim ve irfan âlemine bir çok önemli eserler sunmuş olan fransız ilim adamlarından, daha olgun, daha ciddi eserler beklemekte haklı olduğunumuzu sanıyoruz.

Jacques C. Risler: LA CIVILISATION ARABE, Payot, Paris, 1955; 332 p. avec cartes dans le texte.

L'auteur, M. Jacques C. Risler, professeur à l'Institut musulman de Paris, a divisé son ouvrage en cinq parties, lesquelles se subdivisent dans leur ensemble en vingt-huit chapitres. Nous reproduisons ci-dessous la table des matières de l'ouvrage :

Première partie: les Fondements: 1 — Aux temps préislamiques; 2 — Les peuples de l'Orient; 3 — Les sources matérielles et morales; 4 — Mahomet et le Coran; 5 — La religion et la pensée islamique; 6 — L'expansion de l'Islam; 7 — Moeurs et coutumes; 8 — L'évolution de l'Etat et de la nation.

Deuxième partie: L'apogée de l'Islam: 9 — La vie sociale; 10 — La vie culturelle et artistique; 11 — Agriculture.— Industrie.— Commerce; 12 — Bagdad et la cour des califes; 13 — L'Islam occidental.

Troisième partie: Son influence sur la civilisation occidentale: 14 — Les lettres et les arts; 15 — Les sciences exactes; 16 — Les applications pratiques; 17 — La médecine; 18 — La philosophie.

Quatrième partie: Le déclin: 19 — En Andalousie; 20 La désagrégation de l'empire; 21 — Les croisades; 22 — Brillants reflets; 23 — Les dernières dynasties; 24 — Le sommeil de l'Islam.

Cinquième partie: Le réveil et l'évolution de l'Islam: 25 — Le réveil de l'Islam; 26 — L'évolution de l'Islam au cours des deux conflits mondiaux; 27 — La renaissance arabe; 28 — L'Orient à la croisée des chemins.

Conclusion: Les bases scientifiques d'un rapprochement des peuples méditerranéens.

Or, avant de donner notre avis sur ces parties et chapitres, nous croyons devoir signaler l'erreur où l'auteur tombe, avant même d'aborder son sujet, en ce qui concerne le monde de l'Islam, c'est-à-dire la religion islamique et l'ensemble des peuples qui ont adopté cette foi.

Et tout d'abord, le titre même de l'ouvrage est erroné. Comme nous allons le voir en analysant les parties et les chapitres qui la composent, l'étude a pour sujet non seulement les Arabes, mais aussi les Turcs, les Iraniens, les Berbères et les autres peuples qui ont, peu après sa naissance et sa diffusion, embrassé la religion musulmane. Nous sommes donc fondés à dire que l'ouvrage devrait s'intituler non pas "La civilisation arabe", mais bien "La civilisation islamique". En effet, si l'auteur s'était borné à étudier les communautés arabes préislamiques, le titre eût convenu, quitte à y apporter les restrictions relatives à l'époque et au milieu en question; mais c'est commettre une grave erreur que d'attribuer, par le choix de ce titre, aux seuls Arabes, la civilisation, qui, s'étant étendue aux trois continents de l'ancien monde, s'est imposée aux peuples qui y vivaient, groupant et unifiant leurs civilisations diverses sous une seule conception religieuse.

Nous supposons que cette erreur ne fait que refléter celle où tomba naguère Gustave Le Bon, dont un ouvrage porte le même titre que celui de M. J. C. Risler(1). En revanche, Djordji Zeydan (2), qui a traité les mêmes sujets avec plus de détails, et W. Barthold (3),

(1) Le Bon, Gustave, La Civilisation des Arabes, Paris, 1884.

(2) Zeydan, Djordji: Histoire de la civilisation islamique, traduction turque de Zeki Megamiz 5 vols. 1328, Istanbul.

(3) Barthold, W. : Histoire de la civilisation Islamique, avec une introduction, un éclaircissement et des corrections de M. Fuad Köprülü, 1940, Istanbul.

qui l'a fait d'un autre point de vue, ont appelé leurs ouvrages plus judicieusement "Histoire de la civilisation islamique".

Le fait que l'auteur a abordé son sujet avec des idées préconçues ressort clairement des jugements qu'il porte dans sa préface: M. Risler n'hésite pas à écrire que, "en réalité, un fossé profond sépare ces deux types d'individus (il s'agit du musulman et de l'Occidental), dont l'un est d'instinct et de mystique, l'autre de raison logique. Et, tandis que ce dernier tente d'appréhender la vérité par le syllogisme cartésien, l'autre l'attend d'Allah seul. L'un subit, sans s'en douter, l'impératif parfois trompeur de son jugement, l'autre obéit sans discuter à la loi du livre et de la tradition."

Il est évident qu'un homme qui entreprend l'étude de la civilisation islamique avec de pareilles idées préconçues, sans rapport avec la réalité, ne saurait porter de jugements équitables ni parvenir à des conclusions véridiques, ni étudier objectivement ce grandiose sujet. D'ailleurs, un vaste groupe d'hommes, quelle que soit leur foi, à quelque race, à quelque nation qu'ils appartiennent, ne saurait présenter cette uniformité que lui attribue M. Risler, cette standardisation, quicaractérise la fabrication en série, mais ne saurait convenir à des êtres humains.

Si c'est du point de vue religieux que ces paroles sont dites, en d'autres termes, si l'auteur estime que la foi musulmane façonne tout esprit qui s'y soumet, et lui impose un type unique, son erreur est encore plus grande.

Comment l'auteur peut-il porter un jugement à tel point dépourvu de nuances sur un groupe humain qui, de son propre aveu, a guidé les premiers pas de la civilisation occidentale, créé des oeuvres magistrales dans tous les domaines, produit de grands philosophes, de grands mathématiciens, de grands médecins, de grands poètes et de grands architectes? Sans doute le musulman, sur le plan religieux, croit-il en Dieu et au Coran, Livre de Vérité qu'Il a donné aux hommes, ainsi qu'aux paroles, dites Hadiths, prononcées par Son Envoyé, le prophète Mahomet. Cela est bien plus logique, plus raisonnable assurément que de croire comme l'Occidental, dont l'auteur affirme pourtant qu'il se laisse guider en toute chose par la logique et la philosophie, à une religion que, d'une part, des éléments empruntés aux croyances hindoue, égyptienne et mésopotamienne, et de l'autre le concept de trinité, lequel distinguant en Dieu le père, le fils et le saint-esprit, réduit la divinité à une manière de famille, font ressembler à un polythéisme. D'ailleurs, le vrai musulman ne se fonde sur le Coran et les Hadiths qu'en matière de foi. Dans ses affaires particulières et personnelles, c'est, au contraire, le monde oriental qui attache de l'importance à la logique. N'est-il pas absurde, en vérité, de prétendre écrire une histoire générale de la civilisation islamique, en s'hypnotisant sur le déclin qui caractérise sa période la plus récente? Cette décadence, ce ce n'est pas la religion musulmane qui en est responsable, mais bien les fanatiques et les tartufes, qui, comprenant mal la religion, ou craignant par dessus tout de se voir lésés dans leurs intérêts matériels, ont mené le peuple à sa perte en l'encourageant à la paresse et à l'ignorance.

Certes, on conçoit mal qu'un tenant de la société chrétienne, oubliant que celle-ci, encore à l'aube des temps modernes, aveuglée par la superstition et le fanatisme, et en proie aux tribunaux de l'Inquisition, sévissait contre les savants qui avaient osé soutenir que la terre était ronde ou qu'elle se mouvait, et qu'elle prétendait réprimer par la torture les délits d'opinion sur le plan scientifique ou religieux, ose vilipender de la sorte le monde islamique, où aucune de ces aberrations ne fut jamais commise.

Après avoir brièvement signalé les préjugés de l'auteur, exposons maintenant nos vues concernant l'ouvrage.

L'absence de notes au bas des pages ou à la fin des chapitres, ainsi que d'une bibliographie à la fin du volume, a rendu plus ardue la recherche des sources où a puisé l'auteur pour traiter ce vaste sujet. Néanmoins, un peu d'attention ne tarde pas à les révéler. Ce sont Muir et, surtout, Ter Andrae qui ont fourni à l'auteur ses informations relatives à la vie de Mahomet ainsi qu'aux fondements et aux dogmes de la foi musulmane, et, en général, toutes les données concernant l'histoire de l'Islam; ce qui explique le fait que beaucoup de noms figurent dans le texte français sous leur forme allemande. Ainsi, le père de Mu'âviya, qui s'appelle Abu Sufyan, figure ici sous le nom de Abu Safijan (p. 28). De même nous notons le mot Koraischite (pour Koraischite) (p. 28), qui, quelques lignes plus loin, apparaît sous la forme Koraischite. Nous pourrions multiplier les exemples. D'ailleurs, l'ouvrage fourmille à tel point d'erreurs de faits et de forme que l'on se demande comment l'auteur a pu donner le bon à tirer. Nous en signalerons quelques unes à titre d'information :

L'auteur croit qu'Ismaël, fils d'Abraham, est l'ancêtre de tous les Arabes (p. 26), tandis qu'il n'est considéré que comme l'ancêtre des tribus Koraischites, qui s'établirent plus tard à La Mecque. Quant aux Arabes du sud, c'est-à-dire ceux du Yémen, et des tribus autres que celles de La Mecque, ils se considèrent comme issus de Kahtan, petit-fils de Sem, fils du prophète Noé.

L'auteur appelle Agar (p. 26), la concubine d'Abraham et mère d'Ismaël, à la différence des autres historiens occidentaux, qui orthographient ce nom Hagar.

M. Risler attribue à l'eau du puits Zemzem la vertu de guérir toutes les maladies (p. 26). Or, les musulmans ne croient nullement que cette eau soit une panacée, ni même qu'elle guérisse une seule maladie: ils se contentent de la révéler comme sacrée, parce qu'elle sourd en terre sacrée.

Le nom d'El - Lât, l'idole de la ville de Taïf, autrement dit de la tribu des Beni Sakif, qui y réside, figure dans l'ouvrage sous la forme bizarre Al Cat (p. 26).

Alors qu'aujourd'hui, sur base de calculs rigoureux établis par l'Égyptien Feleki Pacha(5), la date du 20 avril 571 est généralement admise comme jour de naissance de Mahomet, l'auteur donne pour date de cet événement le 30 avril 571 (p. 26), sans fournir la moindre explication quant à l'origine de son information.

Le nom d'Abu Talib, père d'Ali, et oncle et père-nourricier de Mahomet, devient Abou Tahib (p. 26), puis Abu Tahib (p. 28).

L'ancien nom illustre de Médine apparaît (p. 28), avec l'orthographe Yatreb, alors que des auteurs tels que Lammens, R. Dozy et Gaudefory - Demombynes, qui ont traité le même sujet, et dont l'autorité est reconnue, écrivent Yathrib, comme d'ailleurs tous les savants occidentaux.

De même, pour les ghazwa de Badr et de Uhud, ces noms revêtent chez M. Risler une forme étrange qu'on ne leur a vue dans aucun ouvrage antérieur: l'oued et Brade (p. 28).

L'une des trois fameuses tribus juives établies à Médine à l'époque où les musulmans

(4) Page 4 de l'ouvrage critiqué.

(5) M. A. Draz. Initiation au Koran, Paris, 1951, p. 4, note 2.

y pénétrèrent, les Banu Kuraiza, assument dans l'ouvrage de M. Risler le nom de Banni Kurisse (p. 29).

M. Risler attribue au seul Zaid b. Sabit la rédaction officielle du Coran; or celui-ci fut rédigé en un texte unique et dans le dialecte koraisite par une commission présidée par Zaïd (p. 30).

Le nom du célèbre rassembleur de Hadiths et savant Bukhari, apparaît sous la forme Bokhani (p. 31).

La formule arabe de la profession de foi islamique, l'un des cinq piliers de l'Islam, est mal reproduite, et le mot Salat, qui désigne la prière, est orthographié, si l'on peut dire, calät (p. 32).

M. Risler prétend que "la conquête arabe commença par la Syrie", et que "en 636, Khaled... remporta la victoire sur des forces supérieures dans la vallée du Yarmouk" (p. 38). Or la conquête musulmane commença, non en 636, mais bien dès 633, par l'attaque de Khaled contre l'Empire Perse.

M. Risler note que les musulmans marient leurs filles très jeunes, à partir de 9 ou 10 ans, par exemple (p. 51). C'est vrai pour les régions chaudes, comme La Mecque et l'Arabie méridionale. De même, dans l'Inde, le mariage d'une petite fille de 6 à 7 ans est chose admise. En Anatolie, les jeunes filles ne sont nubiles qu'à 14 ou 15 ans. Bref, c'est un point qui dépend du climat. Il est donc faux d'affirmer d'une façon générale que les musulmans marient leurs filles à 9 ou 10 ans.

L'auteur impose au mot bien connu de Kadi l'orthographe Caïd (p. 51).

Il se risque, pour des langues qui lui sont évidemment peu familières, à d'étranges affirmations. Par exemple, après avoir écrit (p. 50), que les Arabes font précéder leur nom du mot Ibn (fils) : Ibn Ahmed, fils d'A., il ajoute qu'en Iran le suffixe "an" est affecté au même usage. Or, ni en persan moderne, ni dans l'ancienne langue (pahlevi) ce suffixe n'exprime ce sens. "Fils", dans la langue actuelle, se dit "puser", et dans l'ancienne, "pûr" et "dukht".

L'auteur impose au mot djariya (concubine), la forme yariya (p. 54).

Le premier calife Abbasside Abu'l-Abbas Seffah, apparaît affublé du nom "Al-Suffah" (p. 68).

La célèbre épopée de Firdousi le Shah-namè prend, dans le texte de M. Risler, le titre de Chak namek (p. 90).

Le nom de Ibn Nedim, qui écrivit, au Xe siècle, un ouvrage important intitulé Fihrist, devient Mukammad Al-Nadin, et le titre de l'ouvrage, Fihrist al'Ulun (p. 92).

Le nom de Abu Abdullâh Muhammed Djâbir al-Battâni, fameux mathématicien du Xe siècle, se présente sous la forme Abdullah al Barani (p. 162); Ibn-i-Hurdabeh devient Ibn Khordaheh (p. 167); Abu Nasr Muhammad el Farabi, Abu Nan al Farabi (p. 196); le calife Ma'mun devient al Mamun (p. 216); le lac Balkache devient le lac Baïkhoch (p. 222); la dynastie des Samanides devient celle des Sassanides (p. 222); l'Etat des Buwaihides devient celui des Buwahydes (p. 222); Tuğrul Bey devient Tughril Bey (p. 222); Alp Arslan, Alep Arslan (p. 222); Malikshah, Malih Sah (p. 222); Salah al-Din (Saladin), devient Salan ed Din (p. 230); Nizamî, l'auteur de l'oeuvre célèbre Leila et Madjnoun, devient Nizani (p. 240); l'auteur des deux oeuvres intitulées Mantik ut Tayr

et Pend-i Attar, Ferid al-Din 'Attar, devient Al Din Attar (p. 240)..

Voilà une liste des principales bévues commises par notre auteur sur les noms propres, bévues difficiles à excuser chez un professeur traitant de sa spécialité.

Envisageons maintenant l'ouvrage à d'autres points de vue; nous constaterons une fois de plus que notre auteur, loin d'apporter au traitement de son sujet l'esprit scientifique et le sérieux qu'il exigerait, semble, pour une bonne part, avoir composé son livre à curps d'emprunts maladroits à un ouvrage intitulé "La vie quotidienne des musulmans au moyen âge, X-XIII e siècle" ouvrage paru en 1951 et dû à un auteur nommé Aly Mazahéri. Ainsi, le morceau de M. Risler relatif aux funérailles musulmanes (p. 52), a sa source à la page 56 de l'ouvrage précité. Résumant indiscrètement son modèle, M. Risler lui emprunte une citation qui nous paraît déplacée dans le livre de M. Mazahéri aussi, puis qu'il s'agit d'un quatrain d'Omar Khayyam, auteur dont la pensée est assurément fort éloignée de refléter celle de tous les penseurs musulmans (6).

L'auteur, pour dissimuler ses plagiats, bouleverse l'ordre des sous-titres qu'il emprunte à Mazahéri, et fait si bien que l'on est surpris de voir voisiner des sujets qui n'ont aucun rapport. Par exemple, M. Risler traite des "Esclaves" immédiatement après les "Funérailles", malgré le coq-à-l'âne, alors que M. Mazahéri traite des funérailles page 52 et des esclaves, page 298. Or, les renseignements que M. Risler fournit, au chapitre des esclaves, sur les prisonniers, les esclaves blancs ou noirs, hommes ou femmes, ainsi que sur leur valeur marchande, variable selon les régions, sont à peu près identiques à ceux que nous trouvons chez Aly Mazahéri.

Le morceau intitulé, chez M. Risler, "Le contribuable et l'impôt" (p. 73), reproduit en substance le morceau que M. Mazahéri appelle "Le contribuable et le fisc" (p. 117), à ceci près que les éléments en sont regroupés par souci de démarquage.

Le morceau intitulé "Les protégés", chez M. Risler (p. 74), apparaît à l'examen comme un résumé maladroit du texte qui figure chez M. Mazahéri (p. 120) sous le titre "Les nations protégées". Les exemples et les chiffres de M. Mazahéri pour les siècles Xe—XIIIe sont transcrits par M. Risler avec des omissions et un chambardement général des proportions. Il ya mieux... ou pis: le poème de deux distiques ajouté par M. M. à la fin de son morceau, figure aussi chez M. R., mais amputé d'un vers par distique.

Le morceau de M. R. intitulé "L'armée" (p. 77), correspond, pour le fond, à celui que M. M. intitule "Le maniement des armes et le service militaire": la forme seule est remaniée.

Le Xe chapitre (IIe partie) de M. R. sur la "Vie culturelle et artistique" (p. 78), est pratiquement identique à la Ve partie de M. M. (p. 129), qui porte le même titre: c'en est une version revue, plus amplement subdivisée, et gâtée. Ainsi, alors que le texte de M. M. ne comporte aucune subdivision sous-titrée "La poésie", M. R. en insère une, quitte à l'étoffer d'éléments empruntés à M. M. Or, ayant déjà, naguère, dans ces colonnes, consacré une critique à l'ouvrage de M. M., nous nous bornerons à rappeler ici que cet auteur, tout en traitant maint chapitre avec maîtrise, fait preuve, en ce qui concerne la poésie isla-

(6) Voici le quatrain en question d'Omar Khayyam: Ez ten tshu bereft djân-e pâk-e men u tu, Khishtî du nehend ber meghâk-e men u tu V'ângah beray-e khisht-e kûr-e digêrân Der kalbedî kechend khâk-e men u tu Cf. Rubaiyat-e Omar Khayyâm; tashih-e Mohammed Ali Furugi, Téhéran, 1332 A. H., p. 39; p. 131 de l'édition de F. Rosen parue en 1925 à Berlin. Traduction: Quand mon âme et la tienne quitteront, purs, nos corps, on placera une ou deux briques sur nos fosses; et un peu plus tard, pour en faire des briques destinées à d'autres tombeaux, on prendra nos corps tombés en poussière.

mique, d'un point de vue inadmissiblement exclusif: dans le chapitre qu'il lui consacre, il n'est question que de poètes iraniens, comme si aucun autre peuple musulman n'avait cultivé la poésie. Comme M. R. puise ses informations à ce sujet dans le livre de M. M., il tombe naturellement dans la même erreur: Une strophe de Maarri citée par M. M. (p. 139) est servilement reproduite par M. R. (p. 89), le nom du poète devenant Al Maari.

Tandis que M. M. consacre aux écrivains et aux livres (p. 136), une étude générale où poètes et historiens sont traités ensemble, M. R. démembré ce chapitre, commençant par la poésie (p. 83), continuant par les "écrivains et les livres", subdivision qui ne comprend guère plus d'une demi-page, et finissant par une partie intitulée "L'Histoire".

Donc, s'il arrive parfois à M. R. de retoucher le texte de son modèle, en revanche, il lui emprunte presque tous ses titres. Par exemple, le titre "La peinture et l'enluminure" figure chez M. R. à la page 54, et chez M. M. à la page 154. De même, nous retrouvons le morceau sur la musique, de M. R. (p. 99), chez M. M. à la page 158. "Le nomadisme", qui figure chez M. R., page 104, se retrouve, tel quel, à la page 253 de M. M. Le morceau intitulé chez M. R. "l'Irrigation (p. 104), préexiste, tel quel encore, dans le livre de M. M., page 228. Le texte de "l'Année rustique" de M. R. (p. 105), préfigure chez M. M., page 225, sous un titre à peine différent. "La culture maraîchère": M. R., page 106; M. M., page 231. "Les céréales": M. R., p. 107; "La culture des céréales, M. M., p. 234. "Agriculture et sériciculture": M. R., p. 107; "L'agriculture et la sériciculture", M. M., p. 249.

"Les plantes industrielles, M. R., p. 108;

"Les plantes industrielles: culture du cotonnier, du lin, de l'indigo, de la garance, du pastel, du henné, du safran, du pavot, M. M., p. 236.

"Les métaux", M. R., p. 110; "Les mines et la métallurgie", M. M., p. 256.

"Le bois" et "Le papier", M. R., respectivement pp. 111 et 112;

"L'industrie du bois et du papier", M. M., p. 260.

"Le verre" et "La céramique", M. R., respectivement pp. 113 et 114; "Le verre, la céramique et la faïence, M. M., p. 262.

On pourrait allonger la liste de ces correspondances, mais celles que nous avons citées suffisent amplement à illustrer le procédé.

Les cartes que notre auteur a jointes à son ouvrage sont également entachées d'erreurs. Ainsi, sur la carte des pages 152 - 153, la région de la péninsule Arabique, appelé Nedjd, figure sous le nom de Nedjeb; la Mésopotamie, peut être sans violence à l'étymologie, mais contrairement à l'usage géographique, apparaît remontée entre ses deux fleuves jusqu'aux confins méridionaux de l'Anatolie; la ville de Ninive, au sud du lac de Van, s'en rapproche exagérément; Kerbela se déguise en Kezbela, et la ville de Yezd, en Iran, assume le nom de Yerd; les deux villes de Ctésiphon et de Séleucie, qui se font face de part et d'autre du Tigre, sont considérées comme une agglomération urbaine unique, paraissent fort éloignées l'une de l'autre, Ctésiphon semblant située sur le Tigre et Séleucie sur l'Euphrate. On sait que ces deux villes, qui furent la capitale de l'Iran sous les Sassanides, ne sont guère que les deux quartiers d'une même ville, d'où le nom de Medayin (les deux villes) que l'agglomération porta plus tard. Enfin on voit la ville de Multan, près de l'Indus, figurer sur cette carte sous le nom de Multar. De même, sur la carte des pages 56 - 57, la ville de Taïf, située dans le Hedjaz, figure sous le nom de Tait.

M. Risler, pousse jusqu'à l'ère républicaine inclusivement, l'étude qu'il consacre à l'histoire des Turcs. Dans cette dernière partie de son étude ses erreurs ne se comptent plus. Il écrit, par exemple, qu'Atatürk était d'origine albanaise (p. 262), ce qui est, pour le moins, une affirmation hasardeuse.

Enfin l'ouvrage traite de la politique américaine en Proche - Orient, de la politique Britannique à l'égard de l'Islam, de l'attitude de l'Islam à l'égard du Communisme, toutes choses qui ne se rattachent que d'assez loin à l'histoire de la civilisation islamique.

On nous permettra de tirer des considérations qui précèdent, la conclusion que voici: il nous est impossible de qualifier de scientifique et d'utile un ouvrage où les fautes les plus élémentaires abondent, et qui est dépourvu de bibliographie. Nous croyons être en droit d'attendre des savants français, dont la contribution à la science est si abondante et si importante, des ouvrages mieux mûris et plus sérieux.

Yazan: Neş'et Çağatay

Fransızcaya çeviren: Vedad Örs

1- in son lajuunin lajuvono deloloti - 7a50 2ms - Kulli mätseheea
Kulli mätsevati

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

HAYRETTİN BİRDEKİ

A.Ü. İL. FK.

No = 1040 =

ISSUED QUARTERLY



I - IV

1956

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı 6 Lira