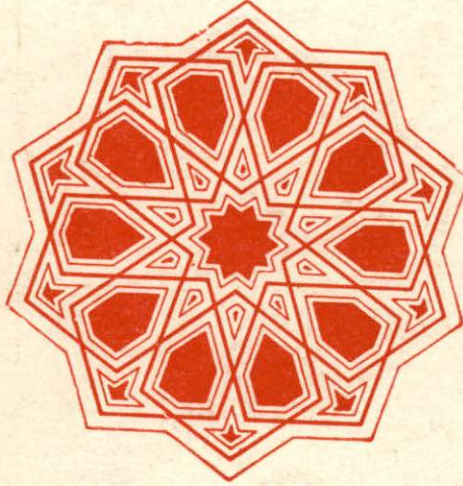


A. Ü. İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



I - IV

1957

DOĞUŞ LIMITED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

YIL : 1957

Cilt : VI Sayı : I-IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

A. Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

I - IV

1957

DOĞUŞ LİMİTED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Prof. M. b. Tavit et TANCI : Gâzzâliye Göre Kur'an'ın Tefsiri	1
Ali Himmet BERKİ : İslâm'da Vakıf	19
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : Fârâbî ve İbn Sina'nın Garp Orta- çağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar . . .	27
Prof. Dr. Şakir BERKİ : İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı	35
Prof. I. H. BALTACIOĞLU : Din'e Doğru	44
Dr. Necati ÖNER : Türkiye'de Yeni Mantık Ceryan- larının İlk Habercisi : Ali Sedad	60
E. W. F. TOMLIN : Doğu ve Batı Hikmetleri. Çev. : H. G. YURDAYDIN	70
Hüseyin ATAY : İslâmdan Önce Arap Yarımada- sında Putperestlik ve Yayılışı . . .	80
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Hinwendung zur Europäisierung in der Türkischen Weltanschauung	90
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Türk Düşüncesinde Avrupalılaş- ma Hareketleri	96
Doç. Dr. M. TAPLAMACI- OĞLU : Sosyolojinin Kural ve Kanunları (Metod)	103
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Dinin Mahiyeti Üzerine	120
N. DANIŞMAN - TUĞ : Eş'arilik Neden Batımlığa ve Hu- lûl'e Karşı Cephe Almıştır?	135
N. DANIŞMAN - TUĞ : Pourquoi L'Ash'arisme Combat-il l'Esoterisme et l'idée de la trans- fusion spirituelle?	153
N. DANIŞMAN - TUĞ : Fusus'ul-Hikem Kitabının Türkçe ve Fransızca Tercümeleri	157
 <u>Kitap Tenkitleri :</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY : Doç. Dr. Neş'et Çağatay, İslâm- dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı	159

قواعد لتفسير القرآن مقتبسة من كلام الغزالي

بقلم محمد بن تلويت الطنجي

لابني حامد محمد بن محمد الغزالي¹ أثر بعهد الغور في الفكر الاسلامي
و مكانة عالية في قلوب المسلمين .

والذي يبحث عن سر هذا التأثير الذي تعمق نفوس الجماهير من العلماء على
اختلاف مذاهبهم ، لا يجد مفرا من أن يضع اخلاص الغزالي و صدقه - في
مختلف أطواره الفكرية والوجدانية - في مقدمة الأسباب التي وطدت لشهرته
ولمكانته في قلوب الناس .

ثم . . . ثقافته !

لقد أحاط الغزالي بحل معارف عصره احاطة وجهت اليه العيون بالاعظام
والتجلة ، وقسه بمن شئت من المفكرين واهل العلم من المسلمين تجدد الغزالي على
الكعب ، واسع المعرفة .

اذكر نقلة الحديث ، و في مقدمتهم البخاري² هو مسلم³ ، تمثل لك أمانتهم
و صدقهم في النقل ، و دقتهم و تحريمهم في معرفة احوال الناقلين .

وا ذكر الفارابي⁴ و ابن سينا⁵ ، و من شئت معهما ممن عني بالبحث
الفاسفي في الاسلام ، تر رجالات بزغوا في مادتهم التي عرفوا بها ، و هم فيما
عداها من فروع المعرفة من أوساط الناس .

ثم اذكر مثلا ابا الحسن الأشعري⁶ ، و ابا منصور الماتريدي⁷ ، تجدد
شخصيتين اسلاميتين بارزتين في ميدان الدفاع عن العقيدة الاسلامية السنية .

1 ترجمة الغزالي (المتوفى سنة 505 هـ / 1111 م) ، و مصادرها في تاريخ الأهل العربي لبروكلن 419/1 ،
و الملحق 358/1 .

2 ابو عبدالله محمد بن اسمعيل بن ابراهيم البخاري (المتوفى سنة 194 هـ / 810 م) صاحب الصحيح .
انظر ، بروكلن 157/1 ، الملحق 260/1 .

3 ابو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري الجيسابوري (المتوفى 261 هـ / 857 م) صاحب الصحيح ايضا . بروكلن
160/1 ، الملحق 265/1 .

4 ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (المتوفى 339 هـ / 950 م) .

5 ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (428 هـ / 1037 م) . بروكلن 452/1 ، الملحق 812/1 .

6 ابو الحسن علي بن اسمعيل الأشعري (824 هـ / 935 م) ، اوسع ما كتب عنه و عن اصحابه حتى القرن
السادس الهجري : كتاب « تبين كذب المقتري » لابن عساكر (571 هـ / 1175 م) . و انظر بروكلن 194/1 ، الملحق
345/1 .

7 ابو منصور محمد بن محمد الماتريدي الحنفي (333 هـ / 944 م) في مجلة كلية الآداب 1/1 - 12 (سنة
1955 م) ترجمته و شئ عن حال المدرسة الماتريدية . و انظر بروكلن 159/1 ، الملحق 346/1 .

وهكذا - ما امتدك التعداد - لا تجد الا أشخاصاً شغلت ثقافتهم ميادين محدودة لا تجاوزها .

فاذا ذكرت الغزالي ، رأيت شخصية تختلف عن جميع هؤلاء ؛ رأيت الثقافة الاسلامية بفروعها المتشعبة يجمعها رجل واحد له في كل شعبة من شعبها شخصيته القوية ، و آراؤه المستقلة .

* * *

وهذه الثقافة الواسعة ، التي كانت تتطلبها الشكوك الفكرية المتلاحقة التي كان يثيرها عقله ؛ فيطلب المنفذ منها تلو المنفذ¹ ، قد امدته بالعون ، والقدرة على ادراك الحق و استخلاصه من بين اضطراب الفرق .

والظاهرة التي تميز عصر الغزالي ، انه عصر كثرت فيه الفرق² . واختلفت آراؤها ، وكثرت المناهج التي تستخدمها للوصول الى المعرفة ، واعتزت كل طائفة بمناهجها وطرق بحثها بمقدار ما تنقصت مناهج الآخرين .

وهي ظاهرة تدفع بطبيعتها المغامرين من رواد الحقيقة و اصحاب الاستقلال الفكرى الى ان يقتحموا الصعاب ، و يلجوا المضائق لفحص عقيدة كل فرقة ، و كشف سر كل مذهب .

وهكذا فعلت بالغزالي ؛ لقد خاض غمار هذه الزوابع الفكرية يبغي استخلاص الحقيقة من ثنايا عاصيرها الجارفة ؛ فلم يغادر باطنيا الا واحب الاطلاع على باطنيته ، ولا فلسفيا الا وقصد الوقوف على فلسفته ، ولا متكابما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه و مجادلاته ، ولا صوفيا الا و حرص على العثور على سر صفوته ، ولا معتبدا الا وترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا ولا معطلا الا وتجنس وراهه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله و زندقته³

وقد اقتضاه استخلاص هذه الحقيقة ان يعود بنفسه الى الفطرة الأصلية ؛ فيتجرد من عقائده الموروثة التي لقنها عن الوالدين والاساتذة ، و عن الجماعة التي عاش بين افرادها ، و التي اطمانت اليها نفسها واعتادت⁴ فانها حينذاك يمكنه ان يبعد عقله و قلبه عن كل آثار هذه العقائد التي من شأنها ان تمنعه من ادراك الحقيقة مجردة عن الالوان التي يلحقها بها اصحاب المذاهب والنحل .

وقاعدة الاستقلال الفكرى ، والتخلي عن كل معرفة سابقة - عند البحث عن الحقيقة - التي يوصى بها الغزالي في مناسبات متعددة⁵ ، والتي استفادها من

1 دى بور ، تاريخ الفلسفة الاسلامية 200 (الترجمة العربية) .
2 الغزالي ، معراج السالكين 3 (طبع القاهرة 1343 هـ 1924 م) .
3 الغزالي ، المنقذ من الضلال 57 - 58 (طبع دمشق 1366 هـ 1956 م) .
4 الغزالي ، ميزان العمل 212 - 214 (طبع القاهرة 1328 هـ) .
5 الغزالي ، ميزان العمل 216 ، القسطاس المستقيم 189 (طبع القاهرة 1353 هـ 1934 م) .

الحديث¹ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »² -
لها أهمية بالغة في منهج التفكير عند .

حتى إذا ما خلقت نفسه من كل عقيدة سابقة ، مضى طليقاً في دراسة مذاهب
الفرق الإسلامية و آرائها ، يلتبس في آراء كل فرقة منها القدر الذي تحمله من
الحقيقة³ و في تضاعيف تفتيشه عن آقا ويل الخلق ، انضح له لباب الحق⁴ فأخذه
أين وجده ، من أي مذهب كان ، ومن غير أن ينظر لقائليه⁵
وقد خرج الغزالي من تجربته هذه ، وفيه من كل مذهب اثر ، و من
كل طائفة سمة ؛ فتضاربت في كسبه آراؤه و تناقضت .

وقد حاول جمع من الباحثين المسلمين وغيرهم من المحدثين تفسير مظهر
التردد في تفكير الغزالي ، و الاختلاف في آرائه ، فردوها الى هذا الخليط
من الرواسب الفكرية التي خلفتها ثقافات المذاهب المتنافرة في نفسه⁶

وقد يكون هذا التفسير اوبعضه صحيحاً ، غير انه لوقبل على عمومته لعاد على
الغزالي بكثير من النقص ، ولكن اهون ما يفيد ان الغزالي لم يهضم ما قرأ ،
ولم ينفذ اليه .

على انه من العسير علينا ان نتصور ان الغزالي يقبل على نفسه هذا التهافت
ولعله حين ادخل عامل الزمان والمكان ، والمستوى الفكري للمخاطبين - عند
تحديد المذاهب⁴ - كان يحس بأنه يواجه اعتراضاً لا بد له من الاجابة عنه ، وحديثه
عن ظاهرة الاختلاف وعدم الاستقرار التي تتسم بها آراؤه ، وتعقيه على ذلك
بأن لكل كامل ثلاثة مذاهب ، يعتبر اجابة فعلية عن هذا النقد الذي لحقه من
جاء ذبذبة افكاره .

يقول : المذاهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

المرتبة الأولى :

مذهب يتعصب له الانسان في المباهاة والمناظرات ؛ فيشارك به الجمهور فيما هم
عليه ، وهو نمط الآباء والاجداد ، و مذهب المعلم و مذهب اهل البلد الذي فيه
النشوء ؛ وذلك يختلف باختلاف البلاد والمعلمين .

1 سئرى فيها بعد أن للمتصوفة أيضاً أثراً في توجيه الغزالي هذه الوجهة .

2 الحديث في صحيح البخارى 8 / 123 (طبع بولاق سنة 1311 - 1313 هـ) ، ومستند الامام أحمد 393/2
(طبع القاهرة 1313 هـ) ، وفيغز القدير 5 / 33 (طبع القاهرة 1356 - 1357 هـ) ، ورواياته تختلف .

3 الغزالي ، المنقذ 84 - 85 .

4 « 57 - 58 .

5 « 55 - 56 .

6 في المنقذ من الضلال 18 - 19 (القاهرة 1303 هـ) يحاول الغزالي أن يبنى عنه هذا التأثير ، ولكنه
لانراه قد وفق . وانظر : جولدزبير ، «موقف أهل السنة من علوم الأوائل 133 (ضمن كتاب التراث اليونانى في
الحضارة الإسلامية) ، وطبقات السبكي 4 / 110 ، 123 ، وأعلام الفلاسفة العربية 692 ،

7 ميزان العدل 212 - 215 .

والمرتبة الثانية :

ما ينطبق في الارشاد والتعليم على كل سائل ومسترشد وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه فالذهاب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

والمرتبة الثالثة :

ما يعتقد الانسان في نفسه مما انكشف له من النظريات ، وهو لا يطاع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره الا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع ، اوباغ رتبة يقبل معها الاطلاع ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكيا ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ولم يكن قد انضغ به قلبه انصباغا لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغذ كتب عليه ماغاص فيه ولم تمكن ازالته الا بحرق الكاغذ أو خرقه .

و على هذا الاعتبار الذي أوضحه الغزالي نفسه حمل بعض المفكرين المسلمين¹ ما يبدو متناقضا من آرائه واقواله .

وهو اعتبار يجب ان يكون له تقدير لدى كل من يريد ان يفهم الغزالي ؛ فعليه ان يتعقب افكاره حول الموضوع الواحد في كتبه المختلفة ، وان ياتفت بوجه خاص الى مرتبة الذين يناظرهم الغزالي في كل كتاب من كتبه ، ومن الخطأ - وقد وقع فيه الكثير - تطبيق آرائه على كل حالة ، والاقتران على كتاب واحد من كتبه عند تثبيت آرائه .

* * *

تلك بعض الملامح الكبرى التي تحدد لنا شخصية الغزالي و توقفنا على العوامل التي تدخل في توجيه تفكيره² ، ولعلها - في موضوعنا - كافية لأن تضيء لنا بعض الجوانب التي تساعدنا على فهم منهجه في فهم القرآن وكيفية تفسيره .

ولسنا نستطيع ان نميز بين الاصول التي اقتبسها الغزالي من سابقه ، وبين ما اضافه هو ، الا بعد ان نقف على الخطوط الكبرى التي كانت توجه حركة تفسير القرآن بين المسلمين حتى عصر الغزالي . وذلك يقتضينا ان نقف منذ البداية على رأى الاسلام في تفسير القرآن ، و اثره في حياة التفسير في الوسط الاسلامي .

1 ابن طفيل ، حى بن يقطان 80 - 71 (طبع دارالمعارف 1592) ، ابن تيمية ، كتاب النبوات 82 (طبع القاهرة 1346 ، اعلام الفلاسفة العربية 692 .

2 حياة الغزالي وتفكيره متفعلان ، لا يفهم أحدها دون الآخر . النظر :

D. B. Macdonald, Development of Muslim theology. P. 216 (New York 1903).

كان القرآن يكتب عقب نزوله مباشرة ، فكان الرسول (ص) يملئ ما نزل عليه على كتابه فيدونونه¹ ووجد على عهد النبي (ص) حفاظ حفظوا القرآن كله² . وهكذا دون كتاب الاسلام في حياة رسول الاسلام . وفي هذا « الكتاب » آيات كثيرة و صريحة تأمر المسلم بالتفكير والتدبر ، وبالنظر في القرآن وتفهمه³ . ومعنى هذا ان القرآن - بوجوده منذ نزل محفوظاً و مكتوباً بين المسلمين ، وبأمره المتكرر باستعمال الفكر والتدبر والفهم - قد دفع بالمسلمين الى تفهمه والاستنباط منه منذ اللحظات الاولى للاسلام .

والامر بتفهم القرآن عام يشترك فيه جميع المسلمين ولا يختص بطبقة منهم دون طبقة ؛ فكل مسلم مأمور بأن يدرس القرآن ، وان يفهمه وان يفسره ، وان يستخرج منه الاحكام⁴ .

وكان الرسول (ص) في حياته يقوم بتبليغ القرآن عن الله الى الناس⁵ ، ويوضح ما يحتاج الى الايضاح ، وما يقع في فهمه الاختلاف بين الاصحاب من القرآن⁶ ، فلما توفي الرسول (ص) اضطر المسلمون الى الرجوع للقرآن للاستفادة منه بدون وساطة ، وكان لهذا الوضع نتيجتان :

النتيجة الاولى :

أن الاسلام سد السبيل في وجه كل نوع من انواع الرهبانية او الكهانة التي كانت تمتح حق تفسير الكتب المقدسة وتأويلها لطبقة خاصة من الناس ؛ فليس في الاسلام وسطاء - مهما كان الشكل الذي يتخذونه - بين الله وبين الناس⁷ ، وليس في الاسلام وسطاء ايضاً بين المسلم وبين كتاب الاسلام ؛ فاذا ما اراد مسلم ان يعرف شيئاً من دينه فرجعه كتاب الله ، وقد فارق رسول الاسلام (ص) هذه الحياة وهو يوصي بكتاب الله⁸ .

والنتيجة الثانية :

ان الاسلام - وقد أذن لكل مسلم ان يرجع الى القرآن - قد فتح الباب الواسع للاختلاف في الفهم ؛ فدارك الناس متفاوتة ، واغراضهم واهدافهم

1 الزرقاني ، شرح المواهب الادبية 336/3 (طبع بولاق سنة 1291 هـ) وما بعدها ، كتاب المصاحف
4 (طبع القاهرة 1355 هـ / 1936 م) ، مسند الامام احمد 1/57 - 59 .
2 كتاب المصاحف 6 - 7 ، السيوطي ، كتاب الاتقان 1/100 (طبع القاهرة سنة 1318 هـ) ، ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري 9/42 ، 48 . (طبع بولاق سنة 1301 هـ) .
3 انظر مثلاً سورة ص 29 ، النساء 28 ، النحل 44 ، سبأ 46 . و تفسير الطبري 25/1 وما بعدها .
(طبع بولاق القاهرة سنة 1321 هـ) .
4 أبو طالب المكي ، قوت القلوب 1/137 ، ابن تيمية ، منهاج السنة 4/157 .
5 سورة المائدة 70 .
6 سورة النحل 44 ، 66 .
7 لقد أذكر الاسلام الاضنام على أنها معبودات ، كما أنكرها على أنها شفعاء (سورة الزمر 3 ، يونس 18) .
8 البخاري ، الجامع الصحيح 6/9 - 10 ، 9/91 . سيرة ابن هشام 4/251 ، مسند احمد 1/91 ، 51/1 .

مختلفة . ومن هنا أصبح القرآن مرجعاً واسعاً وغنياً تستند اليه الفرق الاسلامية التي تم وجود كل واحدة منها ونموها تحت ملابسات اجتماعية وسياسية تختلف بها عن بقية الفرق الاخرى ؛ فاختلف ، تبعاً لذلك ، فهمها للدين الاسلامي وتطبيقه في حياتها اليومية .

واصبحت كل فرقة تستدل من القرآن لرأيها - الذي يخالف رأى الفرق الاخرى - وتنصره ، والقرآن - بمرونة اسلوبه - يطوع لها تارة فتكتفي بظاهر معانيه ، ويستعصى عليها تارات اخرى فتلجأ الى التأويل ؛ والتأويل يقرب من المعنى الظاهري للقرآن فيستساغ تارة ، ويبعد عنه فيحمل نص القرآن من اقاله مالاينوه بحمله تارات اخرى .

وبعض الفرق تبعد تعاليمها عن تعاليم القرآن ، ويعجز التاويل عن الوفاء بحاجتها ، فتلجأ الى القول بان تعابير القرآن رموز واشارات تحمل وراء معانيها الظاهرية معاني خفية اخرى ، والى القول بان للقرآن معنى ظاهرا تدل عليه الالفاظ ويشترك في فهمه وادراكه عامة الناس ، ومعنى آخر باطنا يحصر ادراكه وفهمه في طبقة مختارة ، وهذه الطبقة هي التي تقوم بتعليم هذه المعاني الباطنة لجمهور الناس .

وفي القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذي عاش فيه الغزالي ، بلغ نشاط الفرق الاسلامية ذروته ، وليس من العسير ان نجد آثار هذا النشاط في اقوال اهل السنة وكتبهم ، وفي موقفهم منه ؛ لقد شكك القاضي أبو بكر ابن العربي¹ ما شاهده في الشرق من اختلاف الطوائف والفرق وخروجهم عن المؤلف في فهم القرآن وتفسيره وتباعد الآراء بينهم في ذلك² ، ولعل ما شاهده كان أحد الأسباب التي ألهمته تأليف كتابه « قانون التأويل »³ ، ولعله السبب نفسه الذي دفع للغزالي أيضاً الى كتابة رسالته التي سماها « قانون التأويل »⁴ ، والتي ضمنها ملاحظات قيمة حول تأويل النصوص الدينية⁵ .

ولم تحصر المسألة في نطاق الشعور الفردي بأهميتها عند هذا العالم أوداك ، بل تعدته الى ميدان أوسع ، فأنزلت الى المستوى العقدي الذي يجب ان تعتقده العامة من أهل السنة .

1 الأندلسي الفقيه المالكي المشهور (543 هـ / 1148 م) GAL. I, 384, Suppl. I, 663 ، رحل الى الشرق وزار الغزالي ، وسأله عن مسائل ، وسجل محاوراته هذه في كتابه الذي سماه « العواصم من القواصم » (طبع الجزائر سنة 1345 هـ / 1926 م) .

2 العواصم من القواصم 128/1 ، 2 / 1 . ونجد نفس الشكوى عند أبي حيان الأندلسي (745 هـ / 1344 م) في مقدمة تفسيره « البحر المحيط » 1 / 5 .

3 منه نسخة في مكتبة سليم أغا رقم 499

4 طبع بالقاهرة سنة 1359 هـ / 1940 م

5 وقد بحث هذا الموضوع أيضا في كتاب « الاحياء » 1 / 160 - 180 .

و من هنا عني بها ابو حفص عمر بن محمد النسفي¹ . في «عقائده» ، فحدد
الرأى الذى يتبعه أهل السنة فيها و موقفهم من المؤلفين وخاصة الباطنية منهم حيث
يقول : « والنصوص تحمل على ظواهرها ، والعدول عنها الى معان يدعيها أهل
الباطن الحاد بكفر»²

* * *

والغزالي ، وان لم يكتب في تفسير القرآن كتابه مستقلة ، فانه - من اجل
مناسبات مختلفة - قد تناول في كتبه وفي رسائله موضوع التفسير وسجل ملاحظات
متفرقة جديرة بالناية والدرس³

ونحن - اذا أغضينا عن مناقضة آرائه بعضها لبعض ، وهي ظاهرة ، يجب على
قارىء كتب الغزالي ان يألفها - نستطيع ان نؤلف من ملاحظاته أسساً صالحة
لتفسير القرآن .

وقد نشأت ملاحظات الغزالي أو أغلبها في معرض نقده لآراء الفرق والمذاهب
التي لم يرتض منهجها في فهم القرآن وتفسيره كله أو بعضه ، ولذلك جاءت في
صيغتها ردوداً واعتراضات ، ولم يتسم منها بصورة التقرير والتثبيت الا القليل منها .
والذى لم يرتضه من هذه الفرق جميعاً أنها تستغل القرآن لحسابها المذهبي
فتسلك في ذلك طرقاً تستقيم حيناً وتعوج أحياناً ؛ لقد رأى في منهجهم ان « المذهب »
هو النقطة الثابتة التي لا يباحقها أى نوع من التعديل أو التفسير ، والقرآن - في حالة
ثبات المذهب - هو الذى يخضع للتأويل والتحويل الى ان يلائم هذا المذهب أو ذلك .
ان وضع المسألة - في كلمة واحدة - ان آراء المذاهب والفرق تفرض على النص
القرآنى وتحكم فيه ؛ وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الوضع ان هذه الفرق التي
تستند في وجودها وفي حياتها الى « القرآن » ، والتي تدعى كل واحدة منها أنه كتابها
ومصدر أفكارها ، أنها معتصمة به وملتفة حول رأيه - هذه الفرق جميعاً لا تلتقى عند
رأى واحد يكون هدفه خدمة الاسلام وتحقيق غايته ، ولكنها تنهى الى آراء
متنافرة غايتها ان تدعم هذا المذهب دون ذلك ، وتسند تلك الفرقة وتخذل هذه .
و منطق الدين ، في مبدئه وفي غايته ، يقضى بأن تتخذ المسألة وضعاً
معاكساً تماماً ؛ فمن حيث المبدأ يجب ان يكون الحكم والتوجيه للقرآن ، وليس للفرق
واصحاب المذاهب ؛ ومن حيث الغاية يجب ان يلتقى الناس عند نقطة واحدة
وان يرتفع الخلاف بينهم .

1 ولد سنة 461 هـ - 1068 م ، وتوفى سنة 537 هـ - 1142 م .

2 العقائد النسفية 182 . (طبع استانبول سنة 1329 هـ) . .

3 بعض هذه النظرات لم يورده الغزالي في معرض تفسير القرآن ، وقد رأينا الغزالي يضى عليها صفات
القواعد التي يمكن تطبيقها في الموضوعات المختلفة ، فاستفدنا من هذا التعديم .

ومع أن آمال الغزالي هذه التي كانت تنبعث عن إيمان و إخلاص ، كانت تسيير من الوجهة العملية في اتجاه يعاكس واقع الحياة ، فانه كان قوى الايمان بأن الناس لو أصغوا اليه لرفع ماينهم من خلافات¹ .

وكان أهم ماوجه اليه الغزالي عنايته - في نظراته المفرقة في كتبه -² ان يضع المسألة في صورتها الصحيحة ، وكان اول ما لفتنا اليه تلك الآثار التي تركها المذاهب في نفوس المتعصبين لها والمدافعين عنها فتحول دون فهمهم للقرآن و تؤثر في تفسيرهم له .

ان الآراء التي يدين بها الانسان تتدخل في توجيه تفكيره وسلوكه ، فيرى الحياة التي يحياها ، والمجتمع الذي يعيش بين أفراده ، بل ويرى نفسه أيضاً من خلال هذه الآراء ؛ وعلى أساسها يبني تصرفه وسلوكه ، و يقيم صلته مع غيره ؛ فمن ولد بين المعتزلة أو الاشعرية أو الشافعية أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب للمذهب الذي ولد في أحضانه ، والذب عنه والذم لكل مذهب سواه ؛ فهو ينصر عصبته المتظاهرين بالموالاته ، ويجرى في ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

ومبدأ هذا التعصب حرص الجماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام ، ولا تنبعث دواعي العوام الا بجماع يحمل على التظاهر ، فجعلت المذاهب في تفصيل الاديان جامعاً ؛ فانقسم الناس فرقا ، و تحركت غوائل الحسد والمنافسة فاشتد تعصبهم ، واستحكم به تناصرهم³ .

واذا كان الغزالي السني المذهب ، قد ذكر - في معرض التمثيل للتعصب الذي لا يقبله في منهجه والذي انبعث عن أعراض نفعية لا يجب ان يتأثر بها تفكير العالم - نقول : اذا كان قد ذكر مع مذهب المعتزلة المذهب الشافعي والحنفي والاشعري ، وهي مذاهب سنية أيضاً ، فانا نستطيع ان نبين رأيه في التعصب الذي ينبعث من جانب الطوائف الأخرى التي يراها ضالة مبتدعة⁴ .

ان الناشئ على مذهب قد سمعه من أبويه او اشياخه فتقلدهم فيه من غير أن يصل اليه ببصيرة أو نظر ، يجمد فكره على هذا المذهب ، ويثبت في نفسه التعصب له لمجرد الاتباع ؛ وان انساناً هذا حاله لسجين الفكر قد قيده معتقده عن ان يجاوزه ، فلا يمكنه ان يخطر بباله - عند ما يقرأ القرآن - غير معتقده ، ففكره موقوف على ما سمعه ، متشبع به لا يقبل غيره ؛ فاذا مبادلته - وما أصعب ان يبدوله - أو سمع معنى من المعاني التي تبين مسموعه ، حمل عليه شيطان

1 المنقذ 90 - 91 ، القسطاس 188 - 189 .

2 عرض لهذا الموضوع في الاحياء ، و ميزان العمل ، و كتاب الاربعين .

3 ميزان العمل 212 - 213 .

4 الاربعين في اصول الدين 54 (طبع القاهرة 1328 هـ) .

التقليد حملة وقال : كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك وشيوخك ،
فيري ان ذلك غرور الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله¹

جمود الطبع - اذن - الذي تولده المذاهب الموروثة وتحميه ، يقع في طليعة
الموانع التي تحول دون الوصول الى الحقيقة عند محاولة فهم القرآن² ، وهو حجاب
عظيم صارف لقارى القرآن عن فهمه³ .

والمذاهب ، وان كثرت ، فليس مع واحد منها معجزة يترجح بها جانبه ،
فجانب الالتفات الى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب
ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك الى طريق ، وحوالك ألف مثل
قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة
أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص الا مع الاستقلال⁴ .

والاستقلال تجرد عن الآراء ، وتوجه الى القرآن من غير رأى سابق من
شأنه أن يوجه القارى الى ترجيح معنى من القرآن على معنى آخر .

والحديث الذى يروى فى النبى عن تفسير القرآن بالرأى⁵ ، مانع - فيما يفهم
الغزالي تبعاً لجمع من العلماء تقدموه⁶ - من استغلال الآراء المذهبية للقرآن ،
ومن حمله على تلك الآراء .

واضح من هذه الكلمات جميعها أن الغزالي يوصى قارى القرآن ومفسره
بأن يتحرر من عبء القيود المذهبية على اختلاف صورها وأشكالها ، وأن يستقبل
القرآن بنفس صافية خالية عن الآراء ، وبفكر مستقل لا أثر للمعتقدات فيه
يوجه سيره ويتحكم فى نص القرآن⁷ .

وقد أشرنا من قبل الى أن منهجه هذا الذى طبقه فى دراسة المذاهب قد استوحاه
من الحديث : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »
ونضيف هنا أن قول الصوفية : « ان العلم حجاب » الذى فسروا فيه « العلم » بالمعقائد
التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد ، أو بمجرد كلمات جدلية حررها
التمعصبون للمذاهب وألقوها اليهم⁸ - قول الصوفية هذا كان له أثر جدى لدى
الغزالي فى ايجاد ، أو تقوية الشعور بوجود التخلص من آثار المعتقدات التي
تدخل عادة فى توجيه الباحث .

1 الاحياء 175/1 (الشرح 4 / 513) .

2 احياء 1 / 176 .

3 كتاب الأربعة 42 . 54 .

4 ميزان العمل 216 .

5 هو حديث : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » . والكلام على سنده فى شرح

الاحياء 4 / 526 .

6 نفس الاتجاه فى فهم الحديث ينقل عن ابن الانبارى (تفسير القرطبي 1 / 27) وهو كذلك فى شرح

التأويلات للسمرقندى (شهيد على 283 ورقة 1 - ب) .

7 تعميل على القسطاس المستقيم 189 ، ومرة ثانية على المنقذ 58 .

8 الاحياء 1 / 176 ، (شرح 4 / 513) .

على أن الغزالي قد وجد في الصورة الرائعة التي مثل بها القرآن¹ أصحاب القلوب² التي غطتها معتقداتهم الموروثة ، فشغلها عن فهم القرآن وفهمه - وجد فيها الضلالة التي ينشدها فسمى³ هذه المعتقدات «أكنة» لأنها تغطي القلب وتحجبه وتشغله ، فلا تترك له سبيلا الى فهم القرآن .

وقد تكررت اشارات الغزالي الى أن «القلب» ، ويقصد به ما نقصد بالفكر ، يجب أن يتخلى عن معلوماته السابقة ليحل محلها معلومات أخرى جديدة . وقد استعان بالأثر الحسية لتقريب هذا المعنى⁴ .

(للبحث بقية) .

1 سورة الكهف 58 ، الانعام 25 ، الاسراء 46 .

2 توكلمة القلب مكان العقل في الحس العربي والقرآني . وفي كلمة لعلي بن أبي طالب : «العقل في القلب» و الرحمة في الكبد » . (البخاري ، الادب المفرد 107 - 108) .

3 كتاب الاربعين في اصول الدين 53 - 54 .

4 الاحياء 3 / 14 (الشرح 7 / 251) ، ميزان العمل 47 ، 212 .

GAZZALİ'YE GÖRE KUR'AN'IN TEFSİRİ

Prof. Muhammed B. TAVİT ET - TANCI

Ebu Hâmid Muhammed B. Muhammed el-Gazzalî'nin (1) İslâm Düşüncesine ve müslümanlar üzerine çok derin tesiri vardır. Çeşitli mezheplerden olmalarına rağmen âlimlerden birçoklarının ruhlarına işlemiş olan bu tesirin ve yaygın şöhretinin sırrını, bilhassa Gazzalî'nin fikrî ve ruhi hallerindeki doğruluk ve samimiyetinde aramak lâzımdır.

Gazzalî, asrındaki bilgilerin çoğunu elde etmiş, bu ilimlere, gözleri kendisine tazimle çevirtecek derecede vakuf peyda etmiştir. Gazzalî, İslâm bilginleri ve düşünürleri ile mukayese edildiğinde, temayüz etmiş büyük bir bilgin olarak karşımıza çıkar.

Başta Buharî ve Müslim olmak üzere, hadis nakledenler hatırlanacak olursa, bunların nakillerinde ne kadar doğru ve itimada şayan oldukları, ravilerin ahvalini incelemek hususunda ne derece dikkatli hareket ettikleri görülür.

Diğer taraftan Farabî (4), İbn Sina (5) ve felsefi çalışmalarda bulunan herhangi bir başkası hatırlanacak olursa, bunların kendi sahalarında tam manâsiyle yetişmiş oldukları halde diğer bilgi kollarında vasat bir seviyede buldukları görülür.

Bu arada Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (6) ile Ebu Mansur el-Maturidî (7) üzerinde durulduğu vakit, bunlar sünnî akideyi müdafaa eden iki mümtaz şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Bu misalleri ne kadar çoğaltırsak çoğaltalım, netice itibariyle karşımıza daima, muayyen konularda derinleşmiş kimseler çıkmaktadır.

Gazzalî'nin zihninin ortaya koyduğu fikri şüphelerin gereği olan geniş kültür o şüphelerden kurtulacak yollar aramasına sebep olmuş (8), bu hususta kültür ona yardım etmiş, ona hakkı kavrama kudretini sağla-

(1) Gazzalî'nin hal tercemesi (1111 M. 505 H.) Brockelmann'ın Arab Edebiyatı Tarihi 1, 411 ek, 1. 351.

(2) Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail İbn İbrahim el - Buhari (810 M. 194 H. bk. Brock. 1, 157; ek, 1, 260. (875 M. 261 H.) Brock. 1, 161; ek, 1, 265.

(3) Müslim sahibi Ebu'l-Hüseyn Müslim İbn el-Haccac el-Kuşeyri en-Neysaburi

(4) Ebu Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhan el-Farabî (950 M. 339 H.).

(5) Ebu Ali el-Hüseyn İbn Abdullah İbn Sina (1037 M. 428 H.) Brock. 1, 452; ek, 1, 812.

(6) Ebu'l-Hasan Ali İbn İsmail el-Eş'ari (935 M. 324 H.) Altıncı hicri asra kadar onun ve etbai hakkında en geniş yazılan İbn Asakir'in (1175 M. 571 H.) "Tebyin kezib el-Müfteri" adlı kitabıdır. bk. Brock. 1, 194; ek, 1, 345.

(7) EbuMansur Muhammed İbn Muhammed el-Maturidi el-Hanefi (944 M. 333 H.) İlahiyet Fakültesi Dergisi, 1/1 - 12, yıl 1955. Hal tercemesi ve Maturidi mektebine dair birkaç söz. bk. Brock. 1, 195; ek, 1, 346.

(8) De Boer İslâm Felsefesi tarihi (arapça tercemesi) s. 200.

miş ve fırkaların karışıklığı arasından onu kurtarmaya sevk etmiştir. Gazzalî'nin çağrı fırkaların çoğaldığı (9), fikirlerin değiştiği, bilgi elde etmek için kullanılan metodların arttığı, her fırkanın başkalarının metodlarını çürüttüğü nisbette kendi metod ve araştırma tarzının üstün gelmesiyle öğündüğü bir çağdır. Bu durum bizzat gerçeği arayanları, hür fikir sahiplerini zor manialar atlamağa, her fırkanın akidesini incelemek, her mezhebin sırrını açıklamak için dar dehlizlere girmeye sevk etmeye kâfi idi. Şiddetli fırtınalar arasından gerçeği kurtarma isteği Gazzalî'yi de böylece bu fikir kasırgasına katılmağa sürükledi. O batınlığına muttali olmadığı bir batini, felsefesini öğrenmeyi kastetmediği bir feylesof, gaye ve mücadele tarzına vakıf olmaya çalışmadığı bir kelamcı, sofuluğunun sırrını öğrenmek istemediği bir sofı, ibadetinin neticesinin nereye varacağını kollamayan bir âbid, zındıklık ve ta'tilcilik hususunda cüretli olmalarının sebeplerini öğrenmek için peşini tâkip etmediği bir zındık ve ta'tilci bırakmamıştır. (10)

Bu hakkın kurtarılması, ana, babadan, hocalarından, aralarında yaşadığı ve ruhen bağlı olup sevdiği toplum (11) tarafından kendisine telkin olunan irsi inançlardan sıyrılmasını gerektirmiş, işte böylece zihnini ve kalbini gerçeği kavramaktan onları men eden bu gibi inançların tesirlerinden, mezhep ve fırka sahiplerinin eklediği çeşitli fikirlerden uzaklaştırmak onun için mümkün olmuştur. "Her doğan fitrat üzere doğar, ana babası onu yahudi, hıristiyan ve mecusi yapar" (12) hadisinden istinbat ettiği (13) ve türlü münasebetlerde tavsiye ettiği (14) eski bilgilerin hepsinden sıyrılma ve fikir hürriyeti kaidesinin Gazzalî'nin düşünce metoduna büyük tesiri olmuştur.

Gazzalî kabli inançlardan sıyrıldıktan sonra İslâm fırkalarını, onların görüşlerini ve tuttukları yolları incelemeye başlayarak, her fırkanın görüşünde bir gerçek payının bulunup bulunmadığını araştırdı (15). "Halkın sözlerini tekrar tekrar kontrolünde tam gerçek ona aydınlanınca" (16), söyleyene bakmadan, hangi mezhepten olursa olsun, gerçeği bulduğu yerden aldı (17). Böylece her mezhep ve taifeden bir şeyler aldığı ve onların tesirinde kaldığı için, kitaplarındaki görüşleri birbiriyle çatışmış ve çelişme içinde kalmıştır.

Müslüman ilim adamlarından bazıları Gazzalî'nin fikirlerindeki ihtilâf ve tereddüdlerin mevcudiyetini izah etmeye çalışmışlar ve bunu, bir-

(9) Gazzalî, Miracu's - Salikin, s. 3. Kahire 1924 M. 1343 H.

(10) Gazzalî, el-Munkiz, s. 57 - 58, Dimaşk 1956 M. 1376 H.

(11) Gazzalî, Mizanu'l-amel, s. 212 - 214, Kahire 1328.

(12) Sahihu'l-Buhari, VIII, 123, Bulak 1311 - 1313; Müsnedi İmamı Ahmed II, 393, Kahire 1313; Feyzü'l-Kadir, V. 33, Kahire 1356 - 1357, rivayeti muhtelifdir.

(13) Daha sonra Gazzalî'nin bu istikamete doğru gitmesine mutasavvıfların tesirlerini göreceğiz.

(14) Gazzalî Mizanu'l-amel, s. 216; el-Kıtasu'l-Mustakim, s. 189, Kahire 1934 M. 1353 H.

(15) Gazzalî, el-Munkiz, s. 84 - 85.

(16) Gazzalî, el-Munkiz, s. 57 - 58.

(17) Gazzalî, el-Munkiz, s. 55 - 56.

birlerine aykırı mezhep kültürlerinin bırakmış olduğu fikir kalıntılarının mevcudiyetine irca etmişlerdir (18).

Bu tarz izahın hepsi veya bir kısmı doğru olabilir. Hepsinin doğru olduğunu kabul edersek Gazzalî'ye nakîseler isnat edilmesini gerektirir. Bunun en ehven ifadesi, Gazzalî'nin okuduklarını hazmedememiş ve onlara tam manâsiyle nüfuz edememiş olduğunu söylemektir.

Fakat Gazzalî'nin bu çelişiklikleri kabul edeceğini tasavvur etmek bize zor gelmektedir. O, mezhep'in tarifine, (19) zaman, mekân ve muhatapların fikir seviyesi âmillerini koyması ile kendisine yöneltilecek itirazlara cevap vermiş oluyordu. Görüşlerindeki kararsızlık ve ihtilâftan bahsedîşi ve bunun akabinde her "kâmil" in üç türlü metodu vardır, sözü, görüşlerindeki kararsızlıktan dolayı yapılabilecek tenkidlere fiilen cevap veriyordu.

Bu izahın hülâsası şudur : Mezhep üç mertebenin ortak adıdır.

Birinci mertebe :

Mubahat ve münazaralarda benimsenen metoddur. Bunda çoğunluğun fikrine uyulur. Bu babaların, dedelerin, öğretmenin içinde yaşanan memleketin mezhebidir ki bu, öğretmen ve memlekete göre değişir.

İkinci mertebe :

Talim ve terbiyede, sorup öğrenmek isteyen herkesin anlayışına uygun olan metoddur. Bu herkesin anlayış ve kabiliyetine göre değişir ve çeşitli olur.

Üçüncü mertebe :

İnsanın kalben inandığı fikirleri Allah'tan başkasına muttali kılmak ve kendi öğrendiğini öğrenmiş olan arkadaşına veya anlayabilme ve öğrenebilme derecesine ulaşıandan başkasına söylememek metodudur. Bu ise, öğrenmek isteyen zeki olmasına miras kalmış bir inancın ruhuna nüfuz etmemiş olmasına ve ona körü körüne bağlanmamasına ve izalesi mümkün olmayacak şekilde kalbinin kirlenmemesine bağlıdır. Yoksa o kâğıdın içine sokulmuş olduğu mürekkep ile o kâğıt üzerine yazı yazmağa benzer ki onun izalesi kâğıdın yakılması veya yırtılmasıyla mümkündür.

Bazı İslâm düşünürleri (20), Gazzalî'nin söz ve fikirlerindeki çelişikliği, onun takip ettiği bu metoda göre tefsir etmiştir. Bu kaideye göre Gazzalî'yi anlamak isteyen kimsenin, onun bir konu hakkındaki fikirlerini çeşitli kitaplarında takip etmesi gerekir. Bilhassa Gazzalî'nin her ki-

(18) El-Munkiz'de s. 18 - 19 (Kahire 1303 H.) Gazzalî kendisinin bu tesir altında kaldığını reddediyorsa da muvaffak olduğunu zannetmiyoruz, bk. Gldziher, Mevkif u ehli sünne min ulumi'l-evail, s. 133 (Kitabu't-Turasi'l-Yunani fi'l-hadareti'l-İslâmiyye)nin içinde; Tabakatu's-Sübki, IV, 110, 123; Âlam el-Felsefeti'l-Arabiyye s. 692).

(19) Mizanu'l-Amel s. 212 - 215.

(20) İbn Tufeyl, Hay İbn Yekzan, s. 70 - 71, Daru'l-Maarif 1952; İbn Teymiye, Kitabu'n-Nubuvve, s. 82, Kahire 1346; Âlamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, s. 692.

tabında hitab ettiği kimselerin derecelerine dikkat etmelidir. Bir çoklarının, düştüğü hatâ onun fikirlerini tesbit ederken tek kitabına dayanıp onları her durumda tatbik etmekten doğmuştur.

Yukardaki hususlar Gazzalî'nin şahsiyetini belirten ve düşüncesine yön veren umumî görüşlerin bir kısmıdır (21). Bunların, bahsedeceğimiz konuda, Kur'anın tefsirini anlamadaki metodunun esaslarını aydınlatacağı kanaatindeyiz. Gazzalî'nin asrına kadar müslümanlar arasında Kur'anın tefsiri hareketine yön veren tefsir anlayışının ana hatlarını incelemeden Gazzalî'nin kendisinden öncekilerden aldığı metodlar ile kendisinin ilâve ettiği metodları ayırt etmemize imkân yoktur. Bu, başlangıçtan beri, Kur'anın tefsirine dair islâmiyetin fikrini ve islâm topluluğunda tefsirin gelişmesine sebep olan amilleri bilmemizi gerektirmektedir :

Kur'anı Kerim nazil olur olmaz yazılırdı. Bu işi Hazreti Peygamber kâtiplerine yaptırırdı (22). Keza Hazreti Peygamber zamanında Kur'anın tamamını ezberlemiş olan hafızlar vardı (23). Böylece İslâmın kitabı, İslâmın Peygamberinin zamanında yazılmıştı.

Kur'anda Müslümanlara, Kur'anı düşünüp anlamalarını emreden bir çok ayetler vardır (24). Kur'anın akli kullanmayı, tefekkür etmeyi bildiren emirleri, İslâmiyetin ilk anlarından beri, müslümanları onu anlamaya, manalarını düşünmeye ve ondan hüküm çıkarmaya sevk etmiştir. Kur'anı anlama emri, hiç bir tabakaya mahsus olmaksızın, bütün müslümanlara şâmil müşterek bir emirdir her müslüman onu anlamakla mükelleftir. Keza, anlayabilen her müslüman da, onu başkasına açıklamak ve ondan yeni hükümleri çıkarmakla mükelleftir (25).

Hazreti Peygamber sağlığında bu mühim iş hususunda müslümanlara kâfi geliyordu. Allah tarafından gelen Kur'anı insanlara tebliğ ediyor (26) ve Kur'anda açıklanmaya muhtaç olan yerleri ve sahabenin anlamakta ihtilâfa düştükleri cihetleri açıklıyordu (27). Vefatlarından sonra müslümanlar doğrudan doğruya Kur'ana yönelip ondan istifade etmek zorunda kalmışlardı. İslâmiyette bu durumun iki sonucu oldu. Birincisi, İslâmiyet, mukaddes kitapları tefsir ve tevil etme hakkını muayyen bir tabakaya hasreden kahinlik ve ruhbanlık nevinden her şeye yolu kapamıştır. İslâmiyette Allah ile insanlar arasında hiç bir şekilde vasıta yoktur (28). İslâm dininde müslümanla din kitabı olan Kur'an arasında da

(21) Gazzalî'nin hayatı ile düşüncesi bir birine karşılıklı tesirlerde bulunmuştur. Biri diğeri olmadan anlaşılmaz. bk. D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 216 (New York 1903).

(22) Ez-Zürkani, şerhu'l-Mevahibi'l-Ledüniyye, III, 336 vd (Bulak 1291 H.); Kitabu'l-Mesahif s. 4 (1936 m. 1355 H.); Müsnedü imamı Ahmed, I, 57 - 59.

(23) Kitabu'l-Mesahif s. 6 - 7; es-Suyuti, Kitabu'l-İtkan, I, 60 (Kahire 1318); İbn Hacer el-Askalani, Fethu'l-Bari IX, 42, 48 1301 H.

(24) Sad 29; Nisa 82; Nahl 44; Sebe 46; Tefsiru't Taberi I, 25 vd. Kahire 1321.

(25) Ebu Talib (I-Mekki, Kutu'l-Kulub, I, 137; İbn Teymiye, Minhacu's-Sünne IV, 157.

(26) Maide 70.

(27) Nahl 44, 66.

(28) İslâmiyet putların tanrı olmasını reddettiği gibi şefaatacı olmalarını da reddetmiştir. (Zümer 3; Yunus 18) buradan İslâmiyetin natıkalı ticaret putlarına karşı durumunun ne olduğu kolayca anlaşılır.

bir vasıta yoktur. Dinini öğrenmek isteyen bir müslümanın baş vuracağı kitap Allah'ın kitabıdır. İslâm Peygamberi bu dünyadan ayrılırken Allah'ın kitabını tavsiye etmiştir (29). İkincisi, İslâmiyet her müslümanın Kur'ana baş vurmasına müsaade etmesile, tefsir ve onu anlayışa göre ihtilâf edilmesine geniş bir şekilde serbestlik vermiştir.

Zira insanların anlayışları farklı, ve Kur'anı tefsir etmeye sürükleyen gâye ve hedefleri çeşitlidir. Bundan dolayı Kur'an, dinî, siyasî ve içtimâî şartlar altında birbirinden ayrı olarak ortaya çıkan ve gelişmesini tamamlayan İslâm fırkalarının dayandığı zengin ve geniş bir kaynak olmuştur. Bu şartlara uyulması dolayısıyla İslâm Dinini anlayış ve günlük hayata tatbik şekli de değişik olmuştur.

Her fırka iddiasına Kur'an'dan delil getiriyor ve ona istinat ediyordu. Kur'an ona uygun olunca zahirî manâsını delil göstermek kâfi geliyor, fakat delil iddiayı tam destekler görülmeyince tevile sapılıyordu. Bazan tevil uygun oluyor. Aksi takdirde Kur'an'a taşıyamıyacağı manâlar tahmil ediliyordu. Tevilin kendi fikirlerini teyid etmediğini gören bazı fırkalar Kur'an'ın ifadelerinin remz ve işaret olup dış manâlarının arkasında gizli başka manâların bulunduğunu iddiaya kadar gitmişlerdir. Böylece Kur'an'ın lâfızlarının gösterdiği, çoğunluğun ve halkın müştereken anlayacakları bir açık manâsı ve bir de hususî kimselerin anlayacağı bir iç manâsı olduğunu ortaya atmışlardır. İşte bu hususî kimseler bu iç manâları insanlara öğretmeye yetkilidirler.

Gazzalî'nin yaşadığı beşinci hicrî asırda İslâm toplumundaki durumunu kuvvetlendirmek isteyen fırkaların, Kur'an'dan istifadeye çalışmaları son hadde varmıştı.

Bu hareketin izlerini ehli sünnetin sözlerinde ve kitaplarında, takındığı tavırda bulmak mümkündür. Kadı Ebu Bekr ibn el-Arabi'nin (30) Doğuda gördüğü Kur'anın tefsir ve anlaşılmasına dair birbirinden uzak fikirlerin (31) alışılmanın dışına çıkmasından ve taifelerin ihtilâfından dert yanmıştır. "Kanunu t-Te'vil" (32) adındaki kitabını yazmağa sevk eden sebeplerin biri de onun bu müşahedesi olsa gerektir. Belki aynı sebep gazzalîyi "Kanunu't - Te'vil" (33) adını verdiği risalesini yazmağa sürüklemiştir. Bu eser dini nasları tevil etmek için (34) değerli fikirler taşımaktadır. Mesele bu veya şu bilgine göre önemi olan ferdi şuurun çerçevesine sıkışıp kalmamış, daha geniş bir sahaya intikal etmiş ve ehli sünnetin avamının inanması icap eden akîde seviyyesine indirilmiştir. Bun-

(29) Siretu İbn Hişam IV, 251; Müsnedi Ahmed I, 51, 91; Buhari, VI, 9610, IX, 91.

(30) Endülüslü meşhur maliki fakihî (1148 M. 543 H.), Suppl. I, 663, GAL, I, 384, Şarka gidip Gazzalî'yi ziyaret etti ve ona bir çok meseleler sordu. Bu konuşmalarını "al-Avasım mine'l-Kavasım" adlı kitabında nakletmiştir, Cezayir baskısı 1926 M. 1345 H.

(31) El-Avasım mine'l-Kavasım, I, 128, II, 1; Aynı şikâyeti Ebu Hayyan el-ende-lusî de (1334 M. 745 H.) de bulmaktayız. Al-Bahrü'l-Muhit adındaki tefsirinin mukaddimesi I, 5.

(32) Bir nüsha da Selim ağa kütüphanesinde 499 No. da mevcuttur.

(33) Kahire 1940 M. 1359 H.

(34) İhya kitabında bu konudan bahsetmiştir, I, 160 - 180.

dan dolayı Ebu Hafs Ömer bin Muhammed en - Nesefi (35) "Akaid" kitabında buna önem vermiş, orada ehli sünnetin uyması gereken fikri tayin ettiği gibi tevlicilerin durumunu da bilhassa Batiniyye için "Naslar zahir manâlarına hamledilir, batınilerin idda ettikleri manâlara baş vurmamak küfür ve zındıklıktır" (36) diyerek belirtmiştir.

Gazzalî her ne kadar Kur'anın tefsiri hakkında müstakil bir eser yazmamışsa da türlü münasebetler dolayısıyla kitap ve risalelerinde tefsir konusuna temas etmiş, incelemeğe ve önem vermeğe değer muhtelif yeni fikirler ileri sürmüştür (37).

Gazzalî'nin eserlerini okuyanlar, fikirlerinin mütenakız oluşunu bir tarafa bırakırlarsa, onun fikirlerinden Kur'anın tefsirine dair iyi metodlar elde ederler.

Gazzalî'nin fikirleri veya ekserisi onun, fırka ve mezheplerin, Kur'anın bütününe yahut bir kısmını tefsir ve izah ederken kullandıkları metodları tenkid ettiği sırada meydana gelmiştir. Bundan dolayı bu fikirler kaide vaz eder şekilde değil, çoğu red ve itiraz tarzında ortaya atılmışlardır. Bu fıkraların hiç birinde razı olmadığı cihet, onların mezheplerinin çıkarına Kur'anı istismar etmeleridir. Onların bu hususta tuttıkları yollar, bazan doğruya, çok defa da eğriye sürüklemektedir. Hepsinin meto-
dunda "mezheb" değişmez, tadil edilmez ve her hangi bir değişikliğe uğramaz bir mihver noktası olarak kabul edilmiş, Kur'an şu veya bu mezhebe uyması için o mihver noktaya göre tevil edilmiş ve değişikliğe tâbi tutulmuştur. Bir kelime ile söylemek icab ederse, mezheb ve fırkaların fikirleri Kur'anın nassına zorla kabul ettirilmiş ve Kur'ana hakim kılınmıştır. Bu durumun tabii neticesi varoluşlarında, yaşayışlarında Kur'ana dayanan ve onun kendi kitabı, fikirlerinin kaynağı olduğunu iddia eden, ona tutunduğunu ve onun prensiplerine sarıldığını ileri süren fırkaların hiç biri islâmiyete hizmet etmek gayesini gerçekleştirmek için tek bir fikir etrafında birleşmemiştir. Amaçları o mezhebe karşı bu mezhebi desteklemek, bu fırkayı teyit edip ötekini çürütmek gibi birbirine zıt fikirleri savundukları görülmüştür.

Mebdeine ve gayesine göre dinin mantığı meselenin tamamen aksi bir durum almasını gerektirir. Mebde itibariyle hükümün ve istikamet verenin Kur'anın kendisinin olmasıdır. Bu salâhiyet fırka ve mezheb sahiplerinin değildir. Bu, gaye itibariyle bütün insanların bir noktada birleşip aralarındaki ihtilâfın kalkmasını gerektirir. İman ve ihlâstan fışkıran Gazzalî'nin bu emelleri ameli bakımdan yaşanan hayatta zıt bir hareket idi. Eğer insanlar O'nu dinlemiş olsalardı aralarındaki ihtilâfın kalkacağına kuvvetle inanıyordu (38). Bundan dolayı Gazzalî kitaplarındaki dağınık görüşlerinde (39) dikkatini en çok yönelttiği cihet meseleyi doğ-

(35) Doğumu 1068 M. 461 H., Ölümü 1142 M. 537 H.

(36) El-akaidü'n-Nesefiyye, s. 182, İstanbul 1320; bk. el-İrşad, 37.

(37) Bu fikirleri Gazzalî Kur'anın tefsirinden bahsederken söylememiştir. Bunları, Gazzalî'nin çeşitli konularda tatbiki mümkün olan kaidelerin vasıflarını bunlara da teşmil etmesinden anlıyoruz.

(38) El-Munkiz, s. 90 - 91; el-Kıstas, s. 188 - 189.

(39) İhya, Mizanu'l-amel ve kitabü'l-erbainde bunlara temas etmiştir.

ru bir şekilde tasvir etmek olmuştur. Dikkatimizi çeken ilk şey mezheplerin mutaassıplarının ve müdafilerinin ruhlarına bıraktığı izlerin Kur'anı anlamağa mani olduğu ve o'nun tefsirine tesir ettiğini görmektir.

İnsanın din olarak kabul ettiği fikirler gidişatına ve düşüncesine istikamet vermekte tesirlidir. Yaşadığı hayatı, içlerinde yaşadığı cemiyet fertlerini, hattâ kendisini bile bu fikirlerin arasından görür. Onların esasına göre davranışlarını ve gidişatını ayarlar, başkaları ile olan münasebetini kurar. Mutezile veya Eşari. Şafii veya Hanefi mezhepleri çevresinde doğan kimsenin ruhuna küçüklüğünden beri kucağında büyüdüğü mezhebin taassubu işler. Onu savunur, ondan başka bütün mezhepleri kötüler. Dostluk gösteren taifesine yardım eder. Bu husus kabilelerin birbirleriyle taassuba dayanarak yardımlaşma manzarasını andırır.

Bu taassubun esası ileri gelenlerin halkı kendilerine tâbi kılarak başkan olma hırslarıdır. Halbuki halkı bir araya toplamanın amilleri gösterişe dayanan müşterek bir sebeptir. Bundan ötürü dinler tafsiledilirken mezhepler gruplaşma rolünü oynamıştır. İnsanlar fırkalara ayrılmış, çekememezlik ve rekabet âmilleri harekete gelip taassuplar şiddetlenmiş ve o taassupla yardımlaşmaları kuvvet bulmuştur (40).

Sünni mezhebinden olan Gazzalî, metodunda kabul etmediği mezhep taassubuna ve âlimin düşüncesinin müteessir olmaması gereken menfaat amillerine misal verirken mutezile mezhebi yanında sünni olan Eş'ari, Şafii Hanefi mezheplerini de zikretmiştir. Böylece sapık ve bid'atçı görüldüğü diğer fıkraların taassupları hakkındaki fikrinin ne olduğu açıkça anlaşılır (41).

Babasından, hocalarından işittiği, düşünmeden incelemeyen taklit ettiği mezhep üze büyüyen bir kimsenin ruhu, düşüncesi bu mezhep üzerinde donup kalmış, fikri sadece ona uymak olmuş, taassup göstererek sabit fikirli kalmıştır. Durumu bu olan bir insanın fikri dar olmuş, akidesini o hisarı aşmaktan menetmiştir. Böyle bir kimse Kur'anı okuduğu zaman inandığı şeyden başka bir şeyin aklına gelmesine imkân vermez. Düşüncesi işittiğine bağlıdır. Başkasını kabul etmeyecek derecede onunla kanaat etmiştir. Ona, işittiğine zıt manâlardan bir manâ zahir olsa -zahir olması ne kadar zor- veya işitse taklitcilik şeytanı ona öyle bir saldırır ki "babalarının, hocalarının inancına aykırı olan bu şey senin hatırına nasıl gelebilir" der, onu şeytanın aldatması görür ondan ve benzerinden sakınır (42).

O halde mevrus mezheplerin doğurtup büyüttüğü kabiliyet donukluğu, Kur'anın anlaşılmasına çalışırken gerçeğe ulaşmanın önüne konulan manaların başında gelir (43). Bu, Kur'anı okuyanın O'nu anlamasına mani olan en büyük bir perdedir (44).

(40) Mizanu'l-Amel, s. 212 - 213.

(41) El-Erbain, s. 54. Kahire 1328 H.

(42) El-İhya, I, 175 (Şerh IV, 513).

(43) El-İhya, I, 176.

(44) El-Erbain, s. 42, 54.

Mezhepler ne kadar çok olursa olsun, hiçbirinin tercih edilmesi için bir mucizesi yoktur. Mezheplere olan sempatiyi bırakıp düşünerek hakkı aramalısın ki mezhep sahibi olmalısın. Başka bir yola seni götüren kumandanına kör gibi uyma; etrafında sana, o seni yok etti, doğru yoldan saptırdı diye seslenen senin kumandanın gibi binlerce kumandan vardır. Sonunda, kumandanının zulmünü öğreneceksin, kurtuluş ancak müstakil olmaktadır (45).

İstiklâl, fikirlerden vazgeçmek, Kur'anın manalarından birini diğerine tercih ettirecek, istikamet verdirecek herhangi bir önceki fikre sahip olmadan doğrudan Kur'ana yönelmektir. Kur'anın rey ile tefsir edilmesinden menetmeğe dair rivayet edilen hadis (46), Gazzalî de dahil ondan önceki âlimlerin çoğuna göre (47), mezhep fikirlerinin Kur'anı istismar etmesini ve Kur'anı o fikirlere göre anlamayı menetmeğe dairdir.

Bütün bunlardan açıkça anlaşılıyor ki, Gazzalî Kur'anı okuyan ve onu tefsir edene, şekil ve suretleri ne olursa olsun, mezhep bağlarının ağırlığından kurtulup serbest olmasını ve Kur'anı onun nassına tahakkümedecek, istikamet verecek inançlardan sıyrılmış sade bir fikir ve temiz bir ruhla karşılaşmasını tavsiye ediyor (48).

Yukarda mezhepleri incelerken tatbik ettiği bu metodunu "her doğan fıtrat üzre doğar, anası babası onu Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi yapar" hadisinden aldığına işaret etmiştik. Burada şunu ilâve edeceğiz : Sofiler "ilim perdedir" sözlerindeki "ilmi" insanların çoğunun taklitle veya mezhep mutaassıplarının sadece münakaşalı sözlerinin tesiriyle inanmakta devam ettikleri inançlar olduğunu tefsir etmişlerdir (49). Bu, Gazzalî nazarında inançların tesirinden kurtulmanın gerektiğine dair olan şuurunu kuvvetlendirmiş veya ortaya koymasında büyük tesiri olmuştur. Gazzalî, irsî inançların perdeleyip Kur'anı anlamaktan alı koyan perdelenmiş kalb sahiplerine (50) Kur'anın vermiş olduğu (51) en üstün misalde aradığını bulmuştur. Kur'an bu inançlara "perdelere" adını vermiştir (52). Çünkü onlar kalbi örtüyor, onu perdeliyor, meşgul ediyor ve Kur'anı anlamasına fırsat vermiyor. Gazzalî kalb ve fikrin, yeni bilgileri elde edilebilmesi için, eski bilgilerden sıyrılmının gerektiğine tekrar tekrar işaret etmiş ve bu manânın anlaşılmasına yardım edecek duygusal misaller vermiştir (53).

(45) Mizanu'l-Amel, s. 216.

(46) "Kur'anı kendi fikrile tefsir eden Cehennemde yerini hazırlasın" hadisidir, senedile beraber İhyada mevcuddur IV, 526.

(47) Hadisin aynı şekilde anlaşılışı İbnu'l-Enbarî'den nakledilmiştir. Tefsiri Kurtubi I, 27; Semerkandî'nin tevilât şerhinde de öyledir. Şehid Ali Pş. No. 283, v. lb.

(48) El-Kıstas, s. 189; El-Munkız, s. 58.

(49) El-İhya, I, 176, şerh IV, 513.

(50) Kehf 58; Enam 25; İsra 46.

(51) Arapların ve Kur'anın anlayışında kalb aklın mekânıdır. Ali İbn Ebi Talib bir sözünde : Akıl kalbde, rahmet ciğerdedir, demiştir, Buhari, el-edebu'l. Müfret 107 - 108.

(52) El-Erbain, s. 53 - 54.

(53) El-İhya, III, 14, Şerh, VII, 251; Mizanu'l-Amel, s. 47, 212.

İSLÂMDA VAKIF

Sahih ve Gayr-i Sahih Nev'ileri

I

Ali Himmet BERKİ

5 Teşrin-i Evvel 1926 tarihinde Mecelle ilga olunurken diğer esasât-ı sâbika da ilga olunmuş ve Medenî Kanun'un suret-i mer'iyet ve şekl-tatbiki hakkında çıkarılan 864 numaralı kanunun birinci maddesinde "Kanun-ı Medenî'nin mer'î olmağa başladığı tarihten evvelki hâdiselerin hukukî hükümleri, mezkûr hâdiseler hangi kanun mer'î iken vâkı' olmuş ise yine o kanuna tâbi' kalır" ve sekizinci maddesinde "Kanun-ı Medenî'nin mer'iyete vaz'ından mukaddem vücade getirilen evkaf hakkında ayrıca bir tatbikat kanunu neşr olunur." denmiştir.

Bu maddelerin sarâhatlarına göre Medenî Kanun'un mer'iyetinden evvel vücade getirilen vakıflarda sâbık hükümler tatbik edilecek ve sûret-i tatbika dair bir kanun neşr olunacaktı. Hayli zaman sonra yani 14/6/1935 tarihinde bir takım yeni hükümler ve hattâ zikri geçen 864 numaralı kanunun sarîh hükmüne muhalif maddeleri ihtivâ eden 2762 numaralı vakıflar kanunu neşrolundu. Bu kanun aynı zamanda bir tatbikat kanunu idi.

Bir aralık, insanları vakıf yapmağa sevk eden rûhî temayüllerden ve vakıfların İslâm Milletine te'min eylediği faide ve menfaatlerden gafil olanların ızhâr eyledikleri vakıf düşmanlığı te'siri altında vakıfları ilga ve tasfiye temayülleri belirmişti. Nihayet İsviçre'den bir mütehassıs celb olundu. Bu zât memleketimizde yaptığı tedkıykat sonunda tam bir hayır-hâhlıkla ilmî esas ve kanaatlere dayanarak vakıfların şimdiye kadar cemiyete yapmış olduğu ve bundan böyle yapacağı hizmetleri izah ederek mevcûd eski vakıfları olduğu gibi muhafaza etmeği tavsiye etmiş ve bunun üzerine ilga ve tasfiyeden sarf-ı nazara edilmıştır.

2762 numaralı Vakıflar Kanununun vakıflar ve meşrutün - lehler yani vakıfdan menfaati olanlar aleyhine şu hükümleri koymuştur. Bu hükümlerden biri, tevliyeti vâkıfların fer'lerine meşrût olmayan vâkıfların suret-i mutlakada mazbût vakıflar meyanına almak. Bu hüküm hem vakıf müessesesi hem de meşrutün - lehler aleyhinde idi. Çünkü vakıf fiil ve hareketinin devamı için vakfın iradesine hürmet etmek icab ederdi. Bu hakikat vaktiyle anlaşılacak "Şart-ı vakıf nass-ı Şâri' gibidir." umdesi kabul olunmuştu. Bu görüş vakıf hareketini teşvik edecek bir düşünce mahsulü idi. Nitekim vakıf müessesesine kanunlarında yer veren memleketlerde bu meyanda İsviçre'de vakıf hükümleri aynı esas üzerine bina olunmuştur. Yalnız bazı devlet müesseselerine murakabe hakkı verilmiştir ki, bu zaruri ve çok ma'kuldür. Hattâ İsviçre'li bazı hukuk âlimleri vâkıfların,

hükümet tarafından meşrû' olan şartlarına muhalefet vukuunda vakıf malların varislerine rüçû' edeceği yolundaki şartlarının muteber olacağı kanaat ve re'yindedirler.

Vakıflar Kanununun tevliyetleri vâkıfların fer'lerinden gayriye meşrût olan vakıfları zabt etmekle kalmayıp kanununun 36. maddesinde on sene tevcih olunmayan tevliyetlerin artık tevcih edilemeyeceği hükmünü koymuştur ki bu da meşrûtün - lehler aleyhine bir hükümdür. Gerçi tevliyete müstehik olan fer'lerden biri her hangi bir mazeret veya lâ-kaydî ile vakıfla alâkalanmamış olabilir. Bunda müstakbel fer'lere atfolunacak bir kusur yoktur. Bu halde bu kabil vakıfları zabtlemeyip emaneten idare etmek ve fer'lerden ehil ve müstehik zuhurunda tevliyet ona tevcih olunmak icab eder. Alelhusûs vakıfların ekserisinde mütevellî olanlar için bir vazife ve ücret tâyin olunmuştur. Fer'leri bundan mahrum etmek vâkıfların maksadlarına uygun değildir. Gerçi bu maddede bu menfaatten mahrum olacakları hakkında bir kayıt olmayıp bil'âkis bir fıkra halinde alâkahların vakfiyyeye göre intifâ' hakları mahfuzdur; diye bir hüküm varsa da Temyiz Mahkemesi hizmet görmediklerinden şart ve tâyin olunan ücreti istemek hakları olmadığına karar vermiştir. Bu vaziyette vakıftan istihkakları olan fer'lere ata ve dedelerinden kalan vakıfları karşıdan seyretmek kalmaktadır.

Vakıflar Kanunu'nun vakıflar aleyhine koyduğu hükümlerden biri de yirmi senelik mukataa ve ücret mukabilinde mukataa ve icareteynli vakıfları tasfiyedir. Vakıf esaslarına uymayan ve vaktiyle lüzum ve ihtiyaca binaen kabul edilmiş olan mukataa ve icareteyn muamelelerinin ilgası ve mevcudları tasfiye etmek doğrudur. Ancak tasfiye vakıfların rakabesinin mutasarrıflarına temlik ile olabilirdi. Nitekim öyle yapılmıştır. Fakat tâyin olunan bedel çok noksandır. Zira bu bedel yirmi senelik mukataa ve ücretden ibârettir. Senelik mukataa ve ücretler ise cüz'i birer mikdardan ibaret olduğundan yirmi senelik miktar vakfın mülkiyetine ıvaz olacak bir para değildir. O tarihten sonra günbegün para kıymetlerinin düşmesi, muayyen bedeli lâ-şey mesâbesine indirmiştir. Bu sebeple milyarlar değerinde olan vakıflar bu kanunla bâd-ı hevâ elden çıkmış oldu.

Tahkikatıma göre İstanbul'da ta'vîza tâbi 230.000 kadar vakıf gayr-i menkul vardır. Dostlarımdan bir avukat otuz beş bin liraya aldığı icareteynli bir evin iki yüz lira ıvaz mukabilinde mülkiyetine sâhib olduğunu ve tanıdığım diğer bir zât 25.000 liraya satın aldığı icareteynli bir vakıf arsanın mülkiyetini 125 lira ıvaz mukabilinde namına geçirildiğini hikâye etmişlerdi. Mühim mevkilerde bulunan çok kıymetli yerlerin nasıl elden çıkmış olduğunu ve vakıfların ne derecelerde zarara uğradığını anlamak zor değildir.

Sâbık Başvekil Sayın Şemseddin Günaltay Başvekil bulunduğu bir zamanda vakıflar mevzuunda görüşmek üzere beni çağırmişti. Vaziyeti kendisine anlattım; müteessir oldular ve çare olarak bedeli artırmağı hatırladılar. Fakat bir kanun kısmen tatbik olunduktan sonra dönüp onu değiştirmek kanunlara olan i'timâdı sarsacağından doğru olamazdı. Ve bir de o tarihe kadar kıymetli vakıf gayr-i menkullerin ta'vîz bedelleri verilerek mülkiyetleri mutasarrıfları namlama geçirilmişti. Açık göz vatandaş-

lar fırsatı ganimet saymışlardı. Geri kalan gayr-i menkullerin çoğunun mu-tasarrıfları fakir kimselerdi. Bu cihetlede ıvazları artırmak adâletsiz olur-du. Nihayet birşey yapılamadı; kanun olduğu gibi kaldı.

2762 numaralı Vakıflar Kanunu aynı zamanda vakıflar lehine bazı mühim hükümler koymuştur.

11. maddenin ihtivâ ettiği hüküm bu cümledendir. Bu maddede va-kıf akarlarla vakıfların akar nev'inden olan gayr-i menkullerinde hususî mülkiyet hükümleri cereyân edeceği tasrîh edilmiştir.

Bir zamanlar memleketimizde bir vakıf düşmanlığı belirmiş ve bunun neticesi olarak bazı ferdler ve müesseseler tarafından vakıf akarlara ve hattâ ahlâfî dîn ve vatana bağlayan cami', mescid ve kabristan gibi mu-kaddesâtın olan yerlere tecavüzler başlamıştı. Bu meyânda bazı cami'ler ve mescidler silâh, zahire ve eşya deposu haline getirilmişti. Bu çirkin ha-reketler ol vakit Başvekâletin nazar-ı dikkatini cebederek bu hallere mey-dan verilmemesi için vilâyete gönderilen tamimlerle, bu sırada Temyiz Mahkememizin gösterdiği salâbet ve metânetin eseri olarak tecavüzler azalmış fakat tamamen bertaraf edilememişti.

Bir hatâ ve zühul eseri olduğuna kani olduğumuzdan bazı vakıf gayr-i menkullerin bilâ bedel bazı resmî makamlara terkine cevâz veren 1354 ve 4490 numaralı kanunlardan bahse lüzum görmüyoruz.

İzaha hacet olmadığı üzere gerek hükmî ve gerek hakikî şahısların mal ve mülkleri muhterem, taarruz ve tecavüzden masûn ve devletin hi-mâyesi altındadır. Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'muzun 74. maddesi muce-bince menâfi-i umûmiyye için lüzûmu tahakkuk etmedikçe ve değer parası peşin verilmedikçe hiç bir kimsenin malı istimval ve mülkü istimplâk oluna-maz.

Bu hükümlere göre Vakıflar Kanunu hukuken mevcut ve umûmun tekâfülü altında olan bir hükmü sarahaten beyan etmiş oluyor ki fâideli olduğunda şüphe yoktur. Nitekim bu kanunun on birinci maddesiyle zikri geçen 1352 ve 2290 numaralı kanunlar zımnen ilga olunmuş, ve vakıflar idaresi haksız, sebepsiz iddia, ve tesahublar karşısında mahkemelerde uğ-raşmaktan kurtulmuştur.

Vakıflar Kanunu'nda bazı boşluklar vardır. Ezcümle İrsâd ve tah-sis kabilinden olan vakıflara temas edilmemiş ve mühim olarak Defter-Hâne'de yani kuyûd-ı kadîmede kayıtlı olan sahîh ve gayr-i sahîh vakıf-larla ma'mûlün - bih vakfiyelerle tasarruf olunagelen vakıflarda mürûr-ı zaman cereyan edip etmiyeceği hususunda bir hüküm sevk edilmemiştir. Bu sebeple bazı vakıf gayr-i menkulere karşı defan dermeyân olunan mü-rûr-ı zaman iddialarının varid olup olmadığı mahkemelerimizde ve Temyiz Mahkemesinde daireler arasında ihtilâf mevzuu olmaktadır.

"Vakıflar" adlı yazdığımız eserin ikinci kısmında Vakıflar Kanunu'nun tâlî ve ikinci derecedeki hükümleri hakkında mülâhazalarımızı serd etmiştik. Temenni olunur ki yirmi küsur senelik tatbikat neticesinde adale-te uygun olmadığı anlaşılan madde ve hükümler ta'dil edilsin. Bir aralık

Sayın "Hakkı Kâmil Beşe" Umum Müdürken bu kanunun ta'dil ve ıslâhına teşebbüs olunmuş, hattâ, bir hey'et marifetiyle bir tasarı hazırlanmış ise de tasavvurda kalmıştır.

Şu kısa bilgileri arz ettikten sonra asıl mevzua geçiyorum.

Fukahâ'nın beyanlarına nazaran vakıf yapmak sâbık şeriatlarda da mevcut idi. İbrahim Halilü'r-Rahmân aleyhi's-selâmın halâ bazı vakıfları yaşamaktadır. Küdiüs'de bulunan bu vakıflar mütevellî-i mahsusları marifetiyle idare edilirken vaktiyle Vakıflar İdaresi tarafından zabtolunmuştur. Kuyûd-ı kadîme-i vakfiyyede ve vakıflar hakkında incelemeğe değer malûmat vardır.

İmâm-ı Şâfiî Hazretleri diyor ki : "Benim bildiğime göre cahiliyet zamanında İslâmî maksad ve gaye ile vakıf hareketi olmayıp vakıf ancak İslâm'la başlamıştır."

Filhakika, Hukuk Tarihî cahilî devirde böyle şuurlu bir müessese kaydetmez. Gerçi sâbık kavimlerde ibâdet-hâne gibi umumî hayır müesseseleri var idiyse de İslâmî düşünce ve gaye alel husûs fukarayı siyanet maksadiyle vakıf İslâmiyetle başlamıştır.

Bazı vesaik ve âsârdan da anlaşıldığı üzere Türk kavmi de hayrî birçok eserler bırakmıştır.

İslâmiyet merhamet ve muâvenet esasına müstenid olduğu cihetle vakfı kabul ve teşri kılmış ve Peygamber-i Zî-şânımız "İnsan öldüğü zaman ameli nihayet bulur. Fakat üç şeyden neş'et eden amel nihayet bulmaz; bu amellere sevab kaydolunur. Bu üç şeyden biri kıyamete kadar kalacak olan sadaka, yani vakıf suretiyle vücude getirilen hayrî eserler; ikincisi kendisiyle menfaatlenen ilim veya ulûm-ı nafiaya dair yazılan eserler; üçüncüsü irtihalinden sonra ona hayır dua edecek olan evlâddır." Meâlinde olan Hadîs-i Şerifleriyle kavlen vakfa teşvik buyurmuş, bununla iktifa etmeyip vasiyet tarihiyle Medîne'de mâlik oldukları yedi parça akarı vakıf ve süknâsını fukarâ-i müslimîne şart etmişlerdir. Vakıf hadd-i zâtinde bir iyilik olduğundan "Len tenâlû'l-birre hattâ tünfiku.", "Ve teâvenû ale'l-birri ve't-takvâ", "İnne'llâhe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsân" âyet-i celîlelerinin mefhûmunda dâhildir. Bu vasâyây-ı celîleye ve isr-i Nebevîye uyarak Hulefây-ı Râşidîn ve sâir Âl ve Ashâb tarafından vakıflar vücude getirilmiş Asr-ı Saadet'den sonra Emevî ve Abbasî halifeleri vesâir İslâm hükümdarları ve ümerâ ve vüzerâ ve hayırsever müslümanlar cânibinden sayısız vakıflar tesis olunmuştur.

İslâm Hukuku'nun tedvin ve inkişaf devrinde vakıf mevzuu da ilmi bir şekilde tetkik olunarak tedvin olunmuştur.

Vakıf lüzûm ifade edip etmemek bakımından mahall-i münakaşa olmuş ve İmâm-ı A'zam Hazretleri mescid ve kabristan vakfından mâadâ vakıfların lüzûm ifade etmeyeceği ve binaenaleyh sağlığında vâkıf ve vefatından sonra varisleri bu vakıftan rücû' edebileceği ictihâdında bulunmuştur.

Bazıları İmâm-ı A'zam Hazretleri vakfı tecvîz etmemiş olduğunu söyler ve iddia ederler. Bu tamamen yanlıştır. İmâm-ı A'zam söylediğimiz gibi vakfın esasını değil lüzûmunu kabul etmemiştir. Fukahâdan hiç bir kimse müşârûn-ileyhin vakfın sıhhatını inkâr eylediğini kaydetmez.

Diğer bazı müctehidler, vakıf yapılıp mütevellîye teslim olunduktan sonra ne vâkıf ne de varisleri vakıfdan dönemeyeceklerini ve bazıları da vakıf yapıldıktan sonra mütevellîye teslim edilsin edilmesin vakfın bozulamayacağını ictihâd eylemişlerdir.

Bu suretle vakfın lüzûm ifade edip etmiyeceği ihtilâflı olduğundan vakfa, kat'î mahiyet vermek isteyen vâkıflar bir mütevellî tâyiniyle hâkime müracaat ve mütevellî huzurunda vakfettiği malları ve arzu ve şartlarını beyanla vakfın lüzûmuna hüküm alagelmüşlerdir. Hâkim muhtelifün-fih olan mesâilde hangi re'yi ictihâdla hükmederse kat'î mahiyet alacağından hükümden sonra artık vakıf nakz ve iptâl olunamaz. Bu hususta yazılan huccete "Vakfiyye" denir ki aynı zamanda şartları ihtivâ ettiği cihetle vakfın nizamnâmesi mesâbesindedir.

İkinci asırdan başlayarak vakıflar hakkında Arapça, Farsça ve Türkçe Fıkıh bâbları arasında ve müstakil olarak bir çok eserler yazılmıştır. Memleketimizde elyevm ma'ruf ve mütedâvil olan Ömer Hilmi Efendi merhumun "Ahkâmü'l-Evkaf" ve Ali Haydar Efendi merhumun "Ahkâmü'l-Vukuf" adlı eserleridir. Türkçe daha başka eserler varsa da muhtasardır. Ömer Hilmi Efendi merhumun "Ahkâmü'l-Evkaf"ı Arapça ve İngilizceye terceme ve neşr olunmuştur.

Vakfa dair dermeyan olunan i'tirazlar "Vakıflar" adlı neşrettiğimiz eserin birinci cildinde birer birer münakaşa edilerek hiç birinin varid olmadığı izah ve isbat olunmuşdu. Mütalâasını tavsiye ederiz.

Vakf, bir kimsenin malını müebbeden bir maksada tahsis etmesinden ibarettir. Bir mal lâzım olarak vakf edildikten sonra, vâkıf ve vârisleri o mal üzerinde bey', rehin ve hibe gibi tasarruflarda bulunamazlar.

Bir mal vakf edildikten sonra vâkıfın mülkünden çıkıp çıkmayacağı münakaşa ve tetkik mevzu olmuş, İmâm-ı Mâlik ve ba'zı rivâyetlere göre İmâm-ı Şâfiî Hazretleri vâkıfın mülkünden çıkmayacağı re'yinde bulunmuş, diğer müctehidler vâkıfın mülkü zâil olacağını söylemişlerdir. Ölüm ehliyyete münâfi olduğundan İmâm-ı Mâlik ve Şâfiî'nin re'ylere ehliyyet esaslarına muvafık görünmez.

Akd ve sair tasarruflarda olduğu gibi vakfın sıhhati için de bir takım şartlar vardır. Bu şartlardan ba'zıları vâkıfa ve bir kısmı mevkufa, ya'ni vakf edilen mala ve ba'zısı mevkufün-a-leyhlere ya'ni vakıfla lehlerine menfaat te'min edilen cihete ve bir kısmı da nefsi tasarrufa âittir. Bu şartlar bulunmadıkça vakıf tasarrufu sıhhat ve lüzum ifade edemez.

Vâkıfa müteallik şartlardan başlayarak bunları sırasıyla birlikte mütalâa edelim.

Vakfın sıhhati için vâkıfın temlik ve teberrua ehil olması ve tasarrufda rızâsı bulunması şarttır. Fakat vâkıfın tebedan olması ve meşrutun - lehlerle dînen aralarında ittihad bulunması şart değildir.

Binaen-aleyh Türkiye'de ikametine müsaade olunan ecnebilerin memleketimizde vakıf te'sis etmeleri ve bir müslümanın gayr-ı müslim fukaraya ve bir gayr-ı müslimin müslümanlara vakıf yapması sahihdir.

Vakf olunan şey vâkıfın mülkü olmak şarttır. Çünkü gayrin mülkünde tasarruf memnu'dur. İzin ve icazet halinde vekâlet hükümleri cereyan eder. Ve bu tasarruf mâlike muzâf olur.

Kanun-u medenî mer'iyete girmeden evvel fertlerin tasarrufu altında olan arazinin rakabesi devlete ait olduğundan mutasarrıfları tarafından rakabe vakf edilemediği gibi icareteynli vakıfların rakabe ya'ni mülkiyeti vakfın olduğundan bu kabil yerleri mutasarrıfları vakf edemezdi. Fakat vakıf arsalarla mîrî arazi üzerinde mukataalı olan bina ve ağaçlar sahiplerinin mülkü olduğundan bu yerlerin vakf edilmeleri caizdi. Nitekim bu kabil birçok vakıflara tesadüf etmekteyiz.

Mukataalı vakıf arsalar üzerinde inşa olunan bina ve dikilen ağaçlar vakf olundukta zemîn ücreti sene be sene zemîn vakfına bina ve ağaç vakfı tarafından ödenirdi. Vakıflar kanunu mucibince ta'viz bedeli mukabilinde zemîn vakfı, binâ ve ağaç vakfının mülkiyetine geçirilir.

Mevkufun ayn ya'ni gayr-i menkul veya kitap ve para gibi vakfı müteârif menkul olması şarttır. Binaen-aleyh alacağın ve yalnız menfaatin vakfı lüzum ifade etmez (1).

Ancak gayr-i menkule tebean menkulün vakf edilmesi mu'teberdir. Binaen-aleyh Bir çiftlik vakf olunurken içinde bulunan âlât-ı ziraiyye, tohum ve hayvan gibi şeylerin vakf-ı sahihdir. İster müteâmil olsun, ister olmasın.

Bunun gibi araziye tebean mürur ve su haklarının vakf edilmesi sahihdir.

Mevkufun muayyen ve ma'lum olması şarttır. Fakat müfrez olması şart değildir.

Binaen-aleyh kabil-i taksim olsun olmasın şayi' hisse vakfa mevzu' olabilir. Şu kadar ki, mescid ve kabristan olmak üzere şayi' hisse vakf edilemez. Ya'ni böyle bir vakf sahih olmaz, İster kabil-i taksim olsun ister olmasın.

Meşrutun-lehlerin zikri şart değildir. Lâkin zikr olundukta kat'î suretde ta'yin olunmak lâzımdır. mevcut olması şart değildir.

Meselâ, vâkıf vakfının varidatını filân yerde inşa olunacak mektebe ve ya filân kimsenin doğacak çocuklarına şart etse caizdir.

(1) Medenî Kanun'a göre alacağın ve menfaatin vakf edilmesi sahih ve mu'teberdir. Çünkü bu hukukda, vakıfda ebedilik değil devamlılık şarttır.

Meşrutun-leh ta'yin olunmayan vakıflarda vakfın gallesi (geliri) fukaraya sarf olunur.

Mevkufun-aleyhin hem hadd-i zatında hem de vâkıfın i'tikadında kurbet ve ibadet nev'inden olması şarttır.

Binen-aleyh hadd-i zatında mucib-i sevab olmayan bir cihete vakıf sahih olmaz. Bir dama veya satranç kulübüne vakf etmek gibi (1).

Hadd-i zatında mucib-i ecr ü sevab olup da vâkıfın i'tikadında kurbet ve ibâdet nev'inden olmayan veya vâkıfın i'tikadından kurbet olup da hadd-i zatında kurbet olmayan bir cihete vakıf sahih değildir. Mese-lâ, bir gayr-i müslim ba-zı akarını bir câmia veya bir put-perest malını put-hâneye vakf etmek mu'teber olmaz.

Mevkufun-aleyhin tebea-i ecnebiyyeden olmaması şarttır.

Binaen-aleyh ecnebilere veya menfaati bunlara ait müesseselere vakıf sahih değildir. Vakfın gayesi insanlara muavenetle ıztırabat-ı beşeriyeyi tehvinden ibaret olmasına göre bilhassa ecnebî fakirlere vakf sahih olmak lâzımgelirse de siyasî ba'zı sebeblere mebni tecviz olunmamıştır. Filhakıyka bir cem'iyet kudret ve şevketinin istinad ettiği servetinin bir kısmının aleddevam her zaman aralarında muhâsama mümkün olan bir cem'iyete intikaline müsaade edemez. Yalnız ecnebî istilâsı altında bulunan müslümanlara ve bunlara mahsus müessesat-ı ilmiyye ve diniyyeye vakıf câizdir. Çünkü müslümanlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar İslâm Câmiası'nda sayılırlar (2).

Yeri gelmişken ilâve edelim ki hayvanlar için vakıf mu'teberdir. Nitekim birçok kasabalarda vakıf varidatından güvercinlerin, leyleklerin yemlenmesi şart edilmiştir. O cümleden olarak Ödemişli Hacı İbrahim Ağa ibni Abdullah 1330 tarihli vakfiyesinde Yeni Câmi'de mücavir kalan leyleklerin yemleri için vakfının gelirinden bir miktar para tefrik ve şart etmiştir. Şüphe yoktur ki insanlara olduğu gibi hayvanlara yardım ve şefkat sevab, onlara eza memnu' ve haramdır. Bir kimse bir hayvanı aç ve susuz bırakır veya ona tahammülünden fazla yük yükletirse günahkâr olur. Bu hayvanlar için bir hakkolmasa bile hakku'llahdır. Şu kadar ki arkası kesilmeyecek bir surette münhasıran hayvanlar için vakıf maksad-ı aslıye muvafık olmadığından caiz olmamak lâzımgelir.

Yukarıda vakfedilecek malın gayr-i menkul veya menkul olduğunu kayd etmiştik. Gayr-i menkul vakıflar intifâ' i'tibariyle iki nev'a ayrılır. Biri aylarıyla intifa' olunan vakıf gayr-i menkuller, diğeri istiğlâl olunarak vâridâtlarından istifâde olunan gayr-i menkullerdir. Evvelkilere müessesât-ı hayriyye; ikincilere müsteğellât-ı vakfiyye denir.

Müessesât-ı hayriyye, vakıf câmi', mekteb, kütübhane, medrese, hastahane, dârü'l-aceze, yol, köprü, çeşme, kuyu, kabristan, müsâfir-hâne gi-

(1) Medenî Kanun'a göre gayenin mucib-i ecr ü sevap olması şart değildir.

(2) Medenî Kanun hükümlerine nazaran cem'iyete zarar verebilecek bir ecnebî devletin müessesesine veya ordu, deniz, hava kuvvetlerine vakıf ve te'sis, içtimâî ahlâka mugayir olduğundan mu'teber değildir.

bi ayınlardan intifâ' olunan müesseseler ve müsteğellât-ı vakfiyye hayır müesseselerinin idâre ve idâmesi için iktiza eden varidatı te'min için vakf olunan gayr-i menkullerdir. Han, hamam, dükkân, bahçe, tarla gibi.

Müessesât-ı hayriyyenin ba'zılarından zengin ve fakir istifade eylediği hâlde diğer bir kısmından zenginler intifâ' ve istifade edemeyip yalnız fakirler intifa' ve istifade ederler. Câmi', kütübhane, müsafir-hane, çeşme, kuyu, umumî kabristan, köprü ve benzeri vakıf gayr-i menkuller birinci nev'i müessesâtdan olup bunlardan müsavat üzere zengin fakir istifade eder. Bu hüküm örfe müsteniddir. Çünkü bu gibi müesseseleri vakıf edenler âdeten onlardan umumun istifadesini kasd ederler.

İmâret-hânelerle yiyecek ve ilâçları ve sair levazımı, vakıfdan temin olunan hasta-hâneler ve kezâ levazımı, vakıfdan te'min olunmak üzere inşa ve vakf edilen mektepler ikinci kısımdandır ki bunlardan yalnız fakir olanlar intifa' ederler. Meğer ki vâkıf zenginlerin de intifa' edebileceğini kasd etmiş olsun.

Meselâ, Sultan Abdü'l-Mecid merhumun vâlide-i muhteremeleri sâlihât-ı nisvândan Bezm-i Âlem Sultan tarafından İstanbul'da bina ve vakf olunan ve bütün ihtiyaçları vakıfdan te'min olunan Gurabây-ı Müslimîn Hasta-hânesi fakir ve zenginlerin istifade ettiği müessesât-ı hayriyyedir. Merhûme fukarâyâ tahsis etmeyip fakir ve zengin gurebânın istifade ve tedavilerini kasdetmiştir. Yüz küsur senedenberi bu hasta-hâneye zengin - fakir yüz binlerce hasta iltica etmiş ve tedavi olunmuştur. Hâlen bu hasta-hâne mütekâmil bir hâlde devam etmekte ve vakfiyye mücebince idare olunmaktadır.

Süknâsı her hangi bir kimseye meşrut olan vakıf gayr-i menkuller aynıyle intifa' olunan nevi'dendir.

Devam edecek

FARABİ VE İBN SİNA'NIN GARP ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDE TESİRİNE DAİR YENİ BAZI MÜNAKAŞALAR

Hilmi Ziya ÜLKEN

Etienne Gilson, "saint Thomas saint Augustin'i niçin tenkid etti" adlı makalesinde, Garp orta çağında İbn Sina tesirile doğmuş olan bir felsefe cereyanını anlatmaktadır. Ona göre bu cereyan augustinisme fikirlerini İbn Sina'nın lâtince tercümelerindeki yeni görüşlerle uzlaştırmak ve canlandırmakta idi (1). Gilson'un augustinisme avicennisant adını verdiği bu cereyan Garpta büyük İslâm filozofunun ne kadar derin bir iz bıraktığını göstermektedir. Bununla beraber, P. R. de Vaux'ya göre bu tesir çok sathîdir, çünkü orada İbn Sina'nın fikirleri kendisile esasta uzlaştırılması çok güç olan Augustin'in fikirlerine irca edilmiş veya onlar hesabına kullanılmıştır. Halbuki asıl İbn Sina tesirini bu filozofun doğrudan doğruya ve sadık taraftarlarında aramalıdır. R. de Vaux bunların açtıkları cereyanı Gilson'un bahsettiklerinden ayırmak için avicennisme latin diyor. Vakaa bu filozoflar artık islâm dünyasında bildiğimiz İbn Sina talebelerinden oldukça farklıdır ve başka gayeler takib etmektedirler (2). Çünkü bunların da birinciler gibi gayeleri İbn Sina'nın felsefesini hristiyanlıkla uzlaştırmak ve hristiyan théologie'si hesabına kullanmaktır.

İbn Sina'ya Garp Orta çağında Aristo'nun sadık bir şârihi gözü ile bakılıyordu. Halbuki o Aristo'ya sadık değildi ve bu bakımdan İbn Rüşd'ün haklı hücumlarına uğramıştı. Bununla beraber ona orijinalliğini veren cihet de Aristo'ya sadık olmayışı idi. Orta çağda Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, vb. ları İbn Sina'ya gerek şârih gerek orijinal filozof olarak büyük bir otorite gözü ile bakıyorlardı. Aristo'nun eserlerinde âlemin menşe'inden bahsedilmemesi, Allah meselesinin pek az yer alması Orta çağ filozoflarını tatmin etmiyordu. Halbuki İbn Sina bu felsefeyi yeni Eflatunculuk (**néo-platonisme**) ile tamamlıyordu. Ayrıca skolastikleri meşgul eden akıl ve iman münasebeti meselesine de büyük bir yer ayırıyordu. Hilkat, ahiret, ruhun ebediliği meselelerine cevap veriyordu. Bu vasıflar islâm filozofunun eserlerini hristiyanlar için cazip kılıyordu.

P. R. de Vaux'nun izahına göre 13. yüzyıl sonunda hristiyanlığın fikir muhiti, bilhassa Paris Üniversitesi büyük bir canlılık göstermeye başlamıştı. O sırada başlıca üç cereyan vardı : 1) Théologie sahasında, saint Augustin'in fikirleri; 2) Felsefede Platon; 3) Yine felsefede İskenderiye mektebinden doğan bir cereyan ki pseudo-Denis'e aitti (3). Bu üç cereyanın karşılaşması mühim neticeler doğurdu. İbn Sina sistemi bu çatışma-

(1) Et. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, 1926, pp. 5 - 127.

(2) P. R. Vaux, *Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XII - XIII ème siècles*, J. Vrin, Paris, 1934.

(3) Denis zannedilen, sözde - Denis.

ları ortadan kaldırmaya en müsait temel gibi görüldü. Bu temel üzerinde Denys, Augustin ve Aristo uzlaştırıldı.

Guillaume d'Auvergne latin İbn Sina'cılığının en mühim şahididir. R. de Vaux onun tanıdığı ve zikrettiği İslâm âlim ve filozoflarını sayıyor. Bunlardan bazılarını bir defa bazılarını bir kaç defa zikrettiği halde İbn Sina'yı eserlerinin muhtelif yerlerinde kırk defa zikretmesi onun fikirlerle ne kadar dolu olduğunu gösterir. Guillaume onun tariflerinden, ilimler sınıflamasından faydalanmış, ondan aldığı misalleri kullanmış, Kelâma ait fikirlerinde çok defa ona dayanmıştır. Gilson, yukarda zikrettiğimiz büyük makalesinde Guillaume'un insan nefsleri hakkındaki doktrinini muharik Faal akıl fikrinden ayırdıktan sonra İbn Sina felsefesinden mülhem olduğunu gösterdi. De Vaux ruhun ölmezliği (**İmmortalitate anima**) fikrini de ondan mülhem olduğunu söylüyor. Fakat bütün bunlara rağmen her iki müellif onun İbn Sina'ya nerelerde hücum ettiğini ve ondan niçin ayrıldığını gösteriyorlar : O İbn Sina felsefesini hıristiyan imanına zıt addetmekte ve bunun için Aristo'ya ve ondan sonra İbn Sina'ya hücum etmektedir. Başlıca delilleri, de Vaux'ya göre, şunlardır : 1) Yaratıcı ya âlemden öncedir, yahut değildir. Eğer önce gelmezse yaratıcı değildir; önce gelirse bu, mevcut olmayı zamanda öncelik olamaz; 2) Saf akıl daima faaliyet halindedir ve bir an işlemezse, daima işleminin hiç bir sebebi yoktur. 3) Eğer âlem zamanda başlamışsa, Allah bu âlemden önce hareketi zamanla ölçülmesi gereken başka bir cismi yaratabilirdi. Guillaume bu hususlarda İbn Sina'nın delillerini kullanıyor. Ona hücum için kullandığı kendi delillerinden biri şudur : Allah'ın daima tesir etmesi gerektiği için Âlemin ezeli olduğunu kabul etmek, yaratıcıyı zarurî olarak işleyen tabii sebeplerle bir görmek ve onun tam hürriyetini inkâr etmek, Allahın iradesinin kendi değişmezliğine hâlel getirmeyeceğini anlamamak demektir. Bu türlü hücumlar İbn Sina'ya karşı İslâm âleminde de, bilhassa Gazalî'den sonraki filozof Kelâmîcılar tarafından bir çok defalar yapılmış olduğunu burada ayrıca açıklamaya lüzum yoktur.

Guillaume, İbn Sina'nın "Felek, Allaha tâbi canlı bir varlıktır" şeklindeki kanaatini bir çok vesilelerle zikrediyor. Bu formül onun hoşuna gidiyor, fakat bazı düzeltmelerle alıyordu : "Feleklerin canlı ve yaratılmış olduklarını söylemek iyidir, fakat onlar insanî işlerle alâkalı mıdır?" Bu noktada, ona göre İbn Sina hatâ etmektedir. İlk sebep felekî cevherlerle birleşir ve nesillerin cycle'ini idare eder. Bu dağılık kuvvete "üniversal tabiat" diyor. Burada bir hakikat payı olmakla beraber esasında o buna muhaliftir. Ayrıca İbn Sina'nın Faal Akıl (**Intelligentia agens**) nazariyesi de Guillaume tarafından tenkid edilmektedir. İbn Sina Aristo'dan sonra, bir çoklarıyla beraber, Yaratıcının dışında bir sebepler serisinin olduğunu kabul eder. Onlar insan nefslerinin Faal Akıl tarafından yaratıldığını kabul ediyorlar. Bu akıl birdir, tekdir, bütün cisimlerden ayrıdır. Maddeni tâbi olduğu hareketten ayrıdır. Faal Akıl onlara göre yalnız nefslerimizin fiili (**efficiente**) sebebi değildir, aynı zamanda gaye-sebebidir. Biz kemalimizi ancak onunla, birleşmede buluruz. Guillaume'a göre yanlışlık Faal akılı böylece Allah yerine koymadan ileri gelmektedir. Bu suretle Faal akılla birleşen nefslerimizin vaziyeti ne olacaktır? İbn Sina maddeden başka bir

principe d'individuation (Al-mebde' al-tashahhos) kabul etmiyor. Bedenlerinden ayrı olan insan nefslerinin mantıkan çok olmaması, tek cevherden ibaret olması lâzım gelir. Ölümünden sonra, ruhların varlığına inanan bütün dinler ise bunun aksini gösterirler. Guillaume, de Vaux'ya göre burada İbn Sina'nın fikirlerine sadık değildir ve mübalâğa etmektedir. İbn Sina ferdi nefsin ölmezliğini inkâra gitmiyor. Ruhun akli bir faaliyeti vardır ki orada beden ona alet vazifesini görür. Nitekim biz de ilâve edelim ki İbn Sina **Kitab an-Nafs, Risâlat al-Adhhaviyya, Kitab al-mebde va'l mead**, vs. adlı psikolojiye ve din felsefesine dair bir çok eserinde bu fikri sarîh olarak ifade etmektedir (4).

Âlemin ezeliği, yaratışın zarureti, insan nefslerinin fiilî ve gaye sebebi olan ayrı Faal Akıl, vs. gibi bütün tezlerinde Guillaume, latinceye tercümeleriyle tanıdığı İbn Sina'ya hücum etmektedir. Bu yüzden 1210 ve 1215 kararnameleriyle Aristo şerhleri ve bu arada İbn Sina'nın eserlerinin okutulması Kilise tarafından yasak edilmişti.

Guillaume Aristo ve İbn Sina'yı tenkid ederken muhitinde büyük İslâm filozofundan faydalanan başka garplılar da bulunuyordu. Fakat bunlar, de Vaux'nun tâbirile, kendisi gibi onu hristiyanlıkla uzlaştıran avicennisant'lar değil, İslâm filozofunu her bakımdan takib eden avicenniste'lerdi. İbn Sina'ya, madde vasıtasile ruhun taşahhus'unu kabul ettiği için hücum ettiğini, ve böyle bir fikrin ruhun ölmezliğini inkâr demek olduğu hakkındaki düşüncesini gördük. Bununla beraber, bu fikrin taraftarları vardı. Boèce fertlerin ayrılığının yalnız arazlardan ileri geldiğini söylüyordu. Boèce ile İbn Sina'yı birleştiren bir kısım müellifler yine hristiyanlardı. De Vaux'nun ifadesile, onların hristiyan imanına karşı geldikleri de muhakkak değildir. Nitekim Albert le Grand ve Saint Thomas böyle bir uzlaştırmannın mümkün olduğunu sonradan isbat edeceklerdir. 13 ncü yüzyıl başlarında Guillaume d'Auxerre, önce âlemin yaratılışı fikrini müdafaa ederken **Procession (Sudur) nazariyesine ve bu fikirde olan İbn Sina'ya** hücum ediyordu. Fakat bunlardan bir kısım hristiyan filozofunun Augustin otoritesine dayandığını görünce hayrette kaldı. Tez şu idi : duyularla kavranan âlem doğrudan doğruya Allah'tan çıkamaz, çünkü sebeple netice arasında benzeyiş vardır. Değişmez ve hareketsiz olan ilk sebep bozulan ve değişen varlıkları doğrudan doğruya meydana getiremez. Bu delil bütün sudurcu nazariyelerin delilidir. Onlar bir yaratıcı ile bir çok yaratılmışın tezaadını kaldırmaya çalışmaktadırlar. Başında İbn Sina bulunan bu görüşten böylece sonradan G. d'Auxerre de faydalandı.

Yine R. de Vaux gösterdi ki Albert le Grand **Summa de creaturis**'de âlemin ezeliği meselesini ele alıyor. Bu fikri isbat için ileri sürülen bütün deliller Aristo'nun otoritesine dayanıyor. Fakat daha sonra "hâdis" olan eserlerin çokluğu meselesini de tamamen İbn Sina'nın fikirleri üzerinde münakaşa etmektedir.

(4) İbn Sina'nın din felsefesi için : Hamude Garrabe, **İbn Sina beyn ad-din va'l-Felsefe**; Louis Gardet, **La Pensée Religieuse d'Avicenne**, Vrin, 1951; H. Z. Ülken, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul Edebiyat Fakültesi, 1955; İbn Sina'nın psikoloji ve din felsefesi risaleleri için bk. : G. Anawati, **La Bibliographie d'Avicenne**, 1951; Osman Ergin, **İbn Sina Bibliyografyası**, 1938 İbn Sina Jübile kitabı içinde. Aynı zatın ayrıca : **İbn Sina Bibliyografyası**, 1956.

Roger Bacon, de Vaux'ya göre, yalnız bir **avicennisant** değildir; -bu nokta da Gilson'u tenkid ediyor- daha ileri giderek bir **avicenniste**'dir. 13 üncü yüzyıl müellifleri arasında İbn Sina'nın hayatı ve eserleri hakkında en iyi bilgisi olan odur. O İbn Sina'nın latinceye tercümelerini tamamen bilmekle kalmıyor, bunlar dışında arapça başka eserleri olduğunu da biliyor. Onun yalnız felsefeye ait eserlerini değil, astronomiye, tıbbı, alchimie'ye ait eserlerini de biliyordu; empiriste bir filozof olması bakımından, onun bütün bu araştırmalarından geniş mikyasta faydalanmış, İbn Sina hakkında skolastiklerin mahdut görüşlerine saplanmamıştır. Nitekim Alfred l'Anglais de İbn Sina'yı bu tarzda geniş olarak tetkik etmişti ve o da Bacon gibi geniş mânâsile bir avicenniste idi. Bununla beraber, de Vaux'ya göre Roger Bacon'un İbn Sina'ya derin hayranlığı onun bazı hatâlarını düzeltmesine ve hakkında bazı tenkitler yapmasına mani olmamıştır. Meselâ gök kuşağının sebebini bilmediğini ve meleke (**habitus**) yi izah etmediğini işaret ediyor. Et. Gilson, Bacon'un **İllumination** (İshrak) hakkındaki tezinin ayrı Faal Akıl tezine bağlı olduğunu gösterdi. Bu da Bacon'un avicenniste manzarasıdır. Roger Bacon İbn Sina'da ruhun ölmezliği, Feleklerin saadeti (**béatitude**), bedenlerin haşri, yaradış, melekelerin mevcudiyeti fikirlerini buluyor. Nitekim orada Ruh-ul-Kuds (**Saint-Esprit**), zamanda âlemiş başlangıcı fikirlerini de bulduğunu iddia ediyor. Ayrıca İbn Sina'yı içtimâî ahlâk, sitenin teşkilâtı, hattâ son gayeler ve din felsefesi bakımından da takib etmektedir. Bacon'a göre Allah ezeli ve ebedidir ve onun ebediliği sonsuz bir iktidarı tazammun eder. Sonsuz iktidar sonsuz mahiyeti ve bundan dolayı da sonsuz iyilik ve hikmeti gerektirir. Eğer ilk sebeb kudreti sonsuz ise âlem de yaratılabilir. O halde onun hikmeti bir maksada göredir, ve iyiliği bunu gerektirir. Öyle ise o zarurî olarak âlemi meydana getirir (Opus majus). İbn Sina da aynı düşünce tarzı ile aynı neticeye varmıştı. (Et. Gilson, **Les Sources, etc.** Archives, 1930).

De Causis primis et secundis adlı eser bir müddet İbn Sina'ya atf edilmişti. Çünkü anonim müellif daima ondan mülhem olmaktadır. İsmi ni zikretmeden üç defa İbn Sina'nın Metafizik'ine bir defa da daha açıkca **De Anima**'sına müracaat ediyor. Başka bir yerde yine isim zikretmeden ondan pasajlar naklediyor. Çoğu kere onu hülâsa veya serbest adapte ediyor. Kitabın kadrosu ve hâkim temaları tamamen İbn Sina'ya aittir. Ancak esasta yine Augustin tesiri hakimdir. De Vaux'ya göre **Liber de Causis**'i yalnız bir compilation saymak doğru değildir. Vakaa eser bir metinler mozayiği manzarasını gösteriyor; fakat müellif bunu tembellik sevkile yapmıyor, zamanının âdetlerine uyuyor. Albert le Grand'ın bir çok eserleri bu tarzda meydana gelmiştir. Bu yalnız bir telif tarzı değil, bir isbat metodudur ki, buna otorite vasıtasile isbat (**modus authenticus**) deniyor. Otorite (**Auctoritas**) olarak zikrettiği bazen Aristo ve şarihleri, bazan yalnız İbn Sina'dır. Bu telif tarzı Garpta skolastikin tam teşekkülünü gösteriyor.

De Divisione naturae gibi müellifi bilinmiyen bir eserde de uzlaştırma gayretleri içinde İbn Sina'nın görüşleri kısmen hıristiyanlaştırıldığı gibi, Augustin'in fikirleri de kısmen laikleştiriliyor. Bu kitaba göre ya-

ratıklar saf akıldan maddeye doğru açılan bir mertebelenmeyle Allah-tan sudur ederler. Bu yaratılmış Akıllarda, fikirler aşağı eşyaya numune halinde değil, ilâhî tecellî (**Théophanie**) halinde geçerler. Eşyayı önce Allahta, sonra kendilerinde bilirler. Yalnız Denys'e göre bu Akıllar, hıristiyan vahyinin Melek'leridir. Müellif bunları İbn Sina'nın bahsettiği "Feleklerin Akılları"ndan (5) çıkarıyor. Hıristiyanlıktaki Tecelli ve Sudur (**Emanation et Procession**) felsefesi böylece tamamen İbn Sina'dan geliyor. Akıllar mertebesinde derece derece inerek cisimler dünyasına varılır. Cisimlerin maddesine gelince, o da maddî olmıyan unsurların terkiibinden doğmuştur : nevi, suret (**forme**), arazlar, gibi. Bunlar yalnız akılla kayranabilirler. Maddî varlıklar değişebilir, bozulabilir olsa bile prensipleri böyle değildir. Bu fikir de ona Scot Erigène'den geliyor. Fakat anonim **De Causis** müellifi buraya, yine İbn Sina'dan aldığı bir düşünceyi ilâve ediyor : "Form ancak bir maddede, madde de bir formda gerçekleşince vardır. Maddeye varlığını veren formdur." Buradan tekrar ilk sebebe geçiyor. İlk sebebin tesir tarzı İbn Sina'dan alınmış bir mukayese ile izah edilmektedir : Sun'î bir form hayal ettiğimiz zaman, o gerçekleşmeden önce bir niyet halindedir. Nitekim kendi kendisi hakkındaki bilgi ile İlk sebep aşağı varlıkları meydana getirir. Öyle ise bütün yaratıklar ilk önce ondan çıkar ve ona en fazla benzerler.

Bu hem kendi üstündeki İlk formu, hem kendi altındaki müştak formu bilen bir akıldır. Burada da İbn Sina görülüyor. Fakat müellif **De Causis**'e doğru öğretimi ikiye bölüyor. **De Causis**'i takiben Akıllarda, mâkul (**intelligible**) formların da akıl olduklarını söylüyor. Bu vahdeti bozmayan kesret onlarda, yapılabilecek biricik bölünüştür. Akıl her şeyin ölçüsüdür, ve bu ölçü ezeliyetin cüz'î zamanları kuşatışı gibi bir ölçüdür. Akıl her şeyin ölçüsüdür. Akıl aynı zamanda İrade ve Hayattır. Fakat onun İradesi ve Hayatı bizimkiler gibi değildir. Buna mukabil Feleğin Nefsi bizim gibi bir anlama gücüne, bir arzu gücüne sahiptir. Onun arzusu İlk sebeple birleşmektir ve ona ulaşmak için kendi Feleğinin cismini hareket ettirir. Bilinmiyen müellif bütün bu tahlillerde tamamen İbn Sina'yı takib etmektedir. Ancak izahları hayli müphemdir. İbn Sina'yı **De Causis** ve Erigène'le karıştırmaktadır. Feleklerin Nefslerinde bu iştiha ve irade güçlerinin ikiliğini anlatan İbn Sina, onların Akıllarda bulunuşunu inkâr eder. İsimsiz müellif te bunu aynı suretle inkâr etmektedir. Fakat burada Erigène ve **De Causis**'in Akılları ile Feleklerin Nefs'lerini birleştiriyor, ve onlarda aynı bilgi ve hareket tarzlarını görüyor. Varlıkların İlk sebepten sudurunu anlattıktan sonra, bu İlk sebebi bilip bilemiyeceğimizi soruyor. Bunun için de İnsanın bilme tarzını izah ediyor. Başta, bütün Nur'un bize İlk sebepten geldiğini söylüyor. Fakat sonra Akılların bölünüşüne geçiyor : kuvve halinde akılla fiil halinde aklı ayırıyor. Her ikisi de nefse aittir ve gerçekte ayrı değildir. Kuvveden fiile geçen aynı akıldır. Duyular duyulara ait formlarla, beslendikleri zaman akıl üstün âlemden bozulmak bilmez formları alır. O, kendi başına, karanlıktan ibarettir; fakat Faal Akılla birleşince üstün âlemden nur alır, formları alır ve fiil halinde akıl olur. İşte burada tamamen İbn Sina nazariyesini görüyoruz. Müellif

(5) Al-nüfus 'al-falakiyya.

bunları Augustin'in metinleriyle karşılaştırarak uzlaştırmak istiyor. Augustin'de Allah nuru nefslerimizin aydınlanması için zarurî olan Güneş gibi tasavvur edilmiştir. Daha yukarda aynı sözleri naklederken Güneşin "Akl" olduğunu söylüyordu. Formlar insan aklına dışardan verilirler ve maddeden ayrı bir form (6) olan Akıl'dan gelirler. Bu kazanılmış formlar (**adeptus**) bize gelmeden önce **Intelligentia adeptus** (7) denebilen bu Akıl'da bulunmaktadırlar. De Vaux'ya göre bu fikrin ona Alexandre d'Aphrodise'den gelmesi de muhtemeldir, fakat bunun ehemmiyeti yoktur. Eğer bilgi mekanizmamız bu ise, İlk sebebe ulaşabilir miyiz? Müellif bunu katıyetle reddediyor. Tecrübeden hareket edilirse, hiç birisinin duyularla kavranmış olmanın ruha kadar gidemeyeceği meydandadır. Ve bu halde İlk sebep mutlak olarak idrakimizin dışında kalır. Mühim olan nokta şu ki, o bunu isbat için Augustin'in **De Trinitate'sine** başvuruyor ve kendi agnosticismine hıristiyan mütefekkirini iştirak ettiriyor. Fakat üstün âlemden nuru alan insan aklının bu yoldan Allah'a bir geçit bulacağı düşünülebilir. Augustin'in hal şekli budur. Halbuki isimsiz müellif bu yolun kapalı olduğunu söylüyor. Augustin'in metinleri üzerinde düzeltmeler yapıyor ve Allah hakkında her türlü bilgi imkânını kaldırıp bu reddedişinin sebebini de şöyle anlatıyor : akıl bir şeyi, ancak bu şeyin formuna sahip olduğu zaman tam bilgi ile bilir. Bunun için, kendisinde bütün formlar bulunan Allah'ın üniversal ilmi vardır. Yine bunun için insan, ancak kendisinden aşağı varlıklara ulaşabilir. Fakat İlk varlık hiç bir zihin tarafından tasavvur edilemez. Kitap bu suretle bitiyor. Gilson bu esere Augustinisme avicennisant'ın son haddi gözü ile bakmaktadır. De Vaux ise orada bariz bir avicennisme görmektedir. İbn Sina'nın en cesur sayfeleri burada rötüksüz benimsenmiştir. İbn Sina esere hakimdir. Buna mukabil Erigène ve Augustin, te'vil yolu ile ve çok değiştirilerek orada yer alıyorlar. Vakaa Erigène'in ve Denys'in metinleri yine İbn Sina'nın **cosmisme**'i içinde hıristiyanî bir terkibe giriyorlar. Fakat bu sırf görünüşten ibarettir. Aslında zihniyet büsbütün farklıdır. Her ne kadar pseudo Avicenne'in tasavvur ettiği âlemde maddeden ayrı Akılların yeri varsa da, Felekler mertebelenmesinin yeri olup olmadığı sorulabilir. Fikrî İsrak (**Illumination**) ve Allahı bilme kudretsizliğimize ait son kısım için de mesele aynıdır. Denys aklımızın zaafını buna benzer bir lisanla ifade ediyor. Augustin de vakaa aklın hudutlarını kabul ediyordu. Fakat bu itiraf Denys'e **Théologie Mystique** yolunu açıyordu. Augustin'i ise imanın ışıklarını aramaya götürüyordu. Halbuki isimsiz müellif burada duruyor. Bu bilmezlik ile kanaat ediyor. Bu noktada İbn Sina'nın tesiri büyük olmakla beraber, De Vaux'nun bahsettiği latin İbn Sina'cılığının aşılma, olduğunu, yeni bir **agnosticisme** istikametine girildiğini söylemek lâzımdır.

Henry Corbin daha yakın senelerde Garp orta çağındaki bu iki İbn Sina tesirini İran'da inkişaf eden ve **illuminisme** (İshrakîyya) şeklini alan başka bir İbn Sina cereyanı ile mukayese ediyor. Ona göre İran Avicennisme'i yeni eflâtunculuktan mülhem olmakla beraber eski İran doktrin-

(6) Al - surat al - mufaraka

(7) Al - akl al - müstefâd

leri ve Kur'anın imanı ile beslenmiş bir melekler nazariyesi (**angelologie**) üzerine dayanmaktadır. Şarkın bu eski doktrini ile eski cosmogonie ve eski astronomie sistemi arasında nasıl bir ahenk varsa, aynı suretle H. Corbin'e göre, Garbın daha Orta çağda geçirmiş olduğu théologique inkılâp ile onun Copernic'den beri kazandığı yeni kâinat görüşü arasında da sıkı münasebet vardır (8). Corbin'e göre avicennisme'in iki esaslı latin tefsiri arasındaki fark şu suretle ifade edilebilir : Augustin'ci tevil, bir yandan Faal Aklın illumination rolünü ve imtiyazlarını personel Allaha vermektedir; bu filozoflar Saint-Esprit ile Cebrâili aynileştirmektedirler. Öte yandan Saint-Esprit'den ibaret olan bu Melek'in bu Faal Aklın imtiyazlarının kaldırılması, İbn Sina cosmogonie'sini reddetmek demektir. Yani bu suretle yaradışın orta hadleri olan Feleklerin mertebeleri reddedilecektir. Hakiki İbn Sina'cılık böyle bir durumda tamamen bozulacaktır. Gilson şöyle diyordu : "Orta çağ augustinciliğinin Saint Thomas tarafından tenkid edilmesi hakikatte onun tazammun ettiği İbn Sina néo-platonisminin tenkid edilmesi demektir." Başka bir yerde de şöyle diyor : "Augustinisme avicennisant'ın mümessilleri Augustin'in illumination nazariyesini formüle etmek için, İbn Sina tesiri altında Aristo terminolojisini benimseyen théologien'lerdir." (9) Augustin, işrakı verenin bizim Faal aklımız olduğunu, asla söylememiştir. "On Akıl" nazariyesinden de haberi yoktu. Hâlbuki İbn Sina'ya göre illumination insan aklına ma'kul formları verir. Bu formlar Melek'ler tarafından verilmişlerdir. İbn Sina doktrininde insan akli formları tecrid etmez, ancak Meleğin ona işrak edeceği mâ'kul (**intelligible**) form'u almaya hazırlanır. Bu işrak Melekden gelen bir tecelli (veya Sudur) dur, insan aklının yaptığı bir tecrid değildir. Corbin'e göre Garp felsefesi ile İbn Sina'cılık şu beş noktadan çatışmışlardır : 1) Hristiyan kelâmcısı İbn Sina'nın ezeli ve zarurî tecelli fikrini, yani bilme ile yaratma'yı aynileştirmesini, ilâhî Akılda zarureti reddeder. Onda yaradış fikri, Allahın İradesinin ezeli fakat hür olduğunu tazammun eder. Ancak Corbin'in bu işareti yalnız İslâm filozofları için doğrudur. Geniş mânâsile İslâm felsefesinin en mühim unsurları olan théologien'ler (mütekellimin)den büyük bir kısmı Allahı "fail-i muhtar" diye kabul ederler ve bu noktada hristiyan théologien'leri gibi filozoflara hücum ederler. 2) Ayrı Akıllar (**al-ukul-al-mufaraka**) varlıklarını ilk varlıktan derunî bir zaruretle alan bir varlık derecesi olarak İbn Sina felsefesinde yer alır. İlk varlık onlara varlık vermemezlik edemez, zira kendisi zarurî varlık (**Vâcib al-vücut**) dur (**Deus determinatus**). Onlar mahiyetler âlemi (**Âlem al-emr**) ile mümkünler âlemi (**âlem al-khalk**) arasında zarurî ortaçlardır. Bu ortaç derecelerinden geçilmek üzere kademe kademe bizim faal zihnimize kadar iniler. Hristiyan filozofunda bu ortaçların yeri yoktur diyor. Allah bütün varlıkların doğrudan doğruya sebebidir. Fakat İslâm kelâmcılarından bazılarının yaradış telâkkisi de aynı suretle filozoflarla çatışmaktadır. 3) Corbin'e göre ikinci mertebeleniş olan Sphère'lerin nefsleri (**al-nufus al-felekiyya** = **Firîstegân ı-asumânî i ruhanî**) de öteki kadar radikal olarak reddedilmiştir. Feleklerin mertebeleri yerine Allah-

(8) Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, p. 118 - 143, Teheran, 1954.

(9) Etienne Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, 1926.

ın yalnızlığı duygusu meydana çıkmıştır. İbn Sina'nın, Corbin'e göre romantik "canlı kâinat" görüşü karşısında Auvergne'li théologue tamamen alâkasız kalmaktadır. Guillaume'a göre bütün tehlike Meleklerin gerek kendi başlarına, gerek idare ettikleri göksel cisimler vasıtasile beşerî olguların seyrine karışmalarından ileri gelmektedir. Bu noktada İbn Sina'nın **İbtal i ahkâm an nücum'u** ile Farabî'nin **Kitab an nücum, ibtal i ahkâm an nücum, Fi ma yasihhu ve lâyasihhu min ahkâm an nücum** (La réfutation de l'astrologie, ce qui est vrai et ce qui faut de l'astrologie) adlı eserleri bu zihniyete hücum etmektedir, Corbin burada Guillaume'un İbn Sina'cılara karşı aldığı şiddetli hiciv tavrını anlatıyor ve sonradan Voltaire'in aynı silâhı hıristiyanlara karşı kullandığını işaret ediyor. 4) Corbin'e göre, İbn Sina angéologie'sine karşı hücumlar Faal Akıl meselesinde zirvesine varıyor : Monothéiste (Vahdaniyya) görüşü için de insan nefsinin bir Melek tarafından meydana getirildiğini, gayesi ve saadetinin bir Melek olduğunu söylemek kabil değildir. Fakat bu filozofların manevî atmosferini unutmamak lâzımdır. Melek Allah'la Peygamber arasında vasıtaadır. Hakimler Peygamberlerle halk arasında ortaçtırlar. 5) Şahılaşmış bir nevi tanrı demek olan "melek" halindeki Faal Akıl ile nefis anlayışının münasebeti vardır. Corbin'e göre bunun için İbn Sina'daki „nefsin iki yüzü" görüşünü ele almalıdır : O burada **intellectus contemplativa** (khired i dâna) ile **intellectus practicus** (Khired-i-kâr ı-kün) arasındaki ayrılığı telmih ediyor. Bunlardan biri yeryüzü melekleri, öteki gök melekleridir. Nefsin iki yüzü diye anlaşılan bu iki zihin İbn Sina'da Aristot'dan mülhem nazari akıl ve amelî akıl ayrılışına tekabül ediyor. Contemplatif akıl nefste ölmezlik melekesidir. Fakat, Corbin'e göre nefis meleklerle birleşen saf akıl halinde ölmezliğini buluyorsa onun individuation'u (tashahhos) ne ile mümkün oluyor. Eğer nefsin akli kuvvesi melekî kuvvesine muadil ise, individuation'unun da meleğin ferdiyeti cinsinden olması gerekmez mi? Halbuki İbn Sina'ya göre ferdiyet yalnız maddeden geliyor. Prensiplerine sadık olmak için, bizce bu nazariye ferdi ruhun ölmezliğinin **gnosis** (İrfan) ile temin edildiği bir nefis fikrini müdafaa etmeli idi (10). Hasılı bu beş noktada Corbin İbn Sina hıristiyan doktrinini karşılaştırırken aynı karşılaştırmayı İbn Sina ile İslâm doktrinini ve "mütekellimîn" arasında yapmayı ihmâl ediyor. Böyle bir karşılaştırma âlemin yaratılışı, ruhun bekâsı, ahiret, Allah'ın hür iradesi, vs. hususlarında ihtilâfların mütekellimîn ile İbn Sina'cılar arasında İslâm âleminde de bulunduğunu gösterecektir.

(10) Corbin avicennisme latin'i tamamen ifade eden üç metin zikr ediyor :

A) Toledo archidiacre'i Dominicus Gundissalinus'a ait -1126 1150 arasında bir **De Anima** kitabı. Bu kitaba Gilson augustinisme avicennisant'ın kaynağı gözü ile bakmaktadır. De Vaux onu saf avicennisme örneği gibi görmektedir. B) 1508 de basılmış. İbn Sina'nın lâtince bir eseri. Kitabın başında **De intelligibilis** diye yazılı. R. de Vaux'ya nazaran kitabın adı **De Causis primi** etc. diye tafsil edilmekte. Burada İbn Sina'nın néo-platonizm'le tam sentezi görülmüyor.

C) Garip ve çok enteressan isimsiz bir kitap (ki, Mlle. M. T. d'Alverdy tarafından neşredilmiştir.) Gnostik tesir izlerini taşıyor ve bir nevi "mi'radj nâme" gibi görünüyor.

İSLÂM HUKUKUNDA ADALET ESASLARI VE ADALET TEŞKİLÂTI

Prof. Dr. ŞAKİR BERKİ

I — Adalet teşkilâtının lüzumu :

Ne kadar medenî olursa olsun, her câmiada düzeni bozucu, kanunlara karşı gelici unsurlar, insanlar vardır. Devlet teşkilâtı bu gibilerin nizâmı tekrar bozmaması, ferdî ve içtimaî haklara tekrar kasd eylememesi için bir takım müeyyideler sevk ederki, bunlardan bir kısmı cezaî diğerleri tazminat ve eski hale iade gibi medenî tedbirlerden ibarettir.

Mücerret kanun yapmak gayeyi hâsıl edemez. Asıl mühim mesele, kanunları, daha doğrusu, kanunlardaki cezaî ve hukukî müeyyideleri nizâmı bozan kim olursa olsun herkes hakkında ve hiç bir mülâhazadan çekinmeksizin tatbik etmekten ibarettir. Aksi halde kanun yapmak fuzulî ve abes teşriî bir faaliyetden ibaret kalır. Kanunlar muntazaman ve vesile geldikçe tatbik edilirse, Halk, Hükûmetlerin ciddiyetini zihin ve ruhuna eyce yerleştirir; hükûmetlerin şaka bilmez ciddî icraat otoritesi olduklarına eyce kani olarak gerek fertlerin, gerek câmianın hukukuna saygı bakımından pek itinalı ve ihtiyatlı hareket lâzimesini hiç bir zaman aklından çıkarmaz. Bizce Amerika ve Avrupa halkının kanunlara mutlak itaatı ve bunu medenî ve hukukî terbiye haline getirebilmiş olmasının sebebi, o diyar hükûmetlerinin kanunları herkes hakkında adalette ve mutlaka tatbik etmesinden, bazı mülâhazalarla kanuna karşı gelenleri asla af etmemelerinden ibarettir. Medenî ve siyasî terbiye kisbîdir, fitrî değildir. Bu terbiyeyi halka telkin edip iktisap ettirecek olan, hükûmetlerin kanunları tatbikdeki ciddiyetidir. Kanunların tatbikinde müsamaha, ihmâl ve adaletsizlik, ferd ve cemiyet hukukunun ihlâlinde ve nizâmı devletin bozulmasında ilk ve en mühim âmildir.

İşte bu sebeblere binaendir ki, İslâm'da ve islâm hukukunda adalet, her şeyden önce gelmiş ve kanunların tatbikine büyük ehemmiyet atfedilmiştir. Büyük din ve devlet adamı H. Ömerin göze batan ilk vasfı, onu cihanşumul eyleyen meziyeti, kanuna karşı gelenleri yılmaksızın ve mütemadiyen tâkib etmek, ve kimsenin yaptığını yanına bırakmaması olmuştur. Bu tâkib zihniyeti ve bu mühim vazifeyi bihakkın ve adalet hudutları içinde başarmış olduğundandır ki, Ömer'ül Faruk devri islâm adaletinin cihanşumul darbimeselleriyle dillere destan olduğu bir devir haline yükselebilmiştir.

Makalede islâm'da adâletin tahakkuku ile alâkalı şartlara, adâlet esaslarına, hâkimlerin vasıflarına temas ettikten sonra adâlet teşkilâtının kadrosundan bahsedilecektir.

II — İslâm adaletinin esasları :

İslâmda adaletin esasları, bütün islâm medeniyeti ve islâm hukukunun temelini teşkil eden Kur'anı kerimdeki, ahlâkî, içtimaî, malî, iktisadî ve hukukî prensiplerden ibarettir. Kur'anı kerimin türkçe meali üzerinde durularak okunup, inceden inceye tetkik edildiği zaman bu kitabda modern hukuk sistemlerinde mevcut adalet esaslarının hepsinin bulunduğu ve bu esasların her kes tarafından kolayca anlaşılabilen şekilde ifade edilmiş olduğu görülecektir. Ancak her kitabı münhasıran bîtaraf bir ilim zihniyeti ile okumak, dinî temayüllerin otoritesi altında kalarak bîtarafılığı bozucu mülâhazalardan hareketle başka neticeler çıkarmaktan iğtinab etmek lâzımdır.

İslâm adâletinin menbalarından ikincisi, Hz. Muhammedin ilim ve hukukla alâkalı sözleri, hadiseleridir.

Gerek İslâm dinini, gerek esaslarını bu dinden almış olan islâm hukukunu bihakkın anlamak ve anlatabilmek için yapılacak ilk iş, Kur'anı Kerim ile Hadisi şeriflerdeki ferdî, içtimaî esaslarla, adâlet, müsavat ve hürriyete mütedair kaidelerin hepsini okuyup öğrenmek ve üzerlerinde düşündükten sonra modern hukukdaki prensiplerle karşılaştırmak ve bir hükme varmak lâzımdır. Kur'an ve Hadis bilinmedikçe ne hakikî islâmîyet çıkırında yürümek, ne de ilim çerçevesi dahilinde islâm hukukundan bahsetmek mümkün olabilir.

Şurada memleketimizde çok yanlış anlaşılan ilmî bir hususa temas zarurîdir : İslâm hukuku deyince derhâl "Mecelle" tedaî edilir. İslâm hukukçusu deyince "Mecelleci" anlaşılır. Bu sakat bir düşüncedir. Zira Mecelle İslâm hukuku değildir; İslâm hukukunun bir cüz'üdür ki, ekseriya Borçlar hukukuna tekabül eder. Halbuki İslâm hukukunda da aynen Roma hukukunda ve bu bünkü bütün modern hukuk sistemlerinde olduğu gibi, şahsın hukuku, Aile hukuku, Miras hukuku, aynı haklar ve borçlar hukuku namiyle hususî hukuk kolları mevcuttur. (1) Şu halde, islâm hukuku Mecelle demek değildir. Hususî hukukun esasları, Kur'anı Kerimle Hadislerde mevcuttur. Binaenaleyh, İslâmda adalet yalnız Mecelledeki mahdut kaideler dahilinde mütalâa olunamaz.

Görülüyor ki islâmda ve islâm hukukunda adaleti izah için her şeyden evvel İslâmın ve islâm hukukunun esaslarını teşkil edip, bütün hukuk branşlarına dair kaideleri ihtiva eyleyen Kur'anı Kerim ve Hadisleri rehber ittihaz etmek, ilmî bir zaruret ve müspet ve muasır metod iktizasındandır.

III — İslâm hukukunun kaynakları :

Adalet, bir ihtilâfî hukuk kaynaklarına uyarak dâvacı veya dâvalı lehine halletmektir. Muasır hukukda olduğu gibi İslâm hukukunda da keyfiyet aynı idi; yani İslâmda da, hâkim, kendisine arzedilen ihtilâfî,

(1) Bu hususta bakınız : Şakir Berki ve Hayrullah Hamidi : İslâm hususî hukukunun ana prensipleri (Kur'anda hukuk) ; Ankara, 1956,

hukuk kaynakları silsilesindeki sarahata göre hal ve fasl ederdi. Şu halde İslâm hukukunun kaynaklarına hâkim esasları bilmek, bu hukukda adâletin temellerini öğrenmek demektir.

İslâm hukukunun biri aslî, diğeri fer'î olmak üzere iki kaynağı vardır. Biz bu yazıda aslî kaynaklar üzerinde yeteri kadar durduktan sonra, fer'î kaynaklardan da kısaca bahsedip, adâlet teşkilâtının izahına geçeceğiz.

1 — İslâm hukukunun aslî kaynakları.

Aslî kaynaklar dörttür : Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas.

A — Kur'an.

Cenabı Hak tarafından son peygamber Hazreti Muhammede Cibril vasıtasıyla gönderilip, itikad, ibadet, ferdî ve içtimai ahlâk kaideleriyle, hukuka, iktisad ve maliyeye ilh... ait olup bir camianın bütün ihtiyaçlarını derpiş eden emir ve nehiyleri nakleyeyen lâfızların hey'eti mecmuasıdır ki, bazıları on üç sene Mekke'de bazıları da on sene müddetle Medine'de telâkki olunmuştur.

İslâmiyetten ve İslâm hukukundan bahsetmek isteyen her şahsın, evvel emirde Kur'andaki ahkâmdan haberdar olması, onları baştan aşağı okuyup tetkik etmesi mantık ve ilimin zorladığı bir zarurettir. Bu gün bir kimse Anayasa ahkâmı ile hukukun umumî prensiplerini bilmeksizin hukukdan nasıl bahsedemez ise, islâm hukuku için de keyfiyet aynıdır : Kur'andaki kaide ve esaslarla hukukî müesseselerden bihaber olanların islâmiyeti takdir ve tenkide, islâm hukukunu kötümeye veya methe en ufak ilmî selâhiyetleri olamaz. Zira bilinmeyen şey'in takdir veya tenkid edilmesi fiilen ve mantıken imkânsızdır. (2)

Kur'anı Kerim ahkâmından bihaber olmak muhtelif mahzurlar doğurur ki en mühimleri kısaca şunlardır :

1 — İçtimai mahzur : Kur'andaki ferdî ve içtimai ahlâk kaidelerinden haberdar olmayan samimî din sahipleri, din sahasında ne söylenirse, sâfiyetle inanır ve söylenenleri kontrolden mahrum olarak, islâmiyeti yanlış anlar ve yanlış tatbik ederek, din sahasında şunun bunun oyuncağı olmak betbahtlığına çarpılır. En hakikî mürşit, islâmî ilimlerde kur'anı Kerimdir. Ondaki ferdî ve içtimai ahlâk, medeniyet ve nezahet kaidelelidir. İnsan Kur'anı bizzat okumalı ve tetkik etmelidir. Bunun için de her şeyden evvel okumak ve yazmak bilmek, yani en iptidai tahsili iktisap etmek zarurîdir. Medeniyetin olduğu gibi, İslâmiyetin de ilk şartı budur. Filhakika, Cenabı Hak Kur'an ahkâmını gönderirken evvelâ "İKRA : Oku" suresini inzal buyurmuştur. (3)

(2) Kur'anın türkçe meali okunmalı, içindekiler anlaşılmalı, indelhace yanlış yoldakiler doğru yola sokulmalı ve bu suretle münevverlik, din sahasında da millete ve dünyaya yardım etmek himmetinde bulunmalıdır.

(3) Bu hakikat, islâmiyetin okuma yazmaya, yani tahsile ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermeğe kâfidir. Okumadan, tahsil yapmadan hakikî islâmiyetden ve islâmiyetin cazib medeniyetinden müstefit olunamaz.

2 — Hukukî mahzur : Kur'anı kerimden haberi olmayan kimse islâm hukukundan ve islâm adaletinden de bihaberdir. Bunun içindir ki, ilerde de görüleceği üzere, islâm hâkimlerinden evvel emirde kur'an ve Hadisleri yutarcasına bilmeleri şartı aranır. Zira islâmda adaletin ana ve itiraz kabul etmez, içtihad ve tefsir ile değiştirilmesine imkân olmayan prensipleri Kur'anı Kerim ile Hadislerdedir. İlerde görüleceği üzere, bu esasları bilmeyenlerden Hukuk âlimi yetişmez ve böyle kimselerin islâm hukukunun üçüncü kaynağı olan (İcma) "islâm doktrin"inde hiç bir rolü olamaz.

B — Kur'anın taknin ve tedvini.

Kur'anı kerimin nasıl tedvin edilmiş olduğu meselesine de kısaca temasda fayda vardır.

Şunu kayd edelim ki, İslâm hukuku, roma hukukunun hilâfına olarak, doğduğu andan itibaren yazılı bir hukuk olarak inkişafa başlamıştır. Bilindiği üzere Roma hukuku bidayetlerde Halkdan gizli ve tefsiri ancak Pontifler (Rahip) tarafından yapılabilen örfü âdet hukuku idi. Bu itibarla Roma'da adâlet, hukuk kaideleri islâmda olduğu gibi halkın ıttılamında bulunmadığından, ekseriya doğru tecelli etmez, pontiflerin tefsiri ne yolda ise o suretle tahakkuk ederdi. Bu mahzurdan dolayıdır ki Oniki Levha kanunları çıkarıldı. Yani Roma'da hukuk ancak bu kanunlarla taknin edilmeye başlandığı halde, İslâm hukuku İslâmiyetin başlangıcından itibaren yazılı kanun şeklinde halkın bilgisine arz edilmekte idi.

Filhakika vahiy geldikçe telâkki olunan ahkâmı hukukiye ve medeniye ve itikad ve ibadete taallük eden kaideler Vahiy kâtipleri tarafından hemen derilere, kemiklere, düz taşlara, tahtalara yazılır birer nüshası cenabı Peygamberin nezdinde saklamak üzere hanei saadete tevdi edilir. (4)

Bu levhaların kaybolma veya kazada zâyi olma tehlikesine karşı, bu suretle zabt edilen ilâhi ahkâm (Âyetler) hafızası pek kuvvetli hâfızlara da ezberletilirdi. Bilhassa âmâ hâfızlar mühimdi. Mamafih, Hz. Peygamber ve arkadaşları ve islâmiyetle müşerref olan bütün zevat karısı, çoluk çocuğu ile kelâmullahı zevk ve heyecanla aynen ezberler, ibadetlerde, mübarek gecelerde tekrar ederek Allahın kitabını tekrar tekrar zihinlerine ve içindeki öğütleri ve kaideleri sine ve benliklerine âdeta perçinlerlerdi. Filhakika Asrı saadet müslümanları devrimiz müslümanlarına nazaran muhtelif sebeplerden dolayı daha samimî, daha ciddî ve daha bilgili idiler.

İlk Halife Hz. Ebubekir zamanında hâfızların ekserisi bir muharebede şehit olduklarından (5) kur'anın hıfzı meselesinde endişe duyan Hz. Ömer'in teklifi ile zabt edilen âyeti kerimeler bir Hey'et tarafından bir araya toplandı. Bu toplanan mushaf, Hz. Ebubekirden sonra Hz. Ömer nezdinde muhafaza edildi, sonra Hz. Osmana intikal etti. Hz. Osman bu

(4) Ali Himmet Berki, a. g. e, sa : 8

(5) Ali Himmet Berki, a. g. e, sa : 8

Mushafdan müteaddit nüshalar yazdırarak islâm câmiasına dağıttı. İşte bu günkü mushaflar Hz. Osman zamanındaki mushafların aynıdır.

İslâm hukuku tam ve saf manasiyle ilâhi hukuk olduğundan (6) Kur'an ve Hadislere müstenit ahkâmında en ufak değişiklik ve içtihad kaypaklığına mütehammil değildir. İcma ve kıyas sahalarında fikir ve tefsir ayrılıkları olabilir. Zira, ilerde de görüleceği gibi, icma, içtihad ve kıyas tefsir zümresindedir. İctihad ve tefsirde ise her hukukcu mucib sebeblerini belirtmek şartı ile aksi fikir serdine ilmen mezundur. Mafih, hemen işaret edelim ki, islâm hukuku bakımından icma ve kıyas sahasında fikir beyan edebilmek için de her şeyden evvel Kur'anı ve Hadis ilmine kuvvetli bir vukuf şarttır. Aksi halde içtihad ve tefsir sahasında yürütülecek fikirler, Kur'anı kerim ve Hadislere aykırı, ve binnetice, yanlış olur. Zira hiç bir icma ve kıyas Kur'an ve Hadislere muhalif olamaz. İlerde de görüleceği üzere, esasen İcma ve kıyas Kur'an ve Hadislerde hüküm bulunmadığı zaman müracaat edilebilen hukuk kaynaklarıdır. Bunun içindir ki İslâm doktrininde İctihad sahibi meşhur hukukcular, mektep tesis eylemiş namdar hukuk âlimleri, Kur'anı ve Hadisleri içercesine öğrenmişlerdi. İslâm medeniyeti ile islâm hukukunda Kur'an ve Hadisleri bilmeksizin içtihad kurmaya çalışmak, ve hattâ fikir yürütmeğe kalkışmak, bu gün Medenî kanun veya ceza kanununu bilmeksizin hukuk ve ceza sahasında konuşmaya, söz sahibi olmaya benzer.

C — Kur'an zamana göre tebdil edilemez.

İslâm hukukunun ilk kaynağı olan Kur'andan bahse son vermeden evvel, ihtiyaçların ve devrin değişmesi nazara alınarak kitabullahın bazı maddelerinin (Âyetler) devre uydurulması manasını da ihtiva eden islâm'da reform fikrine de, münhasıran dinî, mantıkî ve ilmî delillerle cevap vermeye çalışmakta fayda vardır.

Hiç şüphe yok ki Allah tarafından 23 senede peyder pey ve vahiy suretiyle (7) inzal buyrulan son mukaddes kitab yine Cenabı Hak tarafından siyanet buyrulacak ve hecası tebdil edilmeyecektir. (8)

(6) Zira Tevrat, İncil gibi mukaddem mukaddes kitaplar zamanla insanlar tarafından değiştirilerek bunlardaki hukuk ilâhi olmaktan çıkmış ilâhi ve beşerî mahiyet almıştır Kur'anı kerim ise devrimize kadar hiç bir değişme kayd etmemiştir.

(7) Kur'anı kerim âyetlerinin vahiy suretiyle nâzil olmayıp Hz. Peygamber tarafından söylenen sözler olduğunu iddia edenler mevcuttur. Bu iddialar yanlıştır. Bu hususta deliller için : Şakir Berki "Kur'an bir filozofun eseri değildir" adlı olup (İSLÂM) Dergisinin 22. Sayısının 6. Sahifesinde münteşir yazımıza bakınız.

(8) Hz. Musa ve Hz. İsa ilh. Peygamberlerin getirdikleri Tevrat, İncil, Zebur ilh. gibi kitaplar da nâzil oldukları devre göre hak dinini, yani İslâmiyeti telkin ve meşretmişlerdir. Bu, bütün Peygamberleri Hak peygamberi olarak ilân eden Kur'anı kerimle sâbittir; bu hususta bakınız : Şakir Berki, Kur'anda Peygamberler tarihi, Ankara, 1957. Bunun içindir ki bütün İslâm âlemi Hz. Muhammedden evvel gönderilen peygamberlerin hepsini hürmetle anar. Uzun ve üzerinde sahifelerle durulabilecek mahiyette olan bu mesele hakkında burada fazla yazmaya mahal yoktur.

Semavi kitaplar beşerin tarih boyunca ihtiyacına göre indirilmiş olduğundan Kur'andan başka kitapların cenabı Hak tarafından ebediyete kadar devam edeceği vaad edilmiş değildir. Fakat Kur'an bütün beşerin her nevi ihtiyacını karşılayan ahkâmı muhtevî bulunduğundan Cenabı Hak bu son kitabın değişmeyeceğini ve tarafından muhafaza edileceğini beyan buyurmuştur : Hicr sûresi, Âyet : 9

2) Mantıkî ve ilmî deliller.

Yukarda Kur'anın değişmeyeceğini ifade eden dinî delile temas olundu. Şimdi aynı meselenin mantıkî ve ilmî delillerine temas edilecektir :

Kur'anı kerimdeki kaidelerin hepsi, modern hukuk ve ahlâk sistemlerindekilerine tamamen uymaktadır : Hırsızlık memnuniyeti, ırza, namusa ve şerefe tecavüz yasağı, zina (9) memnuniyeti, fâhiş faizle (10) borç alanları istismar yasağı; kanunlara saygı; (11) isyan ve ihtilâl memnuniyeti (12), adalet, müsavat, hürriyet; borca ve muahedelere sadakat (13); hüsnü zan, yani hüsnüniyet, (14) Kadın hürriyeti, onlara şefkat ve adletle muamele ilh gibi modern hukuk sistemlerinde mevcut olan esaslar, medenî ve hukukî terbiye kaideleri kur'anı kerimde de mükerrenen mevcuttur. Buna inanabilmek için bu kitabı mantık ve ilim zihniyeti ile okuyup tetkik etmek icab eder.

Kadınların hürriyeti, kadınlara adaletle ve şefkatle muamelede islâmiyetin meçhulü olan hususlardan değildir.

Muhtevası modern ahlâk ve hukuk kaideleriyle mutabakat halinde olan bir kitabı değiştirmeye kalkışmak elbetde ki mantıkî ve ilmî bir iddia olamaz. (15)

2 — Sünnet :

İslâmiyetin ve İslâm hukukunun ikinci mühim kaynağıdır. Sünnet son peygamber Hazreti Muhammedin insanlara örnek teşkil edecek mahiyette olan sözleri, fiilleri ve sükûtudur.

Sünnetin kısımlarını ve her birine ait misallerini kayd etmeden evvel, sünnet için iktiza eden umumî şartların kısaca izahına ihtiyaç vardır.

Hazreti Muhammedin her sözü, her fiilî ve her sükûtu sünnet değildir. Sünnet olabilmesi için şu şartlar lâzımdır.

(9) Zina modern hukuk sistemlerinde ve medeni kanunda memnudur.

(10) Fâhiş faizle mücadele eden nizamname ve kanunlar modern hukuk sistemlerinde yer almıştır. İslâmiyet, azın daima çoğu, yani fâhiş davet edeceğini nazara alarak, fâizi tamamen men etmiştir. İçki ve kumarın reddedilmiş olması da aynı esasa binaendir.

(11) Bu gün dünyanın her tarafında ilk medenî ve hukukî terbiye mer'î kanunlara saygıdan ibarettir.

(12) İsyân ve ihtilâl gibi hareketler, gerek ferdi, gerek ma'şeri hukuku ve menfaatleri alt üst eden, kurunun yanında yaşları da yakan ve bu itibarla adaletsizliklere mahal veren hareketler olduğundan hukuk tarihinde ve modern hukukta hiç bir Devlet kanununda Halka isyan ve ihtilâl hakkı diye bir şey kabul edilmemiş, bilâkis, böyle hareketlere tevessül şiddetli cezalarla müeyyidelenmiştir.

(13) Bu gün de beynelmilel en takdire şayan, milletleri birbirine itimat hisleriyle kardeş kılan hareketlerden ilki muahedelere riayet ve borca sadakattir. İşte islâmiyetin çabuk yayılarak gönülleri bağlamasının mühim sebeplerinden biri de ahde vefaya olanca ehemmiyeti atfetmiş bulunmasıdır.

(14) Eski ve yeni hukuk sistemlerinin hepsinde (Hüsnüniyet) asıldır. Aksi halde muamelâtda istikrar ve itimat tesisine imkân olmazdı ve Ticarî hayat felce uğrardı. Bunun içindir ki islâmiyetde ve onun temeli olan muhtesem kitapda Hüsnüniyete de olanca ehemmiyeti atf eyleyen âyetler mevcuttur.

(15) Şu halde İslâm'da reformdan gaye, Kur'an ve Hadislerdeki ferdi, içtimai ahlâk kaideleriyle hukukî ahkâmı tebdil olamaz. Olsa olsa İslâmiyeti asıl kaynaklarından güzelce öğrenip hakkıyla tatbik etmek temennisine inhisar edebilir. Bunu temin için de İslâmiyeti derslerle, yazırlarla ve hattâ konferanslarla öğretmek lâzımdır.

1 — Söz veya fiil Hazreti Muhammedin alelâde insanlık hasletinin eseri olmamalıdır. Hazreti Muhammed de bir bakımdan bizler gibi insan olduğundan (16) insanlık vasfına ait bir takım câri söz ve fiilleri mevcuttu. Meselâ boş zamanlarından bazı vakitlerini uyku ile geçirmesi, arkadaşları ve ev halkıyla münakaşası, canının sıkılması anındaki hareketleri ilh... hep insanlık vasfına ait hareketler olup sünnet addedilemez.

2 — Hataen söyledikleri ve zuhul eseri olarak yaptıkları hareketler de sünnet değildir. Zira böyle hareketler insanlar tarafından emsal, nümune olarak takip edilemez.

Hazreti Muhammed de bir insan olduğundan ondan da hatâ sadır olurdu. Ancak bizlerle arada şu fark vardır ki, bizlerin hatası çok ve vahim neviden olabileceği halde peygamberlerin hatası pek cüz'î ve bizimkilere nazaran hafiftir. Nihayet alelâde insanlardan ibaret olan bizler, hatalarımızdan caymayı bir şahsiyyet ve gurur, inat meselesi yaptığımız halde, Hazreti Muhammed ve sair peygamberler hatalarından hemen caymayı faziletin büyüğü addeden âli şahsiyetlerdir.

Hazreti Muhammedin bir insan olmak hasebilen nadiren de olsa bazı hatalar işlediği Kur'anı Kerimdeki bazı ayetlerle sâbittir. Filhakika Kur'anı Kerimde yalnız Hazreti Muhammedi ikaz makamında âyetler vardır.

Hülâsa Hazreti Muhammedin hatâen yaptığı işler veya söylediği sözler sünnet addolunamaz.

3 — Bir fiil veya hareketin sünnet olabilmesi için o fiil ve hareketin peygamberlik vasfına münhasır olmaması icab eder. Meselâ Hazreti Peygamberin uzun namaz kılması, gece uyanarak Allaha kendisini verircesine teheccüt namazı eda etmesi o büyük insanın başarabileceği bir iştir. Diğer müslümanlar namazlarda onun gibi uzun zaman duramazlar ve onun gibi teheccüt namazı eda edemezler. Esasen Hazreti Muhammedin bir sünneti kavliyesi (Hadis) cemaatle namaz kılınırken imamların namazı uzatmamalarını âmirdir (17).

Namazların rekâtları ve rükû ve secdeler hep sünneti fiiliyedir, yani ibadette bunlara aynen riayet olunacaktır. Binaenaleyh hakikî müslümanlar ibadet şeklini değiştiremezler. Ne beş vakit namazı iki vakte indirebilir, ne namaz şeklini ve secde usulünü değiştirebilirler.

Sünnetin şartlarını bu suretle kısa olarak gördükten sonra, nevelerini arz edelim. Üç nevi sünnet vardır :

A — Sünneti kavliye,

(16) Muarızları Hazreti Muhammede "Sen nasıl peygambersinki bizim gibi yemek yer, çarşı ve pazarlarda dolaşırsın" diye itiraz ederlerdi. Halbuki Kur'anı Kerimde Muhammedin bir melek, bir ilâh değil bir insandan ibaret olduğu beyan olunmaktadır : Ş. Berki, Kur'anda Peygamberler Tarihi, Ankara, 1958, sayfa 94.

(17) Bu hadis eyi anlaşılmalıdır : Alelacele namaz kıldırmak manasına değildir. Kısa, fakat usulüne göre namaz kılma zaruretine işarettir.

B — Sünneti fiiliye.

C — Sünneti takririye.

A : Sünneti Kavliye.

Hazreti Muhammedin sözlerinden ibarettir ki, Kur'anı Kerimde sa-
rahat bulunmayan hallerde bir ihtilâfı halle yarar.

HADİS de denilen sünneti kavliyyeler, bazen Kur'anı Kerimde mevcut olmayan hususlara dairdir. Ekseriya Kur'an ahkâmını teyid eyleyici ve tefsir edici mahiyettedir.

Hazreti Muhammede atfedilen her söz hadis değildir. İslâmiyete ve İslâm hukukuna kaynak teşkil eden hadisler, sahih, yani Cenabı Peygamber tarafından söylenmiş olduğunda şüphe olmayan Hadislerdir. Hangi sözün sahih olduğunu anlamak için bizzat Hazreti Peygamberin koydukları kıstas bizce pek mühimdir : "Hangi söz ki mantık ve şuurunuzda aksülamel yaratmaz, o benim sözümdür" mealindeki Hadis cidden en emin kıstası teşkil eder. Şu halde biri "Erkekler kadınlardan daha müslümandır" şeklinde bir hadis vardır dese, bu doğru değildir. Esasen mantıka aykırı olan bu söz Kur'anda olduğu gibi hadislerle de mükerreren red olunmaktadır. Yine meselâ biri "hamamda çı çıplak gezmek câizdir" şeklinde bir hadisin mevcudiyetinden bahsetse, bu da uydurma bir hadistir. Zira setri avret gerek Kur'anı Kerimde, gerek hadislerde emredildiği gibi aklı selim, mantık ve ahlâkı umumiye de setri avredi kabul etmektedir. Filhakika bu gün bile en medenî ve en liberal memleketlerin banyo ve hamamlarında dahi çı çıplak dolaşmak kanunen memnudur.

Bir Hadisin sahih veya gayrı sahih olup olmadığını anlayabilmek için iki kıstas daha vardır :

1 — Kur'anı Kerimin sarıh ahkâmını "âyetler" cerheden sözlerin Hadisle alâkası yoktur.

2 — Hazreti Muhammedin sahih olduğu tevatürle malûm hadislerine (18) aykırı sözler Hadis değildir.

Hadislerin bir de kudsî ve kudsî olmayan ne'v'i vardır : Kudsî hadis demek, vahiy tarikiyle söylenen Hadis demektir. Diğerleri Hazreti Peygamberin kendiliğinden söylediği sözlerdir. Kudsî olsun, kudsî olmasın her sahih hadis İslâmî ilimlerde ve İslâm hukukunda Kur'anı Kerimden sonra ikinci kaynaktır.

B — Sünneti fiiliye.

Hazreti Peygamberin sözle olmayan, sırf hareketle ifade ettiği örnek hattı hareketleridir. Meselâ Hazreti Muhammedin her yemekten sonra ve yatmadan evvel dişlerini fırçalaması, su içerken yavaş ve yudum yudum içmesi ilh... bu gün bile tibben desteklenmesi kolay olan sıhhî direktifleri muhtevi sünneti fiiliyelerdir. Yine, zina yapıp da kendisine reem için gelen bir kadının zinaya dair itiraflarını duymamazlıktan gelmiş

(18) Bu sözleri SAHİHİ BUHARİ de bulabilirsiniz.

olmak maksadıyla o kadın konuşurken başlarını başka tarafa çevirmeleri ve recim gibi ağır bir cezayı tatbik hususunda müsamaha ve nasafetle af ve merhametle hareket etmek lüzumuna işaret eden ve hukuk sahasıyla alâkalı bir sünneti fiiliyedir. Kezalik bir şeyden hoşlandıkları vakit tebessümle iktifa eyleyip kahkaha ile çılgınca gülmemeleri de bu gün bile içtimaî değeri olan, millî ve beynelmilel âdabı muaşeretde nazarda tutulan bir sünneti fiiliyedir. Düşündükçe daha bir çok sünneti fiiliye misalleri verilebilir.

C — Sünneti kavliye.

Hazreti Peygamberin yapılan bir işe şahit olup da ona muhalefet etmemesi, sükût ile mukabele eylemesi, o fiili zımnen tasvip etmesi demektir. Binnetice, şahit olduğu halde sükût eylemiş olduğu fiililer de mübah, yani içtimaî veya hukukî hayatta meşrû, câiz olan hareketlerdendir.

Peygamberler câiz olmayan fiil ve hareketleri hatır için tasvip eyleyen şahsiyetlerden değildir. Binnetice Hazreti Muhammed de huzurunda cereyan edip de Kur'an ve Hadislere, ahlâk ve âdaba aykırı bulunan hiç bir gayrı meşru hareket karşısında sükût etmez, bu hareketin doğru olmadığını açıkca beyan eylerdi. Binaenaleyh sükûtla vâki sünnetlere de icabet edilir. Meselâ çalgı çalmak (19), oyun oynamak gibi fiillere Hazreti Peygamber müdahale etmezlerdi.

İcma ve kıyas ile talî hukuk kaynaklarını görmeden evvel bir cihe-tin kaydı zaruridir : Bazı sözlerde ve yazılarda İslâmiyeti ve binnetice İslâm medeniyetiyle İslâm hukukunu yalnız Kur'anı Kerime hasredici kayıt ve iddialar bulunabilir. Böyle iddialar sakatdır. İslâmiyet ve İslâm medeniyeti Kur'an ve sünnetlere, İslâm hukuku da, Kur'an sünnet, icma, kıyas ve örfü adet gibi diğer tâli kaynaklara müsteniddir.

(Devam edecek)

(19) Mescitlerde hiç çalgı çalınmadığı ve oynamadığı için bu hususta sünneti kavliye de yoktur. Binnetice cami ve mescitlerde ibadet bahanesiyle olsa bile çalgı çalınıp oyun oynanmaz. Zira oralar sünneti fiiliyeye göre secde ve Allahı tazim binmalarıdır. Hazreti Muhammedin ve arkadaşlarının cami ve mescitlerde çalgı ve oyunla ibadet ettikleri hiç görülmemiştir.

D İ N E D O Ğ R U

Yazan : İsmayıl Hakkı BALTACIOĞLU

Bu satırları yazarken rahmetli Ziya Gökalp'ın bir sözünü hatırlıyorum. Gökalp birgün bana şöyle demişti : "Eğer biz münevverler din meselesine el koymıyacak olursak softalar el koyar". Gökalp doğru söylemişti. Din konusunda bugüne kadar olanlar bitenler hep onun sözünün doğruluğunu göstermiştir. Gerçek şudur : Okullarda ihtiyarî, mecburî din dersleri koymamıza, Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi açmamıza, radyolarda vaaz verdirmemize, mevlid okutmamıza rağmen, din konusu üzerine henüz doğrudan doğruya el koymuş değiliz. Bugün aydınlara düşen, din gerçeğini ilim ışığı altında aydınlatmaktır. İşte yalnız bu işi, biraz da olsa, yapabilirsem benim için ne mutlu.

Son yıllarda Türkiye'de herkesin gözüne çarpan bir din coşkunluğu var. Camiler dolup taşmaktadır. Dinden söz açan dergiler, gündün güne çoğalmaktadır, türlü din romanları yazılmaktadır, *Kur'an*'ın doğru, yanlış, türkçe çevirmeleri basılmaktadır. Dine karşı gösterilen bu ilginin arada sırada gericilik, yıkıcılık şekillerinde belirmediği de görülmüştür : Sarık sarmak, fes giymek, peçe takmak, Büyük Millet Meclisi'nde ezan okumak, Atatürk heykellerini çekiçlemek gibi.

Dün nasılsa bu gün de öyle! Türk aydınlarının kafasında din ile bilim yine çarpışmaktadır. Ya, aydınlar düşünmeden dinli oluyorlar, ya da, düşünerek dinsiz oluyorlar! Bu çatışmanın sonu bunalmadır, ruh bunaması! Bu çatışmanın nereden geldiğini bilmiyen, anlıyamıyan bir bön kişi şöyle düşünebilir :

— Demek oluyor ki islâm dini ilimle anlaşamıyacak kadar geri bir dindir!

Gerçi hiç de böyle değildir. Yine Türkiye'de son yıllardan beri göze çarpan olaylardan biri de din eğitiminin düşkünlüğüdür. Oğuz türklerinin *Kur'an* çevirmelerinden tutun da bu güne kadar Allah'ın sözü olan *Kur'an*'ı ana dilimize doğru çeviren bir tek insan çıkmamıştır. Türkiye'nin yeniden kurulmakta olduğu bir devirde, yüzlerce klâsiklerin milyonlar sarf edilerek çevrildiği yıllarda. Ne acıklı durumdur bu böyle! Durum bu olunca şu soruyu soruyoruz :

— Bu acıklı durumdan sorumlu olan kimdi? Devlet mi, aydınlar mı, halk mı, yoksa dinin kendisi mi, soruyorum size, kim?

Önce devleti ele alalım. Tanzimat'tan bu yana, gelip geçen hükümetlerin din için ne yaptıklarını ne yapmadıklarını bir görelim. Tanzimat devri, işkilsiz, bir kalkınma devridir. Ancak, Tanzimat'ın kendine göre bir kalkınma anlayışı vardır. Tanzimatçılara göre kalkınmak demek,

avrupalılaşmak demektir. Tanzimat'ın bu avrupalılaşmadan anladığı da, Avrupa medeniyetinin usullerini, kanunlarını, bir dereceye kadar olsun, benimsemektir. Nasıl ki Tanzimat kadın kılığı gibi zamanının ahlâk kaideleriyle ilişkisi olan örfelere, törelere hiç dokunmamıştır. Bu ilişmezlik bir dereceye kadar erkek kılığı için de vardır. Meselâ erkeklere şapka giydirmeyi düşünmemiştir. Onun yaptığı değişiklik kavuk, külâh yerine fes, cübbe yerine setre, şalvar yerine pantolon giydirmekle kalmıştır. Tanzimat devrimci olduğu kadar da muhafazakâr, durguncudur. Tanzimat'ın bu durgunculuğu din işlerinde büsbütün göze çarpmaktadır. Bu devrin din işlerinde, din eğitiminde en ufak bir kımıldama bile yoktur. Bu devir ıslâhatçıları ilk kalkınmanın ancak dinle olabileceğini anlıyamamışlardır.

II nci Abdülhamit devrine geçelim. Tanzimat devri gibi bu devir de din anlayışında, din eğitiminde hiç bir yenilik göstermemiştir. Bu devirde yeniliğin kendisi değil, düşüncesi bile yasaktır. II nci Abdülhamit de tanzimatçılar gibi biraz mektep açmış, biraz yol, hastahane yapmış, sansürlü bir basını şöyle böyle yaşatmıştır. Ancak dince kalkınmak için hiç bir şey yapmamıştır. Bu devirde memleketi istipdat baskısından kurtarmak isteyen jön Türkler vardır, içeride, dışarıda. Bunlar da Tanzimat erleri gibi kurtuluş yolunu arıyorlar, bu yolu meşrutiyet rejiminde buluyorlar. Hürriyeti ele geçirmeye çalışıyorlar. Abdülhamit istibdadını yıkacaklar, osmanlı unsurları arasında ittihatı sağlıyacıklar, terakkiyi gerçekleştirecekler. İşte II nci Abdülhamit devrinde Türkiye'nin içinde, dışında gizli bir cemiyet halinde çalışan Jön Türkler'in düşüncesi bu idi.

Meşrutiyet devri bu düşüncenin, ya da hülyanın, gerçekleşmesi için çırpındığı bir devirdir. İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyet'in ileri bir rejim olduğuna nasıl inanıyorsa, ittihat ve terakki ülküsünün ancak maarifle, mekteple gerçekleştirebileceğine de öylece inanıyordu. Maarifle kalkınmak bu cemiyetin umdelerinden biri idi. Bu cemiyetin en büyük düşünürlerinden biri olan Emrullah Efendi, bu kalkınmanın hareket noktasının Üniversite olduğunu Tübâ Ağacı hayali ile açıklamak istiyordu. Gökalp da başka türlü düşünmüyordu. Onun için cemiyetin ilk işlerinden biri İttihat ve Terakki mekteplerini kurmak olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hasmı olan Prens Sabahattin de başka türlü düşünmüyordu. O da Türkiye'yi *Ecole des Roches* tipinde mekteplerle kalkındırmak istiyordu. İttihat ve Terakki'nin sosyal iş bölümüne aykırı olan bu mektepçilik durumu çok sürmedi. Günün birinde bu cemiyet elindeki bütün mektepleri maarife devretmek zorunda kaldı.

Meşrutiyet devrinin bu ilk kısmına maarifçilik devri diyebiliriz. Meşrutiyet devrinin ikinci kısmı kültürçülüktür. Bu işin başında Ziya Gökalp vardır. Gökalp önce milliyet, din ve dil birliğidir, der. Daha sonra da, milliyeti kültür birliği olarak anlamak ister. Gökalp ırkçı değildir, Ernest Renan gibi o da ruhçudur. Sonra herhangi ruhçu da değildir, kültürçüdür. Şu var ki Gökalp, Türk milliyetçiliğini islâm ümmetçiliği ile anlaştırmak ister. O, Atatürk gibi, öz dilci değil, sade dilcidir. Çünkü Gökalp islâm ulusları arasında bir ümmet dili olması gerektiğine, olabi-

leceğine de inanıyordu. *Tanin* gazetesinde hilâfeti bir din kurumu olarak savunmasının sebebi de bu ümmetçiliği idi.

Meşrûtiyet içinde din ile ilgili biri müsbet yolda öteki menfi olmak üzere, iki hareket daha vardır. Birincisi Dr. Abdullah Cevdet'in kendi dergisi olan *İctihat*'da dinle, dinli ile ilgili olan yazıları. Dr. Abdullah Cevdet'in softalığa, mürteciliğe, medeniyetçiliğe değen bu yazıları hep bir din düşmanının yazıları gibi anlaşılmıştır. İkinci hareket şeyhülislâm Hayri Efendi'nin medrese ıslâhatçılığıdır. Bu ıslâhatçılık birer ortaçağ ve iskolastik yuvası olan medreseleri maarif mekteplerine benzetmekten ileri gidememiştir. Binalarıyla, müsbet bilimleriyle yenileşen bu medreseler din anlayışı, din bilgisi, din kültürü bakımından hiç değışmemişler, eskisi gibi kalmışlardır.

Atatürk devrine geçelim. Bir kere şunu söylemek doğru olur ki Atatürk devri kalkınma tarihimizin en başarılı bir devridir. Atatürk devri Tanzimat devri gibi medeniyetçidir, tıpkı Meşrutiyet devri gibi de kültürcüdür. Ancak, medeniyetçiliği tanzimat ve meşrutiyet devrinin medeniyetçiliği gibi ekli (*éclectique*) bir medeniyetçilik değildir, köklü (*radical*) bir medeniyetçiliktir. Atatürk devri yalnız erkek kılığında değil bütün kılıklarda, medeniyet kaynaklı olan bütün örflerde eksiksiz, yamasız medeniyetçidir. Bilimleşme, endüstrileşme atılımı hiç bir devirde bu devirdeki kadar hızlı olmamıştır.

Şimdi Atatürk devrinin din karşısındaki durumunu gözden geçirelim. Atatürk devrinde dinle ilintili olarak şu işler yapılmıştır : Hilâfet kaldırılmıştır. Şeyhülislâm kabineden çıkarılmıştır, türbeler, tekkeler, medreseler kapatılmıştır. Bu arada okullardan din dersleri de kaldırılmıştır. Daha sonra İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi de kapatılmıştır. Bütün bu işler ister lâiklik adı verin, ister başka bir ad takın, dine karşı en aşağı bir çekingenlik anlatır. Şunu da söylemek isterim ki Atatürk'ün din düşmanı olmadığını düşünüyorum. Bunun belgelerinden biri ezanın ana dilimize çevirmesidir. İkincisi *Kur'an*'ı türkçe olarak makamla okutmak işini ele almış olmasıdır. Böyle olmakla birlikte bu çekingenliklerin ya da karışmaların sebepleri ne idi? Benim anlayışıma göre şunlar :

1 — Bu memlekete çok zararı dokunmuş olan taassubu, dine aslında olmıyan yalan, yanlış düşüncüler, hurâfeler katarak halkın yaşayış ve dünya görüşündeki yolsuzluklarını destekliyen telkinleri, taassubu ortadan kaldırmak.

2 — Halkı softaların elinden kurtarmak.

3 — Dini bir politika oyuncağı olmaktan kurtarmak.

4 — Allahla kul arasına girmemek.

5 — Dini yalnız bir vicdan işi durumuna getirmek.

Atatürk devri din politikasının amacı işte bunlardı. Atatürk halka iğri yollar telkin eden, din için fena örnekler olan softalığın düşmanı idi. Softalığın ezilmesini, din yaşayışının hür olmasını istiyordu. Ancak, ne

yazık ki, Atatürk devri bu amaca erişememiştir. Eğer erişmiş olsaydı, politika alanında olduğu gibi kültür alanında da en ileri adımları atmış olurdu.

Şimdi ne yapmak gerekiyor? Herşeyden önce din problemini bütün açıklığıyla ortaya koymak Görülüyor işte, Türkiye’de din konusu hiç bir devirde, hiç bir bilim adamı, hiç bir devlet adamı tarafından metotla incelenmiş, düşünülmüş, değildir. Türkiye’de din yaşayışı yönsöz, yönetim-siz kalmıştır. Onun için Türkiye’de din konusunu ele almak, din kalkın-masını sağlamak isteyen insanların ilk olarak yapacakları iş, hiç bir bi-limli incelemeye dayanmadan kafalara girmiş, yerleşmiş olan önceci dü-şünceleri çıkarıp atmak, bunların yerine din gerçeğini taşıyan düşünce-leri koymak olacaktır. Onun için bu insanlar işe başlamadan önce şu so-ruları sormalı, bunların doğru karşılıklarını bulmaya çalışmalıdırlar :

- 1 — Din nedir, nasıl bir varlıktır?
- 2 — Sosyal kurumlar arasında dinin yeri nedir?
- 3 — Dini var etmek, ya da yok etmek elimizde midir?
- 4 — Mürtencilik nedir? Softalık nedir?
- 5 — Tarihte reforma denilen hareket nedir?
- 6 — Dünya uluslarının dine karşı durumu nedir?

Din nasıl bir varlıktır? Başlıca iki din konusu vardır : Bunları bi-ribirinden ayırmalı :

1. İnceleme konusu olarak din, düşünülen din.
2. İnanma konusu olarak din, yaşanan din.

İnceleme işi akıl işidir, teknikle, metotla olur. Din konusu üç türlü incelenir.

1. Sosyal bir varlık, sosyal bir kurum olarak. Bu incelemeyi yapan bilim din sosyolojisidir.

2. Psikolojik bir varlık, tek insan şuuru olarak. Bu incelemeyi ya-pan bilim din psikolojisidir.

3. Tüm bir varlık, kendi kendisi olarak. Bu incelemeyi yapan bilim din metafiziğidir.

Bütün bu bilim, metafizik şuurlarının dışında, bütün insanların dü-şünmeden, eleyip eleştirmeden duyduğu, kendi varlığını duyar gibi duy-duğu bir din vardır. Bu, hiç bir bilimin, hiç bir metafiziğin anlayıp an-latamayacağı bir oluşturdur. Çünkü akılla, mantıkla hiç ilgisi olmayan bir iç varlıktır. Bu gerçeğe kabaca sırrı gerçek, mistik gerçek deyip geçiyoruz.

Önce dini sosyoloji bakımından ele alalım. Bir sosyolog gibi dini in-celediğimiz zaman şu üç özellik göze çarpıyor :

1. Etnoğrafyanın, tarihin tanıttığı bütün insan topluluklarında din yalnız tek insanın inancı olarak değil bir topluluk kurumu olarak da var-dır. Dinsiz topluluk hiç görülmemiştir. Politika düşüncesiyle dinsizliği

kendisine bir devrim prensibi yapmış olan bolşevik Rusya'da dahi din vardır. Dil, ahlâk, hukuk, san'at gibi din de toplum kaynaklı bir kurumdur.

2. Dinler kendi varlıklarını yoğumsıyanlara karşı tepki yaparlar. Bu tepki, en ağırları da içinde olmak üzere, türlü şekillerde olabilir. Dinsizler bütün dünyada yoz insanlar gibi görülmektedir.

3. Dinin soydan soya geçmesi, bir toplum kurumu olarak yaşayabilmesi verâset yoluyla değil, eğitim yoluyla olur. Her toplum kendi dinini çocuklarına edindirmeğe çalışır.

Bu üç özellik dinin öbür sosyal kurumlar gibi toplum kaynaklı bir kurum olduğunu açıkça göstermektedir.

Şimdi dini bir de psikoloji bakımından ele alalım. Biz insanlar gerçekleri deneyerek biliyoruz. Kaç türlü deneme varsa okadar türlü gerçek vardır. Bu denemelerle bildiğimiz gerçekleri gözden geçirelim.

Beş türlü insan denemesi vardır :

1. Ampirik deneme, Âdemoğlu bilgisiz, bilimsiz olarak çevresinde kendi duyuları ile bir takım kaba denemeler yapar. Bu denemeleriyle tabiatdaki olabirler ile olamazları ayırır.

2. Teknik deneme. Âdemoğlu kendinden önce gelmiş geçmiş olanlardan edindiği bilgilerle çevresindeki nesnelere üzerinde türlü değişiklikler yaparak bir takım yararlı sonuçlar elde eder.

3. Bilimli deneme. Âdemoğlu çevresindeki nesnelere metotlu çalışmalarla deneye deneye bu olayların kanunlarını bulur, "bilim" dediğimiz pozitif bilgiyi elde eder.

4. Artistik deneme. Âdemoğlunun yaptığı denemelerin en orijinal olanlarından biridir. O bu denemelerinde yukarıki denemelerinden hiç birinin kavrayamadığı, bildiremediği bir gerçeği yakalar ki buna biz kabaca "güzellik" diyoruz. İşte bu "güzellik" dediğimiz, artistik gerçeğin kendisidir.

5. Metafizik deneme. Âdemoğlu bu denemesiyle gerçeklerin en tümü olan mutlak gerçeği yakalar. Çevresinde karşılaştığı gerçeklerin yalnız eserlerini, sonuçlarını değil bu varlıkların kendilerini, tümünü mutlak kavramıya çabalar.

Bu beş türlü insan denemesi arasında iki tanesi vardır ki tabiatları apayrı olmakla birlikte ikisi de gerçektir. Biri bilimci deneme, biri de artistik denemedir. Bilimci denemenin konusu dış âlemin varlıklarıdır. Artistik denemenin konusu iç âlemin varlıklarıdır. Bilimci deneme objektiftir. Artistik deneme sübjektiftir. Bilimci deneme dış gerçekleri öğretir. Artistik deneme iç değerleri sunar. Bilimci denemenin amacı doğruyu aramaktır. Artistik denemenin amacı güzeli bulmaktır.

Görüyorsunuz, bu iki insan denemesi birbirinin büsbütün zıddıdır. Ancak kim tabiatla - fizik, biyolojik, psikolojik, sosyal tabiatla - kanun-

lar yoktur diyebilir? Yine kim diyebilir ki insanın eserleri arasında "güzel" adı verilen artistik gerçekler yoktur? Tabiat gerçeklerini inkâr etmiye gelmez. Çünkü tabiat hemen tepkilerini gösterir. Bir kayayı, bir duvarı, bir sütunu yoğumsayıp üzerine başınızı çarpacak olursanız hırpalanırsınız. Artistik değerler için de böyledir. Sanat eserleri ruhumuza, bu yoldan da fizyolojimize, anatomimize kadar etki yaparlar. Bunlar arasında insan karakterini değiştirenler bile vardır.

Bu karşılaştırmadan sonra, dincil yaşamının yerini daha iyi görebiliriz. Din de bir insan denemesidir. Ancak bilim soyundan değil, sanat soyundan bir insan denemesidir. Artistik denemede olduğu gibi, dincil denemede de araç akıl değil, gönüldür. Dinin amacı dış gerçekleri bildirmek değil sanat gibi iç gerçekleri şuurlandırmak. İşte dinin konusu ampirik, teknik ve bilimsel denemelerin konusu olan pozitif gerçekler gibi gözle görülür, elle tutulur soydan değildir. Belki artistik gerçek gibi bir iç gerçeğidir. Nasıl artistik gerçek gönülle duyuluyorsa, dincil gerçek de öylece, gönülle kavranır. Artistik gerçeği zevki olan bir kimse yoğumsıyamaz. Din gerçeği için de böyle : Sosyal kişiliği olan bir kimse din gerçeğini yoğumsıyamaz.

Bilimsel denemelerin ereği tabiat kanunlarını bulmaktır. Gerçi bu kanunlar teknikle araştırılıp bulunmuş bilgilerdir. Ancak bu gerçekler her zaman, her yerde elde edilmesi çok güç şeylerdir. Yine de bilimlerin insanlara getirdiği doğrular ne kadar büyük güçlüklerle kabul edilmiştir! Hattâ dinlerin getirdikleri doğrular bir ölüm kalım işi olarak çekilmişmiştir. Bu niçin böyledir? Şunun için olacak : Bilimlerin getirdiği doğrular varlıkların yalnız birer parçasına değgindir. Felsefeninkiler bu varlıkların tümüne değgindir. Dinlerin getirdikleri doğrulara gelince, bunlar varlıkların yalnız tümüne değgin değil, bu varlıkların başlangıcına, bu varlıkları yoktan yaratan en büyük varlığın varlığına değgindir.

Dincil deneme denemelerin en son, en tüm, en mutlak, en içten olanıdır. Dincil deneme bütün öbür denemeler arasında türü kendisine özgü *sui generis* bir denemedir. Din gerçekleri pozitif gerçeklerin ne içinde ne de dışındadır. Belki onların yanında ve onlarla birliktedir. Din gerçekleri pozitif bilimler mantığı ile dönertilecek ya da yoğumsanacak gerçekler değildirler. Din gerçekleri de bilim gerçekleri gibi ayrı soydan olmakla birlikte yine de insancıl gerçeklerdir.

Dinin görevi nedir? — Dini bir toplum gerçeği olarak inceliyen bilim sosyolojidir. Ancak, din sosyolojisi henüz pek gençtir. O, bu toyluk çağında iken dinin görevi ne olduğunu söyleyemez. Yalnız daha şimdiden kestirebileceği kadarını söylemek elindedir. Nitekim Emile Durkheim *les Formes Élémentaires de la Vie Religieuses* adlı eserinin sonunda dinin görevi öğretmek olmayıp yaşatmak olduğunu söylemektedir. Dinin öz görevi irâde gücünü artırmaktır. Bu görüşe göre din ahlâk, hukuk, dil gibi toplum kurumlarından ayrı görevi olan bir kurumdur. Toplum kurumlarından hiç biri bir başkasının işini göremez. Tıpkı canlı varlıklardaki organlar gibi.

Dinin görevi topluluğu tek insanın egoizmasından, organik zorlarından kurtarmak, onu ülküleştirmektir. Böylece dinin görevi pratik bir görevdir. Din bir yandan yalvarı, oruç, zekât gibi törenleriyle insanı egoizmasından soyar, bir yandan insanda korku, usanç, karamsarlık gibi oluşları yok eder, bir yandan da insanı tapacağı, ideale yaklaştırarak üstbeşer bir duruma getirir.

Bazı din adamlarımız islâm dininin ahlâk, hukuk, bilim, her şey olduğunu söylerler. Böyle söyleyerek de onun değerini yükseltmek isterler. Bu insanların üzerinde durmak istedikleri konu oldukça ince bir konudur. Onun için büyük bir dikkatle incelenmesi yerinde olur. İslâm dininin Kitabı olan *Kur'an*'da ahlâka, hukuka, bilime ait âyetler vardır. Bunlara inanmak da bir din borcudur. *Kur'an* bunları buyurur. Ancak *Kur'an* bu buyruklardan ibaret değildir. İnsan yalnız bunlara inanmakla müslüman olamaz. Allah'ın varlığına, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna, *Kur'an*'ın da Allah yönünden gönderilmiş olduğuna, öbür dünyaya da inanmış olmak gerektir.

Şimdi Türkiye'de din yaşayışının durumunun ne olduğunu gözönünde bulunduralım. Gerçek nedir? Bu gerçeği en tarafsız bir insan gözüyle görmeye çalışalım.

Din yaşayışının normal şekli. — Önce Türkiye'de Allah'a, Muhammed'e, *Kur'an*'a inanan, bunların varlığını, gerçekliğini çekişmeyen, çekişmeyi de düşünmeyen inanırları söz konusu etmek istiyorum. Bunlar *Kur'an*'da Allah'ın "mümin" dediği insanlardır. Türklerin ezici çoğunluğu bu inanırlardır. İnanırları anormallerden ayıran belli başlı karakterler şunlardır :

İnanırlar din işini dünya işiyle karıştırmazlar. Onlar için din yaşayışı kul ile Allah arasında kalan bir yaşayıştır. Onlar başkalarının inançlarını çekişme konusu yapmazlar, bu inançlara da saldırmazlar. Onlar dinlerini, inançlarını bir üstünlük vesiyeleri olarak kullanmazlar. Bu insanlar ülkücü, iyilik etmeyi seven, sırasında kendinden geçmeyi bilen insanlardır. Bu normal insanların biri millî, öbürü dinî olmak üzere iki ayrı kişilikleri yoktur. Bir tek kişilikleri vardır. Bu kişilik, millîsi de, dinîsi de içinde olmak üzere, sosyal bir kişiliktir. İnanır adam mürteciden, şüpheciden, dinsizden, softadan apayrı olan normal adamın kendisidir.

Din yaşayışının normal üstü şekli. — Buraya kadar din yaşayışının normal belirtilerini gördük. Şimdi bu yaşayışın bir de normal üstü belirtilerini görelim. Dinin kendi görevi içinde kalan her belirtisi normaldir, dinin görevini aşan, başka görevlere sarkan her belirtisi de normal dışıdır. Ancak normal belirtilerin coşkun şekilleri de vardır ki onlara normal dışı demeyip normal üstü demek doğru olur. Dinde normal üstü ile normal dışı arasındaki ayrılık coşkunluk ile taşkınlık arasındaki ayrılıktır. Coşkunluk ruhun sıkı çalışmasıdır. Taşkınlık ruhun yıkıcı durumudur.

Din yaşayışının normal üstü durumuna bir kaç örnek vereceğim. Bundan beş, on yıl kadar önce arkadaşım Resai Eriş'le birlikte İstan-

bul'da Kıztaşındaki evinden kalkıp yürüyerek Eyüp'e vardık. Caminin avlusuna girdik. Birdenbire gözüme çarpanlar güvercinler oldu. İnip inip yerdeki yemleri yiyorlar, bir az sonra da uçuşuyorlardı. Eyüp Sultan'ın türbesi önündeki parmaklığa bir genç kız dayanmış duruyordu. Boylu boslu, çok genç, insanı şaşırtacak kadar da güzel yaratılmıştı, beyaz bir örtü ile örtülmüş olan başını türbenin yaldızlı parmaklığına dayamış, elindeki *Kur'an*'ı için için okuyordu. Niçin okuyordu? Bu okumadan ne bekliyordu? Sessizdi, kımıldamıyordu, Tanrının esirgeyciliğini kazanmak ister gibiydi. Benim o andaki tek düşüncem şu oldu : Bu kızcağızın bu yalvarmasından insanlara ne zarar gelebilir?

Bu güzel görünüm karşısındaki duyuşum benim için yepyeni değildi. Çünkü bundan otuz sekiz yıl önce de aşağıdaki satırları yazan yine bendim :

“Siz zannediyor musunuz ki ruh fânidir, bir vücut gibi ölür, bir nefes gibi tükenir, çekilen zahmet yoktur, edilen iyilik unutulur, bir insanın hayattından ve cehtinden yalnız bir torba kemik ve bir dikili taş kalır? Siz zannediyor musunuz ki emeklerinizin, azimlerinizin mahsulünü toplamadandan ölürseniz herşey boşa gider? Hayır, bu zannınız yanlıştır; bu hesap belki taş ve demirden bina kuran bir mimarın hesabıdır, fakat ruhu işliyen bir mürebbinin değil. Çünkü ruh ölmez, ruh bâkidir. Mezarında kandil yanan evliyalara bakınız! Bunlar ömürlerini saffet ve teslimiyetle geçirmiş, hayatlarında yalnız iyilik etmiş olan ruh kahramanlarıdır. Toprağın altında etleri ve kemikleri çürüyen bu adamların ruhu hâlâ canlı değil midir? Niçin onları severiz ve onlara saygı beslemeyi öğretiriz? Hayatları hayatlarımıza, ruhları ruhlarımıza birer hayır ve fazilet heyecanı, birer duygu ve ideal hamlesi gibi karıştığından değil mi? Niçin onlardan yardım diler ve onların ruhaniyetine dayanırız? İyi ruhları ruhlarımıza destek olduğundan, hatıraları irademize kuvvet verdiğinden değil mi? Bu evliyaların kerametini bozulmayan cesetleriyle isbata yeltenen gafiller ! Adlarının, saygılarının bekası daha büyük bir kerâmet değil midir? Yazık evliyaya kandil yakanları ayıplıyan itikatsızlara! Halkın bu fiili ne bir cehalet, ne de bir israftır, sadece vicdanın vicdanın bir ikramıdır. Onun için cephelerde ölen her adı meçhul neferin ruhu, köyünün okulunda çalışan her fedakâr hocanın ruhu, ömrünü iyilik ve güzelliğe vakfetmiş olan her evliyanın ruhu gibi bir ruh, onunki gibi bâkidir. Her iyi, her güzel iş, kahramanın ruhunu sonsuzluğa atan bir oktur. İyiliğe, güzelliğe verilen her ömür, işte bâkidir. Çünkü, gider bu ömür, milletin ölmez olan ruhuna katılır, sonsuzluk sırrına ulaşır. Sizin hayrınız, sizin fedarkârlığınız ne harbin cephesi, ne de cephenin muvaffakiyetleriyle doğrudan doğruya ilgili değildir. Siz doğru, iyi ve fedakâr olmak için ne galiplerin ordusuna katılmak ve ne de mağlupların yesine uğramak zorunda değilsiniz. Her zaman iyiliği isteyiniz, ve iyiliği yapınız, ölümle tehdit edilseniz dahi onu dilemekten ve yapmaktan vazgeçmeyiniz ! Ancak bu suretle ölümden kurtulabilirsiniz. Mânen yaşamak ve yaşatmak için önce maddeten ölmeyi bilmelisiniz. Ve biliniz ki dünyada en güzel ölüm, iyilik yolunda olandır. Çünkü insanı sonsuzluğa kavuşturan, insanı sonsuzluğa kadar yaşatan, yalnız hayırdır. Bilir misiniz,

bugün en büyük kahramanlar kimlerdir? Anadolu'da, Şark ve Garp cep-
helerinde ölen, ruhları milletin ruhuna karışan, adları yalnız tarihin-
hafızasına yazılan, mezarında taş, kabristanında servi bulunmayan meğ-
hul insanlardır. Biz ki bu milletin iyilik yolunda, vazife uğrunda ölmeyi
bilmiyen münevverleriyiz, hiç olmazsa ölenlerin felsefesini anlayalım" (*).

Şimdi bütün bu olayları göz önünde tutup soralım : Bunlar normal
oluşlar mıdır, değil midir? *Kur'an* ölümlere okunacak bir kitap mıdır? Evli-
yalara kandil yakılır mı? Bütün bunlara yalın bir mantıkla menfî karşı-
lıklar vermek elimizdedir. Ancak, o kızın, o zavallının içinde yanan ateşi
söndürebilir miyiz? İşte coşmak isteyen gönüller vardır, onların içinde
neler yoktur neler! Besbelli ki bu insanlar ölüye *Kur'an* okurlarsa, yatıra
kandil yakarlarsa iç esenliğe kavuşuyorlar. Bırakın onları, dölensinler!

Din yaşayışının anormal dışı şekli. — Anormal belirtileri gözden geçi-
relim. Bu belirtilerin incelenmesi din yaşayışının esenliği için gereklidir.
Başta softalık, yobazlık adını verdiğimiz sapıtkılar gelir. Softa tipi için
düşündüklerimi söylemeden önce bir nokta üzerine okuyucularımın dik-
katini çekmek isterim. Benim dilimde 'softa' sözü "dinli, sarıklı, hoca"
sözlerinden apayrı bir anlam taşır. Ben softa diyerek saygı değer din
adamlarını değil, yalnız dini kendi hesabına sömüren yoz insanları düşü-
nüyorum. Şunu da söyleyim ki benim softa dediğim insan tipi din adam-
ları arasından da çıkabilir, din hizmetiyle hiç ilgisi olmayın insanlar ara-
sından da çıkabilir. Sonra softa dinli de olabilir, dinsiz de olabilir. İnsan
durup dururken softa olmaz. Softayı softa yapan sebepler şunlardır :

1. Softalar ana dilini bilmezler. Bütün softalar ana dilini bilmiyen
kimselerdir. Softalar arapça bilmeyi, arap kelimelerini, arap sözlerini kul-
lanmayı, hattâ bunları arap gibi söylemeyi bir üstünlük sayarlar. Buna
karşı ana dilleri olan Türkçeyi aşağı görürler. Oysaki asıl aşağılık onla-
rın bu anlayışlarıdır. Çünkü bu insanlar ana dillerini bilmedikleri için ulus
benliğinden yoksul kalmışlardır.

2. Softaları incelerken hiç dikkat etmediğimiz özelliklerden biri de
bu insanların cinsel anlamıyla kızgın insanlar olmalarıdır. Camide çocuk-
lara saldıran, kızların memesi üzerine *Kur'an* âyetleri yazdıktan sonra me-
melerini yalayan soysuz insanlar bunlardır.

3. Softalar boğazlarına düşkün insanlardır. Ramazan ayı, düğün, de-
vir hatimi onlar için yalnız din töreni değil düpedüz boğaz işi, kazanç işi-
dir. Softaların çok defa yağlı, şişman insanlar olmaları da bu kör boğaz-
lıklarından ileri gelmektedir.

4. Softa demek dini âlet ederek para kazanan insan demektir. Softa
Kur'an okur, dua eder, hasta okur. Ancak bunlardan hiç birini parasız ola-
rak yapmaz. Softa dünyanın en paragöz insanıdır.

5. Saldırganlık. Softaları softa yapan özelliklerden biri de saldırgan-

(*) İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Kalbin Gözü (Ölenlerin Felsefesi, 17 teşrin-
evvel 1921) İstanbul.

lıktır. Softa her normal, dinli adam gibi dini için yaşayacak yerde, bunu önce bir üstünlük vesiylesi yapıp herkesin din dışı olan işlerine karışmak isteyen bir saldırgan, bayağı bir hürriyet düşmanıdır. Allah'ın büyük Peygamber'i Muhammed'e bile vermediği bu yetkiyi softa kendinde bulur.

6. Bu beş özelliğe bir altıncısını katalım. Softa dünyanın en tembel adamlarından biridir. İrade kuvveti, çalışkanlık, yaratıcılık onlarda hemen hemen hiç görülmez. Yalnız oturmayı, çene çalmayı severler.

İşte bütün bu biyopsikolojik ve sosyopsikolojik şartlar bir araya gelince softa denilen gerici insan tipi doğuyor. Benim düşünceme göre softalığa karşı alınacak tedbirler ancak menfi olabilir. Çünkü softa geçici bir hastalığa uğramış olan bir insan değildir. Toplum yaşayışının meydana getirdiği menfi bir insandır. Softalık bu kişiliğin kendisi olarak yaşama boyunca oluşa gelmiştir. Softalığa karşı alınacak tedbir softalığı iyi etmek için çalışmak değil softalardan korunmak olabilir. Türkiye'de yarım yüz yıldan beri softalığa karşı yapılan savaşın hiç bir faydası olmamıştır. Bu olay da anlayışımızın doğruluğunu gösteren bir belgedir.

İrtica nedir? — İrtica, gericilik dediğimiz ruh oluşu dine vergi bir şey değildir, Gericilik sosyal çıgırların hepsinde olabilir : Ahlâkta, hukukta, dilde, san'atta gericilik olagelmıştır. Gericilik yaşamış, görevini yitirmiş, artık yaşama gücü kalmamış, ölü, fosil değerleri, görenekleri, türenekleri (âdetleri) yaşama zorlamak, zorla yaşatmak demektir. Mürteci, gerici işte bu gerilik işini yapan, yapmak isteyen adamdır. Böyle olunca artık besbelli ki irtica övülecek, hoş görülecek, göz yumulacak bir şey değildir. Kaynağı hangi psikolojik etkende olursa olsun, dinde irtica, gericiliğe karşı yapılacak tepki onu kanuna çarpmak olabilir. Ancak mürteci cezalandırmak irticayı ortadan kaldırmak demek değildir. Çok defa ceza düzeltmez yıldırır. Cezanın insan kişiliğini kaldırıp yerine yenisini koyduğu pek seyrek olarak görülmüştür.

Eğer irtica bir toplum hastalığı, mürteci de, bir toplum hastası ise, o zaman mürteci önce bir psikolog gözüyle incelemek sonra da bir pedagog eliyle düzeltmek gerekecektir. Bu, incelemede karşımıza ilk çıkan şaşkırtıcı gerçek şu olacaktır : Mürteci her şeyden önce içi dışı bir olan, olduğu gibi görünen bir insandır. Hattâ o kendine göre bir ülkücü, bir idealisttir de! Mürteciin amacı, dinin dışında değil, dinin içindedir. Mürteci irticayı gerilik diye değil, belki doğru, iyi, güzel sandığı için yapar. Mürteciler işlenmemiş, kıraç topraklara benzerler. Kendi başlarına verebilecekleri yaban otlarından başka birşey değildir. Bu yoz toprağı işlemek gerekir. Mürtecie doğru, iyi, güzel bildiği yanlışlar yerine doğru, iyi ve güzel olan *Kur'an* âyetlerini gösterince softa gibi dediğini deyip direnmez. Hemen eski inançlarından vazgeçer, yenilerini ediniverir. Softa eğitilemez, mürteci eğitilebilir. Softa ile mürteciin apayrı varlıklar olduğunu şu iki olay açıkça gösterecektir.

Bundan on yıl kadar önce bir pazar günü bir kaç arkadaşım ile birlikte Etimesut köylerinden birinde köylülerle dertleşiyoruz. Derken aralarından yaşlı bir adam :

— Beyler, hepsi iyi ama, eski yazıyı unuttuk, dedi.

Böyle diyen bir insana ne diyebilirdim? Eski yazıyı okumanın güçlüğünden mi bahsetmeliydim? Böyle bir durumda bunun bir faydası olabilir miydi? Çünkü yaşlı adamın bu hükmü mantık alanından değil duygu alanından geliyordu, şuarsuzluk alanından çok derinlerden geliyordu. Kendisine, yanındakilere sordum :

— Size *Kur'an*'dan bir kaç âyet okumak istiyorum dinler misiniz?

— Dinleriz elbet, dediler.

Okudum, sonra yine sordum :

— Ne anladınız?

— Hiç bir şey anlamadık, dediler.

— Peki, şimdi size bu âyetlerin Türkçesini okuyorum, dinler misiniz, dedim.

— Dinleriz elbet, dediler.

Okudum. Okuduğum âyetler şunlardır :

“Kişi görüyor mı ki biz kendisini bir atmık damlasından yarattık. Öyleyken o bize açıktan açığa düşman kesiliyor. Kendisinin nasıl yaratıldığını unutuyor da bir de şunu ileri sürüyor : Bu çürümüş kemikleri kim bir daha diriltebilir diyor. Söyle ona, bu çürümüş kemikleri kim ilkin kim yoktan var ettiyse yine o diriltecektir. Çünkü bütün yaratımların bilicisi olan O'dur. (*)

Sonra yine sordum :

— Anladınız mı?

— Anladık dediler.

Bunun üzerine onlara şu sözleri söyledim :

— Peki, Allah ile sizin aranızda bilmediğiniz anlamadığınız arapça gi-receğine, ana diliniz olan Türkçe girse, siz de Allah'ın buyurduklarını an-lasanız iyi olmaz mı?

— İyi olur elbet, dediler.

Biraz sonra köyden ayrılmıştık. Aradan beş on gün geçmişti. Beni o köye götüreren arkadaşşıma rastlamıştım.

— Seni hangi köye götürmüştüm, biliyormusun, dedi.

— Bilmiyorum, dedim.

— Ticanî köyüne, dedi.

Şaşıra kaldım. Arkadaşım şunları da söyledi :

(*) I. H. Baltacıoğlu, *Kur'an* çevirmesi, Yâsin Sûresi, 77, 78, 79 ncu âyetler.

— Şimdi köylüler ne diyorlar bak. Bize Baltacıoğlu'yu gönderin başkasını göndermeyin, diyorlar.

Şaşkınlığım büsbütün arttı. Bu olay bende çok derin izler bırakmış mürteci ruhunu bana daha iyi anlatmıştır. Mürteci softa, yobaz gibi bir çıkarıcı değil, bir ülkücüdür. Bu gerçeği anlamıyan bir toplum mürteci kurtaramaz.

Şimdi bir de softayı görelim. Bundan on yıl önce bir yere imam olarak gönderilmek istiyen bir softa tanıdığım bir imam efendinin tavsiyesiyle Bahçelievlerdeki evimize geldi. Kendisini içeri aldım, dinledim. Bu işi yapmak benim elimden gelmiyeceğini söyledim. Artık yapacak bir iş kalmadığı için gidecekti. Ayağa kalktı. Softa bu, dayanamadı, bir kaç kurşun almadan gitmek istemedi. Yanıma yaklaştı sağ omuzunu kaldırdı. Sol gözünü kıstı. Gözlerini gözlerime dikti :

— Sana bir yâsini şerif okuyuvereyim mi, dedi.

Hemen karşılığımı verdim.

— Ben kendim okurum, dedim...

Savuştı gitti.

Mürteci ile softa yalnız bir noktada birleşirler, saldırganlık noktasında. Her ikisi de saldırgan. Hiç bir hakları olmadan din inançlarına, din törenlerine, ahlâka, hukuka, dile, san'ata, örfe saldırırlar. Onun için her ikisi de toplum dışı, anormal tiplerdir.

Ana kurum olarak din — Dinden söz açınca sosyoloji biliminin bir ölçü yanlısına ilişmeden geçemeyeceğim. Sosyoloğlara göre bu bilimin görevi sosyal olguları incelemek, bunların kanunlarını bulmaktır. Sosyal olgular şunlardır : Sosyol morfoloji, din, dil, ahlâk, hukuk, san'at, bilgi, ekonomi, teknik, aile, devlet, eğitim. Böylece sosyal olguların sayısı on ikiye çıkıyor. Ölçü yanlısı bunlara verilen değer anlayışındadır. Sosyologların çoğu bunları görevce eş değerde, eş önemde kurumlar olarak düşünüyorlar. Öyle sanıyorlar ki bütün bu kurumlar toplumun yaşaması için aynı derecede gereklidir, değerce de hiç biri ötekilerden üstün bulunmamaktadır. Son yıllarda ilkel toplumlar üzerinde yaptığım araştırmalar bana şu kanaati verdi ki sosyal kurumlar arasında şu üç kurum ana kurumdur : din, dil, san'at. Çünkü, din başta, bunlar olmayınca toplum da olamıyor. En ilkel toplum tipi olan Avustralya'nın iki klânlı totemci oymaklarında ahlâk, hukuk, bilgi, teknik, devlet dediğimiz kurumlardan hiç biri yoktur. Ancak, şu üç kurum vardır : din, dil, san'at. Hem de en ideal şekilleriyle vardır. Bu kabilelerin dini olan totemcilik öyle bir dindir ki inançları hiç tartışılmaz, törenleri hiç değiştirilmez. Totemciler en sıkı, en kutsal bağlarıyla birbirlerine bağlıdırlar. Din inançlarında, din törenlerinde yapılacak olan bir değişiklik ölüm cezasıyla karşılanır. Bu karakterler din bakımından ideal karakterlerdir.

Totemlilerin dillerine bakın. Gerçi bu diller hep sayılı, somut kelimelerden oluşmuşlardır. Ancak bu diller bütün oymak kişilerinin hep bir biçimde kullandıkları kollektif kalıplardır. Bu dillerin ne kelimelerini, ne sentaksını, ne ağzını değiştirmek totemlilerin elinde değildir. Öyle ise bir toplum için bundan daha iyi birleştirici, yoğurucu olur mu?

Ya san'atları? İkel toplumlarda heykeller, resimler, danslar melodiler en derin, en özlü şuur altı oluşlarının birer anlatısıdır. Matematikçi, soyutçu aklın henüz uyanmadığı bu topluluklarda bütün türleriyle san'at henüz soysuzlaşmamış, olduğu gibi kalmıştır. Onun için ilkelerin san'at tabiatçı olamayıp tabiat üstü, gerçek üstü, sürrealist bir san'at olmuştur. İnsan aklının meydana getirdiği bütün tekniklerde, bilimde, endüstride, tecimde o kadar ileri gitmiş olan Birleşik Amerika ulusu bile müzik melodilerini, dans figürlerini negrolardan bezeme motoflerini, mitlerini kızıl derililerden almak zorunda kalmıştır. Bu ilkel san'atlar ileri san'atlar için değer kaynakları olmaktadır. Medeniyeti ileri uluslar yönünden onun için taklid edilmektedir.

İşte bu üç kurumun toplumlar için ana kurumlar oldukları görülüyor. Sosyal iş bölümünün ilerlemesiyle bu üç kurumdan bütün öteki sosyal kurumlar doğacaklardır.

Ben bu anlayışımı ilk defa olarak Uluslararası Sosyoloji Cemiyetinin XV inci Kongresine sunduğum bir bildiriye açıklamıştım. (*) Bu teze göre sosyal olguları şu beş bölüme ayırmak ve sıraya koymak doğru olacaktır.

1. Kuvvet olguları (Faits de force)
2. Anatomi olguları (faits d'anatomie)
3. Görev olguları (Faits de fonction)
4. Ülkü olguları (faits d'aspiration)
5. Genel olgular (faits généraux)

Kuvvet olguları temeldedir. Bunlar din, dil, san'attır. Bunlar olmanınca ötekiler hiç olmazlar.

Din kişiliği, ulus kişiliği. — Din konusunun anlaşılması en güç olan bir noktaya geldik. Bu nokta üzerine de düşündüğümü açıkca söylüyorum. Meşrutiyetten önceki devir insan şahsiyeti deyince yalnız dinî şahsiyeti anlıyordu. Onun için din kişiliği dışında, ondan ayrı olarak bir milliyet kişiliği anlıyamıyordu. Meşrûtiyet gerçi bu din kişiliği dışında bir milliyet kişiliğinin olabileceğini ileri sürdü. Ancak, din kişiliği dışında kalan bir milliyet kişiliğinin eksik kalacağını hiç düşünemiyordu. Son yıllarına kadar Meşrutiyetin gözünde normal kişilik milliyet kişiliğinden ibaret kalıyordu. Din kişiliği ayrı soydan, ek bir kişilik gibi sayılıyordu. Onun için Meşrutiyet din konusunu hiç kurcalamıyordu. Belki de softa korkusu bu kurcalamaya engel oluyordu. Cumhuriyet devrinde lâiklik adına neler yapıldığını biliyoruz. Cumhuriyet devri ilk yıllarında din kişiliğini milliyet kişiliğinden apayrı bir kişilik gibi düşünmüş, yıllarca sonra ilk okullara önce ihtiyarî sonra da mecburi din dersleri koyarak bu sert durumdan vazgeçmiştir. Şimdi sosyoluglara, psikologlara, milliyetle ilgisi olan düşünce adamlarına soruyorum :

— Din kişiliği olmadan milliyet kişiliği olabilir mi?

(*) İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Esquisse d'une division rationnelle de la sociologie.*

Bu sorunun doğru karşılığını verebilmek için okuyucularımın dikkatini bir nokta üzerinde daha çekeceğim. Sosyal kurumlar arasında bir kısmı yalnız kendileridir. Meselâ, ahlâk ahlâktır, hukuk hukuktur, teknik tekniktir. Ancak din, dil, san'at hiç böyle değildir. Bunlar kendileri ile birlikte başka kurumları da taşırlar. Hele din, O, gerçek âleminin tanıdığı en zengin, kurumdur.

Cami nedir, deyince namaz kılınacak yer derler. Cami namaz kılınacak bir yerdir. Ancak, her namaz kılınacak yer cami değildir. Namaz açık havada, bir çayırın üzerinde de kılınabilir. Ancak, çayır cami değildir. Cami namaz kılmak için müslümanların, toplanacağı bir yerdir, cami bir toplaktır. O kadar da değil, Türk camisi Türk kültür geleneklerinin kaynaştığı yerdir. Cami Sinan'ın mimarlık anlayışıdır, hattat Mustafa Rakım'ın celileridir, İlyas Ali'nin çinileridir, Dede Efendi'nin musikisidir, bir tek Allah'a tapan, Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna, *Kur'an*'ın Allah'ın sözleri olduğuna inanan Müslüman Türklerin kaynaştığı, birleştiği, yaşadığı yerdir. Türk camisine giren insan yalnız islâmlaşmaz, Türkleşir de. Türkleşerek müslümanlaşır da.

Her toplum kendine yaraşan dini buluyor. Toplumlar vardır ki tanrıları birdir, kitapları birdir, yine de birleyici olan bu dini kendine göre anlamış, kafasına göre işlemiş, öylece yaşamaktadır. İşte Birleşik Amerika'daki negroların protestanlığı! Amerikan negrosu *İncil*'in yalnız romanımsı olan yanlarını alır, protestan Kilisesini Arap düğününe (*) döndürmüştür. Yahya Kemal Bayatlı İspanya'da sefir iken camiyi, ezanı özlemiş. Mağrip'e geçmiş. Orada aradığı Türk camisini, Türk minaresini, Türk ezan sesini bulamamış, dönmüş geri gelmiş!

Sosyologların, pedagogların, öğretmenlerin, anaların, babaların, hükümet adamlarının gözönünden kaçırılmaları gereken gerçek şudur : din dediğimiz sırlı yaşayış bütün öteki toplum kurumlarını var etmekle kalmamış, onları var ettikten sonra onların kaynağı, yaratıcı özü olarak da onların içinde kalmıştır. Toplumun dini ahlâkından, hukukundan, dilinden, bilgisinden, san'atından, varlık felsefesinden apayrı bir varlık değildir. Bütün bu görgülerin sonu şuna varıyor : din kişiliği olmadan millî kişilik olamıyor.

Dinin ana kurum bütün öteki değerleri kendinde toplayan kaynaşık bir kurum olduğunu savunan bu tezmin gerçeklere uygun ise, şu sonuç da doğru olmak gerekecektir :din, dil, sanat kalkınması olmadıkça toplum kalkınması da olamaz. Tarih elde ettiğimiz bu sonucun doğruluğunu göstermektedir. Reforma hareketini bir düşünün.

Ulusca kalkınma nasıl oluyor? — Din, dil, san'at, bunlarsız kalkınma da olamıyor. İşte etnografya. Dinsiz, dilsiz, san'atsız toplum olmuyor. İşte tarih! Dinsiz, dilsiz, san'atsız Rönesans, dinsiz, dilsiz, san'atsız Reforma, dinsiz, dilsiz, san'atsız Romantizm, dinsiz, dilsiz, san'atsız demokrasi olamıyor. Luther'den bu yana olanlar bitenler şunlardır :

(*) Çocukluğumuzda İstanbul halkı Negroların yaptığı totem törenine Arap düğünü adını verirdi.

1 — Luther din kitabı olan *İncil*'i herkesin anlayabileceği bir dile, ana diline çeviriyor.

2 — Ana diline çevrilen *İncil* edebiyata sınıyor. Bundan ulusal edebiyat doğuyor.

3 — Ulusal edebiyat politikaya sınıyor. Bundan ulusal devlet doğuyor.

4 — Ulusal devlet ekonomiye sınıyor. Bundan endüstri doğuyor.

5 — Endüstri ahlâka sınıyor. Bundan şahsiyet kültürü doğuyor.

6 — Şahsiyet kültürü devlete sınıyor. Bundan demokrasi doğuyor.

Demek oluyor ki, ulusal devletin, ulusal kalkınmanın kaynağı politika değil, reformadır. Ben reforma derken din kitabının ana diline doğru olarak çevrilmesini anlıyorum.

Tarihin bize gösterdiği ulusal kalkınma vetiresi, bu olduğuna göre aşağıdaki soruları sormak, bir an önce de karşılıklarını vermek zorundayız :

1 — Tarih boyunca din kitabımız olan *Kur'an*'ın Osmanlıca da olsa doğru bir çevirmesi yapılmış mıdır?

2 — Tarih boyunca *Kur'an*'ın okuma yazma bilen bütün Türklerin sözlüğe bakmadan anlayabileceği bir çevirmesi yapılmış mıdır?

3 — Tarih boyunca *Kur'an* âyetlerini konularına göre "Allah, Muhammed, *Kur'an*, dünya, âhiret, cennet, cehennem, insan, melek, iyilik, kötülük..." diye türdeş bölümlere ayıran Türkçe bir eser yayınlanmış mıdır?

4 — Tarih boyunca *Kur'an*'ın Türkçe olarak felsefesi yapılmış mıdır?

5 — İlâhiyat Fakültesinin öbür Fakülteler arasında görevi ne olduğu bizim adamları yönünden düşünülmüş, açıklanmış mıdır?

6 — Diyanet İşleri Başkanlığının imam, hatip seçmek, vâiz göndermek işleri dışında bir eğitim görevi olup olmadığı düşünülmüş müdür?

7 — Din problemi politika, idare, iktidar, muhalefet çekişmeleri, parti kavgaları dışında "din problemi" olarak düşünülmüş müdür?

8 — Din kişiliği ile ulus kişiliği ayrı kişilikler midir, yoksa bir tek kişilik midir? Bu sorunun karşılığı psikologlar, bilginler, kongreler, maa- rif şûrâları, tâlim ve terbiye heyetleri yönünden verilmiş midir?

Din kitabımız olan *Kur'an* şimdiye kadar ana dilimizden başka dillere, çok defa da yanlış olarak çevrilmiştir. Onun için bu çevirmeleri Türkler anlamamışlardır. Din kitabımız olan *Kur'an*'ın ana dilimize çevrilmesi di- yerek şunları anlıyorum :

1 — *Kur'an* ana dilimiz olan Türkçeye çevrilmelidir.

2 — Ana dil yalnız kelimeleri Türkçe olan dil demek değildir.

3 — Ana dil kelimeleri Türkçe olmakla birlikte yapısı, estetiği, geleneği de Türkçe olan dildir.

4 — Ana dil masalların, ata sözlerinin, Yunusların, Karacaoğlan'ların, Orhan Veli'lerin gelenekli dilidir.

5 — Ana dil âlim, câhil bütün Türklerin düşünmeden, sormadan anlayabileceği Türk dilidir.

Din kitabımız olan *Kur'an* ana dilimize doğru olarak çevrilecek olursa bunun mutlu sonuçları şunlar olacaktır :

1 — Türk halkı Allah'ın dediklerini doğru olarak anlayacaktır.

2 — Türk halkı dinin gerçeklerini arapçanın, osmanlıcanın, softa dilinin aracılığı ile anlamaya çabalamaktan kurtulacaktır.

3 — Türk halkı dinin gerçeklerini yabancı dil kişiliği ile düşünmenin kazandırdığı kişilik hastalığından kurtulacaktır.

4 — Türk halkı dinin gerçeklerini kendi dili, kendi kafası, kendi gönlü ile, kendi öz kişiliği ile kavrayabilecektir.

5 — Bir din hastalığı sanılan, oysaki önce bir kişilik hastalığı olan softalık ortadan kalkacaktır.

6 — Türk halkı ulusal kişilik denilen normal, yaratıcı benliğine kavuşacaktır.

7 — Türkiye'de bilimin, endüstrinin, eğitimin, politik rejimlerden hiç birinin sağlamadığı, sağlamıyacağı bir kalkınma olacaktır.

İşte *Kur'an*'ın ana dilimize çevrilmesi işinin mutlu sonuçları. İşte Tanzimat adamlarının bir türlü anlayamadıkları, sezemedikleri ulu gerçek. İşte meşrutiyetçilerin uzaktan uzağa sezer gibi oldukları, ancak cesaretle yanına yaklaşamadıkları ulu gerçek. İşte cumhuriyetçilerin yaklaşacakları yerde uzaklaştırdıkları arada bir de bilerek bilmiyerek yaklaşmak istedikleri ulu gerçek. İşte bütün açıklamalardan, göze sokmalardan sonra bile yine de gösteremediğimiz gerçek. İşte eski, kötü bir alışkanlığın etkisi altında görmek istediğimiz zaman bile görmemek için gözlerimizi kapadığımız gerçek. Aydınlar! Bu gerçeği ne zaman göreceksiniz? Hıristiyanların kiliseye karşı gösterdikleri o sonsuz saygıya bakın. Bu saygıda milliyet duygusu en büyük yeri almıyor mu? Kıbrıs'ı yutmak için çırpınan palikaryaların arasındaki azgın papazların deprenişlerini hatırlayın. Bu kilise adamlarının davranışı en azılı milliyetçinin ki değil mi?

Gözünüzü açın! Dinsizce milliyetçi olmak elinizde değildir. Şu gerçeği de hiç unutmayın ki dinin kutluluğu gibi korkunçluğu da kuvvetinden ileri gelir. Din, gücünü insan benliğinin şursuz tabakalarından alır. Din teknik gibi insanın yalnız aklını, sanat gibi yalnız gönlünü saran bir şuur değildir, din insanın bütün benliğini saran bir şurudur. Kansız yaşanamıyacağı gibi dinsiz de yaşanamaz. Ancak, kan yalnız damarlarda dolaşmalıdır, dışarıya akmamalıdır. Din de böyle. Din kendi yatağında kalmalıdır, politika topraklarına taşmamalıdır.

TÜRKİYEDE YENİ MANTIK CEREBANLARININ İLK HABERCİSİ : ALİ SEDAD

Dr. Necati ÖNER

Herhalde daha büyük bir topluma hitap etmelerinden olacak, edip ve şairlerimiz, bilim adamlarımızdan daha çok tanınmış ve eserleri üzerinde daha çok durulmuştur. Tanzimattan sonra yeni bir yola yönelmiş olan fikir hayatımıza çeşitli bilgi kollarında emek vermiş düşünürlerimizden, şiir, roman ve tiyatro alanlarında çalışanların çoğunun eserleri irdelenmiş, hayatları çeşitli yönleriyle yeni nesillere tanıtılmıştır. Bu çağdaki bilim adamlarımızdan Ziya Gökalp dışta bırakılırsa geri kalanları üzerinde sağlam bir inceleme yapılmış değildir. Günümüzde edebiyatçılarımızın, geçmişteki meslekdaşlarını değerlendirmeleri bakımından, gösterdikleri haktanırlık övülecek bir olay; bilim dalında çabalayan fikir adamlarımızın kendi meslekdaşları yönünden bile tanınmayıp unutulmaya bırakılmaları ise üzüntü ile karşılanacak bir nemegerekciliktir. Buradaki nemegerekciliğin nedeni, yerli meslekdaşını küçük görme duygusudur. Durum böyle olunca, bilim alanında çalışanlarımız, birbirlerinden habersiz kalmış, ortaya atılan fikir tohumları tamamlanarak geliştirilecek yerde, her yeni gelen, uğraştığı bilim dalı memleketimizde kendisi ile başlıyormuş gibi davrandığı için bir fikir zinciri kurulamamış, sonuç olarak, birbirini tamamlayarak gelişen fikir cereyanları yerine, kopuk zincir halkaları gibi, tek tek kalmağa mahkûm ferdi çalışmalar fikir hayatımıza hâkim olmuştur.

Bu yazımızda bahis konusu edeceğimiz Ali Sedad¹ da adı birçokları tarafından işitilmemiş son çağ fikir adamlarımızdandır, Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür*'de; Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri*², *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*³ adlı makalelerinde; İbrahim Alâaddin Meşhur *Adamlar*'da Ali Sedad'dan bahsederler. Salih Zeki, ilerde göreceğimiz gibi Ali Sedad'a haksız hücumlarda bulunur; Ord. Prof. Ülken, *Mizan-ül Ukul* adlı eserine kısaca temas eder; İbrahim Alaâddin ise hayatını anlatır. Bunlar dışında Ali Sedad'dan bahseden olmadığı gibi, üzerine yapılmış bir inceleme de yoktur. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* adı altında yaptığımız doktora tezinde, ilk defa geniş bir şekilde Ali Sedad üzerinde durmuştuk. Ali Sedad'ın fikir hayatımıza

(1) Ali Sedad (1857-1900) : İstanbul'da doğdu, tarihiçi Cevdet Paşa'nın oğludur. Hususî hocalardan okumakla beraber bir müddet Galatasaray Lisesinde ve Mahreci aklâm'da bulundu Said beyden fizik ve kimya dersleri almıştır. Bir aralık Hukuk Mektebinde mantık muallimi oldu. 43 yaşında ölerək Fatih Türbesi civarında babasının yanına gömülmüştür. Bk. İbrahim Alaâddin, *Meşhur Adamlar*, c. 4.

(2) *Edebiyat*, sayı 3, İstanbul 1935.

(3) *Tanzimat* (Yüzüncü yıldönümü) içinde, İstanbul, 1940.

yaptığı büyük hizmeti gözönüne alarak, bu kere de bu yazı ile onu ele almayı faydalı gördük.

Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul fi el-mantık ul usul*, *Lisan-ul Mizan*, *Hesab-ı tefazuli* ve tamamı (Fransızcadan tercüme) ve *Kavaid-i tahavvulat fi harekât-ı Zerrat* adlı eserlerin yazarıdır. İlk ikisi mantık kitabıdır. Bu yazımızda onun yalnız mantık alanındaki çalışmalarına dokunacağımız için *Mizan-ul Ukul*'u esas olarak ele alacağız. Sonradan yayınlanan *Lisan-ul Mizan*, *Mizan-ul Ukul*'un bir nevi özetidir.

A h m e d C e v d e d P a ş a, İslâm kültür geleneğine uygun olarak kaleme alıp 1297 de yayınladığı mantık kitabını oğluna ithaf etmiş ve kitaba oğlunun adını vererek "*Miyar-ı Sedad*" demişti. Ali Sedad babasının bu iltifatına karşılık olarak *Mizan-ul Ukul fi el-mantık ul usul*'u yazıp 1303 de yayınladı.

Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul*'la fikir hayatımızda yep yeni bir kapı açmıştır. Şöyle ki, Avrupada *Renaissance*'tan sonra, pozitif bilimlerde baş gösteren gelişmeler, o çağa kadar hâkim olan, Aristo mantığının yetersizliği fikrini doğurmuş, mantık alanında, Aristo mantığını genişletme amacı ile yeni çalışmalar başlamıştı. Bir yönden bilimlerin metodları üzerine incelemeler devam ederken, XIX. asrın ortalarından itibaren de İngiliz mantıkçıları matematiği esas olarak, mantık problemlerini yeni bir yolda işlemeğe başlamışlardı. Fikir hayatımız uzun zaman mantığın bu gelişmesinden habersiz kalmış, Aristo mantığının dışına çıkılmamıştır. Bizde Avrupada doğan yeni fikirleri de içine alan mantık kitabını ilk defa Ali Sedad yazmıştır. Gerçi, *Mizan-ul Ukul*'dan önce H. 1277 de İtalyan mantıkçısı G a l u p i'den çevrilen "*Miftah-ul Fünun*"da bilimlerde metod konusuna dokunulmuştur. Bu bakımdan metod problemlerinin fikir hayatımızda ele alınışını "*Miftah-ul Fünun*"la başlatmak doğru olur. Ali Sedad'ın önemi, metod problemlerine daha geniş yer vermesinde ve ilk defa, tümevarım, yüklem niceliği ve riyazi mantıktan bahsedip, bunların münakaşasını yapmış olmasındadır.

Ali Sedad eserinde çeşitli mantık cereyanlarına yer vermiş olmasına rağmen, yalnız bir aktarıcı durumunda değildir. Kendi mantık anlayışına göre bu cereyanları değerlendirmiştir. Eserinin ön sözünde çalışmalarını şöyle açıklıyor : ". . . . bugün fünun ve senaiin mevki ve merkezi olan Avrupada mütedavil bulunan mantık dahi, mütalâa ve bizim mantıkla tetabuk ve mukayese eyledim. Bu yolda istihsal eylediğim malûmatı miyara çektim; halisul ayar olanlarını temyize gayret eyledim."

Şimdi, *Mizan-ul Ukul*'u esas alarak Ali Sedad'ın mantık alanında fikir hayatımıza getirdiği yenilikleri belirtmeğe çalışalım. Eser, üç önsöz (*mukaddime*), üç kitap ve bir ek (*lâhika*) ten ibarettir. Birinci önsözde mantığın tarihçesi yapılır, ikincide tarifi ve adlandırılması incelenir, üçüncüde mantığın metafizik temeli araştırılır, üç kitap ve ekte ise asıl mantık konuları işlenir. İlk iki kitap klâsik mantığa ayrılmış, üçüncü kitapta metod meseleleri ele alınmış, ekde de Boole ve Stanley Jevons'un riyazi mantıkları anlatılmıştır.

Ali Sedad, mantığın metafizik temelini araştırırken dış âlemin varlığı problemini ele alıyor. Mantığın bu türlü temellendirilmesine diğer Osmanlı mantıkçıları rastlamıyoruz.

İslâm mantıkçıları geleneğine uyan Ali Sedad, mantığın konusunun “malûmat”, amacının, fikrin doğru ve yanlışlığını ayırmak olduğunu kabul edip, mantık için şu tarifleri veriyor : “Meçhulata musil olması cihe-tiyle malûmattan bahseder bir ilimdir, yahut hakikata taallûk etmesi itibariyle suret-i tefekkürden bahseden bir ilimdir”⁴. Bunlar, mantığın konu ve amacı dikkate alınarak yapılmış tariflerdir. Fakat Ali Sedad bu tariflerin, mantığın konu ve amacının göz önüne alınarak yapıldığını açıkça ifade etmiyor. Bu husus Cevded Paşa'nın eserinde belirtilmiştir. Konusuna göre mantık, bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine araç olan bilimdir. Amacına göre ise, zihni hatadan koruyan bir bilimdir⁵. Yapılan tariflere göre mantık doğrudan doğruya bilgi ile ilgilidir. O halde mantığın temellendirilmesi için bilginin temellendirilmesi gerekir. Başka deyişle doğru bilginin olup olmayacağı üzerinde durmak icabeder. İşte Ali Sedad'ın mantığın temellendirilmesi için yürüdüğü yol budur. Mantıkımız, doğru bilginin varlığını, dış âlemin varlığı problemi ile ilgili görmektedir. “İlmî kelam ve hikmetin mukaddimesine konulduğu gibi mantığın mukaddimesine dahi şu, meseleyi koymak lâyük olur : Hakayıkı eşya sabit midir, yani vücudu harici var mıdır, varsa ona ilim mütahakkik olur mu, yani bilinebilir mi?”⁶. Ali Sedad böyle bir metafizik problemi ortaya koymakla beraber etraflı bir şekilde çözümüne girişmiyor. Yalnız Septiklerin fikirlerini reddedip Descartes'cı bir görüşle dış âlemin varlığını kabulleniyor. “İnsan herşeyden şüphe ettiği halde bir şey olsun vardır ki ondan şüphe etmek kabil olmaz. İmdi şüphe için sarfettiği say ve fikir ve nefis-i şüphe bile hep kendisinin vücudunu isbat eder. Binaenaleyh insanın şüphe edemeyeceği şey kendi mevcudiyetidir.”

“Fîlvaki insan cemi ahkâmda bile aldanmış olsa şu aldanış dahi kendi vücudunu isbat eder. Çünkü aldanma için mevcut olmalıdır. İnsan kendi mevcudiyetinde şüphe edemediği gibi hariçte kendisi gibi mevcudiyeti zatiyesinden şüphe edemeyen insanların ve sair eşya-i hariciyenin dahi vücudunda şüphe edemez. İşte akl-ı beşerin böylece bazı hakayıkı olsun isbatı zahir olur”⁷. Görülüyor ki Ali Sedad, dış âlemin varlığını isbata çalışırken hareket ettiği nokta Descartes'la aynıdır. Fakat sonuna kadar Descartes'ı takip etmez. Bilindiği gibi, D e s c a r t e s, kendi varlığından dış âlemin varlığına geçerken “Allah beni aldatmaz” hükmünü bağ olarak kullanır. Ali Sedad'ın izahında bu iki varlık arasında bir boşluk vardır. Kendi varlığından, dış âlemin varlığına nasıl geçildiği açıklanmamıştır.

Ali Sedad, İslâm kültür dünyasında “ehli sünnet” düşünürlerinin, mantığa yaptıkları itirazların nedenini açıklarken, onları haklı bulup iti-

(4) A l i S e d a d, *Mizan-ul Ukul*, s. 13, İstanbul, 1303.

(5) A h m e d C e v d e d, *Miyar-ı Sedad*, s. 11, İkinci baskı, İstanbul, 1303.

(6) A l i S e d a d, *Mizan-ul Ukul*, s. 16.

(7) *Aynı eser*, s. 20.

razlarının asıl mantığa değil de, mantık bilimi içerisine karıştırılan metafizikle ilgili konulara olduğunu işaret ediyor. “. . . Hakikat halde ise omizan-ı akl olan mantığı, izah ve isbat olunmayan efkâr-ı metafizikiye ile tahlit etmek caiz olmuyacağından ehli sünnetin bu babdaki isabetleri zahirdir”⁸. Bu hükmü ile, mantığın metafizikten ayıklanması taraftarıdır. Biraz önce gördük ki mantığa metafizik temel de aramaktadır. Yani bir yönden mantığa metafizik temel ararken, öte yönde mantığın metafizikle ilgisi olmamalıdır diyor. Bu iki hüküm arasında bir çelişikliğin oluşu açıktır. Bahis konusu çelişiklik, mantığın kâh muhtevalı, kâh muhtevasız kabul edilmesindedir. Bize öyle geliyor ki, Ali Sedad'da iki zıt fikir, çarpışma halindedir. Bir yandan eskiye olan bağlarından, büsbütün sıyrılmadığı için mantığı muhtevalı olarak kabul etmekten vaz geçemiyor; öte yandan, mantık işlemlerinin her türlü muhtevadan uzak, bir boş kalıplar bilimi olduğu gerçeğini sezmiş bulunuyor. Mantıkla metodun farkını açıklarken de bu durum sezilmektedir. “. . . . Mevzu ve gayet değişik usul dahi değişir, lâkin mevzu değişmekle zihin değişmez. Mevzu ne olursa olsun fikir her halde bazı kavanini külliyeye tâbi olur. Binaenaleyh usul-u-ulûm bu kavanine tâbi olmakla müşterek olur. Fikrin tâbi olduğu kavanini tâyin mantığa ve işbu kavanini muhtelif ulûma tatbik eylemek usul'a aittir. Bu halde mantık, asl-ul usul olmuş olur”⁹. Bu açıklamaya göre mantık, zihnin işleyişini gösteren, muhtevasız bir bilim olarak anlaşılmaktadır.

Mantığın muhtevasız, yalnız formdan ibaret olduğu fikri yenidir. XX. asrın başından beri gelişmekte olan yeni mantık cereyanlarının hareket noktası aynı fikirdir. Ali Sedad'ın bu yoldaki sezisi övülmeğe değer bir ileri görüşlülüktür.

Ali Sedad'ın mantığın tümü üzerine ortaya koyduğu fikirleri gördükten sonra mantık konuları ile ilgili ne gibi yeni fikirleri memleketimizde tanıttığına geçebiliriz.

Y ü k l e m i n N i c e l i ğ i : Klâsik mantıkta, yüklemli önermelerin yalnız konusunun niceliği dikkate alındığından, önermeler nicelik bakımından, tümel ve tikel diye ikiye ayrılmıştı. XIX. asır İngiliz mantıkçıları yüklemde niceliği olabileceğini düşündüler. Bu fikri ilk defa 1833 de **G e a r g e B è n t h a m** ileri sürdü **H a m i l t o n** geliştirdi.

Bütün insanlar ölümlüdür derken, yüklem olan ölümlünün niceliği belli değildir. Hamiltona göre bu durum dilin eksikliğinden ileri gelir. Aslında düşüncede yükleme de bir nicelik verilir. Bütün insanlar ölümlüdür demek, gerçekte, bütün insanlar bazı ölümlülerdir demektir. O halde mantık, düşüncede gizli olarak bulunan bu durumu açıkca ifade etmelidir. Bu anlayışa göre, evvelce nicelik bakımından ikiye ayrılan önermeleri dörde ayırmak gerekir. Özet olarak belirttiğimiz, yüklemde niceliği probleminden bizde ilk defa Ali Sedad bahsetmiştir.

(8) Aynı eser, s. 5.

(9) Aynı eser, s. 13.

Ali Sedad, Hamiltona göre nicelik bakımından sekize ayrılan önermeleri örnekleri ile izah ettikten sonra, böyle bir anlayışı tabii yoldan ayrılmış kabul eder¹⁰; ayrıca yüklemde nicelik aramanın, ilk defa Hamilton tarafından yapılmadığını, eski mantıkçılarda da bunun bilindiğini, fakat böyle bir şeyi “*münharifattan*” addettiklerinden nazarı dikkate almadıklarını belirterek¹¹, De Margan’ın¹² Mill ve Paul Janet’in¹³ Hamiltona yaptıkları itirazları naklediyor.

T ü m e v a r ı m : Yeni Çağ felsefesinde, tümevarım problemi büyük bir önem kazanmış, klâsik mantığın ana bölümü olan tasım, çeşitli itirazlara konu olmuştur. Avrupa’da Bacon’la başlayan bu münakaşalardan fikir hayatımızı ilk defa, yine Ali Sedad haberdar etmiştir. Ali Sedad tasıma yapılan hücumları aslında kabul etmez. Stuart Mill ve Herbert Spencer’in itirazlarına karşı koyar.

“Mill ve Spencer’e göre tümevarım tasımdan önemli ve analogi de tümevarımdan öncedir”¹⁴. Çünkü tasımın öncülleri bir tümel (küllî) in fertleri hakkında hükümdür. Bu hüküm ise o tümel’in fertlerinin incelenmesinden sonra verilir. Meselâ, insanın hiçbir bilgisi bulunmadığı halde, elini ateşe dokundurduğunda elinin yandığını duyup, bu durum ve ateşin vasıflarını zihninde saklar. Aynı vasıfları başka bir yerde müşahade edince, analogi yolu ile bunun da yakıcı olduğuna hükmeder; sonra bu hükümü umumileştirerek her ateş yakıcıdır hükmünü verir. İşte son tümel hükmü, insan, tümevarım yolu ile elde eder.¹⁵

Yeni mantıkçıların tümevarım hakkında öne sürdükleri fikirlerinin en önemlisinin bu olduğunu, böyle bir mütalâa ile eskilerin tasıma verdikleri önemi yok etmek istediklerini, mademki temelde tümevarım vardır o halde asıl olan, tümevarımı “nazar-ı mütalâa”ya almaktır. Tasımın bir şeyi keşf ve isbata yaramaz dediklerini belirterek ileri sürülen iddiaya şu cevabı veriyor : “Halbuki delillerin maddeleri onların dediği gibi istikra tariki ile bilinmek lâzım gelse bile, bundan kıyasın hizmetine hâlel gelmez. Yine kıyas mukaddemata göre neticesini verir. Lâkin istikrada istilzam tam bulunmadığından her zaman mukaddematına göre netice veremez. İşte indel mütekaddimin kıyasın kıymeti ve ehemmiyeti bundan ileri gelir”¹⁶.

Ali Sedad, tasımın temelinde tümevarımın bulunduğu fikrini ileri sürenlerin, analogi ve tümevarımla sezgi ve gizli tasımı birbirine karıştırdıkları kanaatinde. Tasımın temelinde asıl sezgi ve gizli tasımın bulunduğu fikrini kabul eder. Tasımın öncüllerinin tesbiti bunlarla olduğunu, eski mantıkçıların fikirlerinin de aynı yolda bulunduğunu belirterek diyor ki, İngiliz mantıkçıları (her ateş yakıcıdır) hükmünü vermek

(10) Aynı eser, s. 91 - 92.

(11) Aynı eser, s. 93.

(12) Aynı eser, s. 94 - 95.

(13) Aynı eser, s. 247 - 248 deki not

(14) Aynı eser, s. 99.

(15) Aynı eser, s. 90.

(16) Aynı eser, s. 100.

için kullandıkları eksik tümevarımda "tabii ahvalin" düzenine dayanırlar. Aristo mantığına bağlı mantıkçıların sezgi ve gizli tasım fikri, İngiliz mantıkçılarının fikrinden daha genel ve daha şümullü olmakla tercih edilmesi gerektir¹⁷.

Tasımın öncüllerinin gizli tasımla nasıl elde edildiğini açıklamıyor. Fakat sezgiden ne anladığını biliyoruz. Önergeleri incelerken sezgiden bahseder. İngiliz mantıkçıların, tümevarımda "tabii ahvalin" düzenine olan inanca dayanmış olmalarını kabul etmiyor ama, bu fikir yerine ileri sürdüğü sezgide de kendisi tabii düzen üzerine dayanır. "Aklın hads denen bir hali vardır. Bir evin bir veya birkaç ferdinde müşahede eylediği bir hükmün, o nev'in sair fertlerinde de bulunacağına bununla hükmeder ve cüz'i malûmattan külli malûmatı bu suretle elde eder. Hads fikre mükabil olup zihnin sureti intikalinden ibaret bir melekesidir. Bu meleke insanın doğduğu zamandan itibaren, icrayı tesirden hali kalma-yıp hususi kanunlar hükmü altında, muntazam bir surette cereyan eden harici hâdiselerin intizamına itimat etmesi üzerine hasıl olur"¹⁸. Görülüyorki Ali Sedad, İngiliz mantıkçıların fikrini çürütemiyor. Kendisi de, tümevarımın temelini araştırırken, onlar gibi tabii düzen inancına gelip dayanmaktadır.

R i y a z i M a n t ı k : Aristo mantığının yanında yep yeni bir mantık sistemi kurma fikrinin Yeniçağ felsefesinde doğduğunu görüyoruz. Bu fikre ilk defa **L e i b n i z** de rastlanır; fakat asıl çalışmalar daha sonra başlamıştır. XIX. asır İngiliz mantıkçılarından **B o o l e** ve **J e v o n s** yeni bir sembolik mantık kurmağa çabaladılar. Sembolik mantık cereyanının dan da ilk defa memleketimizi haberdar eden Ali Sedad'dır.

Boole riyazi mantık üzerine ilk eserini 1853 de verdi. Ali Sedad 1885 de yayınladığı *Mizan-ul Ukul*'da bu mantığın izahına çalışmıştır.

Ali Sedad, riyazi mantığın taraftarı değildir. Onu sırf fikir hayatımıza tanıtmak için ele alır. Üstelik böyle bir hareketi külfet olarak kabul eder." Gerek Boole'un ve gerek Stanley Jevons'un usulleri Hamiltonun eserine gitmekten, yani mahmulun tâyini kemmiyeti ile külliye mantıkkiye, bir mecmuu cebri gibi nazar eylemekten ileri gelme bir tekellüfattan ibaret olup, bu misullü tekellüfat ile kıyas-ı musavat hakkında meleke ve mümaresenin tezayüdü hususunda istifade olunabilir olsa bile onunla Aristo mantığının tecdid olunmuş olduğu iddiasında bulunmak batıl bir zandır"¹⁹. O yalnız Aristo mantığına bağlı olduğu içi riyazi mantık anlayışını küçümsemez, ayrıca, bu mantığın çıkmaza saptığını da sezmiştir. "Kavaidi cebriye, kavaid-i imâli fikrin kemiyete tatbikiyle ileri gelmişken onlardan daha âm olan, kavaid-i fikri cebre tatbik etmek lâzım geleceği, mantıkta nazarı tetkik ve mütalâayı tamik edenlerce varestei izah olacağından...."²⁰. Bu fikriyle mantıkımız ileri bir görüşü temsil

(17) Aynı eser, s. 101.

(18) Aynı eser, s. 65.

(19) Aynı eser, s. 240.

(20) Aynı eser, s. 241.

etmektedir. Mütalâasının doğru olduğunu daha sonra Avrupada yapılan mantık çalışmaları açıkca göstermektedir. Boole'un açtığı çığırda yürüyen İngiliz mantıkçıları, genel olan mantığı ondan daha az genel olan matematikle açıklamaya kalkışmışlardı. İşte Ali Sedad, bu eksikliği sezmiştir. XX. asrın başından itibaren Russel'la başlayan lojistik cereyanı, bu dar yolu terketmiş, yeni bir gelişme istikametine yönelmiştir.

Ali Sedad'ın, riyazi mantığa taraftar olmamasına rağmen devri için çok yeni olan bu cereyanı fikir hayatımıza tanıtmakla yaptığı hizmetin övülmesi gerekirken, ne yazık ki Boole mantığının Türkiyede temsilcisi olan Salih Zeki tarafından haksız hücumlara uğramıştır.

Salih Zeki, Mizan-ı Tefekkür'de Ali Sedad hakkında şu hükümleri veriyor :1 — "Mizan-ul Ukul'un 87. sayfasından sonrası gözden geçirilirse muharririn yeni mantığı anlamadığı görülür" ²¹. Adı geçen eserin 87. sayfasından sonra Ali Sedad, yüklem niceliği, tümevarım, bilimlerde metod ve riyazi mantık konularını ele almıştır. Metod bahsi hariç diğer konulardaki fikirlerini görmüştük, aşağıda ilimlerin metodları hakkındaki kanaatlerine de temas edeceğiz. Bu problemler karşısında Ali Sedad'ın durumu hiç te Salih Zeki'nin yazdığı gibi değildir. Ali Sedad yeni mantık cereyanlarını anladığı gibi onları değerlendirmeni de bilmıştır. 2 — "Bizde mantıkî işariden evvel bahseden kitap Mizan-ul Ukuldur. Ancak mantığın cebre tatbiki unvanı garibini haiz olan, bu kitabın lâhikasını okuyupta anlamak kabil değildir." ²² Mizan-ul Ukul'un lâhikasında riyazi mantığın ele alındığını söylemiştik. Gerçi Ali Sedad, Boole'u anlatırken pek açık değildir. Fakat buradan Boole mantığının esasını anlamak mümkündür. Boole'un hareket noktası, kullanılan işaretlerin anlamı, önermelerin ifade tarzı açıkca anlaşılabilir. Yalnız fonksiyon münasebetleri ile önermelerin geliştirilmesi (tevsii) problemi müphemdir. Açıklama yapmadığı için gösterilen formüller anlaşılmamaktadır. Stanley Jevons'un mantığının izahında ise kapalı bir taraf yoktur.

Ali Sedad, fikir hayatımız için yeni olan bir cereyandan bahsederken, bazı noktaları açıkca ifade etmemesiyle onun hizmetini toptan inkâr etmek, yalnız haktanımamazlık değil, üstelik yanlış bir harekettir. Şunu da göz önüne almak gerekir ki, Ali Sedad, riyazi mantığın bir taraftarı olarak mantık problemlerini ele almış değildir. Onun amacı, memleketimiz için bilinmez, fakat Avrupa fikir dünyasınca bilinir bir mantık cereyanından fikir hayatımızı haberdar etmektir.

Ali Sedad'ın, İngiliz mantıkçılarının yüklem niceliği, tümevarım ve riyazi mantık üzerine ileri sürdükleri fikirlere itiraz edişi, bu problemlerin ilk defa, fikir hayatımıza tanıtılması ve münakaşa edilmesi hizmetini küçültmediği gibi, Onun, mantık alanındaki gelişmelere toptan karşı koyduğu anlamına da gelmez. Bacon ve Descartes'in çalışmalarını övgü ile anar. Bacon ve Descartes'in Aristo mantığına yaptıkları itirazların, asıl Aristo mantığına değil, onun bozulmuş şekline olabileceği kanaatin-

(21) S a l i h Z e k i *Mizan-ı Tefekkür*, s. 25 deki not, İstanbul, 1312.

(22) *Aynı eser*, s. 65 deki not.

dedir. "Mantık bir âleti kanuniye olup fikrin sahih ve fasidini tefrik ve temyize ve malûmattan meçhulâta tevessüle hizmet eyler ise de daima neticenin sıhhati mebadi ve malûmatı evveliyenin sıhhatine mevkufl olduğundan bunlarda cüz'i bir hata vaki olsa kıyasatı müteselsile ile ol hata gittikçe büyüyerek sırf hatadan ibaret bir meslek ortaya getirebilir. Bunun için tatbikatı mantıkıyede teşkili mukaddemat hususunda pek ziyade dikkat lâzımdır. Halbuki bir aralık bu yoldaki musamahat ile tatbikatı mantıkıyede hatalar gittikçe ilerleyip, bazı mebadii metafizikiye üzerine mebni olan netaici garibe tezahüt eylemiş idi. Ve artık mahsussattan bile kıyasen bahsolunup harice müracaata lüzum görülmezdi. Evham ve hayalata vücut verilip ulûm ve fûnun terakkiden kaldı. İşte bu hali ataletin bertaraf olması Bacon ve Descartes'in ikazı ile olabildi"²³.

Bacon'un mantık çalışmalarının pek mübalağa edildiğini, Bacon'un tasımı reddetmesinin yersiz olduğunu, fakat Novum Organom'un mantık tatbikatını kötüye kullananları ikaz etmesi bakımından öneminin inkâr edilemeyeceğini kaydedip, Bacon hakkında Barthélemy St. Hilaire'in fikrine uyararak şöyle bir hüküm veriyor : "Bacon ise felsefe âleminde yeni bir şey göstermediği halde pek çok şeyler keşfettiğini söyleyip kendisinden evvel ilmin terakkisine hizmet eden meşhur düşünörlere itiraz eylemek yolunda dirliksizlik gösterdiği halde, mantığı kötüye kullananları ikaz etmiş olduğu için olsun, Lordlar Kamarasından ihraç olunduğu gibi filozoflar kafilesinden ihraç olunmayıp, şöhreti marifetine galip bir hâkim olarak ibka olundu"²⁴.

Descartes'i metod hakkında ileri sürdüğü fikirler dolayısıyla daha üstün görür. "Descartes ise, kavaid-i esasiye-i mantıkıyeye tariz etmekte, ol zamana kadar ulûm ve fûnuna tamamiyle tatbik olunamayıp perakende kalmış olan usulu, cem ve tanzim ve suret-i mükemmeliyede izah ve tefhim etmekle terakkiyat-ı ilmiyeye yeni bir yol açtı"²⁵.

Bu ifadeleriyle, asıl mantık konularında, Aristo mantığının eskimelediği, onda herhangi bir değışiklik yapmanın doğru olmayacağı fikrini savunuyor. Ali Sedad'ın yeni mantık cereyanlarından taraftar olduğu, bilimlerde metod problemleridir. Bu ise, Aristo mantığının bir değışikliği değil, bilimlerin gelişmeleriyle, üzerinde düşünülmesi zaruri olan ve sonradan mantığın bir bölümü olarak kabul edilen bir problemdir.

Bilimlerde Metod : Ali Sedad, metod problemlerinin Avrupada gelişmesini övmekle beraber, bu problemin İslâm düşüncesi için yabancı olmadığını, asırlar boyunca, şer'i bilimlerde metod üzerine eserler verildiğini, fakat her bilimi ilgilendiren metodun toplanmasıyla mantığa eklenmesinin XVI. asırdan bu yana ilk defa Avrupada yapıldığına işaret ediyor ki "Avrupa hükemasının bu babda göstermiş oldukları terakki şayanı takdir olup bizde de metodun mantığa ilâve olunmasının zamanı gelmiştir."²⁶

(23) A l i S e d a d, **Mizan-ul Ukul**, s. 6.

(24) **Aynı eser**, s. 11.

(25) A l i S e d a d, **Mizan-ul Ukul**, s. 8.

(26) **Aynı eser**, s. 240.

Bu düşünceyledir ki, Ali Sedad eserinde bilimlerde metod bahsine geniş bir yer vermiş, matematikte, tabiat bilimlerinde, tarihte metoddan bahsetmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, metod bahsine, Ali Sedad'dan önce İtalyan mantıkçısı Gallupi'den "Miftah-ul Fünun" adı ile yapılan mantık tercümesinde yer verilmiştir. Eserin asıl tercüme kısmında "meslek" adı altında metoddan tahlil ve terkip ele alınmıştır²⁷. Bilimlerin metodları bu arada bilhassa tabiat bilimlerinin metodu, mütercim²⁸ tarafından kitabın yapılan ekte anlatılmıştır. Yalnız burada yazar, her bilimi ayrı ayrı ele alarak onlarda uygulanan metodları göstermemiş, genel olarak metod problemlerini ele almış, "tetkiki nazar" (gözlem), "tecrübe" (deneyim), "tertip" (sınıflama), "mümaselet" (analoji), "istikra" (tümevarım), "faraziyat" (varsayım), tarif ve "burhan" dan bahsetmiştir.²⁹ O halde metodolojinin ana problemlerinden fikir hayatımızda ilk bahseden miftah-ul fünun mütercimidir. Ali Sedad'ın rolü, ilk defa her bilimi ayrı ayrı ele alarak metodlarını incelemesidir.

Ali Sedad, matematik, tabiat bilimleri ve tarihi ayrı ayrı ele alarak, konularını amaçlarını ve metodlarını anlatır. Bu arada, "ilâhiyat", "ulûmu şer'îye", "ulûmu lisaniye"ye de ele alırsa da, bunların metodlarını değil, daha çok konularını belirtmeğe çalışır. Bu bakımdan Ali Sedad'ın, fikir hayatımıza metodolojide getirdiği yenilikleri belirtmek için sonuncu bilimleri değil de, ilk üç bilim gurubunu ele alacağız. Ve bu bilimlerin konusu, amacı gibi bilim felsefesini ilgilendiren bölümlere dokunmadan yalnız metodolojiyi ilgilendiren, Miftah-ul Fünunda bulunmayan, bu bakımdan fikir hayatımız için yeni olan noktaları göstereceğiz.

Matematikte : Matematikğin metodu isbattır. Tahlil ve terkip olmak üzere, Miftah-ul Fünunda iki isbat şekli gösterilmiştir. Ali Sedad bir üçüncü yoldan daha bahseder : "İptal-ı nakiz ile intacı matlûp eden burhan" (*La démonstration par l'absurde*). Bu münasebetle Port Royal mantıkçılarının, sonuncu isbat şekli üzerine ileri sürdükleri fikirleri ele alıp onlara itiraz ediyor. Port Royal mantıkçılarının bu yolu reddetmekle, mantığı reddetmiş sayılacaklarını belirtmeğe çalışıyor³⁰.

Tabiat bilimlerinde : Burada tecrübe metodunu izaha çalışır. Tecrübe metodunun çeşitli safhaları, varsayım, gözlem, deneyim, tümevarım'ın bizde ilk defa Miftah-ul Fünunda ele alındığını kaydetmiştik. Ali Sedad bundan farklı olarak, önce Bacon tarafından tesbit edilip, sonra St. Mill'in geliştirdiği deneyim yollarına da yer verir. Mill'in adını anmaksızın onun ortaya koyduğu, uygunluk metodu, ayrılık metodu, beraber değişmeler metodu, ve tortu metodunu anlatır.

(27) Miftah-ul Fünun, s. 104, İstanbul 1277.

(28) Müterciminin adı kesin olarak tesbit edilemedi M. Ali Aynî Türk Mantıkçıları adlı makalesinde, Miftah-ul Fünun müterciminin O H A N E S olduğunu söylüyorsa da bu ismi nereden tesbit ettiğini açıklamıyor. Elimizde bulunan Miftah-ul Fünun'un birinci ve ikinci baskılarında bu hususa dair bir kayıt yoktur.

(29) Miftah-ul Fünun, s. 148 - 158.

(30) Aynı eser, s. 132 - 133.

Tarihin metodunu ele alırken, tabiat bilimlerinde metod ne ise tarihtede o olduğunu, birincide ilk bilgiler gözlem ve deneyimle elde edildiği halde, tarihte, gözlem ve deneyimin yerini “ahbar” ve “asar”ın teşkil ettiğini söyleyip bunların değerlendirilmeleri üzerinde durmaktadır.

Görülüyor ki, Ali Sedad’ın metodolojide kendine has bir fikri yoktur. Avrupada mevcut fikirleri nakletmiştir.

Ali Sedad, mantığın bilimlerde metod bölümünde, her bilimi ayrı ayrı ele alarak, bilimlerin konuları, gelişmeleri, prensipleri üzerinde durmuş mantıktan çok, bir soy, bilim felsefesi yapmıştır. Ali Sedad’dan sonra yeni tarzda yazılan mantık kitaplarında da aynı yoldan yürünmüş, metod problemleri incelenirken, mantığın birinci bölümü, yani suri mantıkla bir bağ kurmaya gidilmemiştir. Bu durum yalnız bize has birşey değildir. Avrupada yazılan mantık kitapları da böyledir. Zaten mantıkçılarımız kitaplarını yazarlarken Avrupayı örnek olarak almışlardır. Metod bahsi sırf mantık bakımından, yani aklın işleyiş tarzı olarak ele alınmayıp teferruata girilmiştir. Miftah-ul Fünun bu konuda farklı bir durum arzeder. Orada, sırf metodun tekniği ele alınmış, fakat yine suri mantıkla bir bağ kurulamamıştır.

Bu yazımız göstermiştir ki, Ali Sedad, asırlar boyunca bütün fikir hayatımıza hâkim olan Aristo mantık anlayışına bağlıdır. Fakat, bu bağlanmış, kendisinden önce gelen türk mantıkçılarından farklı bir durum gösteri. Onlar, geleneğe sadık kalarak, kapalı bir sistem içerisinde, Aristo mantığını kılı kırk yararcasına işlemişler, def’alarca yazılmış ve söylenmiş şeyleri tekrar etmişlerdir. Ali Sedad ise, mantığın Avrupadaki gelişmesinden haberdar olmuş, islâm gelenek çemberinin dışına çıkarak, yeni fikirlerin münakaşasını yapmış; geleneğin etkisiyle bir mantık anlayışının taraftarı değil, çeşitli cereyanlara karşı Aristo mantığını savunarak, onun şuurlu bir taraftarı olmuştur. Bu suretle, Tanzimattan sonra, garplılaşma hareketlerinden, mantık disiplininde ilk hamleyi yaparak, bu yolun yolcularının öncüsü olmuştur. İşte Ali Sedad’ın fikir tarihimizdeki büyük önemi budur.

DOĞU VE BATI HİKMETLERİ

Yazan : E. W. F. TOMLIN

Çeviren : H. G. YURDAYDIN

Hikmet hakkında söz söyleyebilmek için aynı zamanda bilgi ve gerçekten de bahsetmek lâzımdır; bu ikisine tam manasiyle bağlı olmayan hususî bir hikmet çeşiti de olabilir. Kabul edilecektir ki, hakîm olan bir kimse, gerçeğe karşı hususî bir davranışı olan insandır. Gerçek, onun kendisi ile yaşadığı şeydir. Gerçek, onun içindedir. Diğer taraftan hikmet sahibi olmıyan kimse, bir dereceye kadar gerçeğin ne olduğunu bilse bile, aslında gerçeğin cahili olan insandır; gerçek, onun içinde değildir. Bu şekilde konuşmaya devam etmek, bu zamanda biraz yüksekte atmak gibi görünebilir. Zira, çağdaş filozoflar, hiç değilse benim memleketimdekiler, gerçek gibi mücerret sözlerin mütemadiyen tekrarlanmasına pek önem vermemektedirler. Öyle sanıyorum ki, artmakta olan bu isteksizlik, bizzat felsefeye karşı olan hususî bir davranışın sonucudur. Zamanımızda, felsefe araştırmacılarının, felsefî inançlarına göre yaşamaları istenmemektedir. Böyle inançlar, onlara göre, sadece gelip geçici şeylerdir. Belki de hakîm ve hatta âlim tipinin aramızdan süratle kaybolmasının sebebi budur. Zira kendisine uyulacak, üzerinde ittifak edilen bir gerçek olmadığından, örnek alınacak hikmet sahibi insanlara ihtiyaç duymuyoruz.

Bu durum yeni değildir; yıllarca, belki yüzyıllarca süren gelişmelerin sonucudur. Bunu anlayan birkaç insandan biri, bizzat bir hakîm -hikmet hakkında ileri geri lâflar ederek delirmiş olan hakîm- idi. Nietzsche'den bahsettiğim meydandadır. Onun *Genealogie der Moral* adlı kitabında bizim bugünkü zihnî çıkmazlarımızı, ünvanlarında "kriz" sözü bulunan birçok kitaplardan daha iyi bir şekilde açıklayan şöyle bir pasaj bulunmaktadır : "Bizim ilme olan imanımızın dayandığı inanç, bugüne kadar metafizik bir inanç olarak kaldı. Aynı zamanda Eflâtun'un inancı olan hıristiyan inancına göre, Allah, gerçektir ve bu gerçek ilâhîdir. Fakat buna hergün biraz daha inanılmıyorsa ve hiçbir şey kendisinin ilâhî olduğunu isbat etmiyorsa ne yapılabilir?... Böylece yeni bir mesele ortaya çıkmaktadır; o da, gerçeğin değeri meselesidir."

"Gerçeğin değeri meselesi" : Zamanımızın, gerçeği tahrif edilmiş, körükörüne felsefesini en uygun bir şekilde hülâsa eden bundan başka birşey olabilir mi? Zira her devir, bir gerçeğe, bu, pragmatik bir gerçek bile olsa, bağlanmaya yöneltmiş olmasına rağmen, bizim devrimiz bugünkü lâik seviyesinde, içinde gerçeğin zımnen bir değer temsil etmediği birkaç devirden biridir. Zamanımızda yeni bir takım felsefeler ortaya çıkmıştır. Bunlar öyle felsefelerdir ki, bizim onlara inanmamız istenmemektedir. Değer olarak gerçek, -tarafdarlarına cazip bir kuvvet, ahlâkî bir mecburiyet yükleyen gerçek- yerini, zevke, arzu ve uygunluğa göre birçok gerçekler arasından seçilecek bir gerçeğe bırakmıştır. İnanıp inanmamakta serbest bulunuyoruz; öyle yapmak için herhangi bir mecburiyet yok-

tur. Bu, biraz önce felsefemizle “yaşamak” konusunda söylediklerimle ilgilidir. Eğer 1930 larda Oxford’daki felsefe hocalarımdan bazıları, beni, tahsil etmiş olduğum “analitik” felsefe ile yaşamaya çalışıyor bulmuş olsalardı, hayret ederler ve benimle alay ederlerdi. Bazı modern tarihçiler, geçmişin hususiyle XVII inci yüzyılın doktrin kavgalarını takbihe mütemayildirler; ben ekseriya bu infial ve istihzanın, müminlerin hâkim davranışlarına olduğu kadar, ferdi inançlara o kadar fazla yöneltilmemiş olduğunu düşünürüm. Bir insanın inançları, onu, onlar hakkında bazı şeyler yapmaya zorlamıştır. Ve o, bu mecburiyeti, “onları memnun etmek” için değil, fakat “onları başarıya götürmek” için hissetmiştir. İçinde bu “entellektüel bitarafılık” davranışının hâkim bulunduğu bir medeniyetin, hiç değilse “İman Devirleri” denen zamanların en ciddi kusurlarının birinden, yani taassuptan kurtulmak istediği görülmektedir. Fakat bu, hiç de böyle değildir. Devrimizde biz, hemen hemen diğer herhangi bir devirde olanlardan daha fazla sert ve müstebit taassupların ortaya çıktığına şahit olduk. Fakat bu taassuplar, yine de yeni bir karakter arzederler. Bahsettiğim felsefeler gibi, bu taassuplardan da içten bir inanma karakteri göstermesi beklenmemektedir. Böylece, inanma işi, saf dışı bırakılmaktadır. Gayeleri, iman yerine geçecek birşey meydana getirmek, sonuç olarak da gönüllü bir şekilde kendiliğinden razı olma fikrini kökünden sökülmektir. İnanandan istenen, bağlılığın özü olarak öyle kendiliğinden bir inanç değildir. Onun sadece, bu işe abone olması, yani ismini yazması istenmektedir. Yeni düstur, bir iman değil fakat bir listedir. *Akil ve Hayat* adlı ilgi çekici bir kitapta -ilgi çekici kitapların böyle müphem ünvanlara sahip olmamalarını isterim- modern İspanyol filozofu **J u l i a n M a r i a s**, “bugün dünyada hiç kimsenin, yani hiçbir serbest kamu oyununun müsamaha göstermeyeceği *gerçek istisna edilecek olursa*, herşeyin tahayyülünün mümkün olduğu hakkında birçok konular bulunduğunu” müşahade etmiştir. Şüphesiz o, bariz bir ihtiyatla sadece muayyen memleketlerin zihni iklimine işaret etmektedir. Fakat, hastalık, yayılmaktadır. “Gerçek”ten sadece bir cins hezeyan olarak bahsedildiği bir duruma gelmiş bulunuyoruz. Zira, yeknesaklık silsilesi ve arzuların karışıklığı, bir ideoloji yerine diğerini ikame suretiyle fakat kendisini süratle yeniden tesis ederek ve aynı bağlılık veya “abonelik”i isteyerek şiddetli ayrılımlara sebep olmuştur.

Gerçek’in tam manasiyle baskı altına alınması halinde yaşamının mümkün olup olmayacağını sorabiliriz. Eğer, öyle olursa, hikmet’ten de eser kalmıyacaktır. Bunun kat’i olarak cevabı, hayır’dır. Gerçek’in başlıca özelliği şudur ki, son istiane yerinde insanlar, başka hiçbir şeyle mutmain olmazlar. Bunu, gerçek’in bir tarifini olarak ileri sürmüyorum. Onu, sadece onun varlık ve faaliyetinin tanınabileceğine bir işaret olarak ifade ediyorum. Gerçek’e ulaşmamak ebedî bir itminansızlık içinde yaşamak demek değildir. Öyleyse, itminandan mahrum kimseler, nasıl sükûnet içinde yaşayabilirler? Buna zannederim şöyle bir cevap verilebilir : Böyle kimseler, kendi “gerçek içgüdü”lerinin kısmen veya aşikâr tatminiyle serbest kemiyetler meydana getirirler. Onlara bir çeşit “gölge gerçek” bahşedilmiştir. Bu, doktrinlerin hataları hakkında, muarızlarının ifade

etmiş oldukları şeyleri takip etmenin neticesinde olmuştur. Veyahutta daha fazla olarak kendilerinden başka bütün insanlara kötü niyetli olarak bakmaya sevk edilmiş olduklarından, kendi yanılmazlıkları hakkında bir nevi sahte-inanç kazanmışlardır. Eğer ben, herkesin benim mahvım için tertibat almak istediğine kani olursam, kendi hayatıma, korunmaya lâ-yık olarak bakmaya başlarım. Değer -kendisiyle yaşanacak birşey- olarak gerçek için duyulan ihtiyaç, bizzat kendi varlığımız hesabına mefruz bir korkunun tesiriyle yeniden ortaya çıkmaktadır.

Öyle ümid ediyorum ki N i e t z s c h e tarafından tavsif edilen ameliyenin son derece gelişmesi halini bir misal olarak almak suretiyle, asıl kendi kontrol temime muntazam bir şekilde yaklaşmaktayım. Bu konu, gerçeğin lâikleştirilmesi veya ruhsuzlaştırılmasıdır. Bu, XVII inci yüzyıldan beri Avrupa tefekküründe vuku bulmakta olduğunu müşahade edebileceğimiz birşeydir. "Tefekkür" kelimesini en geniş manasıyla kullanıyorum : onu, insanların hayatlarını nizama sokmak için seçmeye mecbur oldukları inançlar karmaşığını ifade etmek için kullanıyorum. Bu inançlar karmaşığı içinde akademik felsefî fikirler, nisbeten küçük bir yer işgâl ederler; asıl yekûndan bir *tecrit* ifade etmektedirler. Bu öyle bir yekûndur ki, temiz ve intizamlı bir sistem haline tahrif edilmeden getirilemez. Pek az insan bir filozofun prensiplerine göre yaşamaya çalışmıştır; fakat K a n t , H e g e l ve B e r g s o n gibi insanların yaygın tesirini, bu tesir birçok bakımlardan tahrif veya vulgarize edilmiş bile olsa, kimse inkâr etmeyecektir. Eserleri sistem itibarıyla kifayetsiz olmasına rağmen, çok kuvvetli tesirler yapmış başka düşünürler de vardır. R o u s s e a u , belki de bunların en meşhurlarındandır. Gerçekten R o u s s e a u , yeni bir düşünür çeşidini temsil eder. O, öyle bir düşünürdür ki, düşünce ve hatta varlığı küçümseyerek, her ciddi düşünürü durumunu yeniden gözden geçirmeye mecbur etmiştir. (K a n t , buna ilk başlayanlardan biridir.) İnatçı bir hayal kurucuyu, bir aydınlar grubu arasına soktuğumuz zaman, orada bulunan herkesin düşünmeye başladığını göreceksiniz. Böyle bile olsa biz kendimizi, daha fazla üzücü olan bir sonuca gelmeye mecbur hissediyoruz. Zamanımızda en fazla cari ve tesirli olan fikirler, birkaç büyük adama değil, fakat, bir küçük adamlar kalabalığına ait bulunmaktadırlar.

Büyük adamlar, kaide olarak daima akıntıya karşı koymaya mecbur olurlar; zaten onlar, böyle yapacak kadar büyük oldukları için büyüktürler. Küçük insanlar, tamamiyle unutulurlar. Çünkü onlar, devirleriyle "ahenk" halindedirler. Büyük bir düşünür, herhangi bir meseleye, küçük insanların yapamayacağı bir yol takibederek karşı koyabilir; böyle yapmaya cesaret edebilir. Bu, onun bu meseleleri, arkadaşları için vasıl olunamaz bir seviyede kavramasındandır. Belki de o, tefekküründeki bu uyumsuzluklar veya bir bakıma eksiklikler giderilmeden ölebilir. (Eseri hakkında son sözü söyleyen bir düşünür, herhangi bir mesele üzerinde, çok müessir olacak bir şekilde meşgul olmamış olabilir.) Bununla beraber sonuçta, onun taraftarları ve daha sonra da onların taraftarları, onun tefekkürünün yeteri kadar çalışılmamış tarafları üzerinde durur ve onu geliştirirler. Zira bunlar, tabii olarak onun içine zorla sokulacak hususlar-

dır. Buna bir örnek olarak son derece önem verdiğim büyük düşünür Descartes'in durumu gösterilebilir. Bunu, diğer büyük bir düşünür. Spinoza yaptı. Spinoza'nın *Ethica* (Bölüm V'e önsöz) da Descartes'in beden ve zihin arasındaki birliği sun'î bir şekilde teminat altına alıcı şeklindeki Allah görüşünü tenkidini düşünüyorum. Matematik ilminin ve bunun en çok müessir olduğu fizik ilminin ilerlemesi, vücudu bir makine olarak düşünen Karteziyen görüşü aynı tabiatte bulmak hususunda başarısızlığa uğramış değildir; onun beden makinesi hakkındaki araştırmasının, zihin irtibatı konusu ile ilgisizmiş ve belki de bu irtibat mevcut değilmiş gibi bir temayül göstermesi, eğer kaçınılmaz değilse, tabii idi. Zamanla, Le Mettrie, d'Holbach ve Helvétius ile birlikte insan, zımnen bir makine olarak nazara alınmaya başlandı. Can veya ruh'un fizik'in sahası içine girmeyen bir masal veya hikâye olarak konu dışında bırakılması daha mantıkî göründü. Böylece biyolojik ilimler gelişmeye başladığı zaman, onlar fizik kanunlarına göre ele alındığından fizik son derece önem kazandı. Biyoloji, bir mekanik - biyoloji haline geldi; halâ da öyledir. Öyle ümidediyorum ki bu örneği verişimin sebepleri şimdi açıklanmış olacaktır. Ben, modern felsefenin eksikliklerinin, tamamıyla Descartes'in tesiriyle veya hatta Descartes'in yanlış anlaşılması yüzünden olduğunu söylemek istemiyorum. Bir insanın tesiri, ancak çağdaşları bu türlü bir baskıdan çabuk müteessir olur bir durumda iseler, verimli olur. Benim demek istediğim oldukça basittir : zihnin modern ilimle ilgili mekanik yapısı ve onun başarı kazanma arzusu, öyle birşeydir ki, burada zarurî olarak değerler dışarda bırakılmıştır. Dışarda bırakıldı diyorum. Ortadan kaldırıldı demiyorum. Eğer dünya bir makine ise, bu makine işlemelidir. Her mekanik felsefe, zımnen makineyi harekete geçirecek bir dış enerji kaynağını önceden farzeder. Bu enerji kaynağı, ya bir tergo'yu harekete getiren kaba bir kuvvet veya daha fazla ince olarak "önceden müesses bir ahenk nizamı" şeklinde kendini gösterir ki, sonuç aynı demektir. Gerçek, ismen halâ bir değerdir, fakat o, benim *yol gösterici değer* olarak vasıflandırdığım şey değildir. Makine, "aksi istikamette gidemez", istikametini değiştirene, herşeyden önce o kendi kendisini tamir eder. Ve sadece ikinci bir termo - dinamik kanunu ile nihayet sona erinceye kadar çalışmasına devam eder. Bu yoldaki çalışma, kör ve manasız bir ameliyedir, zira asıl kuvvet ve önceden müesses ahenk nizamı, biraz sonra unutulmuştur. Sonuç olarak denebilir ki, mekanik ilimle ilgili populer felsefenin, mutad olduğu üzere iki safhası vardır. Birincisi, yukarıya müteveccih, ilerleme fikriyle ilgili iyimser safha, ikincisi de, aşağıya doğru nevmîdî ve nihilizm ile ilgili kötümser safhadır. İlk safha, XIX uncu yüzyıl *Weltanschauung*'unun özelliğini teşkil etmektedir. İkinci safha XX inci yüzyıl ile ilgili bulunmaktadır. Modern bilginler, esas itibariyle son yüzyıl bilginlerinden ayrı bir görüşe sahip değildirler. Onlar, sadece seleflerinin görüşlerine benzer görüşleri muhafaza ya ismen devam eden bir çok kimselerin yaptığını yapmışlar, duygusuzca, bir vaziyetten diğerine geçmişlerdir. Bugün biz, zorlayıcı seçmeler değil de kabul edilmesi ihtiyarî olan modalar âleminde yaşamaktayız.

Okuyucu "hikmet" sözüne dönülüp dönülmiyeceğini sorabilir. İşte şimdi bu meseleye gelmiş bulunuyoruz. *Yol gösterici* bir kıymet ifade etmeyen herhangi bir değer hükmü görüşü, hikmet fikriyle bağdaşamaz. Zannedirim ki bütün eski felsefenin ruhunda bulunan ve *S p i n o z a* ile *C a m b r i d g e E f l â t u n c u l a r ı* gibi düşünürlerde izleri görülen hikmet fikrinin, modern batı felsefesinde kaybolmuş olduğu hususu kabul edilecektir. Bazı umumî konuşmalarda bu kelimenin sık sık kullanıldığı görülür; fakat bugün cari manasıyla hikmet, sadece tecrübe, kurnazlık, hatta hilekârlığın başka bir ismi olarak kabul edilmektedir. Bu, "dünyevi" olan hikmettir. "Yol gösterici bir değer" manasında hikmet'in ortadan kalkması ruhi gerçekleşme manasına olan bilgi görüşünü yıkmıştır. Son Karteziyen felsefesinin özelliği olan "bilgi nazariyesi" ile meşguliyet, gerçekten bir aşkın (transcendental) tecrübe ile meşguliyet değildi; o, Zihnin Tabiatın ayrılmasıyla sun'i bir şekilde yaratılmış olan "boşluğu kapama" işine bir başlangıçtır. Sırf tecrübe imkânını göstermek hususundaki itminanla, filozoflar, aşkın (transcendental) olanları münakaşa etmezler. Bu temayül nihayet bizim yabancıları bulunmadığımız şu sonucu vermiştir : filozoflar müstesna, hemen hemen herkes kendi "felsefesini" aramaya başlamıştır. Bunun sonucu da şüphesiz "okkült" konusundaki kitapların muazzam bir satışı olmuştur. Mânâ, "gizli", "anlaşılmaz" olabilir. Fakat, eğer müellif, ona -bir dereceye kadar- bir mânâ bulduğunu iddia ederse, umumî efkâr, bununla hemen ilgilenecektir.

Bana öyle geliyor ki, eğer hikmet fikri, kendisini yeniden felsefi sahada gösterecekse, bu, "hâlâ cılız bir ses" yoluyla öyle yeni bir didaktik metafizik şeklinde olmayacaktır. Halâ cılız olan bu ses, zaten insanın hiç ümit edemeyeceği bir sahada takdir edilecek bir durumdadır. Ters işleyen, istikametini değiştiren ve kendi kendisini tamir eden bir makinenin, imkânsızlığından bahsediyordum. Bir makine bunları niçin yapamaz? Yapamaz, çünkü bir makine, bir *organizma* değildir. Bir organizmanın sırrı -bu sırrı, mekanizme inanmış hiçbir biyoloji bilgini nazara almak kudretini gösterememiştir- onun, bütün bu şeyleri yapabilmesidir. Bu iç kapasitenin nazara alınması bakımından o, gerçekten "organik"tir. Burada organik ameliye konusunda uzun bir münakaşaya girişmek imkânsızdır; yapabileceğim tavsiye şudur ki, tabiatın, hatta inorganik denen tabiatın işlemesi, ancak organizmanın esaslı bir şekilde içine hulûl ettiği kaide ve kıymetlerin isbatına lüzum görülmeden kabul edilmesiyle iyi bir şekilde anlaşılabilir. Bu şu demektir : zamanımızda, biyolojik ilimlerde yol gösterici bir kuvvet olarak, değer fikri tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. "Organizma felsefesi"nde -ki Anglo-Sakson dünyası buna *W h i t e - h e a d* ile bağlı bulunmaktadır- hikmet nosyonu, gerçek yerini almaya başlamıştır.

Eğer organizma felsefesi, bütün istidlâlleri ile ortaya çıkmışsa, şöyle bir sonuca gelmemiz gerekir ki, şuurlu bir zihnin doğrudan doğruya "ideal" olarak kavrayacağı kıymetler, her tabiat seviyesinde, hatta en mütevazı bir şekilde bile mevcut bulunmaktadır. Fakat modern filozofları o kadar şaşırtan Madde ve Zihin arasındaki boşluk ne olacaktır? Bu iki aşikâr "zıt" arasında bir devamlılık gösteren ameliye için bir isim bu-

labilir miyiz? Benim tavsiye edeceğim, alışılmış bir isimdir. "Hayat" kelimesi, hem tabiatın organik ameliyeleri, hem de ruhi tecrübe için kullanılmıştır. Tezat manası olmaksızın biz, "ruhi halleri" göstermek üzere "bereketli hayat" veya "ebedi hayat"dan bahsederiz. Böyle vaziyetlerde "zihin" kelimesinin yerini alabilecek olan şey, kifayetsiz kalmaktadır. İşte bu ruhi anlayışlarla hikmet fikri, yaratma üzerine hakim olan statik bir varlık olarak değil, fakat yaratılışı şevklendiren, ona daha ziyade "hayatiyet kazandıran" yol gösterici bir kuvvet olarak gerçek yerini almaktadır.

Böylece emniyet verici bir neticeye gelmiş oluyoruz. Zamanımızda tabii ilimlerin yönelttiği istikametten mütenebbih olan bir çok kimse, ilimden vaz geçmenin zaruretini hissederek gayrı aklı bir mistisizmin hikmet ve bilgisini aramaya başladı. İlimi reddetmek, insan oğlunun en büyük manevi eserlerinin birinden vazgeçmek demektir. Halbuki vazgeçmemiz gereken ilim, materyalist ilimdir (ki aslında bu, ilme empoze edilmiş tamamıyla hatalı bir felsefedir). Zaten bu da, değerleri reddetmek suretiyle fiilen intihar etmiş bir durumdadır. Bu şekildeki materyalist bir felsefeyi reddediş, bizzat ilmin hürriyetini korumaktan; onu, kendisini mahvetmek isteyen bir yükten kurtarmaktan başka birşey değildir. Bu, hususiyetle biyolojik ilimler için doğrudur, zira biyolojistler, lâboratuvarlarında çalışırken, ilim felsefecileri, kendi başlangıç noktalarını fizik metodundan almaya temayül etmişlerdir. Eğer, bu gerçeği hatırdan tutar ve materyalist ilmi tasfiyeye gayret edersek, batı dünyasında bulunan bizler, ihtilâfları olan bir dünyada benim "ruhi teşebbüs tarzı" dediğim mefhumu anlayabiliriz. Bu, beni makalenin ikinci kısmına getirmektedir. Bu meselede, doğu hikmetinin mahiyetini ve doğu ile batı gelenekleri arasındaki boşluğu kapatmanın nasıl mümkün olacağını araştırmaktır.

Asyanın büyük kısmı, yüzyıllarca, hatta binyıllarca sanki ruhi bir uykuda imiş gibi, bazan "doğunun uyanışı"ndan bahsederiz. Aynı zamanda doğu felsefesine karşı, her yerde, artan bir ilgi vardır. Hususiyetle Amerikadaki bazı yazarlar, doğu tefekkürünün zenginliklerinin keşfiyle batı geleneğini sistematik bir şekilde kötülemez girişecek kadar ileri gitmişlerdir. Batı, gelişmekte olan zihni bir aşağılık duygusu içindedir. Bu davranışın geçmişte paralelleri yok değildir. Bunun bir örneği Schopenhauer'dir. Bununla beraber XIX uncu yüzyıl, başlıca doğu klâsiklerini müphemiyetten, onları kendi lisanlarının yaklaşılmazlığından kurtarma ve Avrupa dillerine tercüme etme işiyle geçmiştir. Batılı okuyucular, *Vedanta* doktrinleri veya Budist kutsal yazılarını kavramadan önce, *Dhammapada* şiirini, *Bhagavad - Gita*'yı ve hatta *Rig - Veda* ilâhilerini takdir etmişlerdir. XIX uncu yüzyılın sonlarına hiçbir Anglo - Sakson filozofu, doğu tefekkürüne karşı belirli bir ilgi duymamış bulunuyordu. XIX uncu yüzyıl aydınının bu davranışının tipik örneği, John Stuart Mill'in (Sokrat'tan önceki felsefe ile birlikte) *Veda*'ları "gerçekleri araştıran düşünce tarzına" zıt ve sadece bir takım rüyalardan ibaret olarak tavsif ederek küçümsemesinde görülmektedir. Bu, belki de, aydın olmasına rağmen, Doğu Hind Kumpanyasının bir memurunun tabii tepkisinden ibarettir. Bugün bu durum, gayet radikal bir değişikliğe uğ-

ramıştır. Felsefe, hele Anglo-Sakson üniversite mahfillerinde pozitivist bir geleniğin hakimiyetine rağmen, doğu düşünürleri, mistisizm malzemesi hazırlayıcıları olmaktan daha fazla, ciddi filozoflar olarak ilgi çekmektedirler. Sihre olan daimî ilginin bir neticesi olarak *Theosophy*'nin muhtelif kollarının popülerliğinin cahili olmamalıdır. Fakat bir inançlar karmaşığı olan *Theosophy*, gerçekte batıdan doğuya gelmişti, yoksa doğudan batıya değil. Doğru metafiziğinin berrak anlayışlarının Hindistan ormanlarının derinliklerinde yaşayan insanlar tarafından geliştirilmiş olduğunu, buna mukabil *theosophy* cehaletinin de Anglo-Sakson salonlarının mahsulü bulunduğunu düşünmek cidden çok gariptir.

İlk Hindû kutsal yazıları *Vedalar*, M a x M ü l l e r tarafından "manevî bilgi şarkıları" olarak tavsif edilmişlerdir. Bu bilgi üzerinde, duruş, son derece önemlidir. Doğru tefekkürü bazan, tabiaten mistik olarak tavsif edilmiştir. Ve eğer mistisizm, gayri akliliğin müteradifi ise, netice şu olur ki, doğu düşünürleri, sadece akli değil fakat aynı zamanda zekâyı da tanımamaktadırlar. Hiçbir şey gerçekten bu kadar uzak olamaz. *Veda* ve *Upanişadlar*'ın yazarları ve herşeyden önce de (lâfzî manasiyle *Vedalar*'ın tamamlanması demek olan) *Vedanta* doktrinlerinde bu geleniği sistemleştiren düşünürler, zihni bir gerçek görüşü ile ilgili idiler. Bu zihni görüş, "birleştirici" bir görüştü. Yani o, *Brahman* veya ulûhiyetin doğrudan doğruya kavranmasını tazammun ediyordu. Böyle doğrudan doğruya bir kavrayış için, bütün melekeler yerine geçecek bizim en yakın kelime-miz "sezgi"dir. Maalesef "sezgi" kelimesi, zamanımızda gayri akli veya la-akli olana bağlanmıştır. "Zekâ" sözü de, batıda tam manasiyle yıpranmış bir kelimedir. Zekânın akıldan nasıl ayrılabilceği hususunda bir fikir beraberliği yoktur. Ve bir aydın hakkındaki modern fikir, bir kimseye, sonsuzlukla iştirak halinde bulunmayı da telkin etmemektedir. A r i s t o ve S t. T h o m a s A q u i n a s'a göre ise, zekâ, insan-daki, aşkın olana doğrudan doğruya yaklaştıran melekedir. A r i s t o'da *Vedanta* da "ilâhî" akıldan bahseder. Kısaca söylemek gerekirse, akil süje ve objenin birbirinden tefrik edildiği tecrübe sahasıyla meşgul olur. Halbuki entellektüel seviyede yerini bu düalizm alır. Bununla beraber gerçek hakkındaki Hindû görüşü hareketsiz bir monizm'i tazammun etmez. Gelenek, bir düalist olmayan doktrin demek olan *Advaita-Veda*'dan bahseder. Bu meseleleri, zamanımızda büyük fakat ihmal edilmiş mütefek-kir R e n é G u é n o n'dan başka kimse batı dünyası için anlaşılabilir hale getirmemiştir.

Brahman ve *Atman* ile ilgili muhtelif Hindû öğretileri hakkında burada teferruatlı bir şekilde konuşacak değiliz. Maksadımız burada umumî olarak doğu metafiziği değil, fakat doğu hikmeti üzerinde durmaktır. Bu maksadımız için başlıca önemli nokta, bütün âlemin bir *kanun*'a tâbi oluşudur. Bu ilâhî kanun, *Rita* adını alır. Bunun aynı manadaki Çince karşılığı *Tao*, eski Mısır dilindeki karşılığı ise *Maat*'tır. Hikmet, bu kanun hakkındaki bilgiyi ihtiva eder. Hikmet sahibi bir insan, sadece kanunu bilen değil, fakat olageldiği üzere, onu hayatına da tatbik eden kimsedir. Hikmetin şuurulluğu, sadece, "eşya için aklın" müphem bir uyanışı değildir. O, üzerinde ilâhî kudretin çalıştığı bir tezahür seviyeleri sistemini önce-

den farzetmiştir. Bu tezahür seviyeleri arasında, batıda romantik şairler tarafından telkin edilmiş olandan (ve sonra mutad olduğu üzere analogi yoluyla daha yakın ve daha gerçek bir "akrabalık" vardır. Hikmet ve kanun, bütün kozmos'u sarmıştır.

Böylece Hinduizm, Budizm ve Taoizm taraftarlarının üzerinde ittifak ettikleri bir prensip vardır : dünya esas itibariyle ahlâkî bir nizamdır. Bu, gerçekten komos'un manasıdır. İnsan da, küçük çapta veya mikrokoz-mik bir şekilde ahlâkî bir nizamın ifadesidir. Fakat âlemin bu ahlâkî nizamı, hayalî olanla veya *Maya* dünyası ile gölgelenmiştir. Aynı şekilde gerçek ilâhî benlik, *Atman* da, tecrübi benlik ile gölgelenmiştir. Varlığın gayesi, bu aldatıcı halden kurtulmaktır; bu kurtuluş veya "kendini anlama" ameliyesi, gerçek ben ve ilâhî prensibin bir ve aynı olduğu bilgisine dayanmaktadır. *Vedanta* "ben Allahım" demek gibi, öyle akla aykırı herhangi birşey öğretmemektedir. *Atman*, fert değil fakat ferdiyetin arkasında bulunan bir şarttır. Fertler veya şeyler bir defa yükseltilmişler, üniversal elde edilmiştir; ve bütün üniverseller bir olduğundan *Atman* ve *Brahman* (Ben ve Allah) birbirinin özdeşi olmuşlardır.

Böylece şimdi doğu ve batı felsefeleri arasında daha fazla doğrudan doğruya bir mukayeseye gelmiş bulunuyoruz. *Vedanta*'daki kurtuluş haline, aydınlanma denmesi, tesadüfî değildir. *Veda* sözü, sanskritçe "görmek" manasına gelen bir kelimedenden gelmektedir. Böylece, hakîm de "gören", "önceden gören" manasına gelmektedir. Bundan başka, zekâ bilgisi mevhum bir bilgi olarak nazara alınmıştır. Bu aynı zamanda *Metafizik*'in başlangıcında *Aristo* tarafından ifade edilmiş bir görüştür. Hülâsa batı mistisizmi, ışık nosyonunu elinde tutarken - bu, *Cross*'lu *St. John* "boşluğunu berrak ışığı" da olsa batıda, mistik aydınlanmayı zihni bilgidен ayırmak için bir temayül görülmüştür. Bunun bir takım talihsiz neticeleri olmuştur. Bilgi, pür akıl seviyesinde birşey sayılırken, bir nevi "akıl dışı" bilgi kabul edilen mistisizm, aydınlanma ile daha az ilgili bir hale gelmiştir. Son zamanlarda bizzat bilgiye karşı bir düşmanlık başlamıştır. Bilme melekesi, bilgi ve olay toplayan bir meleke haline gelerek dejenere olmuştur. Bu, meseleyi sadece bir safha daha geriye götürür; zira bu aynı olaylar "izah edilmeye" veya "aydınlanmaya" muhtaçtırlar. Aynı şekilde mistik meleke de, ışık ve aydınlanma ile alâkasını hergün biraz daha kesmiştir. Bugün, artık ışık ile değil de karanlık ile ilgisi olan "aşağı dereceden bir mistisizm" örneğine sahip bulunmaktayız. Meselâ *D. H. Lawrence* gibi yazarların *ersatz* mistisizmi, "gece"nin ve karanlık bölgelerin bir mistisizmidir. "Görüş" ve "zekâ" ile kalp değil fakat mideler değerlendirilmektedir. Bu, tesirini önderlik meselesinde de hissettirmektedir. Modern demagog, *insiyakî bir seviyede* kütlerere yüzü kızarmadan hitap edebilmektedir. Bundan başka "karanlığın kudreti" ile muayyen modern kütlelerin tasallutu, muhtelif, "ölmüş ibadet" şekillerine götürmektedir.

Batıda Hikmet ve Bilgi arasındaki bu ayrılık, belki de pek fazla dikkat edilmemiş olan daha başka bir sonuç meydana getirmiştir. 1776 da yayınlanması sırasında Amerikan Anayasasına yazılan önsözde birçok kimseye yeni bir şey olarak görünmesi gereken bir cümlecik vardır. Bu

cümlecik, "saadet" ile ilgilidir. Bu Anayasa, Amerikan halkına, saadet vermeyi taahhüt etmekten ziyade, onlara, onu elde etme iktidarını vereceğini beyan etmektedir. Bahis konusu olan sözler, "hayat, hürriyet ve saadetin peşinden koşma"dır. İlk defa olarak saadetten bütün insanların -bütün hür insanların- hakkı olan bir şey olarak bahsedilmektedir. Fakat anayasayı yapanlar, en dikkatli bir seçme ile saadetin istemekle elde edilebilecek bir şey olmadığını bildiklerini göstermiş oluyorlardı. Bu hal, derin ve hakim bir endişenin arazi kabilindendi. Bundan başka, yıllar bu endişeyi artırdı ve bu, bizim devrimizin artık alıştığı bir şey oldu. Mezmur muharriri şöyle yazmaktadır : "Hikmet nerede bulunabilir?" Bizim modern mezmur muharrirleri, gerek nesir ve gerekse nazımda -hem edebiyat, hem de psikolojik eserlerde- şöyle sormaktadırlar : "saadet nerede bulunabilir?" Saadete ulaşmanın tekniğine hasredilmiş kitaplara bile sahip bulunmaktayız. Birçok meselelerde pasif, fakat burada hareketli olduğunu gördüğümüz B e r t r a n d R u s s e l , "Saadetin Fethi" başlığını taşıyan bir eser yazmıştır. Son zamanlarda, hususiyetle existentialist yazarlardan bedbahtlığın peşinden koşma hakkında birçok şeyler işitmiş bulunuyoruz. Fakat bu, sadece saadet fikri hakkındaki endişenin kritik bir safhaya girmiş olduğunu göstermektedir.

Saadet fikri, haddizatında (*per se*) geleneksel doğu tefekküründe bulunan birşey değildir. Sebep basittir. Doğu hakimlerinin bahsettikleri "yol" veya *Tao*, saadet yolu değil, hikmet yoludur. Ancak bu, burada saadet fikri yok demek değildir. Bilâkis hikmet yolu ile saadet yolu aynı şeydir. Zira, insan için muayyen ve ulaşılabilir bir "hayat yolu" varsa, yani eğer bu yolla insan "kendi kendini buluyorsa", böyle bir yolun takibi, ona mutlak bir itminan veriyor demektir. Bu münasebetle, doğu eserleri umumiyetle, "*Moksha*"dan bahsederler. Saadet kelimesi, bu vecd halinin ancak renksiz bir tercümesi olabilir. Dünyanın ahlâkî bir nizam olduğu inancının zayıflamasının neticesi olarak batı dünyasında saadet fikri muallâkta kalmış görünmektedir. Saadet, *ferdî bir takiple* müteradif hale gelmektedir. Bu öyle birşeydir ki, bir şans eseri olarak ya malik olabilir ya da olmıyabilirsiniz. Modern insan, saadetten sadece ferdin zihnini karıştıran birşey olarak bahseder. T h o m a s H a r d y tarafından çok kullanılan bir sözle ifade etmek icabederse, o, sadece bir şans işidir.

Zamanımızın garip bir mistiği olan G u r c i e f 'in bir İngiliz müridi, şöyle yazmış bulunmaktadır : "Saadeti tarif etmek gerekirse o, size tesadüf eden bir şeydir; sizinle bir ilgisi yoktur, fakat etrafınızı saran dış hayat ile birlikte size doğru gelir". Meslekten bir sufide görülen bu görüş, hayret vericidir. Bu, modern zamanlarda saadet fikrinin "zarurî"lik safhasından, nasıl "ihtimaliyet" safhasına geçmiş olduğunu göstermektedir. Zira, eğer bizim saadetimiz, bir tesadüf meselesiyle bu, "biz, bütün insanlar, pek zavallı bir haldeyiz" demektir. Böylece "saadetin peşinden koşma", büyük ölçüde bir serabın peşinden koşma olur.

Hikmet'i saadetten ayırmak ve saadete bir şans veya tesadüf eseri olarak bakmak, ümitsizliğe düşmektir. Komik bir ahlâkî nizam fikrini tanımyarak, insanlar, tabii olarak saadetlerini tecrübenin seyelanında, arzu ve his keyfiliğinde ararlar. İnsanlar, değer fikrini bırakarak "an"a

değer vermeye çalışırlar. Değişmenin hatırına, değişmenin lehine olarak müthiş bir propaganda yapılmıştır. İlân kullanılması, böyle kesif bir propogandanın eğer açık ise, sadece bir örneğidir.

Netice olarak, dünyanın "ahlâkî bir nizam" olduğu fikrini biraz daha yakından inceleyelim. Eğer dünyanın değerleri "objektif değerler" ise, dünya, ahlâkî bir nizamdır. Objektif değerlerle, bizim arzu ve hislerimize bağlı olmayan değerleri kastediyoruz. Arzu ve hislere dayanan değerler "sübjektif" değerler dahi değildirler; onlar değer değildirler. Objektif değerler, değerdirler, çünkü farklı bir tecrübe seviyesine aittirler ve bizim arzu ve hislerimizi yükseltirler. İlmî materyalizm, mekanik tabiat görüşü dolayısıyla sübjektivizmi teşvik etmiştir. Bu, insanın zihnî ve ruhî hayatının "objektif" denen nizamdan ayrılması sonucunu vermiştir. Böylece, doğuya has olan "ferdiyet" in reddi, sadece, değer in "objektif"liğinin bir teyidinden ibarettir. Bununla beraber biz, eğer yokluk ile *Maya* dünyası veya hayalî olanı karıştırırsak, doğu tefekkürünü yanlış anlamış oluruz. Sadece Brahman'ın sonsuzluğu ile mukayese edildiği zaman *Maya* dünyası bir yokluk dünyasıdır. Bu, *Pascal* tarafından *Pensées*'de güzel bir şekilde belirtildiği üzere, bütün sonluların, sonsuzluktan itibaren eşit derecelerle yer değiştirmeleri vakıası dolayısıyla böyledir. Âlemdeki her şey gerçektir. Spinoza'nın sözü ile "kendi cevherini muhafaza ettiği" müddetçe gerçektir. Geçici olan dünya, yol gösterici değer fikrinden ayrılmış olan dünyadır. Zira her seviyenin izah, ancak daha yüksek bir seviyenin terimleriyle mümkün olur. En aşağı seviyeden bir izah bulma yolunda, batı düşünürlerinin itiyadı, bütün tecrübeyi, kozmos yerine sadece kaos tabirleriyle bir izahat olan cüz'lerin zincirleme bir sıralanışı halinde getirmekten mesul durumdadır.

Doğu tecrübe hiyerarşisi anlayışı ile, batı organizma felsefesinin yan yana ele alınmasına ve bunların birbirlerine ışık tutmasına ihtiyaç vardır. Modern tefekkür noktai nazarından *Vedanta* doktrinlerinin ortaya koyacağı güçlük, onların, en basit organizmadan üstün ulûhiyete kadar, bütün tabiat hiyerarşisini, bizim bugünkü anlayışımıza yabancı olan bir sembolizm ile izah etmesidir. Fakat diğer taraftan, batı organizma felsefesi bakımından mevcut görünen güçlük ise, onun, bir sembolizmden tamamiyle mahrum oluşu, yahutda onun sembolizminin, en sathî manasıyla, pür bir şekilde ilmî oluşudur. Doğu daha fazla ilme, hususîyle de daha fazla biyolojiye, batı da, yeni manada bir "merkezî hiyerarşi"ye ve yeni bir sembolizme muhtaçtır. Zaten filozof ve ilâhiyatçılar bu problemle uğraşmaktadırlar. Kısaca söylemek icabederse, biz kendimizi, birtakım karışıklıkların ortaya çıkmasına sebep olan Zihin anlayışı yerine Hayat anlayışı üzerine teksife muhtaç bulunmaktayız. Organikten süperorganik'e kadar her seviyede hayat, açıkca görüldüğü üzere hiyerarşik bir gelişmedir. Hayatın mahiyeti üzerinde dururken, kendimizi bir defa daha hikmet fikrinin kavranması meselesi karşısında bulacağız. Zira hikmet, yol gösterici bir değer meydana getirir. Bütün tabiî yaratıklarda zımnen mevcut olan bu değer, insan şuurunun kendi ideallerini iktisaba başladığı noktada aşikâr olur ve bundan sonra, onlara uygun yeni bir san'at, kültür ve medeniyet dünyası yaratmaya devam eder.

İSLÂMDAN ÖNCE ARAP YARIMADASINDA PUTPERESLİK VE YAYILIŞI

HÜSEYİN ATAY

Hız Muhammed Arap Yarımadasında M. 570 yılında dünyaya gelmiş, kırk yaşına bastığında Allah tarafından kendisine vahy gönderilmeye başlanmış ve bu vahy altmış üç yaşında ölümüne kadar devam etmiştir. İslâm Dini bu müddet içinde doğmuş, Arabistanı içine alacak kadar sahaya yayılmıştı. Bu esnada Arap Yarımadasının dinî durumunu gözden geçirmeden önce pek kısa bir şekilde dünya üzerindeki yerini ve önemini belirtelim.

Arap Yarımadası doğudan İran körfezi, güneyden Hind Okyanusu, batıdan Kızıl Deniz ve kuzeyden Gazzé şehri, Lût gölü, Fırat ve Basra körfezi hattı arasında kalan, üç tarafı su ile çevrili ve kara tarafı ile Asya ve Afrikaya bitişik olan dünya parçasına denir. ¹

Bugün arap dendiği zaman Arabistan'da, Irak'ta, Suriye, Mısır, Sudan ve Kuzey Afrika'da yaşayan insanlar, İslâmdan önce arap dendiği zaman ise, coğrafî sınırını çizdiğimiz Arap Yarımadasında yaşayan insanlar anlaşılır. ² Arapların İslâmdan önceki çağına cahiliye çağı ve insanlarına cahiliye arapları denilir. Burada cahiliye kelimesinin manası, cehalet "bilmemek" olmayıp, din ve toplum hayatının bazı sakat âdet ve geleneklerini ifade eder. ³

Arapların yurdu olan arap yarımadası bir kum denizini andırır. Bu kum denizleri aşılmaz birer kale olup, etraftan gelecek istilaların kötü hücumlarından onları koruduğundan başa çıkamıyacaklarını kestirdikleri ordular önünden çekilip çöle sığınarlardı, düşman çölde ne onları kovalıyabilir ne de çölde yaşayabilir, susuzluktan yok olur giderdi. Böylece araplar, hürriyet ve serbestiye alışmışlardı. Soy ve asaletlerinin arıklığını korumak biricik amaçları olmuştu. O, kendisine hâkim olmak isteyene kin ve düşmanlık besler ve hiçbir boyunduruğa girmek istemezdi. ⁴ O kendi emeğiyle geçinir ve çalışkandı. Üzüntü ve sıkıntılara katlanmak mecburiyetinde olduğundan, sabırlı ve dayanıklı olup, en çok sevdiği şey de hür-

1) L. A. Sedilliot, Adil Zuaytir terc., Tarih'ul-Arab'il-âm, I, s. 21, Mısır 1949; Hasan İbrahim Hasan, Tarih'ul-İslâm'is-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî, I, s. 19 - 22, Mısır 1948.

2) Tarih'ul-Arab'il-âm, I, s. 23 - 24.

3) Curci Zeydan, el-Arab kab'el-İslâm, I, s. 31, Mısır 1908.

4) Dr. Neş'et Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, s. 87, Ank. 1957. Nafiz Danışman, "Cahiliye" kelimesinin mânâ ve menşei, İ. F. Dergisi, C. V., S. I - IV, s. 192, Ankara 1958; Philip Hitti, Tarih'ul Arab (el-Mutavvel), I, s. 117, Dar'ul-Keşşaf 1952.

5) Dr. Neş'et Çağatay, aynı eser s. 89; Tarih'ul-Arab'il-âm, s. 31 - 32.

riyetti. Hürriyetine göz koyup kendini köle yapmak isteyenlere karşı çok sert ve intikamcı idi. ⁵

Araplar eski dünyanın doğu ve güney ticaret merkezinde bulduklarından bütün komşu milletlerin kültürleriyle münasebetleri vardı. Yerlerinin köprü başı oluşu diğer milletlerle ticarî muasebetlerde bulunmalarını sağlamıştı. Bu, onların düşünce ve kültür seviyelerinin yükselmelerini kolaylaştırmış, dilleri olan arapça yazılmağa başlamadan önce, saf, temiz bir dil haline gelmişti. ⁶ Arap Yarımadası ile Mısır arasında olan ticaretin M. Ö. 2743 senesinde başladığı söylenmektedir. Hind ile olan ticaret münasebeti ise bu tarihten daha yeni değildir. Pazarlar ve yılın mevsimleri tacirleri şehirden şehire gitmek zorunda bırakırdı. ⁷

Büyük devletler arasında ticarî teması temin edip ticaret yollarını koruyan Arap Yarımadasının hududlarında kurulup ticaret münasebetleriyle kültür ve dinî temasları sağ'ayan, İslâmın doğuşuna kadar devam eden veya azçok tesiri görülen devletler şunlardır :

Yemende M. Ö. 150, M. S. 525 tarihleri arasında yaşayan arap Himyer devleti fatih rolünü oynamış, komşu memleketlerle harbetmiş, Habeşlilerin son istilâsiyle ortadan kalkmıştı. ⁸ Yemen'in eski dünyanın ortasında bulunması, onu tarihin bilinmeyen bir zamanından beri eski dünya milletleri arasında ticaret işlerine vasıta kılmıştı. Mısır, Asur, Fenike ve diğer milletler Hind mahsullerine ve san'atlarına muhtaçtı. Yemenliler bu ticaret eşyasını deniz ve kara yollarıyla Hindistan'dan o milletlere taşıyorlardı. ⁹

Filistin'in doğu güneyinden Akabe körfezine kadar uzanan yerde M. Ö. 400 M. S. 106 tarihleri arasında arap olan Nabatlılar devleti yaşamıştı. Doğu ile batı arasında yapılan ticaret onların kontrolü altında ve Yemen'den Akdenize kadar olan ticaret yolları ellerindeydi. Hürriyetlerine düşkünlüler. Karşı koyamıyacıkları düşmanın hücumundan korunmak için çöle sığınmışlardı. ¹⁰

Tedmür, Şam'ın 150 mil kadar kuzey doğusunda, ticaretle uğraşan bir şehrin adıdır. Bu şehirde M. S. 106 - 272 tarihleri arasında yaşayan Tedmür devleti kurulmuştur. Şam ve Filistin'den Irak ve İran'a geçmek isteyen her yolcu ve ticaret kervanı, istirahat etmek ve konaklamak için Tedmüre uğramak mecburiyetinde olduğu gibi, askerî hareketler de burada mola vermek zorunda idi. ¹¹ Eski dünyada doğu ile batı arasında yapılan ticaretin iki yolu vardı. Biri Kızıl denizden İskenderiye Mısır yolu, diğeri de Basra körfezinden Şam çölünü aşarak Mısır'a giden yoldu. ¹²

6) Tarih'ul-Arab'il-âm, s. 31.

7) Will Durant, Kıssat'ul-Hadara, c. IV, s. 11.

8) el-Arab Kabl'el-İslâm, I, s. 121 - 122; Tarih'ul-İslâm, el-Siyasî, I, s. 39; Dr. Neş'et Çağatay ayn. esr. s. 13.

9) Curci Zeydan, ayn. esr. I, s. 60; Neş'et Çağatay, ayn. esr. s. 48.

10) Curci Zeydan, ayn. esr. I, s. 68, 69, 76 - 77. Neş'et Çağatay, ayn. esr. s. 37, 48.

11) Curci Zeydan, ayn. esr. s. 83, 87.

12) Curci Zeydan, ayn. esr. s. 92.

Şam dolaylarında kurulan, başlangıcında tarihçiler arasında anlaşmazlık görülen fakat İsfâm orduları tarafından M. 636 yılında ortadan kaldırılan Gassanlılar devleti arap devletlerinden biri olup Bizanslıların boyunduruğundaydı. ¹³

Kûfe dolaylarında kurulan, M. S. 268 - 633 yılları arasında yaşayan İranlılara tâbi bir devlet olan Hire de ¹⁴ bir arap devleti idi. ¹⁵

Hicaz bölgesi ilk bakışta insanın dikkatini çekmektedir. Buna sebep iki önemli şehri "Mekke", "Medine" ihtiva etmesidir. Mekke pek eskiden beri mabed olarak bilinmekte idi. Mekke kelimesinin hangi dilden olduğunda ihtilâf edilmiş, neticede Asur, Babil ve Sebe dillerinde köküne rastlanması çok eski bir şehir olduğunu göstermeye kâfi görülmüştür. ¹⁶ Mekke, Akdeniz sahili ile Yemen arasındaki ticaret yolu üstünde bir ticaret merkezi idi. Kâbenin burada kurulmuş olması Mekke'nin ve havalisinin dinî bir bölge olmasına sebep olmuştu. ¹⁷

"Din"i tarif etmeden önce arapça olan bu kelimenin dilde kullanıldığı mânâları gösterelim. ¹⁸ Dilde şu şekillerde kullanılmıştır : a) Doğrudan doğruya mef'ul aldığında : malik olmak, hükmetmek, idare etmek, yenmek, hesaba çekmek, cezalandırmak gibi hakanlık şanından olan hususlarda kullanılır. "Din gününün sahibi"nin buna göre mânâsı "ceza ve hesap gününün sahibi" demektir. b) Lam harfi vasıtasıyla mef'ul aldığında : itaat etmek, boyun eğmek, ibadet etmek mânâlarına gelir. Görüldüğü gibi bu birincinin lâzımı ve sonucudur. c) "be" harfi vasıtasıyla mef'ul aldığı zaman ; yine din edinmek, itikad etmek, âdet ve itiyad edinmek demektir. Bunlara göre din, mezhep, iş, inanç olarak insanın takibettiği yol olur

Bu üç kullanılışın özeti, biri diğerine tazim eden ve boyun eğen iki taraf arasındaki münasebeti gösterir. Tazim eden tarafı vasıflandırdığında, boyun eğmek, boyun bükmek mânâsına, tazim olunan tarafı vasıflandırdığında emretmek, hakim olmak, hükmetmek, ilzam etmek mânâlarında, iki tarafı birden ilgilendirmesi düşünüldüğü zaman, aradaki münasebeti düzenleyen kanun mânâsına gelir. Kök mânâsı "boyun eğmek" olan bu kelime birinci kullanımında boyun eğdirmeyi, ikincisinde boyun eğme mecburiyetini, üçüncüde ise boyun eğmenin dayandığı esas "kanun"u göstermektedir. ¹⁹ Din de Allah ile insan arasındaki münasebeti gösteren kanundur.

13) Curci Zeydan, ayn. esr. s. 184; W. Durant, ayn. esr. IV., s. 10; Hasan İbrahim Hasan, ayn. esr. I. s. 50.

14) W. Durant, ayn. esr. I. s. 224; Neş'et Çağatay, s. 60; Hasan İbrahim Hasan, ayn. esr. I. s. 46.

15) Curci Zeydan, ayn. esr. I. s. 197.

16) Neş'et Çağatay, ayn. esr. s. 70; Curci Zeydan, ayn. esr. I. s. 224; U. A. Sedillot, ayn. esr., s. 25; P. Hitti, ayn. esr., I. s. 144 - 5.

17) P. Hitti, ayn. esr. I. s. 145; Neş'et Çağatay, ayn. esr. s. 70.

18) Bak. ve karşı Adnan Adıvar, Tarih boyunca ilim ve din, I., s. 2, İst. 1944. Hilmi Ziyaülken, Felsefeye Giriş İkinci Kısım s. 227, İlahiyat Fakültesi yayını 1958.

19) Muhammed Abdullah Deraz, ed-Din, s. 23 - 24.

Kelimenin kök manası işi tamamiyle halletmiş durumda değildir, çünkü her boyun eğmeye ilim dilinde dindarlık denmez. Mağlubun galibe boyun eğmesi, çocuğun babasına itaat etmesi, memurun amire hürmet göstermesi dinden başka şeylerdir. O halde dinî davranışları diğerlerinden nasıl ayırmalıdır? Bu soruya cevap verebilmek için her millette dinî ve davranışlarını teker teker incelemek gerekir. Bu şimdilik imkânsızdır. Fakat bu hususta seçkin birkaç söz sahibinin dinden ilmi olarak ne anladıklarına göz atalım.

İslâm bilginleri arasında dinin en çok yaygın olan tarifi şudur : "Din, akli selim sahiplerinin kendi ihtiyaçları'na bu dünyada doğruluğa, "sala-ha", öteki dünyada kurtuluşa götüren, Allah tarafından konan bir kanundur." Kant'a göre "din, vazifelerin ilâhî emre dayandığını hissetmek"tir. Max Müller'e göre "din, tasavvuru mümkün olmayan şeyi tasavvur etmeye, ifade edilmeyen şeyi ifadeye uğraşmaktır ki, sonsuzluğu arzu, Allah sevgisi", Michel Mayer'e göre, "din, Allaha karşı, insanlara karşı ve kendimize karşı yapılması icabeden öğütler ve inançların tümü"dür. Kur'an "İslâmdan başka bir din isteyen" demekle dinî daha geniş anlamda almış, onu yalnız semavî din'ere mahsus kılmamış, İslâmdan başka, hurafata, vehme ve hayale dayanan putperestlik, hayvanlara, bitkilere, yıldızlara, cin ve meleklerle tapmayı emreden dinlere de din demiştir.²⁰ Böylece Kur'an dinleri ikiye ayırmış oluyor. Hak din olan İslâm Dini, batıl din olan diğer bütün dinler.

Dindarın ruh durumunu incelediğimiz zaman iki farklı hususu görüyoruz. Dinî itaati dinle ilgisi olmayan diğer itaattan ayırmak gerekmektedir. Dindar dini takdis eder, ona boyun eğer, onu saygı gösterdiği diğer şeylerden üstün tutar ve onlardan ayırır. İnsan, şeref, ırz, namus, hürriyet ve buna benzer insanî mânalara saygı gösterir, onları takdis eder, fakat, dindarın takdis ettiği şey bu gibi sırf zihni mânalar değildir. O, zihnin çerçevesi dışında bir gerçeği takdis eder. Zihin onu ancak kendi kendine var olan müstakil bir zat olarak ifade eder. İşte din konusu böylece başlangıçta başka kutsal sayılan şeylerden konu bakımından ayrılır. Sonra din, ulu orta bir zatı kutsallaştırmaz, kutsallaştırdığı zatın başkasında bulunmayan kendisine mahsus sıfatları vardır. Bunca değişikliğine rağmen dinî akide gayba, tabiat ötesine inanmakla diğer her şeyden ikinci bir vasıfla ayrılır.²¹ Herhangi bir din ne kadar sapık ve hurafî olursa olsun, his âleminde durakalmamış, gördüğü maddeyi bizzat tanı edinmemiştir. Putperestlerden hiçbirisinin gerçek hedefi elle dokunduğu heykeller olmamış, heykelde yüceltilme ve saygı gösterilmeye değer bir nesnenin bulunduğu inanmıştır. İnsanların putlara tapmaları, görünmeyen bir kudretin onlara sindiğine veya anlaşılmayan bir sırrın sembolü olduklarına iman etmelerine dayanır.²²

İnsanlığın ilk dininin ne olduğunda doğuda ve batıda bilginler arasında çeşitli ve değişik nazariyeler ileri sürülmüştür. Bunlar birbirine zıt iki

20) aynı eser, s. 29.

21) " s. 33.

22) " s. 34.

kutupda özetlenebilir. Biri tekamülcüler diğeri doğuştancılar. Bu iki mezhep, sonuçları değişik olmasına rağmen iki noktada anlaşmış gibidirler. İlk insanın hakikî inancını tasavvur etmek, geçmiş ve medeniyetten geri kalmış milletlerde araştırma yapmak üzere bir metod takip etmekle olur. Meselenin bu şekle sokularak ona çözüm çaresi aramak birbiriyle ilgili iki yanlışı ihtiva etmektedir. Gaye bakımından yanlıştın menşei, akidenin aslını tâyin etmek için ilk zamanlar nasıl zuhur ettiğine dayanmasıdır. Çünkü, ilim kendi sınırı dışına çıkan insanlığın ilk devri ile uğraşmayı salâhiyetinden saymamakta, bütün din tarihçileri taş devri ve ondan önceki devirlerin dinlerini bildirecek hiçbir eser olmadığını itiraf etmektedirler. Bunda söz söylemek karanlığa taş atmak ve gaipten haber vermektir. Diğer yanlışt, medeniyetten geri kalmış milletlerin dinleri ile ilk insanın dinini bulmaya dayanan istidlal metodunu takip etmektir. Çünkü bu metod bu milletlerin şimdiye kadar devam eden durumlarının başlangıçta da aynı olduğu faraziyesine dayanıyor. Bu faraziyeyi destekliyecek hiçbir delil olmadığı gibi, eski çağ araştırmacılarının birleştiği ve tarihin gösterdiği gerçek, milletlerin şimdiki durumlarına nazaran parlak medeniyetlerden sonra duraklama ve gerileme devirleri geçirdiklerini ortaya koymaktadır. Birbirini peşinden gelen bunca devirlerin başlangıcını kestirmek zordur. Din hakkında da aynı şey söylenebilir. Eski hurafeler dinlerin başlangıcı olabildiği gibi, doğru bir din de olabilir. Harplerin yıktığı, içtimaî afetlerin yordduğu milletler deccal ve sahtekârların sözlerini kabul etmeye çok meyyaldirler. ²³

İlk insanın dinin ne olduğunu çözmeye çalışanların tuttıkları yol yukarıda özetlediğimiz yoldur. Bu şekilde verilecek olan hükmün, ne kadar gerçek olabileceğini herkes kestirebilir. Tekâmülcüler, dinin hurafe ve putperestlikle başladığını insan ilerledikçe dinin de ilerlediğini ve sonunda tevhide ulaştığını, tek Allaha inanma çok yeni olup sâmi milletleriyle ortaya çıktığını savunmaktadırlar. ²⁴ Bu görüşün aksaklıklarından biri, ruhî his ve maharetleri beden kudretlerine ve tecrübeye benzetmesidir. İnsanın bünyesi zayıflıktan kuvvete yükselmiş, aklî inkişafında da cehaletten ilme geçmiş, salim inanca ancak birçok zahmet ve zorluklardan sonra ulaşmış olduğu iddiasıdır. ²⁵ Ruhî kuvvetlerin bedenî kuvvetlerle eşit olarak daimî surette bir insanda yaşadığını ileri sürmek maddî tekâmülün ruhî tekâmül ile beraber gittiğini savunmaktır ki gerçeğe aykırı düşmektedir. İlk insanın geçim meşgalesi olmadığından veya çok daha az olduğundan düşünmeye daha çok vakit bulmuş, ruhî duygularını geliştirmiş olmaz mı? Bunun doğrusunu bulmak için tarihten önceki dinleri fen ve san'atlara kıyas ederek öğrenmek olmayıp tarihin başlangıcından bugüne kadar bilinen dinlerin gidişatını incelemekle olur. Bu dinlerin hepsi teker teker incelendikten sonra her birinin saf bir tevhid inancı ile başladığına, zamanla batıl ve hurafelerle karıştığı sonucuna varılmıştır. Dindeki tekâmülü fen ve san'attaki tekâmüle kıyas edenlerin öne sürecekleri delil, nasıl ki fen ve san'at ilkönce basit ve sade başlamışsa din de ilkönce basit ve sade

23) " s. 103 - 4.

24) " s. 102.

25) " s. 104.

olarak başlamış, aslından uzaklaştıkça karışık fikirleri ihtiva ederek çok tanrıcılık doğmuş olduğu delilidir.²⁶ Tek tanrıcılık basit, çok tanrıcılık mürekkeptir. Tekâmülcülerin dayandıkları şeyin bir esası olmadığı, ileri sürdükleri faraziyelerin karşı tarafa daha çok yaradığı ortaya çıkmaktadır. Doğuştancılar, tekâmülcülerin nazariyelerini daha ilmî yollardan çürütmektedirler. Bunlar, Büyük Yaratan inancının eski ve yeni bütün milletlerde mevcut olduğunu isbat etmektedirler. Putperestlik sonradan arız olan parazit bir hastalıktır.

Tevhidin doğuştan oluşunu ileri sürenler, beşer tarihçileri, insan oğlunu inceleyenlerle psikoloğlardır. Bunlar, Avustralya, Afrika ve Amerika'da yaşayan iptidai kabilelerde yapmış oldukları araştırmalarda bu iptidai insanların ulu tanrıya inandıklarını görmüşlerdir. Vardıkları sonuç beşeriyetin en eski cinsi sayılan insanda bile "Yüce Tanrı" inancının bulunduğudır.²⁷ Zaten tekâmülcülerin nazariyesini canlı ve ilmî bir surette tatbik ettiğimizde Tanrı inancının tek'ten çokluğa kaydığı görülür.²⁸ İlmî yollar, ilk insanın dinini açıklamasına dair açık ve ikna edici deliller göstermekten aciz kalmıştır. Semavî kitaplara baş vurulduğunda ilk insanın dininin yalnız yaradılışa dayanarak dürüst ve sağlam bir tanrı inancını ileri sürenleri desteklemekle kalmaz, zamana bağlı tekâmüle de yer vererek insanların dürüst bir şekilde doğru yolda yaşamağa başladıklarını²⁹ sapıklık ve çekişmenin sonradan arız olduğunu³⁰ bunun da çevre tesiri ve her neslin yenilere kendi inancını telkin etmesiyle³¹ devam ettiğini söylemektedir. Semavî kitaplar, ilk insanın topluluğun icabettirdiği sevkî tabiiilerine bırakılmadıklarında, ilk günden beri vahyin ona yol gösterdiğinde birleşirler.³²

Kur'anı Kerimde ilk insanın ilk dini tevhid olduğuna dair bazı ayetlerde işaretler vardır. "Peygamber göndermedikçe cezalandırmayız."³³ "Biz inzar edici ve müjdeleyici elçiler gönderdik ki insanların Allaha karşı bir özürleri kalmasın",³⁴ "insan kendinin başıboş bırakıldığını mı zannediyor",³⁵ "biz o insana doğru ve eğri iki yolu gösterdik."³⁶ Buna benzer birçok ayetlerden şunu öğreniyoruz : Cenabı Hak, insanın sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğun hangi esas ve ve kanuna göre yapılacağını, ona kendi katından peygamberler gönderdiğini, buna sebep de insanı hesaba çektiği zaman, ya rabbi, bunları bize öğretecek kimse yoktu, senin böyle kanunların olduğunu nereden bilelim demelerini önlemek istediğini açıklıyor. Biz ilk insana, insan adını verdikçe onun bu ayetlere muhatap

26) " s. 106.

27) " s. 102 - 103, 107; Abbas Mahmud Akkad, Allah, s. 22 - 30, Mısır.

28) " s. 106; Cevad Ali, Tarih'ul-Arab Kabl'el-İslâm, V., s. 53, 76, Bağd. 1955.

29) Rum sûresi 30.

30) Bakara 213; Yunus 19.

31) Her doğan fitrat üzere doğar... hadîsi şerifi.

32) Muhammed Abdullah, ayn. eser, s. 108.

33) İsrâ 15.

34) Nisa 164.

35) Kıyamet 36.

36) Beled 10.

olduğunu görüyoruz. O halde Cenabı Hak ilk insana doğru yolu gösterdi, ona vahy indirdi, o, Allahın bildirdiği dindendi. Yine Kur'an bize "Allah katında muteber dinin İslâm" olduğunu bildiriyor.³⁷ Bu, bütün peygamberlerin insanlığa öğrettikleri dindir. Bundan dolayı ilk insanın dini de İslâm dinidir. Yalnız, İslâm denilince bu gün yeryüzünde bulunan Hz. Muhammed'in bütün teferruatıyla tebliğ ettiği din olduğu anlaşılmalıdır. Şimdiki İslâm dini ilk İslâm dininin son tekâmül şeklidir. İlk İslâm dinin ana vasfı ve özü, tekAllaha ve ahirete inanmaktır. Diğer hususlar iptidai insanın kabiliyetine göredir. Kabiliyetleri tekâmül ettikçe, dinde de onları karşılayan hükümlerde tekâmül olmuştur. O halde ilk insan ilk müslüman, ilk tek tanrıya inanan olduğu açık ve bellidir.

İnsanların özürlerinin önüne geçmek için peygamberler gönderdim, o insana doğru yolu gösterdim diyen ayetleri tevil ederek ilk insandan şu kadar nesil veya yıl sonra vahyin geldiğini söylemek, ayetlerin manasını kısar ve ondan önceki insanlara şamil olmayacağından itirazlarının önüne geçilmemiş olur. İlk insan, ister tek, ister çok olsun, ilk muvahhidir, bütün peygamberlere hitaben "sizin bu ümmetiniz tek bir ümmettir"³⁸ denmiştir. "İnsanlar tek millettten başka bir şey değilken sonra ihtilâfa düştüler",³⁹ "İnsanlar tek bir ümmetti, Allah müjdeci, haberci olan peygamberler gönderdi ve onlara insanların ihtilâf ettikleri şeyler hakkında hüküm vermek için hak kitaplar verdi, halbuki kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirlerine karşı olan ihtiras ve hasedden ötürü ihtilâf edenler kendilerine kitap verilenlerdir."⁴⁰ Müfessirler bu son ayetteki ümmetin tâyininde ihtilâf etmişlerdir. İhtilâflarına yegâne sebep, ayeti kerimenin veciz olup, aradan bir cümlecğin hazfedilip edilmediğine istinal etmektedir. Bazı müfessirler böyle bir hazfı kabul etmemektedirler.⁴¹ Kur'anı Kerimin ayetleri biribirini tefsir eder kaidesi bütün alimlerce kabul edildiğine göre, Yunus sûresinin 19 uncu ayeti böyle bir hazfı izaha kâfidir. Hazf olmadığı takdirde, doğru yolda olan bir ümmetin Peygamber gönderdikten sonra ihtilâfa düştüğü anlaşılmakta, bu ise çelişik görülmektedir.⁴² Alimler bu meseleyi bu ayetin çerçevesi içinde hal etmeye uğraşmışlar, bir kısmına işaret ettiğimiz ayetleri ele almadıklarından, tek ümmet'ten maksadın ne olduğunda ihtilâf etmişlerdi. Kimi şirk üzere olduğunu iddia ediyorsa da, dayandıkları deliller kendilerini desteklemekten uzaktır. Kimi de tevhid üzere olan ümmet olduğunu savunmuştur, yeni ilmi araştırmalar ve Kur'an bunları desteklemektedir.⁴³

Araplara gelince, yukarda ilk insanın ilk dininin tevhid olduğunu gördük. Buna göre, elbette ki arapların da ilk dini tevhid dinidir. Her millette olduğu gibi arapların da düştükleri felâketler dinlerine tesir etmiş,

37) Al-i İmrân 19.

38) Mu'minûn 23.

39) Yunus 19.

40) Bakara 213.

41) Muhammed Reşid Rıza, Tefsir'ül Menar, c. II., s. 277, Mısır 1954.

42) aynı eser II, s. 276.

43) Muhammed İbn Cerir, Tefsir'ut-Taberî, IV. s. 278, Mısır 1957; Muhammed b. Ömer er-Razî, Tefsir, II, s. 304.

böylece dinlerinin safiyeti bozulmuş, içine birçok batıl inançlar girmişti. Tabii felâketler önünde aciz kalan insan, bazan hemcinsinden, bazen hayvandan, ağaçtan ve hatta taştan yardım ümid etme seviyesine düşmüştü. Bugün buna çok canlı örnekler vermek mümkündür. İslâm dininin ana kitabı Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna inananlar bile ellerinde olan o kitabın yolundan saparak ölümlerden, türbelerden, büyücülerden fayda ummaları apaçık bir yoldan saptıklarını göstermez mi? İlk çağlarda din esaslarını gösteren kitapların yazılış ve yayınlanmasının zorluğu karşısında herhangi bir fikrin hüviyetini muhafaza ederek devamına imkân yoktu. İnsanların kolundan tutup onları doğru yola götürmek üzere Allah zaman zaman peygamberler gönderdi, Arap Yarımadasından da birçok peygamberler gelip geçmişti. Birçoklarının gönderildiği milletler yıkılıp gitmiş, onlar hakkında pek az bilgi kalmıştır. Bunlar içinde soyu devam edegelenlerden biri Hz. İbrahim'di. Oğlu İsmail'i Mekke'de yerleştirmiş ve o, orada bulunan Curhum arapları ile akraba olarak çoğalmıştı. Hz. İbrahim peygamber olduğu gibi oğlu İsmail de peygamberdi. Hepsi tevhid dinini tebliğ etmişlerdi. Bu böyle iken putperestliğin arabistanda nasıl yayıldığını açıklayan arapça kaynakların bu husustaki fikirlerini görelim.

Mekke'de oturan Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'in zürriyeti çoğalınca Mekke onlara dar geldi, etrafa yayıldılar. Mekke'den uzaklaşan herkes yanına, Kâbeye olan sevgi ve saygısından ötürü, bir taş alıp gidiyordu. Bir müddet Kâbeyi tavaf etmek ve ona tazim etmekte devam ettiler. Uzun zaman sonra yaptıkları ibadet şekillerini unutup, istediklerine, yanlarına aldıkları taşlara taparak Hz. İbrahim'in dinini değiştirdiler. Böylece putlara tapmağa başlamışlardı.⁴⁴

Tarih bu gibi hadiseler zaman zaman sahne olur. Bugün bile buna benzer olayların doğru bir dinden cehalet yüzünden sapıklığa düşenleri gözle görmek mümkündür. Putperestliği Arap Yarımadasında yayının Amr. b. Luhay olduğu söylenir. O şiddetli bir hastalığa yakalanmış, Şam'da bir kaplıca olduğu kendisine söylenmiş, oraya gittiği takdirde iyileşeceğini haber vermişlerdi. Bunun üzerine kalkıp Şam'a gitti, kaplıcada iyileştikten sonra oradaki halkın putlara taptığını görünce, onlara, bu taptıklarınız nedir, diye sormuştu. Onlar, biz bunlardan yağmur isteriz bize yağmur verirler, düşmanlarımıza karşı yardım isteriz bize yardım ederler, cevabını verdikleri zaman Amr onlardan bir put alarak getirip Kâbeye dikti.⁴⁵ Değişik olan rivayetler Amr. b. Luhay'ın Arap Yarımadasına putu getirdiğinde birleşmişlerdi.⁴⁶ Bununla beraber putları ilk getirenin Huzeyl b. Mudrike'nin olduğunu söyleyen rivayet de mevcuttur.⁴⁷ Hayale dayanan bir rivayet de şudur: İsaf adında bir adam Naile adında bir kadınla Kâbe'nin içinde günah işlemiş, bu suçtan ötürü hemen taş ke-

44) Ebul Munzir Hişam b. Muhammed el-Kelbi, Kitab'ul-Esnam, s. 6; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, Ahbar'ul-Mekke, I. s. 67, Mekke 1352.

45) Ebul Munzir Hişam, aynı eser. s. 8.

46) Cevad Ali, ayn. esr. V. s. 75.

47) Ebul Munzir Hişam, ayn. esr. s. 9; Ebu'l-Velid, ayn. esr. I. s. 76; Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam, es-Siret'un-Nebeviyye, I. s. 76, Mısır 1955.

silmişlerdi. Halk, ibret olsun diye birini Safa diğerini Merve tepeleri üzerine dikmişlerdi. Zamanla ne oldukları unutulduğundan insanlar onlara saygı göstermeye ve ibadet etmeye başlamışlardı. Amr b. Luhay daha sonraları onlardan bereket dilenmesini emretmiş, öncekilerin onlara tap-tıklarını ilâve ederek onlara ibadet etmeyi kökleştirmişti. Nihayet Kusay b. Kilab Mekke'ye hakim olunca o iki putun birini zezem kuyusunun, diğerini Kâbe'nin bitişiğine nakledilmesini emretmişti. Cahiliye devri insanları onlara tapar ve onlardan bereket beklerlerdi.⁴⁸

Bu rivayetler putperestliğin Arap Yarımadasında nasıl yayıldığını izah için kiminin hayal mahsulü olup puta taptıktan sonra uydurulmuş hikâye oldukları açıktır. Kimi de beşer tarihinde görülen olaylara benzetilmiş görülmektedir. Gerçekte ise putperestliğin Arap Yarımadasında nasıl yayıldığını gösteren yazıtlar olmadığı gibi Kur'an da bu hususta tafsilât vermemektedir.

Arap Yarımadasında putperestliğin nasıl yayıldığını gördükten sonra arapların dinî duygularını gözden geçirirken ilk önce en ayrıık sıfatlarından biri, hürriyet ve izzeti nefis duygusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Memleketlerinin istilâya uğramaması buna yardım etmişti. Onlar, kendilerini küçük düşüren şeylerden sakınır, kolay boyun eğmezlerdi. Bunun için ne bir devletin otoritesini kabul eder ne de bir hâkime itaat ederlerdi. Her şeye maddî gözüyle bakar, çok kere dine meyletmezlerdi. Arabın hürriyetine olan bağlılığı ibadet derecesinde kuvvetli olup kabilesiyle övünürdü. Dine önem vermediğini gösteren olaylar yanında ruh davranışının incelenmesi de bizi aynı kanaata ulaştırmaktadır. O bazan Kâbe'nin etrafında ve diğer kudsî yerlerde dikilen putlara tazimde titizliğini gösterdiği halde en küçük ve bir hiç olan sebepler yüzünden tanrılarını inkâr eder, onlara tapmaktan vazgeçerdi. Gıda maddelerinden yapılan tanrılarını yemekte bir uygunsuzluk görmezdi. Hanife oğulları hurma helvasından yaptıkları tanrılarını yediklerini Temim kabilesinden biri şiire almış : Hanife, geçmişte bir açlık ve fakirlikten ötürü tanrısını yedi, demiş ve başka biri : Hanife oğulları şiddet ve açlık zamanında tanrılarını yediler. Tanrılarının cezalandırmasından ve hesaba çekmelerinden korkmadılar, manasındaki beyitleri söylemişti.⁴⁹ Kinane kabilesinden biri, kabilenin Sa'd adındaki putu önüne gelirken, puta kesilen kurbanların kanından develeri ürküp kaçtığında putu taşıladı ve "Allah senin tanrılığını yere batırsın, develerimi ürküttün" demişti.⁵⁰ Başka bir diğerinin babası öldürülmüş, Zu'l-Halasa adındaki puta gelip, yanında zar atmıştı. Zar arzusunun hilâfına çıktığı zaman "Ey beceriksiz Zul Halase, benim gibi olsan ve baban da öldürülmüş olsa, düşmandan intikam almayı yalan yere men etmezdin" sözünü şiire almıştı.⁵¹ Gene biri putuna yemek getirirken bir tilkinin putun başına pislediğini görmüş, kızarak putu kırdık-

48) Ebu'l-Velid, ayn. esr. I. s. 67, 70; Ebul Munzir Hişam, ayn. esr. s. 9.

49) Mahmud Selim el-Hût, Fi Tarik'il-Metolocya ind'el-Arab, s. 32 - 33, Beyrut 1955.

50) Ebul Munzir Hişam, ayn. esr. s. 37.

51) Ayn. esr. s. 35, 47.

tan sonra Őu manadaki Őiiri sylemiŐti : "BaŐına tilkinin pislediĐi bir tanrı mı? Tilkilerin ūzerlerine pisledikleri tanrılar hakir ve zelil olmuŐtur."⁵²

Tanrılarına karŐı bu kadar saygısız davranan insanların ruh durumlarını incelediĐimizde hūrriyet ve baŐkasına boyun eĐmemezliĐin tesirini grūrūz. Serbest dolaŐan, hiĐbir kanun ve nizama uymaĐa alıŐmamıŐ, arzusu hiĐbir zaman engele ūĐramamıŐ bir insanın nazarında kendinden aciz grdūĐu ve istediĐini veremiyen bir tanrı elbette kıymetsizdir. Ruhı ve akli bakımdan geri kalmıŐ, hatta savaŐlarda yenilmiŐ memleketi ĉiĐnenmiŐ olup da bu ĉkūntūyū telâfi edecek bir kūltūre sahip olmayan milletler enerjik ve hūr bir ruhtan mahrum olduklarından herŐeye ĉabuk boyun eĐerler. Din de byle bir zamanda hurafelerle dolmaĐa baŐlar. Zayıf ve iradesiz bir ruha sahip olan halk herkesten yardım umar, dedelerinin ruhlarına veya būyūk ve Allah katında kıymetli sandıkları kimselere, eĐer lmūŐlerse kabirlerine sıĐınmaĐa baŐlarlar. Bu, uzun mūddet devam ettiĐi zaman, hakkı batıldan ayırmak iĐin dinin asıl kitabı elde yoksa, putperestliĐin yayılmasına bir engel bulunmaz.

52) Ayn. esr. s. 47; Mahmud Selim, ayn. esr. s. 33.

HINWENDUNG ZUR EUROPÄISIERUNG IN DER TÜRKISCHEN WELTANSCHAUNG

Dr. Kâmuran BİRAND

Die Europäisierung der Gedankenwelt des Osmanisch - Türkischen Reiches hatte zunächst mit einer politischen Reform begonnen. Diese Reform war der Beginn einer neuen sozialen und geschichtlichen Periode, die etwa von 1839 bis 1908 gedauert hat. Dieses Zeitalter hat man auf türkisch Tanzimat genannt, das etwa das Zeitalter der politischen Reformen bedeutet. In diesem Zeitabschnitt war man bestrebt, sich auf einzelnen, besonders auf politischen und technischen Gebieten zu europäisieren.

Was verursachte eigentlich dieses auf seine alten Eroberungen stolze Reich, sich von Europa beeinflussen zu lassen? Es war die Kraft des neuen geschichtlichen Geistes, der sich in Europa seit der Renaissance in den geistigen Bestrebungen der grossen Denker sowie in den dauernden systematischen Arbeiten der Wissenschaftler und in den Leistungen der Künstler entwickelte. Während die Renaissance in Europa auch auf sozialem und religiösem Gebiet eine Umwälzung hervorgerufen hat, lebte das Osmanische Reich noch in der altislamisch - osmanischen Weltanschauung und mittelalterlichen Verhältnissen. Erst durch die Kriege in Europa wurden die Türken sich langsam der militärischen und technischen Überlegenheit Europas bewusst, weil sie jetzt auf den Schlachtfeldern zu versagen begannen. Inzwischen aber drangen auch die Errungenschaften der Aufklärung über die Grenzen des Reiches. In Europa und Amerika war bereits eine neue Epoche angebrochen, die den Kampf für das menschliche Naturrecht und für die geistige Freiheit durchgesetzt und eine neue soziale Ordnung geschaffen hatte. Die Grundprinzipien und Begriffe dieser neuen Welt begannen jetzt nach und nach auch auf die besonders aus anderen Rassen bestehenden christlichen Untertanen des Reiches einzuwirken, denn, durch diese Einflüsse aufgehetzt, begannen auch diese jetzt sich zu empören. Andererseits aber hatten auch die Sultane sich um ihre Untertanen zu sorgen begonnen, denn selbst der Saray begann nunmehr unter dem Eindruck der westlichen Entwicklung zu stehen.

Eine Änderung der Auffassungen und Beurteilungen dem Volke gegenüber war schon seit Selim dem Zweiten bemerkbar, der sich in seinen Versen auszudrücken bemühte, dass er seinem Volke gern zu dienen bereit wäre. Auch Mahmut der Zweite, der in seinen Anweisungen an einen hohen Beamten sagte : "Von nun an möchte ich, dass die Herrschaft für das Volk nicht mehr ein Grund des Schreckens, sondern ein Schutz bedeute. Ich verbiete die Beschlagnahme und die Pfändung, ich möchte sogar, dass der

Besitz der Rebellen von ihren Kindern geerbt werden kann." (1) Es besteht kein Zweifel, dass die hier ausgedrückte Meinung sich von der bisher innerhalb des Osmanischen Reiches herrschenden Gesellschaftsauffassung trennte und mehr dem neuen westlichen Geist zuneigte. Hier kommt die Würde und die Freiheit des Individuums, die seit der Renaissance in den dauernden Bestrebungen des menschlichen Geistes erworben worden war, zum Ausdruck. Der bis zu dieser Zeit im Osmanischen Reich geltende Gesellschaftsgeist verlangte von den Untertanen des Sultans einen absoluten Gehorsam. Da das Osmanische Reich eine theokratische Basis hatte und man den padischah als Schatten Gottes auf der Erde ansah, mussten die Untertanen auch dem Sultan genau so gehorchen wie sie Gott gehorchten. Die Nationen verschiedener Rasse und verschiedenen Glaubens lebten also in einer nach den islamischen Vorschriften geordneten Gemeinschaft nebeneinander, indem sie sich Gott und dem Herrscher ergaben. Hingabe an Gott forderte auch zugleich Hingabe an den Sultan weil er gleichzeitig Kalif der Islams war und Gott auf der Erde repräsentierte. Deshalb galten damals für die islamischen Untertanen die religiösen Pflichten als Staatspflichten. All die Institutionen, die die Kultur der Gemeinschaft und den Geist der islamischen Religionsgemeinde weiterführten, standen damals unter Kontrolle des Staates. Was die Untertanen anderer Konfessionen anbetraf, so waren diese bei ihrem Glauben belassen; wenn sie dem Sultan gehorchten und eine leichte Steuer zahlten, durften sie mit den anderen Untertanen zusammen in der gleichen Gemeinschaft leben. Für die islamischen Untertanen aber musste das Osmanische Reich Sorge Tragen, dass sie gemäss dem Geiste der islamischen Gemeinde erzogen wurden.

Diese Sorge aber gerade machte sie unfähig für das Verständnis der veränderten Situation. Im Schulwesen des Reiches herrschte noch das scholastische System, das in Europa schon längst überwunden worden war. Die Schulen, weder die Volksschulen noch die Hochschulen, waren in stände, selbstständig denkende und von ihrer eigenen Vernunft Gebrauch machende Persönlichkeiten hervorzubringen. Sie waren ausschliesslich in der Lage, unter einer Vormundschaft der Autoritäten und der Religion lebende Personen auszubilden. Diese Personen lebten unter diesen und deren Vorbildern glücklich, wurden aber durch eben diese Regeln, die ihre Fähigkeiten und Begabungen vernichteten, zu Unfähigkeit und Unvermögen verurteilt. Sie dachten gar nicht daran, sich von dieser Bindung zu befreien, weil sie es für gefährlich hielten, ja sogar als Unglauben betrachteten.

Das Volk hatte sich in der Tat diese Lage derart zu eigen gemacht, dass es diese Ketten nunmehr um keinen Preis abwerfen wollte. Es hatte sogar den aufgeklärten Staatsmännern, denen, die irgendwelche Verbesserungen dieser Lage herbeiführen wollten, Widerstand geleistet und sie geopfert, um sich von diesen Bindungen nicht befreien zu lassen.

(1) E. D. Engelhard, *La turquie et Le tanzimat* 1882, s. 17

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts fanden sich immer mehr von westlichem Geist inspirierte Staatsmänner, die ohne Rücksicht auf die Gefahren in grossem Masse Reformen leiten und vor allem dem Volke den neuen Geist einimpfen wollten. Der neue westliche Geist kam von oben, d. h. von den aufgeklärten Prinzen und Staatsmännern, die von den Prinzipien der Aufklärung beeindruckt worden waren. Der Widerstand aber kam von unten, von der grossen Masse. So begann ein Kampf zwischen dem alten und dem neuen Geist. Allen Unternehmungen des neuen Geistes hat man von seiten des Alten Widerstand geleistet. Es waren zuerst die Janitscharen, die mächtige militärische Institution, die jedem Fortschritt und jeder Reform entgegentraten. Erst Mahmut dem Zweiten gelang es, diese Macht zu beseitigen. Dann aber waren es die Ulemas, die geistlichen Gelehrten, und selbst das Volk, die sich widersetzten, da das Volk seine gewohnten Ketten nicht loswerden und die Ulemas auch weiterhin die Vormünder des Volkes sein wollten. Ein Staatsmann unter Mahmut dem Zweiten erwähnte diese Schwierigkeiten mit folgenden Worten: "Unser Programm werden wir natürlich praktisch durchführen, aber man muss dazu Geduld haben. Wieviele alte Vorstellungen, wieviele alte Sitten müssen wir noch überwinden. Es ist, als ob man unserem Volke eine neue Sprache lehren müsste." (2)

Dennoch sind all diese Unternehmungen und Bewegungen nicht ohne Wirkung geblieben. Sie haben eine innere Entwicklung geschaffen, die zu einer Wertschätzung des Individuums und der individuellen Rechte führte. Diese innere Entwicklung ist in einem Befehl von Sultan Abdülmecit, der "Tanzimat Ferman" genannt wird, verwirklicht worden und hat dort seinen offiziellen Ausdruck gefunden. Tatsächlich hatte der Sultan in diesem Ferman offiziell anerkannt, dass das Volk gewisse Rechte habe und dass er selbst die Verteidigung dieser Rechte garantiere. Die Hauptprinzipien des Naturrechts, die in den modernen Verfassungen niedergelegt worden sind, wurden auch in diesem Ferman ausdrücklich aufgeführt. Zudem war in der allgemeinen Tendenz dieses Fermans zu spüren, dass man hier den Staat als eine durch einen Vertrag zur Macht gekommene Institution auffasst. Deshalb wurde hier auch deutlich erklärt, dass auch der Padischah selbst niemals gesetzlose Handlungen unternehmen darf, falls es sich um die Freiheit und die Rechte des Individuums handelt. Von nun an darf der Herrscher durch Befehle und Verbote keinerlei Veränderungen mehr vornehmen. Man will überall das Prinzip der gesetzlichen Freiheit durchführen und die freie Entwicklung des Individuums ermöglichen. Ständig wird wiederholt, dass die Garantien für sämtliche Untertanen gelten, dass alle Untertanen ohne Rücksicht auf Rasse und Religion gleichberechtigt sein sollen. In religiöser Hinsicht hatten die Staatsmänner des Tanzimat wirklich grosse Toleranz gezeigt. Sie wollten alle Riten und Religionen gleichberechtigt sehen, und diese Ansicht hatten sie oft in ihren Reden, die sie von Zeit zu Zeit gehalten haben, aus-

(2) E. D. Engelhard, *La Turqui et Le Tanzimat*, 1882, s. 15.

gedrückt. (3) Jedoch war für das Osmanische Reich diese Toleranz keineswegs neu, denn es hatte von Anfang an den unter seiner Herrschaft stehenden Völkern ihre Religionen und Sitten gelassen. All diese Völker konnten ihren Traditionen gemäss leben und ihre religiösen Riten ausüben. Das war eine freiwillige Gabe des Siegers an die Besiegten.

Mit der Durchführung des eben erwähnten Fermans hat die neue Reformperiode begonnen, die sich Tanzimat nennt (1839-1908). Nach etwa 25 Jahren hat sie die ersten Früchte dieser neuen Gedankenwelt getragen. Sie war von einer neuen Generation von Dichtern und Schriftstellern, die in Europa studiert hatten, Europa bereits kannten und besonders von der französischen Spätromantik beeindruckt worden waren, geschaffen worden. Diese Romantik kehrte wieder zu den Ideen der Revolution zurück, verwertete und gestaltete ihre Begriffe nach diesen Ideen und betrachtete den *romantisme* "als eine Revolution in der französischen Literatur". Die jüngsten literarischen Revolutionen dieser Zeit waren durch die Werke dieser jungen Generation in die Türkei hineingetragen worden. Diese neuen literarischen Begriffe waren natürlich ohne Zusammenhang oder natürliche Etappen, dennoch war dies ein tief eindringender Hauch des westlichen Geistes.

Die junge Generation war anfangs von den neuen Reformen begeistert und der erste türkische Journalist Şinasi hatte diese Begeisterung seiner Generation zum Ausdruck gebracht. Später aber war man wieder enttäuscht, da der Tanzimat den Niedergang des Reiches nicht hindern und die erwarteten Verbesserungen nicht hervorbringen konnte. Die Denker dieser späteren Zeit hatten über die Lage des Osmanischen Reiches zwei grundverschiedene politisch-historische Auffassungen.

Die eine wurde von dem grossen Historiker und Rechtswissenschaftler Cevdet Paşa repräsentiert. Er und seine Anhänger waren in jeder Hinsicht an die Vergangenheit gebunden und allzu westlichen Einflüssen verschlossen. Cevdet Paşa hatte seine Einstellung zur Lage des Osmanischen Reiches mit einer Geschichtsauffassung, die von Ibn Halduns Geschichtsphilosophie tief beeinflusst war, begründet. Als Ausgangspunkt beginnt er mit der Auffassung, dass jeder Staat eine begrenzte Lebensdauer hat und dabei drei Altersstufen, die Kindheit, die Reife und endlich einen Abstieg erlebt. Bei dieser Betrachtung hatte nach Cevdet Paşa das Osmanische Reich seine Kindheit und Reife abgeschlossen. Darum fand er alle dem Organismus des Reiches nicht angepassten Mittel und Bemühungen vergeblich und sogar gefährlich, weil das Reich sich jetzt in einer Periode der Schwäche befinde. Aus diesem Grunde waren die konservativen Kreise gegen alle europäischen Einflüsse und suchten ihren Trost in dieser pessimistischen Geschichtsauffassung.

Die andere politische Auffassung aber war eine Fortsetzung der Staatsauffassung des Tanzimat. Auch diese Kreise gaben zu, dass der

(3) E. D. Engelhard, *La Turqui et Le Tanzimat*, s. 69, 81.

Tanzimat bis jetzt erfolglos gewesen war; diese Erfolglosigkeit aber erklärten sie dadurch, dass die Prinzipien des Ferman's nicht genügend seien und ausserdem nicht richtig durchgeführt würden. Daraus erwüchse die Notwendigkeit einer neuen gründlichen und umfangreicheren Reform in dieser Richtung. In der Tat waren, als Sultan Abdülmecit, der den berühmten Ferman erlassen hatte, verstorben war, diese Prinzipien vernachlässigt worden, denn der neue Sultan Abdülaziz wollte mehr nach seinem eigenen Willen regieren. Unter den Denkern dieser zweiten Richtung aber, deren bedeutendste Persönlichkeiten der nationalistische Dichter Namik Kemal sowie Ziya Paşa waren, hatte sich jetzt eine Reaktion des neuen Geistes gegen den Sultan erhoben. Zuerst wollten sie eine Änderung im Staatswesen und die absolute Anwendung des parlamentarischen Systems erreichen. Um ihre Ziel zu verwirklichen, hatten sie eine Vereinigung "Junge Osmanen" begründet, die sofort verfolgt wurde. Sie setzten ihren Kampf jedoch fort, gingen ins Ausland, und zuerst von dort, dann wieder im Osmanischen Reich selbst wurde diese Auseinandersetzung um die Menschenrechte und die bürgerlichen Freiheiten weitergeführt. Die Konstitution von 1908 ist eine Frucht dieser Bestrebungen gewesen.

Die Auffassungen von Namik Kemal und Ziya Paşa über die Staatsphilosophie, die sie im Hinblick auf das Osmanische Reich ausgedrückt hatten, stellen sich gegen Cevdet Paşa. Sie waren stärker von dem optimistischen Gefühl der Aufklärungszeit und dem Glauben an den Fortschritt getragen.

Nach diesen Denkern hatte der Staat keine beschränkte Lebensdauer, wie es Cevdet Paşa und seine Anhänger behaupteten. Der Staat war vielmehr eine künstliche Institution, die man als durch eine Konvention entstandene Einrichtung ansehen sollte. Die Menschen hatten den Staat mit ihrem Willen geschaffen, um in Sicherheit leben zu können. Sie konnten ihn also immer durch vernünftige Mittel verbessern und weiterleben lassen.

Die Meinungen, die Namik Kemal über die Beziehungen der Individuen zum Ganzen, über die gegenseitige Verhaltensweise und die Verpflichtungen von Staat und Individuum ausdrückte, erinnern uns sehr stark an Rousseaus Gedanken in seinen "Contrat Social" und "Discours sur L'Origine de L'Inégalité parmi les Hommes". Wenn er über die Verfassungsformen spricht, erwähnt er Montesquieu und seine Grundauffassung im "Esprit des Lois".

Nun noch eine Charakteristik der Denker, die den Ideen der Aufklärung anhängen, jedoch gleichzeitig auch in gewissem Sinne konservativ gewesen waren. Die europäische Kultur wollten sie keineswegs im ganzen auf das Reich übertragen, sie wollten vielmehr eine Synthese zwischen der westlichen Technik und den alten Bräuchen verwirklichen. Sie wollten zum Beispiel das alte islamische Rechtssystem mit dem westlichen Staatswesen vereinigen, das alte osmanische Moralsystem und die alten Überlieferungen mit den Hilfsmitteln und dem Komfort der westlichen Welt vereinbaren.

Diese Denker konnten an keine radikale Veränderung denken, weil sie all diese alten Bräuche und Überlieferungen als lebenswichtig für das Reich betrachteten. All diese alten Institutionen, die ihre Wurzeln in der Vergangenheit hatten, bildeten nach ihnen den speziellen Charakter und die geistige Kraft des Reiches, weil sie mit ihm aufgewachsen waren und dessen Lebensader bildeten. Darum wollten sie diese wiederbeleben und kräftigen, um wieder ein einheitliches und kräftiges Reich zustandezubringen. Sie waren gegen die Staatsmänner, die an eine radikale Änderung dachten. Die Wertauffassung und Lebensbeurteilung dieser Zeit hat die totale kulturelle Invasion des Landes und den Einsturz der alten Werte als eine Gefahr angesehen. Von diesem konservativen Standpunkte aus gesehen erinnert uns diese Auffassung des Tanzimat an die traditionalistische Philosophie in Frankreich, die als eine Reaktion gegen die Revolution entstanden war, oder an die deutsche Romantik, die während und nach dem Invasionskriege Napoleons in Erscheinung trat.

Jedenfalls hat der Tanzimat seine Idee, nämlich eine Synthese zwischen westlicher Technik und östlicher Tradition, nicht verwirklichen können. Sie war auch nicht zu verwirklichen, denn der europäische Geist war von der europäischen Technik nicht zu trennen, wie man es in der Zeit des Tanzimat annehmen konnte. Die Technik war ein Produkt desselben Geistes, der sich seit der Renaissance erfolgreich entwickelt hatte. Die damalige Lage und die geschichtliche Situation des Osmanischen Reiches aber war nicht imstande, sich diesen neuen Geist im ganzen anzueignen. Ein altes Reich, das seine Einheit behalten wollte, konnte nicht so leicht all seine Werte stürzen sehen. Darum hat man damals die alten Institutionen leben lassen, während die neuen westlichen daneben eingerichtet wurden. Diese beiden aber haben nur nebeneinander gelebt, ohne sich zu vermischen oder einander anzupassen. Während die Alten den alten Geist weiter führten, wirkten die neuen Prinzipien und die neuen Ordnungsbegriffe der westlichen Welt von innen her und dauernd. Dieser Dualismus und der innere Kampf zwischen den zwei Ansichten hat bis zur Republik gedauert und in der Republik endlich mit dem Sieg der neuen Weltanschauung und Lebensauffassung geendet.

Der Tanzimat und die Konstitution von 1908 waren die Etappen, in denen sich der neue Geist entwickelte und auf diese Weise aus dem alten Reich eine neue Republik hervortrat. Der sich seit dem Tanzimat in der Gedankengeschichte des Osmanischen Reiches betätigende Geist hat sich schliesslich in Kemal Atatürk verkörpert, um in einer günstigen geschichtlichen Situation auf allen Gebieten von innen und aussen her die völlig radikalen Veränderungen und Umwandlungen zu schaffen. Die notwendige Entwicklung der Geschichte wollte es, dass, während das alte Reich mit all seinen Glaubensformen und Werten zusammengebrochen unterging, mit neuen Glaubensformen und neuen Werten ein neuer Staat hervortrat und sich mit sicheren Schritten auf den Weg zum Fortschritt macht.

TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE AVRUPALILAŞMA HAREKETLERİ (*)

Doç. Dr. Kâmuran BİRAND

Osmanlı İmparatorluğunda düşünce dünyasının Avrupalılaşması siyasî bir reform hareketi ile başlar. İmparatorluk tarihinde yeni bir sosyal devrin başlangıcı olan bu hareket, aşağı yukarı, 1839 dan 1908 e kadar sürer ve yeni bir siyasî reformlar çığrı olarak anılır. İmparatorluğun bu devirde daha ziyade siyaset ve teknik alanlarında Avrupalılaşma gayreti göze çarpar.

Acaba galibiyet ve zaferlerle dolu bir geçmişe sahip olan eski İmparatorluğu, avrupalılaşmaya, Avrupa tesirlerini benimsemiye zorlayan âmil ne idi? Bu âmil Renaissance'dan beri, Avrupada, büyük düşünürlerin manevî gayretleri, bilginlerin sistemli ve sürekli çabaları ve nihayet sanatçıların başarıları içinde gelişen yeni tarihî ruhun gücü idi. Batı dünyasını ilerleme ve aydınlanma yoluna götüren bu yeni tarihî kuvvet, Avrupa'nın sosyal hayatı ile ekonomik düzenindeki kesin bir değişiklik sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu yeni tarihî, ruh, Renaissance'la birlikte türeyen Burjuva sınıfının, ve bu sınıfın endüstri ve ticaret alanındaki başarıları sonucunda ortaya çıkan yeni dünya görüşünün bir verimi idi. İnsan düşüncesini öteki dünyadan çekip bu dünyaya yönelten ve ona gerçekliğin önemini gösteren bu yeni görüş, hür düşüncenin gelişmesini sağlamış ve gerçeklik dünyasına inen Burjuvazi de, Batı ilminin ve Batı tekniğinin üzerinde geliyeceği verimli bir zemin olmuştu.

Böylece Renaissance, Avrupa'da, sosyal alanda önemli bir değişiklik meydana getirir ve yeni bir dünya görüşünün temellerini atarken, Osmanlı İmparatorluğu hâlâ eski İslâm - Osmanlı dünya görüşü içinde ve Ortaçağ ölçülerine göre yaşıyordu. Osmanlılar, ilkin, Avrupa'daki savaş alanlarında günden güne gelişmekte olan yeni Batı Ruhunun kuvvetini duydular ve bu ruhun askerlik tekniğinde yarattığı üstünlüğün farkına vardılar.

Öteyandan, 18. yüzyıl Aydınlanma çığrının, eski ve yeni dünyada, yeni bir sosyal düzenin kurulmasına ve devletlerin demokrasi sistemine dayanmasına yardım eden düşünce ve görüşleri de İmparatorluğun sınırları içine sızmaya başladı. Yeni dünya düzeninin insanlık hakları ve manevî hürriyet gibi ana kavram ve prensipleri, ilkin İmparatorluğun ayrı ırktan ve ayrı dinden olan tebaaları üzerinde tesirler uyandırdı ve karışıklıklar yarattı. Ancak, bu arada Sultanlar da tebaaları ile ilgilenmeye, tebaaları için kaygulanmaya başlamışlardı. Çünkü, bundan böyle, Sa-

(*) Bu metnin Almancası 1958 XII. Milletler Arası Felsefe Kongresinde Tebliğ edilmiştir.

ray da Batı dünyasına hâkim olan yeni tarihî ruhun tesiri altına girmişti.

Yeni Batı ruhunun tesiri altında bulunan Saray'ın halka karşı takındığı tavır değişikliği, Mahmut II, hattâ daha önce Selim III le başlar. Gerçekten Selim III'ün, "eylemek mahzû safadır bana nâsa hizmet" diyen mısraı ile Mahmut II'nin "Bundan böyle, saltanatın millet için bir dehşet değil, ama bir destek olmasını isterim. Haczi, musadereyi menederim. Asilerden kalan malların çocuklarına bile geçmesini isterim" ı diyen hitabesi, halka karşı takınılan yeni bir tavrın, yeni bir görüş ve hüküm verişin ifadesidir. Burada beliren görüş, Batı dünyasında insanlığın, Renaissance'dan beri süregelen manevî çaba ve gayretleri sonucunda elde edilmiş olan ferdin hürriyeti ve ferdin değeri kavramını dile getirir. Bundan dolayı bu düşüncenin, o zamana kadar İmparatorluk dünyasına hâkim olan topluluk düzeninden ayrıldığı ve Batı dünyasından gelen yeni manevî kuvvettin tesirinde olduğu açıktır. Çünkü, İmparatorluk dünyasına o zamana kadar hâkim olan topluluk anlayışı, tebaaları Sultana karşı tam bir itaat ve teslimiyetle yükümlü kılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu teokratik bir esasa dayandığından, Padişah, Tanrı'nın yer yüzündeki gölgesi olarak gözönünde tutuluyor ve Tanrı'ya teslim oluş, aynı zamanda Sultana da boyun eğişi gerektiriyordu. Çünkü İslâm dünyasının halifesi olan Sultan, aynı zamanda, Tanrı'nın da yer yüzündeki temsilcisi idi. Bundan dolayı, İmparatorluğun İslâm tebaaları için dinî ödev aynı zamanda bir devlet ödevi demektir. Cemaat ruhunu ve İslâm topluluğu kültürünü devam ettiren bütün kurumlar devletin kontrolü altında bulunuyordu.

Osmanlı İmparatorluğu, başka dinden olan tebaalarını, kendi dinî ayinlerini icra etmekte ve kendi inançlarına göre yaşamakta tamamiyle serbest bıraktığı halde, islâm olan tebaalarının, eski islâmî gelenek ve göreneklere göre yaşama devam etmeleri için çabalamıştı. İmparatorluk, islâm olan tebaalarının, her şeyden önce, islâm cemaati ruhuna göre yetiştirilmeleri işine önem vermiş ve bu iş için kaygulanmıştı.

Ancak, bu kaygu, son devirlerde bu insanları, değişen dünyanın şartlarını kavramaktan aciz zavallı mahlûklar olarak şekillendirmekten başka bir işe yaramamıştı. Çünkü, her vakit aynı kalan ve hele İmparatorluğun çöküş devrelerinde büsbütün bozulup karışan bir öğretim sistemi, tarihin günden güne oluşmakta ve değişmekte olan yeni devrelerinin gereklerine hiç bir şekilde uymamıştı. Bozuk bir skôlastik sisteme göre çalışan eski eğitim ve öğretim kurumları, kendi akıllarını kullanabilecek ve kendi kendine düşünebilecek şahsiyetler yetiştirmekten uzaktılar.

Bunlar, ancak, otoritelerin ve dinin boyunduruğu altında yaşama kabiliyetli şahıslar yetiştiriyorlardı. Bu şahıslar, kabiliyet ve değerlerinin gelişmesine engel olan bir takım kaide ve örneklere göre yaşıyor, bunların dışına çıkmayı ise hiç bir şekilde akıllarından geçirmiyorlardı. Çünkü onlara göre, bu kaidelerin dışına çıkmak, tehlikeli bir âleme atılmak, hattâ günah işlemek demektir.

(1) E. D. Engelhard, La Turqui et Le Tanzimat s. 17

Gerçekten halk, bu durumu öylesine benimsemişti ki artık bundan her ne pahasına olursa olsun kurtulmak istemiyordu. Nitekim, bu durumda herhangi bir değişiklik yapmak, bu durumu herhangi bir şekilde düzeltmek isteyen devlet adamlarına karşı koymuş ve hattâ gerektiği vakit onları feda etmekten çekinmemişti.

Bununla birlikte, 18. yüzyılın yarısından sonra, vakit vakit, yeni Batı ruhundan esinli devlet adamları ortaya çıkmış ve tehlikeyi hiçe sayarak, geniş ölçüde reform hareketlerine girişip halka yeni ruhu aşılama'yı denemişlerdi. Yeni ruh, yukardan gelmiş, "Aydınlanma"nın prensiplerinden esinli olan, aydın prensler ve aydın devlet adamları tarafından temsil edilmişti. Buna karşılık, yeni ruha karşı koyan hareket, aşağıdan gelmiş, geniş halk kütlesinin kendisi tarafından temsil edilmiştir. Böylece, eski ile yeni arasında bir mücadele başlamış, yeninin her girişmesine eski tarafından karşı konulmuştur. İlk Yenicevler, her yeniliğe başkaldırmışlar, bunların ortadan kaldırılmalarından sonra da Ulema ve halkın kendisi aynı karşı koyma hareketini sürdürmüşlerdir. Ulema, halk üzerindeki vasiyetini kaybetmek gaygusuna kapılmış, halk ise bağlı bulunduğu zincirlerden kurtulmak korkusu ile baş kaldırmıştır. Mahmut II devrinde yaşayan bir devlet adamı bu güçlüğü şu sözlerle belirtir. "*Biz programımızı yürürlüğe koyacağız, ama sabretmeli, ne kadar eski inançları, ne kadar eski gelenekleri yenmek zorundayız. Bu milletimize yeni bir dil öğretmek gibidir.*" (2) Bununla birlikte, yeni ruhun bütün bu girişme ve hareketleri de tesirsiz kalmamış, ferdi hakların savunulmasına ve ferdin değerlendirilmesine götüren içten bir gelişme yaratmıştı. Bu içten gelişme Tanzimat Fermanında gerçekleşmiş ve bu Fermanla objektifleserek resmî ifadesini bulmuştur. Gerçekten, Sultan, bu Fermanla halkın bâzı haklara sahip olduğunu kabul etmiş ve bu hakların korunması işini de kendi üzerine almıştı. Modern anayasalarda yer alan tabîi hukuk prensiplerinin bu Fermanla da açıktan açığa adları anılmıştır. Fermanın umumî mânasına devletin bir sözleşme ile meydana gelmiş sunî bir kurum olduğunu kabul eden, "Aydınlanma" görüşü, hâkimdir. Nitekim, Fermanla, ferdin hürriyetinin ve ferdin hakkının söz konusu olduğu yerde Padişahın kendisinin bile kanunsuz hareketlere girişmeyeceği açıklanır. Böylece, her yerde yalnız kanunlu hürriyet kavramının geçerliliği olması ve ferdin hür bir şekilde gelişmesine imkân hazırlanması istenir. Fermanla ayrıca, tanınan ferdi haklardan, din ve ırk ayrılığı gözetilmeksizin bütün yurttaşların aynı şekilde faydalanacakları da belirtilir. Gerçekten, Tanzimatçılar, din bakımından büyük bir musamaha göstermişler, İmparatorluğun sınırları içinde yaşayan bütün din ve mezheplerin, aynı haklardan faydalanmalarını istemişlerdi. Nitekim Tanzimat devlet adamları, zaman zaman söyledikleri nutuklarla da bu isteği açıklamışlardır. Bununla birlikte, bu musamahalı Tanzimat görüşü Osmanlı İmparatorluğu için hiç de yeni bir görüş değildir. Çünkü, Osmanlılar, hâkimiyetleri altına aldıkları ulusları, başlangıçtan beri, kendi dinî ayinlerini icra etmekte ve kendi inançlarına göre yaşamakta tamamiyle serbest

(2) E. D. Engelhard, La Turqui et Le Tanzimat s. 15

birakmışlardı. Bu hareket galip ve üstün bir devletin, yenmiş olduğu aciz ve güçsüz uluslara bulunduğu bir bağıştı.

Yukarda adı geçen Fermanın yürürlüğe girmesiyle Tanzimat adını alan Reform çağrı başlar. Bu yeni çağrı, düşünce dünyası ile ilgili olan ilk meyvelerini, Tanzimatın ilânından bir çeyrek asır sonra verir. Bu ilmi meyveler, Avrupa'da okumuş, Avrupa'yı tanımış ve hele o zamanlar Fransız düşünce dünyasına hâkim olan Romantizm'in, - Romantizm'in son devresi - tesiri altında kalmış bir neslin başarısıdır. Fransa'da ilkin Fransız devrimine bir reaksiyon olarak ortaya çıkan, eski devirlere (Ortaçağ) ve eski değerlere yönelen Romantizm, gelişmesinin bu son devresinde, yeni baştan devrimin düşünce ve görüşlerine bağlanmıştır. Bu sonraki Romantizm, kendi kavramlarını, bu düşüncelere göre değerlendirip şekillendirmiş ve Romantizm'i de, "edebiyattaki Fransız devrimi olarak göz önünde tutmuştu. (*Victor Hugo*). İlk Tanzimatçı düşünürler, eserleri ile Fransız edebiyatındaki bu en son yenilik ve değişiklikleri de, İmparatorluğun düşünce dünyasına aktarmayı denemişlerdir. Bu yeni edebî kavramlar, İmparatorluk dünyası için, şüphesizki temelsizdirler ve ayrıca anlaşılabilirleri için gerekli olan tabii merhaleler de mevcut değildir. Bununla birlikte, bunlar, Batı dünyasına hâkim olan yeni ruh tarafından üflenmiş tesirli bir nefes, Fransız devriminin düşüncelerini aşıl原因 birer kıvılcım gibidirler.

Genç nesil, başlangıçta, Tanzimata hayrandır. İlk Türk gazetecisi olan Şinasi, neslinin, Tanzimat reformlarına karşı duyduğu heyecanı ve hayranlığı şiirleri ile dile getirmeye çalışır. Ancak sonraları, Tanzimatın beklenen sonuçları verememesi, devletin yıkılma ve çökmesinin önüne geçememesi yüzünden kötümser düşünce ve görüşler de ortaya çıkmış ve umumî bir hayal kırıklığı kendisini göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğunun durumu ile kurtuluş çare ve vasıtaları üzerine düşünen bu sonraki Tanzimat Aydınları, siyaset ve tarihle ilgili olan birbirine zıt iki ayrı görüşün temsilcisi olmuşlardır.

Bu görüşlerden birini tarihçi ve hukukçu Cevdet Paşa temsil etmiştir. Cevdet Paşa ve taraftarları her bakımdan geçmişe bağlı ve her çeşit Batı tesirlerine karşı kapalıdır. Cevdet Paşa, Osmanlı İmparatorluğunun durumu hakkındaki düşünce ve görüşlerini İbni Haldun'un tarih felsefesinden esinli olan bir tarih anlayışına dayandırır. Her devletin sınırlı bir hayat süresi olduğu düşüncesinden hareket eden Cevdet Paşa'ya göre, her devlet de tıpkı bir organism gibi, bir çocukluk, bir olgunluk ve nihayet bir düşkünlük ve bitkinlik devresi geçirir. Cevdet Paşa'ya göre, bu açıdan göz önünde tutulan Osmanlı Devleti, çocukluk ve olgunluk devrelerini aşmış, çöküntü devresine ulaşmıştır. Tabii merhalelerini gerçekleştirmiş olan bu devletin, yeni baştan, eski olgunluk devresine döndürülmesine imkân yoktur. Bundan başka, çöküntü durumunda olan bu devletin yapısına uymayan her çeşit yabancı usul ve çare de tehlikelidir. Osmanlı İmparatorluğunun durumunu bu görüş açısından göz önünde tutan çevreler, her çeşit Batı tesirlerini reddeder ve İbni Haldun'da kaynağını bulan bu kötümser tarih felsefesi ile avunurlar.

Öteki siyasi görüş, Tanzimatçı devlet anlayışının bir devamıdır. Bununla birlikte, bu görüşün hâkim olduğu çevreler de, Tanzimatın başarısızlığını kabul ederler. Ancak, bu başarısızlığa sebep olarak, bir yandan, Tanzimat Fermanı prensiplerinin yetersizliğini öne sürer, öte yandan bu prensiplerin kendilerinin bile gerektiği şekilde uygulanmadığını gösterirler. Bundan dolayı, yeni baştan, Tanzimattaki gibi, ama daha geniş ve daha kökten yeni bir reform hareketine girişilmesi lâzım geldiğine inanırlar. Gerçekten de, Tanzimat Fermanının prensipleri, bu Fermanı ilân eden Sultan Abdülmecit öldükten sonra bir hayli gevşemişti. Yeni Sultan Abdulaziz, devleti daha ziyade kendi iradesine göre idare etmek hevesine kapılmış ve bu durum da sözünü ettiğimiz Tanzimatçı çevrelerde Sultana karşı bir reaksiyon'un, yeni ruhun bir reaksiyonunun doğmasına sebep olmuştu. En önemli şahsiyetlerini, millî şairimiz Namık Kemal'le, Ziya Paşa'nın meydana getirdiği bu çevreler, her şeyden önce, parlamento sisteminin kabul edilmesini ve bu suretle devlet anayasasında bir değişiklik meydana getirilmesini istiyorlardı. Bunlar, hedeflerini gerçekleştirmek için "Yeni Osmanlılar" adını alan cemiyeti kurdular. Bu cemiyet takip edilince de Avrupa'ya kaçarak düşünce ve görüşlerini oradan yaymaya çalıştılar. Batı dünyasında oluşan Aydınlanma ruhu ile dolu olan bu düşünürler, bu suretle, ilkin Avrupa'da, daha sonra da yurt içinde, insanlık hakları ve yurttaşlık hürriyeti için amansız bir mücadeleye giriştiler. Bu sürekli manevî çaba ve gayretler, 1908 meşrutiyetini meydana getirdi.

Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğunun durumunu göz önünde tutarak ileri sürdükleri devlet felsefesi üzerine görüşler, Cevdet Paşa'nın devlet anlayışına tamamiyle zıttır. Namık Kemal'le Ziya Paşa, daha ziyade, "Aydınlanmacı" dünya görüşünün iyimser duyguları ile doludurlar ve ilerlemeye, - insanlık tarihinin ilerlemesine - inanırlar. Gerek Namık Kemal, gerek Ziya Paşa, Cevdet Paşa'nın devletlerin sınırlı bir hayat süreleri olduğu - görüşünü reddederler. Devlet, fertler tarafından sözleşme ile meydana getirilen yapma bir kurumdur. İnsanlar, devleti, kendi irade ve istekleri ile, emniyet içinde yaşayabilmek için kurmuşlardır. Bundan dolayı, devletin her vakit, makul kaide ve kanunlarla düzeltilmesi ve bu suretle de sürekli bir hayata kavuşturulması mümkündür.

Namık Kemal'in, ferdin topluluk karşısındaki durum ve ödevi ile fert ve devlet arasındaki karşılıklı münasebet üzerine ileri sürdüğü düşünceler, Rousseau'nun "*Contrat Social*" i ile "*Discours sur L'origine de L'inégalité parmi les Hommes*" unu, bu eserlerinde ileri sürdüğü düşünce ve görüşleri hatırlatır. Devlet anayasalarından söz ettiği vakit de Montesquieu'yu anar ve bu düşünürün "Esprit des Lois" adlı eserine hâkim olan ana düşünceyi savunur.

Devlet anlayışında "Aydınlanma" görüşüne bağlanan bu düşünürler, aynı zamanda, belli bir anlamda da tamamiyle muhafazakârdırlar. Bu Tanzimatçı Aydınlar, Batı kültürünü bütünlüğü ile benimsemeyi düşünmedikleri gibi, bu kültürün her alanda İmparatorluğun sınırları içine

aktarılmasını da istememektedirler. Bunlar, daha ziyade Batı kültürü ile eski Osmanlı gelenekleri arasında bir uzlaşmanın gerçekleşmesini özlerler. Meselâ, eski Osmanlı - İslâm hukuku ile Batı devlet mekanizmasını uyuşturmak, eski Osmanlı ahlâk sistemi ve göreneklere ile Batı konfor vasıtalarını birleştirmek istemişlerdi. Eski Osmanlı gelenek ve göreneklerinin İmparatorluk için hayati bir önemi olduğuna inanan bu düşünürler, kökten bir değişmeyi hiç bir şekilde akıllarından geçirmemişlerdi. Çünkü onlar, İmparatorluğun geçmişinden köklerini alan, yani, İmparatorluğun kendisi ile birlikte gelişip şekillenen bütün bu eski kurum ve oluşumları, İmparatorluk için hayati önemi olan birer hayat damarı olarak göz önünde tutmuşlardı. İmparatorluğun eski kuvvet ve haşmetini kazanabilmesi, ancak, bu eski kurumların yeni baştan kuvvetlendirilmesi ve canlandırılmasıyla mümkün olabilirdi. Bundan dolayı, bu Tanzimatçı aydınlar, kökten bir değişiklik düşüncesini göz önünde tutan Tanzimatçı devlet adamlarına karşıydılar. Bu devrin hayat hükmü, eski değerlerin yıkılmasını ve memleketin Batı kültürü tarafından sarılmasını hayati bir tehlike olarak göz önünde tutmuştu. Bununla birlikte, Tanzimat, "İdee"sini gerçekleştirememiş, yani Batı tekniği ile Doğu gelenekleri arasında bir sentez meydana getirememişti. Gerçekte, Batı tekniği, Batı dünyasında Renaissance'dan beri gelişmekte olan tarihi ruhun bir verimi idi. Bundan dolayı, bu tekniği, bu ruhun kendinden ayırmak Tanzimat devrinde inanıldığı kadar kolay bir iş değildi. Ancak, Osmanlı İmparatorluğunun o zamanki durumu da bu Batı kültürünü bütünlüğü ile benimsemiye müsait değildi. Birlik ve bütünlüğünü korumak, varlığını sürdürmek isteyen eski bir İmparatorluk, elbetteki eski değerlerinin yıkılmasını da istemezdi. Bundan dolayı, Batı dünyasından esinli yeni kurumlar kurulurken, bunların yanı başında eskilerin de yaşatılması istenildi. Ancak, iki ayrı dünya görüşü ve iki ayrı hayat anlayışı ile ilgili olan bu ayrı ayrı kurumlar, birbirleri ile hiç bir şekilde kaynaşmadan, sadece, birbirlerinin yanında yaşayıp gitmişlerdi. Bir yandan, eskiler eski ruhu sürdürüyorlar, öteyandan da Batı dünyasının yeni prensipleri ve yeni sosyal düzen kavramları içten içe tesir etmeye devam ediyorlardı. Bu ikilik ve bu içten savaş, cumhuriyet devrine kadar sürüp geldi ve bu devirde, Batı kültürünü bütünlüğü ile benimsemeyi hedef tutan inkılâp hareketlerine doğru geliştirdi.

Tanzimat ve 1908 meşrutiyeti, yeni Batı ruhunun oluşup geliştiği ilk merhalelerdi. Eski dünya görüşünden yeni bir dünya görüşüne geçişi sağlayan bu merhaleler, eski İmparatorluktan yeni bir cumhuriyetin doğmasına zemin hazırlamışlardı. Eski İmparatorluk çökerken, bu İmparatorluğu yaşatan eski değerler de yıkılmıştı. Yüzyıllar boyunca, İmparatorluk içinde yaşayan insanlar için, bir destek, bir inanç ve bir güven kaynağı olan bu eski değerlerin yıkılması, gönüllerde derin bir boşluk ve bir bezginlik duygusu yarattı. Bu geçiş devresinde yaşayan Ziya Gökalp gibi düşünürler, eski değerlerin kurtarılması denemesine giriştiler. Ancak, İmparatorluğun düşünce dünyasında, Tanzimattan beri oluşup gerçekleşmekte olan yeni ruh da, sanki Kemal Atatürk'ün kendisinde cisimleşmiş gibiydi. Eski değerlerin yerini, Batı dünyasından alınacak

yeni değerlerle doldurmak isteyen bu yeni ruh, tarihin zorunlu gid'işinin bu elverişli anında, içten ve dıştan, en köklü değişiklik ve inkılâp hareketlerine girişti. Bu suretle, Batı prensiplerinin gerçekleşmesine, Batı dünya görüşünün benimsenmesine yarayacak manevî alan geniş ölçüde hazırlanmış oldu. Ancak, bu prensipleri ve bu dünya görüşünü besliyecek, bunların gelişip tutunmasına yarayacak, maddî bir destek, maddî bir esas eksikti. Bu da, daha memleketimizde ortaya çıkmamış olan zengin ve rahat bir Burjuvazi idi. Batı dünya görüşü, Renaissance'dan sonra ortaya çıkan zengin bir Burjuvazi sınıfının, bu sınıfın endüstri ve ticaret alanlarındaki başarılarının bir verimi idi. Batı ilmi, Batı kültürü, Batı tekniği, bu dünyanın kendine ve maddî gerçekliğe yönelmiş olan bu zengin sınıfın kucağından fıskırmıştı. Nitekim, bizde bu maddî zemini bulamayan bu yeni prensipler, desteksiz kalmışlar, tam bir şekilde tutunamamışlardı. Ancak, son yıllarda girişilen endüstri hareketleri, bu ekşiği tamamlamak ve bu prensiplerin beslenip gelişmesini sağlayacak maddî bir zemin hazırlamak bakımından ümit verici merhalelerdir.

SOSYOLOJİNİN KURAL VE KANUNLARI (METOD)

D o ç. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Sosyolojinin tanım ve bölümü bu ilmin gütmekte olduğu gayeyi belli eder. Metod ise bu gayeye giden ve götüren yolları gösterir.

Sosyolojinin konusu topluluk ve toplumsal düşünüş ve davranışların vasıflandırma, karşılaştırma ve açıklanmasıdır. O halde kendine has kuralları olan üç aşamanın incelenmesi gerekmektedir. Ama olguları nasıl vasıflandırmalı, nasıl karşılaştırmalı, nasıl açıklamalı; kısacası cemiyet hayatını nasıl kavramalı ve anlamalı? Bütün bunlar ilimde karşılaşılan teknik konulardır. Biz burada sadece genel ilkeleri ve belirli örnekleri vermeye çalışacağız.

1) Vasıflandırma (Description) :

Sosyolojik araştırmalar vasıflandırma ile başlar; açıklama ve kanunlara gider. Bu, sosyolojinin diğer tabiat bilimleri gibi deneye dayanmasından ileri gelir. Burada kullanılan usuller, tarih ve etnografya'da kullanılanlara benzer. Belgelerin eleştirmeli çözümlenmesi, her türlü envanter, kayıt usul ve işlemleri burada kullanılır : Müzeografi, kartografi, diktafon, sinema, folklor metinleri, efsâne, menkibe, gelenek, destan, atasözü, özlü söz ve benzerleri bu gibilerdendir. Fakat geçmişin veya uzağın toplumsal gerçeği bizi ilgilendiren biricik konu değildir. Günün ve yakının gerçekleriyle sığağı sığağına temas sağlamak ve zamanımız olay ve insanların oluş ve yaşayışını belirtmek te önemli ve gereklidir.

Vasıflandırmanın temel kavramı :

Yukarıda belirttiğimiz gibi sosyolojik araştırmalarda geçilmesi gereken ilk aşama olguları vasıflandırmadır. Buna, genel olarak, içtimal olguların gözlemi (Observation) denir. Günün ve dünün inanma ve yaşama tarzlarını göstermek, bunların doğru bir portresini çizmek, onlara karşı duyulan sevgi, uyanan nefreti unutmak sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Hiçbir kimse yamyamlıktan hoşlanmaz. Bununla beraber bu hali, çok yaygın bir olgu olarak ele almak ve açıklamak gerekir.

Toplumsal olgular iki türlü vasıflandırılır : Doğrudan doğruya gözlem, dolayısıyla gözlem.

A) Doğrudan doğruya gözlem (Observation directe) :

Bu, kendiliğinden gözlerimiz önüne serilen günün olaylarını gözlemlemektir. Bir aile, bir kabile, bir köy, bir kent, bir sanat incelendiğinde bu yol tuutmuş olur. Buna monografi denir.¹ Le Play okulu bunu alabildiğine

(1) Bk. Année sociologique, X, sh. 578 ve dev.

kullanmıştır. Afrika ve Avusturalya'nın garip âdetli kavimlerinin sayısı bu usulle vasıflandırılır. Bu ise Etnoloji ve etnoğrafyanın konusudur. ² Sözü Geçen ilkel kavimlerin nasıl yaşadıklarını öğrenmek için oraya kadar gidip görmekten başka çıkar yol yoktur. Dolayısıyla gözlemi mümkün kılan tarih, olayları ancak kesin olmayan bir şهادete dayanarak, geçmişteki olgu ve olayları bulup ortaya çıkarır. Etnoğraf kendi gözleriyle olguları görebilir. Fakat bakmasını ve görmesini bilmek lâzımdır. Gözlemin yönetilmesi ve yönetilmesi gerekir. Doğrudan doğruya gözlemin kendine göre bir tekniği vardır : Burada bir öğrenme, bir hazırlama, ve bir sezme söz konusudur.

1. Öğrenme (Initiation) :

Bir milleti iyice gözlemlemek için o milletin dilini öğrenmek gerekir. Çünkü bir milletin duygu ve düşüncesini en iyi açığa vuran o milletin dili ve dilinde kullandığı söz ve sanatıdır. Yine o milletin tarihini bilmek ve yaşayışıyla sıkı ve sürekli bir temasa geçmelidir. Bu ise uzun zaman onlar arasında kalmakla sağlanır. Turistlerin notları, az süren izlenimler hiçte güvenilir vasıflandırma ve gözlemlerden değildir. Bir kabilenin gelenek, görenek ve ilkelerini anlamak ve çözmek için bu kabilenin yaşayışını yaşamak, sosyete hayatına girmek lâzımdır. İyi gözlemciler gözlemini yaptıkları topluluğun içinde yaşar, durumu elverişli bulursa o topluluğa evlât edinme yolu ile girer, gerekli dinî âyinlerden geçer ve böylece topluluğun gizliliklerini iyice öğrenirler. Gözlem her yönden ölçülü olmayı ve uyanık kalmayı gerektirir.

2. Hazırlama (Elaboration) :

Gözlem için bir hazırlanmaya ihtiyaç vardır. Gözleme başlamadan önce hazırlanmalı, düzenlenmeli ve bir doğrultuya yönelmelidir. Bu yapılmadıkça olguların hareketlilik ve çokluğu karşısında insanın gözü kamaşır ve körlenir. Bunu önlemenin en iyi yolu bir soru kâğıdı (Questionnaire) kullanmaktır. Gerçek olgularla ilk karşılaşmadan sonra ileride yapılacak anketin cevaplandıracağı soruların listesi yapılır. Olguları bulmak için onları aramak, aramak için de onları karışık ve karmaşıklığı içinde açıkça görmek lâzımdır. önceden basılmış soru kâğıtları vardır. Bunlar iki türlü olur : Kimisi genel kimisi özeldir. *Genel soru kâğıtları*, belirli bir cemiyette olabilen, araştırılması gerekli her türlü olgularla ilgili soruların bir tablosunu verir. Fransa'da Foucart ve Martin'in ³ soru kâğıtları, Napolyonun Mısır Seferine katılan bilginlerin kullandıkları soru cetvelleri böyle *Genel Soru Kâğıtlarıdır*. Bir kısım soru kâğıtları da özel

(2) Etnoloji, sosyoloji gibi bir bilimdir. Sosyoloji bugünkü cemiyetin karşılaştırmalı bir etüdü; Etnoloji ise bugünkü kültür derecesine varmamış olan ilkel toplulukların tetkikidir. Burada yaşayan veya sönmüş olan ilkel kavimlerin medeniyet ve kültür seviyeleri karşılaştırmalı bir tetkik konusu olur. **Etnoğrafya** ise kültür antropolojisinin bir kolu olarak ilkel veya sönmüş bir topluluğun tasviri bir etüdüdür.

Etnoloji bir bilim ve derinliğine bir araştırmadır.

(3) Bk. Louis Martin, questionnaire d'ethnographie, 1925

ve sınırlı olgulara ilişik soruları cevaplandırır. Bunlara *Özel soru Kâğıtları* denir. Turgot'un çinlilerin iktisadî hayatı, Frazer'in din ve büyü hayatı, kohler ve Post'un Hukuk Hayatı, Kaindl'in Folklor üzerinde düzenledikleri soru kâğıtları *Özel Soru Kâğıtları* arasındadır.

3. *Sezme (Intuition) :*

Gözlemin iyi olması için gözlemcinin sezgili olması da önemlidir. Eldeki malzeme becerikli ve ustalıklı kullanılmadıkça her türlü çalışma boş ve değersiz kalır. Gözlem bir doğuş yeteneği, bir uyanıklık ister. Bunlar olmadıkça insan bakar kör olur ve en önemli olgular kendi üzerinde ilgi uyandırmaz. Bir özlü sözde belirtildiği gibi, iyi gözler gözlüklerden daha iyidir. Gözlemci pek çok, fakat iyileri pek azdır. Cushing Amerika'da,, Lafcadio Japonya'da, ve Douffé Afrika'da iyi gözlemciler olmuşlardır.

B) *Dolayısıyla gözlem (Observation indirecte) :*

Konusu geçmişle ilgili bir vasıflandırmadır. Bir şeyi görmeyen onu görenlerden öğrenir. Buda pratikte tarihi usule başvurmakla olur. Etnoğrafya incelemelerini bürolarında yürütmek isteyenler seyyahların notlarından yararlanırlar ki bu gerçek anlamda tarihle ilgili değildir. günün olaylarını vasıflandıran doğrudan doğruya bir gözlem sayılır. Dolayısıyla gözlemlerde söz şahit, kaynak ve belgelere bırakılır. Burada ancak başkalarının gördüğü ve yazmaya özendiği olgular bilinmektedir. O halde Gerçeğe varmak için iki yol vardır: Biri bu şahit, kaynak ve belgeleri bulmak, diğeri ise bunları değerlendirmek... Bu ise kısaca belgeleri toplamak ve tartışmak demektir.

1. *Belgelerin toplanması :* (Collection des documents)

Belgelerin toplanması derin bir bilgi ister. Üç türlü belge vardır : Sözlü gelenekler (traditions orales), yazılı belgeler (informations écrites), görünür anıtlar (monuments figurés)

a) *Sözlü gelenekler :*

Masallar, Efsâneler, özlü sözler (dictons), atasözleri (proverbes) içinde pek çok olgu, âdet ve gerçeklere rastlanır. Ağızlarda dolaşıp daha sonra yazılmış olan şiirler cemiyet bilgisinin çok küçümsenen artakalanlarıdır. Anayasa hukuku bilgini Esmein Mülkiyet ve sözleşmeleri Homeros'un şiirleri ışığı altında incelemiştir. Flach Senyörler arasındaki kardeşlik teamülünün izini Eski Fransanın şanson de jest (Chanson de geste) lerinde bulabildi;⁴ Ortaçağın yazılmadan önce okunan hutbeleri, hikâyeleri zamanlarının hukuk ve ahlâk törelerini olduğu gibi bize aksettirmektedir. Bu ciheti M. Ch. Langlois'in yazdığı. Ortaçağ Fransasındaki Hayât adlı eserde güzelce görmekteyiz. Burada en yüksek feodal sınıfa mensup kadınların utanç duymadan yerlere tü-

(4) Chanson de geste, Eski Fransa'da vielle denilen ve bizdeki Ud'a benzeyen bir âletle ahenkli bir şekilde okunan ve yigitlerden bahseden şiirdir. Bunların en tanınmış Chancon de Roland'dır; Roland'ın arap ispanyollara karşı zaferini anlatır.

kürme âdetinde oldukları yazılmaktadır. Buda edinilmiş fikirlerin yerine ve zamanına göre büyük değişiklikler gösterdiğinin açık bir örneğidir.

b) Yazılı belgeler :

Yazılı belgeler çok yararlıdır. Bunlar, menşe efsaneleri (Légendes d'origine) ve göç tarihlerinden tutun da yazılı kanunlara, anlaşımlara, devlet yönetimindeki tutumlara, hesap ve envanterlere ve hattâ aile reislerinin tutmakta oldukları hatıra defterine (Livre de raison), yazışmalara, hatıralara kısacası ortaklaşa âdetler haline gelmiş düşünüş ve davranışları gösteren her türlü yazılara şâmindir.

c) Yapılı belgeler(görünür anıtlar) :

Bu belgeler taşınır taşınmaz anıtları içine alır. Mimârî değerdeki harabeler, çeşmeler, saraylar, ihrâmlar heykeller, tapınaklar ve benzerleri taşınmaz dikili anıtlar arasındadır. Çanak, çömlek, elbise kalıntıları, mutfak öteberisi, resimler, tablolar, minyatürler, mühürler, eski paralar ve benzerleri ise geçmişi canlandıran taşınabilir değerli belgelerdendir.

2. Kaynak ve belgelerin tartışılması : (Discussion des documents)

Belge ve kaynakların tartışılması bunların toplanmasından sonra gelir. Tanıklık (şahitlik) yalancı veya şüpheli olabilir. İyi bir gözlemci bunları değerlendirmeyi ve gerekirse reddetmeyi, Cournot'un dediği gibi, olasılık (ihtimal) derecesini ölçmeyi bilmelidir. Etnoğrafik hikâyeler kadar ⁵ tarihi metinlerin kullanılması da ⁶ ölçülü olmayı gerektirir. Aynı olgu ve olayla ilgili iki çağdaş belge arasında büyük aykırılıklar olabilir. ⁷ Her şeyden önce yalanın güdülerini ve yalanın nedenlerini aramak lâzımdır. tanığın (şahidin) kendi çıkarı, iç - tepileri (impulsions), savsaklama veya aşırı istekleri, bilgisizlik ve beceriksizliği gözlemin değer ve önemini yok edebilir. Buna *iç eleştirme (critique interne)* denir. Tarihte birde amacı bir hadisenin oluş tarihini belli etmek ve haberin çıktığı yer ve kaynağı göstermek olan *dış eleştirme (critique)* vardır. Eski ve Antika sayılan bir şey uydurma olacağı gibi doğru ve doğrulanmış samılan bir kaynak tersine düzme (apocryphe) olabilir. Bu hal etnoğrafyada bile, bilhassa Avusturalyalılar konusunda görülür. Belgelerde doğruluk eleştirilmesi (Critique d'authenticité) dırki iç eleştirmeyi gereksiz kılabilir. Zira uydurma bir belge artık kullanılmış olmayacaktır.

Doğrudan doğruya veya dolayısıyla gözlem sonucu doğrulanmış ve belirtilmiş olgulardır. Gözlem araçları yeteri kadar iyi ve yetkin ise gözlem istatistiklerle sonuçlanmak zorundadır. Olgular toplandıktan sonra, olabilirse, onları saymak gerekecektir. ⁸ Uygulamaların tekrarlanması (fréquence des pratiques) sayı ile ifade edilerek o olgudaki toplumsal

(5) Bk. Langlois, et Seignobos, Introduction aux études hist. S. 44 ve dev., 1889

(6) Etnoğrafik bilgilerin eleştirilmesi için, Sumner Maine, L'Ancien Droit, Fransızca tercüme S. 119, 1880

(7) Bk. Année Sociologique, IX, s. 184 ve dev. Massai du Zambéze konusunda.

(8) Etnoğrafik gözlem istatistiğinin bir tatbikatı olmak üzere Bk. R. Maunier, Les Rites de construction en Kabylie, (Revue de l'histoire des religions, 1925.

uygunlaşma payı (part de conformité) ölçülebilecektir. Böylece herhangi bir âdetin kural veya kural-dışı olup olmadığı bilinecek ve normal anormalden ayırdedilecektir. Etnoğrafya anketinde buna yakın yollardan gidilebilir. Burada onların sadece adlarını vermekle yetineceğiz : Tylor ve Rivers'in ŞECERE USULU (procédé généalogique)⁹ Thurnwald ve Radin'in biyografi usulu¹⁰ bu aradadır. Bunlardan birincisi hısımlık bağı olan yerlerde şecereleri çizmekten; ikincisi ise yaptıkları ile yürürlükteki âdetleri açığa vuracak olan kimselerin hayatını kısaca anlatmaktan ibarettir. Her iki usul de bir eylem, uyuşma ve gelenek istatistiğinde sonuçlanmaya yol verir. Bu da vasıflandırmanın her vakit aradığı bir gayedir.¹¹

II. Karşılaştırma : (Comparaison)

Vasıflandırma usulünün yetersizliği :

Bilimsel bir gerçeğe varmak için tek başına gözlem ve vasıflandırma yeterli değildir. Durumun tesbit ve gözlemini güden SOSYOĞRAFİ, konusu olguları vasıflandırma, karşılaştırma ve açıklamadan ibaret somut bir bilim olan sosyoloji demek değildir. Zira ilim yalnız tesbit ve vasıflandırma ile yetinemez; aynı zamanda konusuna giren olguları açıklamalıdır. Fakat çok mutlu bir sonuç olmak üzere sosyolojinin somut bir ilim olduğunu, içtimai olguların eşya gibi inceleneceğini, buna karşılık sadece yaşanılmış bir tecrübenin (expérience vécue) bilimsel bir konuda gerçek bir bilgi vermeyeceği kuvvetle ileri sürülebilir. Sosyoloji, olguların tümünü ele alarak, çözümlemeyi bütünü parçaları üzerinde yapar; fakat her vakit bu bütünü göz önünde bulundurmamak şartıyla... Bu yönden monografi ve anket, bu bütün göz önünde bulundurulmadan, yapılırsa kuvvet, doğruluk ve uygunluk derecelerini kaybetmek tehlikesine düşerler. Bir iki misali, bütün olgulara teşmil etmek mantıkan abes ve ilmen yersizdir. Hele bu misaller genellendikten başka bir de keyfî olarak yorumlanırsa gerçeğe varmak, oldukça, güçleşir. Bütün bu sakıncaları önlemek üzere karşılaştırma metodunu kullanmakta zaruret vardır.

A) Karşılaştırma Metodu :

Hangi şekil altında olursa olsun bilimsel sonuçlara varmak için somut ve tek hallerin ele alınması yetersizdir. Çünkü bu hâl insanı salt tecrübe ve peşin fikirlere götürür. Bunu önlemek için karşılaştırma metodunun kullanılması, hattâ karşılaştırmanın vasıflandırma ve gözlem ile başlaması gereklidir. Ancak iyi anlaşılacak şey iyi vasıflandırılır. Anlamak ise karşılaştırmalarla ve çeşitli kaynaklardan gelen bilgilerin doğruluğunu araştırmakla mümkündür. O halde karşılaştırma, sosyolo-

(9) Bk. W. H. R. Rivers, La Méthode généalogique dans les enquêtes anthropologiques, Revue d'ethnographie et de sociologie, kasım ayı 1911 tarihli nüsha.

(10) Bk. P. Radin, The autobiography of a Winnebago Indian, University of California Publication, XVI, sh. 381 - 473, 1920.

(11) Eldeki kaynaklar arasında konuyu en iyi, en kısa ve özlü bir şekilde belirtmesi bakımından R. Maunier'in Introduction à la Sociologie ve Précis de traité de sociolojisinden faydalanmıştır.

jik açıklamalara kalkan bir kimseye belirli bir veriyi çözümlmek ve ondan belirli, soyut ve genel unsurları çıkarmak olabirliğini veren biricik yoldur.

Sosyolojide, diğer *tabiat bilimlerinden* farklı olarak deneyim (experimentation) yoktur, veya çok az ve güçtür. Sosyolojinin lâboratuvarı cemiyet ve içtimaî topluluklardır. Burada toplumsal denemeler bir bilim adamının deneti altında değil, hayatın karmaşık gerçeği içinde her vakit canlı olarak yapılır. Bu yönden *tabiat ilimlerindeki* bilimsel inancadan yoksundur. Gerçi son zamanlarda sosyometri bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Fakat usulün yapma olduğu gözden kaçmayacak kadar açıktır. Çünkü içtimaî olguları gerçek kadrolarından ayırmak, onları ayırdedici içtimaî niteliklerden soyutlamak demektir. Durkheim'in dediği gibi karşılaştırma metodu, dolayısıyla bir deneyim (tecrip) dir. Bu yönden karşılaştırmalı sosyoloji denilen şey doğrudan doğru sosyolojidir. Esasen sosyoloji, olguları tartışmak arzusunu güder ve yalnızca vasıflandırıcı olmaktan vazgeçerse varılan sonuçlar kendiliğinden karşılaştırılmalıdır. Kimi yazarlar tüme varım (İnduction) metodunu bir karşılaştırma metodu sayarlar. Sosyolojide karşılaştırma diğer bilimlerdeki deneyim metodunun yerine geçer. Sırası ile üç türlü karşılaştırmadan söz edilecektir! Tarihî, etnoğrafik ve istatistik karşılaştırma...

1. Tarihî karşılaştırma : (Comparason historique)

Tarih sosyoloji için geniş bir karşılaştırma alanıdır. Bu alanın zenginlik ve genişliği detaylardaki tereddütleri giderir. Burada kavramlaştırma (Conceptualisation) yönelişlerine karşı tarihte içtimaî oluş (Devenir) vetiresi yer almalıdır. Müesseseleri kuran unsur ve parçaların biribiri ardından nasıl doğduklarını göstermesi bakımından tarih bir çözümlme aracıdır. Tarih kendiliğinden açıklayıcı bir mahiyet taşımamakla beraber (zira tarih olguları açıklamaya kalktığı andan itibaren artık tarih olmak niteliğini kaybeder) açıklamayı mümkün kılar. Bir yandan içinde doğdukları içtimaî çevre ve müterafik şartlar arasında, içtimaî meselelerin bir tablosunu göz önüne serer; diğer yandan karşılaştırmayı mümkün kılar. Halbuki sosyoloğ, tarihçiden farklı olarak, tek bir millet, ve tek bir zamanı göz önünde tutmakla yetinemez. Bugün bir çok tarihçiler, sadece bir devreye saptanıldığı takdirde incelemenin bir hayli güç olduğunu anlamışlardır. Bundan dolayı tarih, karşılaştırmaları kolaylaştırma yolunda rastlanan önemli bir aşamadır. Bu karşılaştırmalar çeşitli şekillerde kendini gösterir.

a) Karşılaştırma bir cemiyet içinde ve çeşitli zamanlarda geçen olaylar arasında yapılır. Türk cemiyetinin çeşitli devirlerinde aile müessesesini karşılaştırma gibi

b) Karşılaştırma aynı tipte çeşitli cemiyetlerde geçen olaylar arasında yapılır : Roma ve Atina sitelerinin müesseseleri arasındaki karşılaştırmalar gibi...

c) Karşılaştırma birbirinden farklı cemiyetlerin müesseseleri arasında yapılır : Faustel de Coulange'ın -Eski Medine (Cité Antique) adlı eseri,

bazı indi düşünce ve peşin hükümlerine rağmen, tarihi karşılaştırma usulünün güzel örneklerini verir. Roma hukuku ile İslâm hukuku karşılaştırmaları da yine benzeri örneklerdendir. G. Smets'in dediği gibi, sosyoloji gerçek fikrine ancak tarih yoluyla ulaşır; tarih ise gerçeği ancak sosyoloji yardımı ile açıklayabilir.

2. *Etnoğrafik Karşılaştırma* : (Comparaison ethnographique)

18 inci yüzyıldan itibaren bazı karşılaştırmalar yapmak âdeti başgöstermiştir. Tevratın tanıttığı Eski İbranilerin örf ve âdetleriyle yerli Amerika halkının âdetleri, yine yerlilerin âdetleriyle ilk çağ insanların âdetleri, çinlilerin örflerile Eski çağdaki insanların âdetleri karşılaştırma konusu olmuştur. Ne yazık ki karşılaştırma metodunun kullanılması ilk insana, tabiat yahut yaratanın elinden çıkan insana¹² varmak iddiası yüzünden sonuçsuz kalmış ve boşa çıkmıştır. Bu ve benzeri iddialar Viyana okulu gibi bazı bilim çevrelerinde bugün bile yaşamaktadır. Viyana okuluna göre Pygmée'ler katıksız ilkel bir soydur. Derhal söyliyelim ki bu gibi yorumlar şu sebeplerden dolayı doğru değildir :

a) Bu yorum soysal düzenle toplumsal düzeni birbirine karıştırır. Sosyoloji iptidailiği, fertlerin bedeni niteliklerine değil fakat bazı toplumsal tiplere uygular.

b) İlk insana, menşelerin insanına (l'homme des origines) varmanın imkânsızlığı karşısında iptidaî terimini kronolojik (yani tarih sırasile) anlamından tamamen ayırmak gerekir.¹³

Bu metoda karşı bir çok takışmalar olmuştur. bunları burada tekrarlamak konuyu uzatır. Şimdilik bu metodun da bazı eksiklikleri olduğunu söylemekle yetineceğiz.

3. *İstatistik karşılaştırma* : (Comparaison statistique)

Bir vasıflandırma aracı olan istatistik aynı zamanda bir karşılaştırma usulüdür. Bu anlamda Simiand ile birlikte gerçek bir istatistik deneyiminin (Expérimentation statistique) var olduğunu ileri sürebilir. Bu metod yardımıyla karşılaştırmalar yıllara, çağlara, çeşitli yerlere göre yapılır. İstatistik, mahiyeti bakımından kollektif olayların tesbiti kadar bunları karşılaştırmada da oldukça önemlidir. Sebepleri çeşitli fakat sonuçları aynı olan olaylar istatistiğin konusu olurlar. suç, intihar ve üretimi karşılaştırmada özellikle bu metoda baş vurulur.

B. *Karşılaştırma Metodunun tahlili* :

Karşılaştırma ile içtimaî olguları vasıflandırma ve gözlem bütünlenmiş ve aydınlanmış olur. Monografi tek başına kısırdır. Belirli bir zaman ve mekânda yürürlükte olan bir âdetin niteliklerini iyice anlamak için yapılacak en iyi iş bunu başka zaman ve mekânda rastlananlarla karşı-

(12) L'homme des origines, l'homme sortant des mains de la nature (ou du créateur)

(13)Bk. H. Z. Ülken, Sosyolojinin problemleri, s. 183 - 184

laştırmaktır. Buna ancak tarihi etnografik ve istatistik karşılaştırmalarla varılır ¹⁴. Fransız Derebeylik sistemini incelemek iyidir. Fakat bunu doğu ve batıda rastlanan benzerleri ile karşılaştırmak daha iyidir ¹⁵. Ancak bu sayededirki esaslı ve devamlı olan, arızı ve geçici olandan ayırılır ve normale veya özlü niteliklere varılır. Bir olgunun bir görüşü burada diğeri öte yanda gözeçarpar; fakat her yerde aynı ilkelere buluruz; yer yer rastlanan parçalardan tüme varmak bakımından bir gözlemci için karşılaştırma metodu değerli bir yoldur. Din ¹⁶ ve belki daha önce dil araştırmalarında bu metodun yararı görülmüştür. Gerçekte genelleme ve karşılaştırma olmadan ilim olamaz.

Karşılaştırmanın bir yapılış tarzı vardır. Spencer'den sonra İngiliz antropologlarının pek sık yaptıkları gibi katışıksız ve düpedüz bir karşılaştırma verimli değildir. Westermarck ve bilhassa Altın Dal (Rameau d'or) adlı eserinde Frazer tarzında her türlü kaynaktan alınan ve her zaman ve mekânda rastlanmış olan pek çok olguların bir kataloğunu yapmak elbette faydalıdır. Fakat bu, gerçek anlamı ile, karşılaştırma sayılmaz. Gerçek karşılaştırma büsbütün başka şeydir. Karşılaştırmanın amacı âdetleri iyice inceleyerek onları sebepleriyle açıklayabilmek üzere benzerlikleri kadar ayrılık ve aykırılıklarını da meydana çıkarmaktır. O halde karşılaştırılabilen şeyleri karşılaştırmak ve birbirinden ayrımlı olguları da gelişi güzel bir araya getirmemek lâzımdır. Bundan dolayı cemiyet tiplerinin önceden belli edilmiş olması gerekir. Ancak uzun gözlemlerin tanıttığı aynı veya komşu tip cemiyetler arasında verimli ve yararlı karşılaştırmalar aranabilir.

İçtimaî tiplerin bu türlü incelenmesi hiçbir zaman fazla ilerlemiş değildir. Öteden beri cemiyetler iktisadî yaşayışlarına göre sınıflandırılmıştı. Avcı, çoban, göçebe, çiftçi cemiyetler diye yapılan sınıflamalar bu gibilerdendir. Göçebelik ve yerleşiklik halinin dil, ahlâk, din, hukuk üzerine büyük etkiler yaptığı sanılmaktadır. Bugün cemiyetler içtimaî organlaşma ve oluşlarına (organisation et constitution) göre sınıflandırılmaktadır. Auguste Conte ve Saint - Simon'dan sonra Spencer askerî ve sınıai durum arasında bir ayırım yaptı. Taine aile ve devlet gibi tabii topluluklarla, parti ve sendika gibi yapma olan topluluklar arasında bir ayırım yapılmasını ileri sürdü ¹⁷. Tönnies, Giddings ve Durkheim gibi diğer sosyologlar Cemaat ve Cemiyeti (Gemeinschaft und Gesellschaft), bileşme ve oluşma (Composition et constitution), segmanter ve teşkilâtli cemiyet tiplerini (Type segmentaire et Type organisé) karşılaştırdılar.

Bütün bunlar çok basit gibi görünebilir. Morgan ile Powell'ın ürkek bir şekilde daha önce denedikleri gibi cemiyetleri boyut, teşkilât ve me-

(14) Bk. Encyclopédie Théologique de Migne içinde Dictionnaire du parallèle. Paris, Berton, 1858

(15) Bk. Grande Encyclopédie'de Charles Mortet'nin yazdığı Féodalité maddesi.

(16) Bk. Goblet D'alviella'nın (R. de l'Histoire des religions, XLIV, s. 1-15, 1902) deki Dinsel olayların tetkikinde karşılaştırma metodunun kullanılmasına dair yazısı.

(17) H. Taine, hayatı ve yazışmaları, cilt 3, s. 330 - 31, 1905 ile ikinci seri, I, s. 434, 1926.

deniyetlerine göre sıralamak yerinde olur. Année sociologique'de sınıflandırmanın bu anlamda bir denemesine rastlanır¹⁸.

III. AÇIKLAMA (*Explication des faits*)

Bilimsel araştırmalarda ancak karşılaştırma yapmakla açıklamalara gidilir ve ancak bu yolla içtimaî olay ve olgunların mekân ve zamandaki uygunluk ve aykırılıkları belirtilebilir. O halde niçin şurada burada birbirine benzeyen âdetlere rastlanıyor ve neden bu âdetler birbirine uyaktadır? Bu soruların iki çözgesi vardır : *yayılma, oluşma.....*

A) YAYILMA (*Diffusion*) :

Uzun zaman fikir ve olguların yayılma, benzetilme, başka yere iletilme ve dağılmaları onların zaman ve mekânda gerçekleşen uygunlaşmalarına (*conformités*) yorulmuştu. Benzemelerin kopya edilmeden ileri geldiğine inanılmakta idi. Eğer Çinlilerle Romalılar babaşahlık sistemini uygulamışlarsa bu, her iki milletin sözü edilen sistemi kendilerinden daha eski bir millettten aldıklarını gösterir. Bundan dolayı ilkönce menşeleri aramak ve her âdet için bu âdeti kimin bulduğunu ve kiminle başladığını bilmek lâzımdır. Geri kalanını göçler ve insanların bir yerden başka yere aktarılmaları bütünler. Başka milletlerden alarak memleket kültür ve medeniyetinde aşılama yapmaya iktibas ve bunun kural ve kanunlarını gösteren bilgiler tümünede iktibas nazariyesi (*Théorie de l'emprunt*) denir.¹⁹

Yahudilerin eski zamanlarda bütün dünyaya yayılma ve yerleşmeleri olayı ile yeni ve eski dünya arasındaki benzerlik ve ayrımlar yorumlanıyordu. Lâfitau, amerikalıları İbranilerin gerçek torunları olarak görüyordu²⁰. De Brosses da bu şekilde düşünür gibi idi. Bougainville Taiti'de Eski Dünya ile ortaklaşa bir menşein izlerini bulduğuna inanıyordu²¹. Bugün hurafe ve müesseselerin kökü eski Mısırlılarda aranmaktadır. Bir zamanlar Çinlilerin mısırlı soydan geldiği ileri sürüldü. Bugün İngilterede Elliot Smith ve Perry bu görüşleri genellemiş ve genişletmişlerdir. Bu yazarlar aşırı ve hayal gücüne dayanan görüşlerini Rivers'e kabul ettirmişlerdi. Fakat Jacques de Morgan Mısır Kurumlarının kaldelilerinki ile karşılaştırma veya iki kültür v emedeniyette oltaklaşa bir odağın araştırılması gereğine inanmıştı²².

Şüphesiz insanların birbirinden pek çok şeyler aldıkları doğrudur. Göçlerin ürünlerle beraber fikirleri de bir yerden diğer yere geçirdiği yine

(18) Bk. Année Sociologique, XI, sh. 286 - 288 ve XII 90 - 91, 365 - 366.

(19) J. S. Stuart glennie, The Borrowing Theory, Arcaeological Revue, IV, S. 216 - 222, 1889.

(20) Lafitau (La revue de XVIII ème Siècle, IV, s. 28 - 30, 1917) burada yazar müşriklığın tevratından çıktığını doğrulayan eserlerin bir listesini vermiştir. Saint - paul'dan Akinahı Saint Thomas'a kadar gelen Hıristiyanların savundukları tezi bu idi.

(21) M. Cardale Luck (The origin of Maasai, 1926) çok yeni olarak Orta Afrika Zencilerinin İbrâni soyundan geldiğini iddia etti.

(22) J. de Morgan, La préhistoire Orientale, II, s. 248 ve devamı, 1926.

doğrudur. Dinler'in karışma ve birleşmesi (Synchrétisme) ta eski zamanlardan beri olagelmektedir. Efsâne, masal ve kanunlar kıtadan kıtaya dolaşmıştır. Etnoloji ötedenberi önemi bilinmeyen bu olaylara büyük bir değer verir.

Büyük milletler sömürgelere üşüşmüş ve medeniyetlerini uzaklara götürmüşlerdir. Fakat bu aktarma kendiliğinden bir açıklama değildir. Bunun da kendine göre şartları sınırları ve engelleri vardır. Bu aktarma veya iktibasın kendisi bile açıklanmaya muhtaçtır²³. Nerede kaldı ki tek başına iktibas her türlü medeniyet benzerliğini açıklayabilsin. Ferguson'a göre ancak icat edilmesi, bulunması toplumca arzu edilen şeyler iktibas olunur²⁴.

B) Oluşma (formation) :

Adetlerin zaman ve mekân içinde uygunlaşmasını, sık sık buluş (invention) veya oluşma (formation) ya yormak gerekir. Aynı olgular veya aynı sonuçlar (Effets) aynı sebeplerden ileri gelirler.²⁵ O halde toplumsal olgu ve olayların açıklanması her şeyden önce sebeplerin ve olgular arasındaki bağlaşımların aranmasından ibarettir. Bir yanlışlığa yer vermemek için şunuda açıklayalım ki kültür soyların bir kökten geldiği hakkındaki öğreti (Monogénisme) asılsızdır. Gerçeğe daha çok uyan insan kültür ve soyunun çeşitli köklerden geldiğine değgin görüş (Polygénisme) tür. İnsanlar benzeri fırsatlarda benzeri şeyleri bulur ve yaratırlar; yine benzeri meselelerde benzeri sonuçlara varırlar. Aynı inan ve aynı uygulamaları kendilerine iklim ve çevre aşılmiş ve empoze etmişlerdir. Burada sosyolojinin postulatı şöyledir: *Yaşayış şartlarının benzerliği fikir ve âdetlerin benzerliğini meydana getirir.*²⁶ Bu ise karşılaştırma metodundan aldığımız bir derstir. Âdetler bağlı buldukları yer ve çevrenin şartları, rastlantıları, ve olayları olmak bakımından yerli, ulusal, evrensel olurlar. Ortaya çıkan her türlü ihtiyaçlarla birlikte ister iklim, ister yer yahut içtimaî çevrenin ta kendisi ileri sürülsün; her zaman sebeplerin araştırılması gereği ileri sürülmektedir. Her vakit bir âdet diğer bir âdeti var saydırır; bir kurum diğer bir kurumu açıklar. O halde biyolojide daha önce denenmiş metodlar dışında acaba hangi yollarla ve nasıl bu sebeplere varılır? Bu, olsa olsa Stuart Mill'in adlandırdığı gibi uygunluk metodu (Méthode de concordance) ve birlikte değişme metodu (Méthode de variation concomitante) ile bağıntıların keşfedilmesi usulleri olacaktır. İki olay birlikte var veya yok olur ve fazla olarak birbirine uyarak değişir, paralel bir şekilde artar veya eksilirse bu iki olay arasında bağıllık vardır denir. Bunun gibi aynı mekân ve zamanda akışıp giden bu iki olay aynı şekilde işlem görür ve eğer bunlar arasında nicelik bağı meydana gelirse yine bu iki olay arasında bağıllık vardır denir. Etnolojide bu metod daha önce kullanılmıştı. Böylece âdetler arasındaki

(23) Hukuk alanında salt iktibas nazariyesi, P. E. Girard tarafından güzelce eleştirilmiştir. Bunun için (R. Philosophique, II, sh. 540 - 542, 1893) Bak.

(24) On empsunte souvent ce qu'on se dioposait à inventer.

(25) Les mêmes faits ou les mêmes effels puocèdent des mêmes causes.

(26) L'analogie des conditions de vie produit l'analogie des idées et des moeurs.

bağlılaşmaları (correlations) incelikle ve doğru olarak ölçmeye bile girişilmiştir.²⁷ Nieboer, böylece kölelik bağlarını incelemiş, Hobhouse ise çevre ve endüstri bağıntıları içinde ilkel milletlerin kurumları hakkında geniş bir anket yapmıştır. Bu metodların eksiği uygulama araçlarının eksikliğinden ileri gelir. Genel olarak, küçük sayılar üzerinde hüküm yürütülmektedir. İki olay veya olgu arasındaki bağıntının doğruluk derecesi gözlemin az çok büyük sayıda yapılmasına ve tekrarlanmasına bağlıdır. Buna büyük sayılar kanunu (La loi de grands nombres) denir. İş, böyle akışıp gider ve istatistik de buna yol verirse bu metodlarla biyolojinin daha önce varmış olduğu açıklık ve doğruluğa varılır. O zaman birlikte değişme karşılıklı bağıntı veya bağlılaşma (Corrélation) ile ifade edilir. Yani olaylar arasındaki bağlılaşmanın şiddet veya ifadesi bahis konusu oldukça katsayı (Coefficients), sayı endeksleri (indices numériques) birlikte değişmelerin bağlılaşma derecesini gösterir. Böylece buğday fiyatlarının değişmesi ile evlenme sayısı arasında bir sebeplik *bağı* (Rapports de cause à effets) kurulabilir.²⁸ Olasılık yahut karşılıklı bağıntının katsayı hesabı karmaşık formüllerle yapılır.²⁹

Sosyolojide bağlılaşma derecesini göstermek üzere basit bir formülü uygulayalım : Birbiri ile bağıntılı olan iki olgu alalım.. Her iki olgunun da içinde bulunduğu halleri tesbit edelim. Bunlardan aynı doğrultuda değişen hallerin sayısına c (yani bu iki olay aynı doğrultuda artsın veya eksilsinler) bu iki olgunun birbirine ters doğrultularda değişmelerini gösteren sayıya d diyelim. (Burada olgulardan biri arttığı zaman diğeri eksilir yahut bunlardan biri artar veya eksilirken diğeri değişmez). Bu duruma göre işlem yapılarak :

$$\dot{I} = \frac{c - d}{c + d}$$

denklemi elde edilir. Burada \dot{I} endeksi yahut bağlılaşma katsayısı — I den + I e kadar giden değişmeleri gösterir. $c = 0$ olduğunda $\dot{I} = - I$ olur ve iki olgu arasında hiç bir uyarlık ve bağıntı kalmaz $d = 0$ olduğunda $\dot{I} = + I$ olur; 0 zaman olgular arasındaki bağlılaşma (Corrélation) eksiksizdir. \dot{I} endeksi birime ne kadar yaklaşır ise incelenen olgular arasındaki bağ o derecede sıkıdır. Aksine endeks —I e yaklaşır ise olgular arasında bağlılaşma azalır ve tam — I de ise hiç bir bağıntı kalmaz. Olgular arasındaki bağlılaşmanın az veya çok, sürekli veya sıkı olmalarına göre fikir ifade olunur; ve olgular arasındaki yakınlık derecesi ölçülebilir. Genel olarak, içtimai olguların açıklanması bu derece inceliğe varmaktan çok

(27) Etnolojide uygunluk metodu için Mc. Lenan, The patriarchal theory, Sh. 172 ve dev. 1885.

(28) F. Simiand, Statistique et expérience, 1912. Bu eseri M. Servet Berkin İstatistik ve tecrübe adıyla Türkçeye çevirmiştir.

(29) Basitleştirilmiş formüller için Bk. J. A. Harris, Biometrika, VII, Sh. 214, 1909.

uzaktır. Fakat sosyoloji ister istemez bu yola girmek ve bu doğrultuya yönelmek zorundadır.

IV. SOSYOLOJİK KANUNLAR (*Les lois sociologiques*) :

Kimi bilginler sosyolojide kanun araştırması yerine çeşitli ve hattâ karşıt doğrultularda kesişen *basit yöneliş kaideliği* (la recherche de simples régularités tendanciennes) yahut bilimsel sebeplikten ziyade tekil olan en yakın tarihi sebeplik araştırması deyimlerini ileri sürerler. Fakat bu görüş şu sebeplerden yanlıştır :

a) Sosyolojik kanunlarda hiç bir vakit insanlık oluşunun tümünü kapsayan Vico'nun ÜÇ ÇAĞ KANUNU (La loi des trois âges) na, Aug. Conte'nin ÜÇ HAL KANUNU (La loi des trois états) na veya Lowie'nin işaret ettiği evrensel bir sosyolojiye varmak bahis konusu değildir. Bu kadar büyük ve aşırı istekler sosyolojinin değil, tarih felsefesindedir.

b) Sosyolojide tek sebep kavramı mânâsızdır. Ancak bağıntıda kaidelik olduğu yani gözlenen bağıntının aynı şekilde tekrarlandığı zaman sebep bağıntısı vardır, denir. Tek bir halin sebebi yoktur; ve onun üzerinde bilimsel bir açıklama yapılamaz.

c) Sosyologların bu güne kadar ortaya attıkları kanunların başarısızlığını ileri sürmek yanlış bir düşünce ve bozuk bir kıyas (Paralogisme) tir. 17. yüzyılda fizikte de hiç bir kanunun ortaya atılamayacağı söylenmişti.

Görülüyorki bütün bu eleştirmeler, gerçekte, kanun hakkında edinilen yanlış bir anlayıştan ileri gelmektedir. G. A. Lundberg'in dediği gibi bilimsel kanun deyimini herhangi bir ilimde ne anlamda ise içtimaî ilimlerde de tıpkı odur³⁰.

Sosyolojik kanunlara yöneltlen bir başka takışma, bu ilmin ancak sınırlı bir alanda uygulanabileceği konusundadır. Dikkat edilirse bu takışma fizik ve biyoloji için de yapılabilir. Bütün bu ilimlerde en kuvvetli sanılan kanunlar bile bazı şartlara bağlı bir ihtimaliyet derecesini geçmezler, kurulmuş olan bağlılık ve bağıntılar bütün hallere uygulanamaz. Meselâ YER ÇEKİMİ kanununa göre cisimlerin dikine yere düşmesi yan itmelerin olmaması şartına bağlıdır. Biyolojide türlerin geometrik dizi ile (Progression géométrique) çoğalması bu türlere yetecek yiyeceğin bulunması ve hepsini yok eden bir âfetin ortaya çıkmaması şartına bağlıdır.³¹ Görülüyorki kanun, müsbet bilimlerde bile bir yöneliş kaideliğini açıklamaktan ileri gidemiyor; bazı şartlarla sınırlıdır. Bilimsel gerekirci-

(30) G. A. Lundberg Foundation of sociology N. y. 1939 Sh. 133 (Le terme de la loi scientifique peut et doit signifier dans les science sociales exactement ce qu'elle signifie dans n'importe laquelle des autres sciences.

(31) Malthus insanların geometrik dizi, besin ve azıkların aritmetik dizi ile çoğalmakta olduğunu ve bu yönden zamanla bu azığın insanları geçindiremeyeceğini ileri sürmüştür ki buna benzer kötümser bir fikri çok daha önce islâm düşünürü Maarrî ortaya atmıştır : (Babamın beni dünyaya getirmekle işlediği cinayeti ben işlemedim.)

liğin (déterminisme) şartlı bir gerekircilik olduğunu bu gün artık bilmiyen kalmamıştır.

Sosyolojiye yöneltilen bir tenkit te içtimaî olgulardaki karmaşıklık-
ğın sebep ve sonuç arasına büyük bir kesinsizlik soktuğu, her türlü ya-
bancı âmillerin giderilemediği ve uygun âmillerin de kontrol edilemediği
yolundadır. İşaret edilen güçlük sosyolojiye has bir güçlük değildir. Ge-
nel olarak hemen her ilimde kanunların hangi özel şartlar altında doğru
olduklarını ve bu şartların ne dereceye kadar gerçekleşmesi mümkün ol-
duğunu bilmiyoruz. Fakat bu güçlük deneysel tahlilin, teknik bilgi ve öl-
çülerin gelişmesi sayesinde giderilebilir. Sosyolojik kanunlara yöneltilen
son bir takışma da şudur : Sosyologlar içtimaî olayları iç yönden ve süb-
jektif olarak ele aldıkları halde hayatın sübjektif yönlerinde objektif ol-
mak gibi garip ve bir aşırı istekle çelişikliğe düşüyorlar. Güçlük bu bil-
ginlerin toplumsal olayları objektif olarak ele almamış olmalarından ileri
gelir. Fazla olarak bu sosyologlar derinliğine inceleyeceğiz diye içtimaî ol-
guları yalnız şuur hallerine idiriyorlar. Bu takışma ve eleştirmeye cevabı-
mız kısaca şudur : Şuur hallerini inceleyen psikoloji bile ancak bu süb-
jektif aşamayı geçtikten sonradır ki bilimsel bir kılık alabilmiştir. Ne-
rede kaldı ki konusu daha çok dış âlemi ilgilendiren sosyoloji bu yanlış
yola saptırış olsun ..

V. SOSYOLOJİK KANUNLARIN ÇEŞİTLERİ :

1) YAPI KANUNLARI (*Lois de structure*) :

Sosyolojik tipler Biyolojide olduğu gibi gerçekten yapı kanunlarıdır.
Bu kanunlar bir bütünün çeşitli parçaları arasında organik bağlaşımları
(*Corrélations organiques*) gösterir. Parça veya elemanların bir
kısmı bilinince ötekiler ondan çıkarılır. Meselâ bir tipte totem inanı, dış
evlenme ve müşterek mülkiyet varsa bu tipin içtimaî yapısı klan, iktisat
sistemi parazit ve düşünüşünün de mantık - öncesi olduğu sonucuna va-
rılır.

2) EVRİM KANUNLARI (*Lois d'évolution*) :

Sınırlı bir alanda evrimin hangi aşamalardan geçtiği bili-
nince ele alınan bir müessesenin geleceği ve geçmişi kolayca tâ-
yin edilir. Meselâ *iktisadî düzende* kapalı iktisattan değişim ik-
tisadına, ev sanayiinden fabrika sanayiine gidilir. *Hukuk düzeninde*
teamül hukukundan yazılı hukuka, *siyasî düzende* klandan fratriye,
fratriden kabileyeye, kabileden siteye geçilir. Burada araştırma konusu ele
alınınca evrim zinciri içinde geçmişi ve geleceği belli edilir. Bu kanunla-
ra tiplerin nesepleri (*filiation des types*) de denir. Yalnız burada sergü-
zeştçi bir tarih felsefesinden veya tek çizgi üzerinden giden bir evrim
varsayımından kaçınmak gerekir.

3) İSTATİSTİK KANUNLARI (*Lois statistiques*) :

İstatistik kanunlar sosyolojik kanunların en tipik olanlarından-
dır. Bunlara Genel Bağlantı kanunları (*Lois de relation générale*) denir. Bu-
rada sebepleri muhtelif, sonuçları aynı olan olaylar ele alınarak belirli

bağıntılara varılır. Türkiyedeki nüfusun artış nisbeti, erkek ve kadın nüfusun oranı, fert başına düşen dış borçlar, suç ve intiharların nüfusa nisbeti hep bu kanunun yardımı ile elde edilir. Kısacası bu kanunlar içtimai olayların ferdi tasarımları aşan niteliklerini açığa vurmaya yarar.

4) TARİHİ KANUNLAR (*Lois historiques*) ³²

Bu kanunlar tarih felsefesinde sık sık rastlanan kanunlardır. Burada tarihi olgular zincirinde, herhangi bir olaydan sonra hangi olayın geleceği araştırma konusu olur. Bu kanunun çeşitleri vardır :

a) *Tek Taraflı Zincirleme*, tarihi kanunların en basitidir. En geniş anlamile başlangıç ve sonuç bağına göre bir olayı aynı şekilde bir başka olayın artlamasıdır. Meselâ devletler için gençlik ve zenginlik devrinden sonra çöküntünün başlaması gibi.

b) *Devri Kanunlar* (*Lois cycliques*) tarihi kanunların bir başka şeklidir. Eflâtun Yunan sitelerindeki siyasi hayatı bir devrenin tekrarı gibi görüyordu. Filozofa göre devlet şekilleri sırasıyla Aristokrasi, Demokrasi ve Monarşi devrelerinden geçer. İbn Haldun da buna benzer fikirler ortaya atmıştır. Büyük İslâm yazarına göre psikolojik sebeplerden bir Hânedan, parti veya toplumun siyasi egemenliği üç nesil sürer. Burada fatihler, mirasyediler ve gafiller nesli veya devreleri sıralanır.

c) *Mukadder cereyan fikrine dayanan tarihi kanunlar* büyük tarihi olayları, ucu bucağı belli olmayan veya kapanmayan devreleri ve bunlara hâkim olan fikirleri açıklar. Büyük çapta bir kurum, bir cemiyet veya bir siyasi rejimin mukadder şekli ve geniş evrim doğrultuları gösterilir. Meselâ Aug. Comte'un ÜÇ HAL KANUNUNDA ilâhî devreden sonra metafizik devrenin geleceği zaruri ve mukadder sonuç olarak kabul edilmektedir. Burada olaylar zinciri kanunların gösterdiğinden başka türlü olamaz. Bu kanunlar daha fazla tarih felsefesi ile ilgilidir. Önce de söylediğimiz gibi bu aşırı istekleri sosyolojiye mal etmekten çekinmelidir.

5) BAĞLILAŞMA KANUNLARI (*Lois de Corrélation*) ³³

Mantıkan biri diğerini gerektiren iki veya daha çok önermenin ba-

(32) Bazı yazarlar bu kanunları evrim kanunları başlığı altında toplarlar.

(33) Sosyolojik kanunların en önemlisi olmak bakımından Bağlılaşma kanunları hakkında biraz açıklamada bulunmak gereklidir. Bağlılaşmayı batı dillerindeki CORRELATION ve bunun sıfatı olan CORRELATIF karşılığı almaktayız. İslâm âleminde Correlation'a tezayüf (تضایف) ve Correlatif'e de mütezayif (مُتَضَافٍ) denmiştir. İbn Sina'nın, Necatında tezayüf bir babın adıdır. Bürhanı Gelenbevi tercümesinde (cilt I, sah. 101) de - ÜBÜVVET BÜNÜVVET GİBİ HERBİRİNİN TAAKKULU, AHARININ TAAKKULUNE NİSBETLE OLAN MEVCUDEYN BEY-NİNDE TEZAYÜF VARDIR, deniyordu. Bu görüş bugünkünün aynıdır. Belot'un sözlüğünde YAN YANA BULUNMAK, İKİ ŞEYİN YEKDİĞERİNE İZAFETİ, NİSBETİ DENİLMİŞTİR. Bu da, Zayf (ضيف) sözünün yan anlamından ileri gelir. Kanunı tabii, İKİ HADİSE ARASINDA NİSBETİ SABİTE DEMEK olduğuna göre bugünkü manayı anlamak bakımından bu açıklamalar yararlıdır. Biyoloji ve fizikte de bu kanunlardan faydalanılır. Boyla ağırlığın, iş bölümü ile

ğintısıdır; öğretmen öğrenci, baba oğul bağıntısı gibi. Tek veya çok taraflı olabilir :

a) Tek taraflı bağlaşımda kısaca nerede A olayı varsa orada zaruri olarak B. Olayı da vardır. Bu kanunun en iyi uygulama alanı Demografyadır. 110 erkek çocuk doğmasına karşılık 100 kız çocuk doğduğu gözlemlenirse bu kanun veya kurala göre tek başına kız çocukların sayısı bilinirse erkek çocuk sayısı bulunabilir. Göz önünde tutulacak şey 110 erkek çocuğa karşılık 100 kız çocuğun doğmakta bulunmasıdır.

b) Çok taraflı bağlaşımlarda kanun bir çok sebep ve sonuçların bağınlarını açıklar. Kimyada iki cisim birleşince üçüncü bir cisim meydana getirir. İctimaî olaylarda iş bu kadar basit değildir. Bir çok sebeplerin bir sonucu, bir sebebin bir çok sonuçları ve son olarak bir çok sebeplerin bir çok sonuçları doğurduğu bilinen bağıntılardandır. Ayrıca içtimaî hâdiselerin oluşunda bir çok dinamik ve duygusal unsurlar işe karışır. Bunların anlaşılması, sayılması ve ölçülmesi çok güç ve oynaktır. Bektaşilerin buldukları yerlerde taşvanın bol olması, İslâm memleketlerinde yabancı domuzun iktisadî bir değer taşımaması ve benzerleri, ölçülmesi güç duygusal ve dinamik unsurlarla açıklanabilir. Bunları gören bir kısım bilginler sosyolojide ancak YÖNELİŞ KANUNLARI (Lois tendancieller)nin bulunabileceğini söylerler. Yine bu duygusal ve dinamik unsurlar konusunda Eski İspartada savaşta yavrularını kaybeden annelerin yas tutacak yerde şenlikler yaptığı, insanın bağırmı ve boğazını yakmasına rağmen içkilerin acı yerine gönül ferahlığı verdiği, bir meşin topun koca bir başkenti coşturduğu herkesce bilinen örneklerdendir. Kısacası bütün içtimaî kanun ve kurallarda dinî inanış, estetik duyuş, bilimsel anlayış ve kaynağını gelenek ve görenekten alan bâtil düşüncüş ve öncel yargılar işe karışır ve çoğu zaman gerçeği değiştirir veya tersine çevirir.

6) BİRLİKTE DEĞİŞMELER KANUNU (Lois de variations Concomitantes) :

Bu kanunun en basit ifadesi A olayı değişmeye başladığı zaman bununla doğru veya ters orantılı olarak B olayının da değişmesidir. Bu kanunlar genel olarak, denge kavramından ayrılmazlar.. Dengeler pek seyrek olarak basit olurlar; çoğu zaman bileşiklerdir. Çünkü iki olay orantılı olarak değişmeye başladığından bunun yanında diğer olaylarda da değişmeler olur ve çeşitli dengeler ortaya çıkar. Bu kanunda göz önünde bulundurulacak bir nokta da değişmelerin içtimaî yapılarda belli sınırlar arasında cereyan etmesidir. Meselâ bir çocuk üzerinde eğitim sebebiyle yapılan maddî ve manevî baskı belirli sınırlar içinde ölçülü olmalıdır. Aşı-

nüfus kesafetinin nisbetleri de bu kanunla ilgilidir. Bir de eskilerin tezayüf emsali dedikleri kat - sayı vardır ki bu ciheti bundan önce aydınlatmış bulunuyoruz. Bu kavramın en özlü tanımını Fransızca'da bulmaktayız. Petit Larousse'da Coorélation için mantıkan biri diğrini çağırın (gerektiren) iki önermenin bağıntısı; Corrélatif için (mantıkan bir karşılıklı nisbeti gösterir : Baba ile oğul hükümdarla tebea korrelatif önermelerdir diyor. Bizim kullandığımız bağlaşıma terimi kısalık ve yorumlama amacını güder.

rı bir baskı çocuğu yola getirecek yerde çileden çıkarır ve doğru orantı yerine tersine orantı başlar. Çocuk baskı ile tersine orantılı olarak kötüleşir. Görülüyorki her olguda bir değişme katsayısı (Coefficient) vardır ki mekân ve zaman bunları değiştirebilir veya tersine çeviren mukavemetler gösterir. Değişkenlerden biri daha aşırı bir derecede değişmeye devam ederse içtimaî olgunun yapısı değişmeye yüz tutar. Yukarıda aldığımız çocuk eğitimi işinde çocuk üzerindeki baskı çocuğu yaralayacak, melekelerini yok edecek veya bir uzvunu tatil edecek dereceye vardırılsa o zaman bunun ıslâh ile ilgisi kalmaz ve olgunun yapısı değişerek bu hareket ceza kanununa göre bir suç olur.. Şimdi bu meseleyi daha iyi belirtmek için bir kaç örnek daha alalım : Bir memlekette bilimsel araştırmalar ne derecede resmî makamların kontrolü dışında yapılırsa buluşlar, bilimsel sonuçlar o kadar verimli olur. Fakat birlikte değişmeler kanununun işlenmesi belirli bir cemiyet ve belirli şartlarla bağlıdır. Zira ilmin değerini bilmeyen, bilimsel araştırmalara önem vermeyen bir toplulukta bu kanun işlemez olur. Dünyanın en verimli bilgini zaman ve mekân şartlarına uymadığı takdirde mükâfat olarak ters yüz veya işkence görür ve sürekli olarak sürdürülür. Altının kadrini sarraf bilir; ilmin kadrini âlim bilir yollu ata sözleri bu durumu açıklamaktadır. Bundan dolayı yukarıda övdüğümüz akademik bağımsızlık tersine bir orantı ile memleket kültürünü geriletebilir. Bu durumda idareciler memleket kültürünü belirli bir seviyeye getirmek ve o seviyede tutmak kararına varırlarsa o zaman baskı ve zorlamalar başlar. Geleneğe bağlı kültürün yetersizliği karşısında iktibas (aktarma) yolu ile daha ileri memleketlerin kültürü memlekette sokulur. Beklenen seviyeye gelinceye kadar resmî makamlar akademik hayatın ve kültür hayatının yöneticisi ve koruyucusu kahırlar. Rusya'da Deli Petro, Japonya'da 1868 yılındaki yenileşme hareketi ve Türkiye'de son devrimlerle varılan sonuçları bu arada sayabiliriz. Buna kendi kendini sömürgeleştirme anlamında Auto - colonisation (otokolonizasyon) derler.

7) SEBEPLİK KANUNLARI (*Lois causales*) :

Olaylar zincirinde önce gelen halkaların sonrakilerin sebebinin teşkil etmesi halidir. Buna daha çok iktisatta rastlanır. Bir memlekette bolluk ve gelişme devrinde yatırımlar artar; bu hal kuvvetli bir üretim gücü yaratır. Bu da sırası gelince fiatların düşmesine sebep olur. Görülüyorki burada zincirin halkaları kendinden sonra gelen halkaların (olayların) sebebinin teşkil ederek uzayıp gitmektedir. Dikkat edilecek nokta zaman ve mekân şartlarını ve bilhassa fertlerin olaylar karşısındaki etki ve tepkilerini hesaba katmaktır. Sosyoloji pozitif bir bilim olarak neden, nerede ve ne zaman sorularını cevaplandırmakla işe başlamak zorundadır.

VI. SOSYOLOJİDE ÖNGÜRÜ (*Prévision en Sociologie*)

İçtimaî hayatta tekrarlamalar olduğundan ileride tekrarlanacak bir olayı bir dereceye kadar önceden kestirmek mümkündür. Karşılıklı tesirlerin çokluğu ve fertlerin etki ve tepkileri yüzünden şüphesizki yetkin ölçüde bir öngörü bahis konusu olamaz. Yani bir olayın hangi anda ve hangi şekilde ortaya çıkacağı kesin olarak söylenemez. Fakat bazı sınırlar

lar arasında içtimaî bir şeklin evrimi bir kurumun yapısındaki değişikliği ve belirli hareket evreleri ardından gelecek olayı önceden görmek hiçte imkânsız değildir. Bundan dolayı Durkheim bir kurumun değişimleriyle ilgili kanunu bildiğimiz takdirde henüz oluş ve oluşma halinde bulunan belirli bir kurumun ne safhaya varacağını önceden görüp haber vermenin mümkün olacağını açıklamıştır. Bugün konjonktür servis ve enstitüleri sayesinde, tâbir caizse, iktisadî kehânetin çok kesin metodları elde edilmiştir. Bunun gibi demografik olaylar da, daha az kesin olmakla beraber, kanaat olaylarında önceden görme imkânları vardır. Bu usulün suçlara da uygulanmasına başlanılmıştır. Amerikalılar evlenme konusunda bile bu usule başvurmuşlardır. Böylece ileride kurulacak yuvanın ahenkli olup olmayacağı öngörü metodlarıyla aydınlatılmaktadır. Prof. H. Z. Ülkenin belirttiği üzere içtimaî hâdiselerde sathiden derine, basit topluluktan karmaşık zümrelere gidildikçe öngörü zayıflar, buna karşılık insan bilimlerine has olan sezgi ve görüş derinliği artar³⁴.

(34) Metod tahsi için bilhassa şu eserlere bakılmalıdır.

Prof. Hilmi Ziya Ülken, Sosyolojinin problemleri, İstanbul, 1955.

R. Maunier, Introduction à la Sociologie, Paris, Alcan, 1929.

Armand Cuviller, Manuel de Sociologie, Paris, 1958.

E. Durkheim, Les règles de la Méthodes sociologique, Paris, 1947 basısı

Simiand, İstatistik ve tecrübe (M. Servet tarafından dilimize çevrilmiştir, 1928).

Necmettin Sadık ve Maks Bonafus, İçtimaiyat, İstanbul, 1927 (eski harflerle).

Mac Iver, Elements of social sciences, London, 1956.

G. Bouthoul, Traité de Sociologie, Paris, 1947.

DİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE

Dr. K. BİRAND

Gelişmelerinin belli bir safhasına gelen bütün münferit ilimler, felsefî düşünceye konu olur ve felsefî problematik alanında belli bir yer alırlar. Bunlar, gelişmelerinin bu belli safhasında, metafizikle ve bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarının sistemli bir şekilde ele alınıp incelenmesini ve felsefî düşüncenin tenkitçi süzgecinden geçirilmesini gerektirirler. Bu durum, insan bilgisinin mahiyeti ve insan düşüncesinin gelişme gidişi ve ilerleyişi ile ilgili olan bir kanundur. Bütün bilgi alanları için geçerliği olan bu kanunun elbet de din alanı için de geçerliği vardır. Bundan dolayı, dinle ilgili olan soruların incelenmesinde, ister istemez, felsefî problemler ortaya çıkar. Meselâ ilkin, dinin başlıca hususiyetlerinin belirtilmesi ve din alanının öteki alanlardan ayrılması sorusu ortaya çıkar.

Gerçekte din problemi, insanın kendi varlığı hakkındaki soru kadar aslı bir problemidir. Bu soru, insanın, kendi öz varlığı hakkındaki şuurla birlikte meydana çıkar ve bu şuurla birlikte gelişir. İçgüdü şemasını aşarak kendine göre bir dünya kuran insanın, insanlıkla ilgili olan ilk başarısını din olgusu meydana getirir. İnsanlığın manevî hayatının verimi olan bütün öteki başarılar, dinden sonra ortaya çıkarlar ve ilk kaynaklarını dinde bulurlar. Dinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Din, insanlığın temel problemi olarak her vakit var olagelmıştır.

İnsan, kendi varlığı ile tabiat arasına bir aralık koyup tabiat kadrosu dışına çıktığı ve tabiat çevresi üstüne yükseldiği anda kendi benliği hakkındaki aydınlık şuura sahip olur. İnsan, bu kendi benliği hakkındaki şuurla sayesinde öteki varlıkları kendisinden bağımsız olarak kavrar. Bu suretle, insana öz olan olgu, düşünme (*reflexion*) ortaya çıkar. Ancak, düşünen insan, yalnız kendisine verilmiş olan, kendi çevresinde bulunan şeyler üzerinde düşünmekle kalmayıp, kendi üstünde ve kendi varlığını aşan tasarımlara da ulaşır. Müşahhas olanda kalmayıp, zihnin mahsulü olan mücerret ve ideal objeleri de tasarlar. Bu suretle insan, kendinde, bu dünya ile ilgili olan yani zaman ve mekânla belirlenmiş bulunan varlık tarzlarından daha üstün bir nüvenin, bu dünya kadrosu üstüne yükselen manevî bir özüne varlığını keşfeder. Şimdi o, bu manevî varlığı, kendisindeki bu manevî merkezi, tabiatın karşısına koyar. Bu seviyeye ulaşan insan, bir yandan kendi varlığının, öteyandan kâinatın varlığının şuurla varır.

Kendi varlığının ve kâinatın varlığının şuurla varan insan, içten bir zorunlulukla, Tanrı'nın varlığı şuurla da ulaşır. Çünkü, kâinatın varlığı ile kendi varlığı üzerine düşünen, bu iki varlık tarzlarının sebebinin araştırılan insan, içten bir zorunlulukla, kâinattaki bu ahenk ve düze-

ni yaratan bir Tanrı tasavvuruna varır. Bu suretle, manevî varlığı gelişen, yani kendi varlığı hakkındaki şuur ile âlemin varlığı hakkındaki şuura ulaşan insan, kendiliğinden, Tanrı'nın varlığı şuuruna da ulaşır. Bundan dolayı, düşünen insanlık dünyası her vakit Tanrı'nın varlığına inanmıştır. Tanrı'nın varlığına inanan bu manevî dünyada zorunlu olarak her vakit bir de bu varlık inancına dayanan din mevcut olagelmıştır. Dinle birlikte ortaya çıkan sorular ise düşünceye ayrıca konu olmuştur.

Böylece, "Düşünen ve mesuliyet şuuruna sahip olan insanlar arasında din mevcut olduğu müddetce, din ve din problemleri üzerine düşünme, yani, din felsefesine hareket noktası teşkil edecek esaslar da mevcut olmuştur. Batı düşünce dünyasında Xenophanes ve Anaxagoras, Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles din felsefesi sorularını ele almışlar ve kısmen de derin bir surette münakaşa etmişlerdir. Yeni Eflâtunculuk sisteminde bu sorulara daha geniş bir yer ayrılmıştır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957 s. 3) Gerçekten, Batı düşünce dünyasında mitolojinin ve dinî geleneklerin tenkit edilmesi ile birlikte ilmi ve sistematik bir din şuru da doğmaya başlamıştır. Yunan dünyasında, geleneğin tanıttığı yunan Tanrı'larına karşı duyulan inanç, M. Ö 6. yüzyılda sarsılmıştır. "Teognis, geleneğe dayanan Zeus Tanrı tasavvurunu ilk tenkit edenlerden biridir. Tanrı'ların hakkaniyetini söz konusu eden bu ilk tereddüt ve sorularda daha hakikî din ilmi söz konusu olmamakla birlikte, daha sonra, 6. yüzyılın yarısında, Xenophanes'de din için belirecek ilmi gayretlerin, ilk esasını görürüz... Heraklit de dinle, ilmi bir şekilde meşgul olan ilk din ilmi mümessillerinden biridir." (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Heidelberg 1949 s. 10) Antik Çağda din felsefesi ile ilgilenen düşünürler arasında Heraklit'in çağdaşı olan Parmenides'i de zikretmek gerekir.

Ortaçağ hristiyan felsefesi, yalnız hristiyanlıkla ilgili olan soruları ele almış ve hristiyanlık dışındaki dinlere kapalı kalmıştır. Bundan dolayı "Hristiyan kilisesinin hâkim olduğu ortaçağda bir din ilmi söz konusu olamaz." (Gustav Mensching, adı geçen eser. s. II) ancak, Mensching'in sözünü etmediği Augustinus, din ve dinle ilgili olan sorular hakkında esaslı ve derin araştırmalar da bulunmuş olan bir Ortaçağ hristiyan ilâhiyatçısıdır. Mensching'e göre "Modern din ilmi, 17. yüzyılda İngiltere, Fransa ve Almanya'da kat'i bir manevî kudret olan ve dinin ilmi bir şekilde kavranılması için de istikamet çizen, Aydınlanma'nın bir çocuğudur." (Adı geçen eser, adı geçen yer).

Gerçekten Aydınlanma, din problemini, belli bir dinin tesirine kapılmadan, objektif bir şekilde ve devrine hâkim olan ilim metodları ile incelemeye girişen ilk çığır olmuştur. Bu bakımdan, Mensching haklıdır. Ancak, Aydınlanma'nın din anlayışı ve dinde kullandığı metodla, modern din anlayışı ve dinde kullandığı metod arasında, çok esaslı ve derin ayrılıklar vardır. Geleneğe ve peşin hükümlere karşı savaş açan aydınlanma kültürü bir akıl kültürüdür. Ancak, burada akıl, sonsuz bir bilgiler hazinesi (Descartes) değil, tersine, empirik gerçekliğin verilerini düzen-

liyen ve bunları kendi kalıplarına göre yoğuran bir kuvvettir. (Newton, Voltaire, Kant).

Aydınlanma'nın her alanda olduğu gibi din alanında da görüşü genişlemiş ve din problemini kendi bağlı olduğu dinin sınırlarını aşarak incelemek imkânını bulmuştur. 15. yüzyıldan beri girişilen büyük deniz seferleri meydana o zamana kadar bilinmiyen yeni dinî dünyalar çıkarılmıştır. Bu yeni ortaya çıkan dinlerin de bilinen büyük dinler kadar gelişmiş oldukları şaşılacak görülmüştür. Bu suretle, bu dinlerin incelenmesine başlanmış, bunlarla, bilinen büyük dinler arasındaki benzerlik ve yakınlıkların araştırılmasına girişilmiştir. Din olgusunun rasyonel bir şekilde kavranılmak istenilmesi gayreti, bir *religio naturalis*, tabii din, daha doğrusu bir akıl dini kavramının doğmasına sebep olmuştur. Bu tabii dinin, bilinen bütün dinlerin esasında bulunduğu kabul edilmiştir. Bu esas, âlemi ve insanları yaratan ve idare eden bir Tanrı'nın varlığına inançtır. Ancak, insan Tanrı'nın varlığını doğma yoluyla değil, Tanrı'nın kendi eserinden kalkarak kavrar. Bu âlem ve bu âlemdeki ahenk ve nizam bize Tanrı'nın varlığını bildirir. Tarihi değişiklikleri içinde ortaya çıkan bütün dinlerin esasında tabii dinin insan aklında kaynağı bulan bu esas prensibi mevcuttur. Tabii din doktrinin başlıca temsilcileri, İngiltere'de Herbert Cherbury, Berkley, Locke, Hume ve Fransa'da Voltaire dir.

Tabii din görüşüne bağlanan Aydınlanma, tarihi gerçeklikleri içinde meydana çıkan dinleri, kendi fertlik ve hususilikleri içinde göz önünde tutmayarak zorlamış ve neticede aklın mahsulü olan bir din kavramı meydana getirmiştir. Halbuki modern din ilminin konusunu empirik tarihi görünüşü içinde ortaya çıkan gerçek dinin kendisi meydana getirir. "Burada tenkidî bir surette araştırılacak olan konu, gerçek dinden başka bir şey değildir - hepimizin tanıdığı ve yaşadığı din - sözde doğru felsefi bir din, yani felsefe yoluyla yaratılmış bir din değil. Gerçek hukuka *hakiki ve doğru* hukukun karşı konulduğu tabii hukuk devri geçmiş olduğu gibi, felsefe de artık Yeni Eflâtuncuların ve aydınlanmacı Deistlerin denedikleri gibi, ilimden bir din meydana getirmeyi düşünmüyor... Şu halde konu, yalnız gerçek dindir. Hayatın bütün sferlerine ait olan ama aynı zamanda, yeni ve kendine mahsus bir şey olarak bunların üstüne yükselir gibi görünen bütün gerçekliği ve kuşatıcılığı içindeki dindir." (Wilhelm Windelband, *Das Heilige*, Tübingen 1916 s. 296).

Aydınlanma kültürüne tabiat ilminin bilgi ideali hâkimdi. Aydınlanma, her bilgi alanına uyguladığı tabiat ilmi metodunu manevî ilimler alanına da aktarmıştı. Tabiat dünyasındaki olguların değişikliği ve çeşitliliği nasıl tabiat kanunları yoluyla yenilebiliyorsa, insanlık dünyası ile ilgili olan olguların değişikliği ve çokluğu da, insan aklında kaynağını bulan bir kaç prensip yoluyla yenilebilecekti. Bu suretle Aydınlanma çağrı içinde insan aklında kaynağını bulan bir tabii hukuk, bir tabii ahlâk ve bir tabii din kavramlarının varlığına inanılmıştı. Ancak, Aydınlanma dan sonra ve Aydınlanma'ya bir reaksiyon olarak doğan *Romantisme* Aydınlanma'nın biricik bilgi metodu olan aklın karşısına, gerçekliği bütün zenginliği ve bütün çeşitliliği içinde kavrayan sezgiyi koydu. *Roman-*

tisme böylece bilginin, yalnız şuurun aydın çevresinde yeraldığını kabul eden Aydınlanma görüşüne karşı, şuur altından, şuurun karanlıklarından ve derinliklerinden çıkan yeni bir bilgi ideali ileri sürmüştü. Böylece, bir yandan irrasyonel kavramı ortaya çıkmış, öte yandan, gerçekliğin fertliliğinin ve bir kereliğinin farkına varılmıştı. Aydınlanma'nın tarih karşısındaki anlayışsızlığına ilk defa Lessing karşı koydu. Lessing'e göre Aydınlanma, çok sevdiği "tecrit metodu" ile tarihî dinleri hırpalarken, onların canlılıklarını savsıyor ve gerçek dinin kendini kavrayamıyordu. Lessing'den sonra Herder ve Schleiermacher Aydınlanma'nın din ilmi anlayışına karşı yeni bir din ilmi ortaya koydular. "Bu yeni din ilminin ödevi, münferit dinlerin kendilerine öz olan "Geist"lerini araştırmaktır" (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, s. 13).

Gelişmekte olan bu yeni din ilminin bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarının 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ele alınıp incelendiğini ileri sürebiliriz. Gerçi, sözünü ettiğimiz devirde, din ilmi daha bilgi teorisine doğrudan doğruya konu olmamıştır. Ama bu devirde, manevî ilimlerin tabiat ilimlerinden ayrı bir gurup halinde incelenmesi isteği ortaya çıkmıştır. "Manevî ilimler, insanlık hayatının, topluluk, hukuk, âdet eğitimi, ekonomi, teknik gibi kurumlar içindeki düzenlenmesi ve dünyanın din, sanat, ilim, mitos gibi oluşumlar içindeki yorumlanması ile ilgilenen ve bunları kendilerine konu yapan ilimlerdir." (*Dilthey ve Rickert'de manevî ilimlerin temellendirilmesi*, Ankara, 1954) Manevî ilimlerin temellerini ve metodlarını inceleyerek, bu ilimler arasında bir birlik kurmak ve bu ilimlerin bağımsızlığını sağlamak yolunda gayretlere girişilmiştir. Bu gayretlerin tepe noktasında W. Dilthey'i ve onun yanı başında da, Yeni Kantçı Güney - Batı Alman mektebinin kurucuları olan W. Windelband ile H. Rickert'i zikretmek zorundayız. Gerek Dilthey, gerek Güney - Batı Alman mektebi, manevî ilimlerle ilgili olan olguların, sorumluların ve kıymet hükümlerinin bağlılığında, bu ilimlere öz olan ve onları tabiat ilimlerinden ayıran bir karakteristik olduğunu belirtmek ve bu ilimleri sağlam bir temel üzerine yerleştirmek istediler. Gerek Dilthey'in, gerek Rickert'in üzerinde durdukları esas, historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen manevî ilmin, tabiat ilmi gibi açıklayıcı bir kanun ilmi olmadığıdır. Tabiat ilmi, tek tek varlıkları ve tek tek olguları yalnız bir cinsin örneği olarak göz önünde tutar. Bu ilmin dünyası, umumilikle, cinsle ve kanunla belirlenir. Buna karşılık, manevî ilmin alâkası, ferdi şekillenmelere ve bir kerelik oluşumlara çevrilmiştir. Dilthey'a göre manevî ilmin hedefi, ferdinin ve hususinin şekillenmesindeki aynılıkları ve hususilikleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kaideleri ortaya koymaktır. Buna karşılık, Rickert'e göre historik ilmin hedefi, ferdi olguları, yeni baştan bir daha meydana gelmeyecek bir kerelik şekillenmeleri, öteki objektlerden ayrı olan hususî çizgileri içinde tasvir etmektir. Bu suretle "Metodoloji'de, bütün hususî disiplinler için aynı şekilde geçerliği olması gereken bir üniversal metod hayalinden vazgeçilmiş, çeşitli konuların, çeşitli ilmi çalışmayı gerektirdiği kabul edilmiştir." (W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914 s. 242) İşte bu anlayış modern din ilminin takip edeceği metodu da belirlemiştir.

Gerçekten bu gün, din denildiği vakit, aklın mahsulü olan mücerret bir kavram değil, tersine, bize, empirik gerçekliği içinde sunulmuş olan reel olgunun kendisi, ve din ilmi denildiği vakit de bu olgu ile ilgili olan historik ve sistematik çalışmalar anlaşılmaktadır. "Din ilmi denilince, araştırma alanını empirik gerçeklikleri içindeki dünya dinlerinin meydana getirdiği hem historik, hem de sistematik ilmi anlarız. Historik din ilmi, münferit ilimlerin oluşmasını kavramayı ve tasvir etmeyi denerken, sistematik din ilmi, esas itibarıyla, din dünyası içindeki kanunların ve paralelliklerin bilgisi ile, dinlerin tarihî gerçeklikleri içinde kendisini gösteren dinin iç hayatındaki gelişmelerin ve tipik yapıların meydana çıkarılması ile ilgilenir." (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, s. 9)

Din ilminin verileri ve ortaya koyduğu sorular ise felsefî araştırmaların konusu olur. "Din felsefesinin başarmak zorunda olduğu bir sistematik, bir de spekülâtif düşünce ödevi vardır; din felsefesi de her felsefî araştırma gibi, kendi konusunun yapı bağılılığını ve mahiyetini kavramak, bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarını ortaya koymak ve axiologik muhtevasını meydana çıkarmak ister. Din felsefesi, dini meydana getirmez, tersine, hayatta ve tarihte mevcut olan dinle, tıpkı olduğu gibi ilgilenir. Bununla birlikte, din felsefesi, ne belli bir münferit dinle, ne bütün dinlerin hepsi ile, ne de dinin çeşitli değişik formları ile ilgilenir. Tersine, din felsefesi, felsefî bilgi vasıtalarının uygulanması yoluyla, dinin bu tarihî formların dışındaki zaman üstü olan özünü, umumî geçerliği olan esas mahiyetini göstermek zorundadır. Din felsefesi dinle, dinin bütün dinler için önemli olan ve bütün dinlerin esasında bulunan özü bakımından ilgilenir. Dinin esasını meydana getiren bu öz, açıktan açığa meydana bulunmaz. Din felsefesinin ödevi de zaten bu esası meydana çıkarmaktır. Dinin mahiyetinin ne olduğu sorusu, din felsefesinin esas problemidir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 10)

Şu halde din felsefesine başlarken, ilkin, dinin mahiyetinin ne olduğunun gösterilmesi gerekir. Mensching'e göre, "Din kavramının ne olduğu hakkındaki sorumuz, metodik olarak, ilkin dinler tarihi araştırıldıktan sonra cevaplandırılabilir. Bu cevap, -Pascal'ın yaptığı gibi- bir tek dinin mahiyetinden tecrit edilemez. Daha ziyade, Tanrı - insan münasebetiyle her hangi bir şekilde ilgili olan bütün tarihî tasavvur ve eylem komplekslerinin mukayese edilmesi lâzım gelir. (*Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1949 s. II).

Şu halde, Mensching'e göre, dinin mahiyetinin belirtilmesi, dinler tarihine dayanan mukayeseli bir din ilminin ortaya konması ile mümkün olacaktır. Netekim, "Vergleichende Religionswissenschaft" bu görüş açısından meydana getirilmiş bir eserdir. Mensching bu eserinde, din ilmi üzerinde de büyük tesir uyandıran Dilthey'in adını anar ve bu düşünürün manevî ilimler için ortaya koymuş olduğu anlama metodundan söz eder. (s. 24). Din ilminde, anlama metodunun da mukayese kadar önemli olduğunu kabul eder. (s. 26). Dilthey'a göre, gerçek olan her şey, bir kerelik ve ferdidir. Manevî ilmin hedefi, "Ferdinin ve hususinin şekillen-

mesindeki aynılıkları belirtmek ve bunların bağlı oldukları kaideleri ortaya koymaktır. Aynılıkların belirtilmesi ve bunlarla ilgili olan kaidelerin ortaya konması zorunlu olarak bir tiplendirmeye götürür. Netekim, Mensching'e göre, "Gerçek olan her şey, kuşatıcı umumî bağlılıklar ve tipik yapılarla ilgili olmasına rağmen ferdi ve bir kereliktir." (Vergleichende Religionswissenschaft s. 25). Bundan dolayı, mukayeseli din ilminde takip edilecek metod, bir yandan, bir kerelik olanı ve canlıyı kavrayacak olan anlama, öte yandan, umumî bağlılıklarla tipik yapıları ortaya çıkaracak olan mukayesedir. "Din ilminin ödevi, din tarihi ile ilgili olan müşahhas fenomenleri, dinî muhtevaların mümkün tezahürleri olarak anlamaktır." (aynı eser s. 28).

Dilthey'a göre, manevî ilimlerle ilgili olan bütün problemlerin, bütün "Bu mücerret teorilerin özü, ancak, toplulukla ilgili bütün ilimler için ortaklaşa olan metodu, yani tarihî tahlille psikolojik tahlili birleştiren metodu kullanmak suretiyle ilmî bir şekilde incelenmiş olabilir." (W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1. Bde. Leipzig - Berlin, 1933 s. 79). Psikik hayat, "bütün tarihî başarılar içinde objektifleşmiştir." Bundan dolayı "insan ne olduğunu kendi üzerine düşünmekle yahut psikolojik tecrübeler yapmakla değil, tersine, tarihle öğrenilir." (W. Dilthey, *Ideen über eine Beschreibende und Zergliedernde Psychologie, Gesammelte Schriften*, v. Bde. Leipzig - Berlin 1924 s. 199). Böylece, Dilthey'da tarihî metodla anlayıcı tasvirî psikologinin metodu birbirine bağlanır ve birbirini tamamlar.

Netekim, Mensching'e göre de, dinler tarihine dayanan mukayeseli din ilminin kullanacağı mukayese metodunun bir anlama ile tamamlanması gerekir. "Her din, kendi canlı denemesini, bildirilen bu denemenin kendisi statik ve intellektüel bir hale gelmeksizin, statik kavramlara ve formlara çevirmek problemi ile mücadele eder... Dinler, organik bütünlükler meydana getirirler, bunları, bu bütünlükleri içinde kavramak, bütünden ve bütünün canlı manasından ferdiyi anlamak mukayeseli din ilminin vazifesidir." (Vergleichende Religionswissenschaft, s. 28). Dilthey, tarihî olguların kavranılmasını sağlayacak tahlil ve tasvir edici bir psikoloji kavramı ortaya atmıştır. Manevî ilimlere bir destek bulmak ihtiyacından doğan bu kavram, "anlayıcı ve tiplendiricidir. Bunun ödevi, ruh hayatını bütün gerçekliği içinde olduğu gibi tasvir etmek, ruh hayatını birlikli bir doku, birlikli bir ana yapı olarak anlamaktır. İmdi, bu umumî psikik yapı, hususî psikik yapıların, hususî psikolojik tiplerin meydana çıkarılması için bir hareket noktası ve temel olacaktır. Bu yapıdan hareket edilerek bulunacak ana tipler, ayrı ayrı istidatlar taşıyan insan tipleri, psikolojik ırk ve halk tipleri, ruhî birer bütün olarak gözönünde tutulacak ve doğrudan doğruya yaşadığımız kendi varlığımızın mümkün değişiklikleri olarak sonradan duyulabilecek ve yaşanabileceklerdir. Böylece, umumî psikik yapıdan ve bu yapı yoluyla elde edilen çeşitli tiplerden hareket edilerek, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan olguların ve tarihî şahsiyetlerin anlayışına ulaşılacaktır." (Dilthey ve Rickert-de manevî ilimlerin temellendirilmesi, s. 22).

Mensching'in, Dilthey tarafından programı çizilen bu anlayıcı ve

tiplendirici psikoloji kavramına göre hareket ettiği açıktır. Netekim, "Vergleichende Religionswissenschaft" adlı eserinin ağırlık merkezini dinlerin tiplendirilmesi ve bunların arasındaki yakınlık ve ayrılıkların belirtilmesi sorusu meydana getirir. Historik olgular, tiplendirilerek anlaşılırlar. Anlama "Historik olguların iç hayatını yani ifade ettikleri manayı kavramak için, insanın, bunları, kendi hayatına aktarması ve kavram yoluyla duygu ve şuur haline getirmesidir." (Vergleichende Religionswissenschaft s. 29.) Mensching tarafından ortaya atılan bu anlama da, Dilthey'in ortaya koyduğu anlama kavramına uygundur. Dilthey'a göre, manevî ilimlerin metodu olarak "anlama, kendi yaşantımızın sübjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkânlarımızı, kendi varlığımızı aşarak, başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Yaşantının sırrı ve başarısı, bu kendi dışına çıkma, kendi dünyasının dar sınırlarını aşmadır. Burada kendi benimiz içinde bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız göz konusudur. İşte, kendi benimizin başka bir beni yaşayarak anlaması alelâde anlamadan ayrılır ve bir ardından yaşama olur. Bu, başkasına ait olan bir hayat görünüşüne düşünerek dalma ve onu kendinde yeni baştan meydana getirmedir." (Dilthey ve Ricket'de manevî ilimlerin temellendirilmesi s. 29).

Mensching'e göre de din tarihçisi, olguların canlı iç mahiyetlerini anlama yoluyla kavrayacaktır. Bu yoldan giden araştırmacı, sathî benzeşlere bakarak aldanmayacak ve acele hüküm vermekten sakınacaktır.

Bu suretle Mensching, dinin mahiyetini, anlama metoduna dayanarak, ama, aynı zamanda, induktif bir yoldan gitmek suretiyle belirtmeyi deniyor. Dinler tarihinin sunduğu empirik materyali karşılaştırarak dinleri tiplere ayırmak, sonra da bunların müşterek hususiyetlerini meydana çıkarmak istiyor. Mensching'e göre, dinin mahiyetini meydana getiren şey, bütün dinlerde ortaklaşa olarak mevcut olan, bütün dinlerde verilmiş bulunan şeydir. Dinin mahiyeti, Mensching'in yukarıda teklif ettiği usulle, yani, induktif yoldan ve "Tanrı-insan münasebetiyle her hangi bir şekilde ilgili olan bütün tarihi tasavvur ve eylem komplekslerinin mukayese edilmesi" suretiyle tesbit edilmeye kalkılırsa, o vakit, din kavramının sınırlarını çok geniş tutmak, dinin, gerilemiş, çökmüş ve bozulmuş, yani din olmaktan çıkmış olan şekilleri ile belki de daha tam manasıyla din sayılamıyacak olan, din haline gelmemiş bulunan şekillerini de işin içine katmak gerekecektir. Ancak, dinin en aşağı ve en primitif şekilleri göz önünde tutularak elde edilecek olan böyle bir tarif, din kavramının muhtevasını boşaltmış ve hayat gücünü ortadan kaldırmış olacaktır.

Dilthey, metafiziğe düşman olan pozitif bir devirde yetişmiş, bu devrin pozitif bilgi idealini ve "metafizik düşmanlığını" benimsemiştir. Bu sebepten, insanlığın manevî hayatına ve tarih dünyasına ilim yoluyla nüfuz etmek istemiştir. Aynı şekilde, Mensching de pozitif bir yoldan gitmekte ve tamamiyle empirik olan materyel üzerinde karşılaştırmalı araştırmalar yapmak suretiyle dinin mahiyetini kavramayı denemektedir. Induktif bir yoldan giderek, bütün dinlerde ortaklaşa olan hususiyetleri

belirtmeye çalışmakta ve bütün dinlerde mevcut olan ortaklaşa esasın dinin mahiyetini meydana getirdiğini kabul etmektedir. Ancak, bu çeşit bir induktif çalışmanın, din kavramının muhtevasını belirtmekten ziyade, muhtevassız boş bir kavram ortaya koyması tehlikesi mevcuttur.

Gerçekten, induktif metod, dinî hayatın iç yönü ile ilgili olan psişik yaşantıları, yani, dindarlığın psişik hususiyetini de kavramaya elverişli değildir. Çünkü burada da, yeni baştan, yalnız gerçek dinî duyguların değil, ama sadece dinî bir renk taşıyan duyguların da işin içine karışması ve bu sebepten dolayı dindarlık duygusu kavramının sınırlarının da gerçek dindarlık duygusunu aşarak genişlemesi ve vuzuhsuzlaşması tehlikesi mevcuttur. Şu halde, positif bilgi idealine dayanan induktif metod, bizi dinin ve dindarlığın mahiyetine ulaştıramaz.

Filozoflar, yahut, din felsefesi ile sistematik bir şekilde uğraşan din felsefecileri de öteden beri din kavramının mahiyetini belirtmeye çalışmışlar, çok yönlü ve çok çeşitli olan bir çok tarifler ortaya atmışlardır. Bunlar, din kavramının mahiyetini, çok kere, deduktif yoldan belirlemek isteyen denemelerdir. Bütün bu denemelerde, din, evvelce sahip olunan bir felsefi görüş yahut bir dünya görüşü açısından belirlenir. Gerçekliğin bütününi, manevî hayatı yahut da kültür hayatını "Duyularla olduğundan daha doğru bir şekilde" kavramak isteyen kavram sistemleri içinde, din de, kendisi için ayrılmış olan yeri alır. Dinin manevî hayattaki yeri gösterilir ve mahiyeti belirtilirken, daha önceden sahip olunan bir felsefi görüş veya bir dünya görüşü açısından hareket edildiğinden denemeye önem verilmez. Dinin mahiyeti hakkında ortaya atılan bu çeşit hükümlerin değeri, içinde yer aldıkları felsefi sistemlerin değeri ile ilgilidir.

Burada biz, bu hükümlerden bir kaçını saymakla yetineceğiz. Kant'a göre din, "Ödevlerimizin Tanrı buyruğu olarak kabul edilmesi" demektir. Fichte'ye göre din, "Aslı, mutlu ve iyi olan bir hayatın zorunlu gelişme gidişinin tanınmasıdır." Schelling'e göre din, "Tanıtlanmış objektif görüş haline gelen spekülasyon"dur. Hegel'e göre din, "Sonsuz Geist'in mutlak Geist olarak kendi mahiyetinin şuuruna varması" demektir. Schleiermacher'e göre din, "Duygu ile sonsuzluğun zamandaş oluşudur." Simmel ve Natrop'da din, "Duygunun sonsuzluğudur." August Comte'a göre din, "İnsanlık kültü"dür. Feuerbach'a göre din, "İnsandaki saadet hasretinin meydana getirdiği bir tasavvurdur." Schopenhauer'e göre din, "Halk metafiziği"dir. E. Durkheim'a göre din, "dinî bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayîn ve inançlar sistemidir." Dilthey'a göre din, "Görünmeyenle münasebet"dir. O. Gründler'e göre ise din, "Ben'in Tanrı'ya yönelmesidir."

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, din üzerine bir çok tarifler ortaya atılmıştır. Bizim burada saydığımız bunlardan ancak bir kaçındır. Bu tariflerden her biri, dinin kendisi için olmasa bile, içinde meydana çıktığı devrin umumî karakteri ve bu devre hâkim olan temayüller bakımından önemlidir. Dinin bu çeşitli tarifleri arasındaki ayrılık, bir yandan din probleminin çetrefilliğinden, öteyandan, bu tarifleri ortaya atan kimse-lerin sübjektif görüş ve duyularındaki ayrılıklarla, sahip oldukları dün-

ya görüşleri ayrılıklarından ileri gelmektedir. Din, insanlık varlığının köklerine kadar işleyen bir manevî olgudur. Bu olgunun, insanların düşünce ve eylemleri üzerinde, çok derin ve çok köklü tesirleri vardır. Din hakkında ortaya atılan her tarifde, insanlıkla ilgili olan bilgi, istek ve duygular saklanır. Din, çok değişik şekiller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kaplıyan çapraşık bir olgudur. Bu olgu hakkındaki araştırmalar, günden güne gelişmektedir. Ancak, dinin herkes tarafından kabul edilecek bir tarifine varmak da bu araştırmalar geliştiği ölçüde güçleşmektedir. Bütün bu tariflerin hepsinin birden tek bir sistem içinde kavranmasına imkân yoktur.

Gerçekte, din alanı, büyük zıtlıkların çarpıştığı bir alandır. Bu alanda, dualist ve monist görüşler, transcendent immanent anlayışlar, polytheist, monotheist ve pantheist sistemler mevcuttur. Dünyaya yönelen ve açılan iyimser inançlarla, dünyayı inkâr eden kötümser inançlar vardır. Yalnız bir şehir halkına hitap eden "polis" dinleri ve bütün dünya insanlarına hitap eden beynelmilel dinler mevcuttur. İptidaî mana inancının yanı başında, gelişmiş kültür dinleri vardır. Bundan dolayı, ilkin, geniş bir alanı kaplıyan bu din kavramını sınırlamak, dini, soysuzlaşmış ve artık din olmaktan çıkmış şekilleri ile öteki benzer görünüşlerden ayırmak lâzımdır.

Din hakkında geçerliği olacak doğru bir tarife nasıl varılabileceği ve din kavramının mahiyetinin nasıl belirtileceği sorusu, ancak, din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirtildikten sonra söz konusu olur. Bu hedefe ulaşmak için, bir yandan tarihin, öte yandan felsefenin yardımından faydalanılmalıdır. "Tarih ve felsefe Theologinin iki ilmî gözüdür." (Gottlieb Söhngen, *Philosophische Einübung in die theologie*, München 1955 s. 1.). Dinin mahiyeti hakkında geçerliği olacak bir tarifin, dinler tarihinin sunduğu empirik materyel üzerine temellendirilmesi lâzım gelir. Bu empirik materyele dayanacak olan tarihî çalışmanın hedefi, dinin sonsuz olan aslı "idee"sini kavramak, yani, tarihle ilgili olan dinî formların "Aslında ve dışında" bulunan sonsuz "idee"ye nüfuz etmektir. Bu iş, statik çalışmalara dayanan induktif yoldan gidilerek başarılamaz.

İnduktif verilere işaret etmek ve kaideler formüllemekle yetinen induktif metod, ancak, mekanik tabiat kanunlarının hâkim olduğu alanda güvenilir sonuçlar verebilir. Ama bu metod, insanlar tarafından şekillendirilmiş olan ve insanlar tarafından kabul edilmiş bir değerle canlanan manevî ilimler alanına aktarılamaz. İnsanlığın manevî hayatı ile ilgili olan başarıların tepe noktasında yer alan din, insanlığa öz olan bir takım normlarla belirlenir. Bu normlar, insanlar tarafından her vakit göz önünde tutulan, ama hiç bir vakit, tam olarak gerçekleştirilemeyen ideallerin ifadesidirler. Bütün tarihî din şekillerinde, insanlar tarafından ideal olarak göz önünde tutulan, bir norm saklıdır. "Manevî ilimler alanındaki her mahiyet tarifi, zorunlu olarak, ideal tipin belirlenmesini hedef tutar." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 26). Her mahiyet belirlenmesi, ideal olanla yahut normla ilgili olan bir belirlenmedir. Burada "idee", empirik materyelin değerlendirilmesine yarayan as-

li bir ölçüdür. Ancak bu ölçü de gerçekte, bu materyelin kendi içindedir. Çünkü, empirik dinî materyel, gerçekleştirilmesi gereken ideali kendi içinde taşır. Bu ideal, belki de hiç bir vakit tam bir surette gerçekleştirilmeden yalnız bir ideal olarak kalır. Bununla birlikte, bütün dinî yaşantı ve eylemlerin hedefi, bu idealin gerçekleştirilmesidir. Bütün dinî gayretler, bu ideale göre şekillenirler. İmdi empirik dinî materyelin şekillenmesini sağlayan bu idee, induktif metodla elde edilemez. İnduktif yoldan elde edilemeyen, dolayısıyla empirik bir kavram olmıyan bu idee, olgular materyelinin kendisinden yalnız derin bir metafizik görüşle çıkarılabilir. Böylece, dinî materyeli şekillendiren norm kavramı, metafizik bir mahiyet kavrayışı yoluyla elde edilebilir. Din hakkında verilecek doğru bir tarif, ancak, böyle bir kavrama dayanılarak verilebilir. Empirik materyelin kendisinden çıkan bu norm kavramı, aynı zamanda, düşünce ile ilgili olan ve insan şuurunda kaynağını bulan bir kavramdır. Bu insan zihninde *a priori* olan öncesiz ve sonsuz hakikatlerden biridir. Bu hakikat, tanrılık olanın kendisi ile ilgilidir. "Hakikatler hem insan zihninde hem insan zihninin üstündedirler." (Gottlieb Söhnngen, *Philosophische Einübung in die Theologie* s. 26).

Şu halde dinle ilgili olan norm kavramı, bir yandan, empirik dinî materyelin kendisinden çıkarılmalı, öteyandan, bu kavramın, düşüncenin de yardımıyla belirlenmesine girişilmelidir. Şu halde, dinin mahiyeti ile ilgili olan kavramın, aynı zamanda düşünce yoluyla da belirlenmesine yarayacak bir metot bulmak söz konusudur. Gerçekte bu metot, "Şimdi bulunacak bir yol değildir, çünkü canlı varlığın, ilmî olan ve ilmî olmıyan bütün bilgisi, her vakit bu yoldan gitmiştir. Ancak, bu yolu tam bir şekilde tesbit etmek şimdiye kadar bilgi teorisine nasip olmamıştır." (A. Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933 s. 281). Bununla birlikte Husserl, "Logische Untersuchungen" adlı eseri ile bu yolu göstermek bakımından önemli bir denemeye girişmiştir. Husserl, bu eserinde, "psikologizm" ile ilgili olmıyan "saf" bir mantığın temellendirilmesine çalışmıştır. Bu deneme, "phenomenologie" adını alır. Ancak, burada fenomen kavramı, Descartes ve Kant'da olduğundan büsbütün ayrı bir anlam kazanır. Phenomenolog'lara göre fenomen, sübjektif konstrüksionlarla değişmemiş "aslı" olarak verilmiş olan şeydir. Bu hareket, belli bir takım felsefi hakikatlerden söz eden bir sistem değildir. Daha ziyade, bir metot olmak iddiası ile ortaya çıkmıştır. Hedef, varlıkları, kendilerini algıya sundukları ilk aslı şekilleri içinde kavramak objektif olarak verilmiş olanı bulmaktır.

Phenomenologie, kendilerini şuura sunan varlıkların, daha düşünce yoluyla şekillenmeden önceki, ilk canlı şekilleri ile ilgilenir ve varlıkları bu ilk canlı aslı şekilleri içinde kavramak ister. Burada, verilmiş olan varlıkların, düşünce ile ve bilgi ile ilgili her çeşit şekillenmeden önceki ilk aslı şekillerinin kavranılması söz konusudur. İlk aslı şekilleri ve ilk gerçeklikleri içinde kavranan varlıkların, kendilerine göre bir anlamları ve kendilerine göre bir ölçüleri vardır. Varlıklar, kendilerine öz olan bu anlamlarını, yalnız, hadsî bir görüşe açıklarlar, İşte fenomenologi, var-

lıkların şuurumuzdaki bu ilk aslı görünüşlerini, böyle bir hadsi görüş yoluyla, kavramıya çalışır.

Bu metot, "intentionel" bir karakter taşıyan, yani bir objeye yönelmek suretiyle öteki iç durumlardan ayrılan manevî yaşantıların incelenmesi için elverişli olan bir metottur. Dışardaki her hangi bir objeye yönelmiş olan ruhî yaşantılar, kendilerini şura sundukları ilk aslı şekilleri içinde göz önünde tutulurlar ve şuurun tahlil edilmesi yoluyla da muhtevalarının belirlenmesine çalışılır.

Şuurun tahliline dayanan bu metot, bir bakıma, din felsefesi için de elverişli metottur. Çünkü gerçekte, din felsefesinin konusu da, yalnız, din şuurunun tahlili yoluyla kavranılabilir. Çünkü din, "Dindar kişinin tarih ve felsefe yoluyla arınmış olan şuurunun din olarak kavradığı şeydir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 14). Bundan dolayı, fenomenologik metot, din felsefesine de uygulanabilir. Gerçekte din denildiği vakit, dinî şuur ve dinî yaşantının kendisi anlaşılır. Nettekim, G. Wunderle'ye göre, "umumiyetle, bir kere dinî yaşantı geçirmiş olan kimse, gerçek denemeye dayanarak, neyin dinî olduğunu ve neyin dinî olmadığına bilir" (*Religionsphilosophie*, Paderbon 1924 s. 9). Böyle olunca, dine uygulanacak metodun da, dinî şuurun kendinden kalkması lâzım gelir. Ancak, dine uygulanacak metot, yalnız, dinî şuurun tahlilinden ibaret kalmamalı, yani, yalnız dinin şuurdaki aksi ile meşgul olmamalıdır. Dinin mahiyeti, yalnız, dinî şuurun tahlili yoluyla kavranılamaz. Dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife de yalnız dinî şuurun tahlili yoluyla varılamaz. Dinî şuurun tahlili ile yetinmek ve dinî şuur içine kapanmak, gerçekte, dinî konunun kendisine giden yolu kapamak demektir. Bundan dolayı, din felsefesine uygulanacak olan fenomenologik metodun, tenkitçi bir realizmle tamamlanması gerekmektedir.

Böylece, dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife varmak için, ilkin, *dinî yaşantının şuurdaki aksini, yani, şahsî deneme yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu empirik dinî materyelin kendisi ile karşılaştırmak lâzımdır. Dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife ancak bu yoldan ulaşılabilir. Dinî şuurun fenomenologik tahlilinin, yani, dinî yaşantının, hadsi bir görüşle elde edilmiş olan şuurdaki ilk verilerinin, daha sonra, düşüncenin ışığı altına serilmesi ve empirik verilerle karşılaştırılması, dinin mahiyeti ile ilgili olan norm kavramının meydana çıkmasını sağlayacaktır. Duyular üstü dünyaya ve dinî varlığa giden köprü bu suretle kurulabilir.*

Empirik dinî materyal, dinî olmak sıfatını kendi içinde taşıdığı norm kavramı sayesinde elde eder. Dinle ilgili olan bu aslı norm kavramı, dinî gerçekliğe dinî olmak imkânını verir. Dinle ilgili olan bu norm kavramı, aynı zamanda, insan zihninin de, "a priori" olan bir kavramdır. Bu aslı kavram, insan şuurunda ve insan düşüncesi ile ilgili olan gelişmenin belli bir devresinde açık ve seçik bir şekilde beliren Tanrı kavramından başka bir şey değildir. Belli bir medeniyet derecesine ulaşmış ve tarihte yer almış olan bütün uluslar, bu kavramı tanırlar. İlkin, dinî yaşantılar için-

de gerçekleşen bu kavram, büyük dinlerin ortaya çıkması ile şuurlaşır ve umumî geçerliği olan mutlak bir hakikat olarak yerleşir.

Empirik dinî materyeli, bir norm, bir "idee" olarak şekillendiren bu kavram, dinle ilgili olan bütün aslı yaşantı ve eylemlerin kendisine yöneldiği hedefi meydana getirir. Din felsefesinin başlıca ödevi, dinî yaşantılar içinde gerçekleşen ve empirik materyal içinde objektifleşen bu idee'nin kendisini kavramaktır. Bu görüş açısından göz önünde tutulan dinî hakikat, hem insan zihninde hem de insan zihninin dışında yani dinî alanı meydana getiren gerçeklik dünyası içindedir.

Böyle olunca, din felsefesine uygulanacak metodun, ne yalnız induktif metot, ne de dedektif metot olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Dinî gerçeklikle ilgili olan tarihî materyelin araştırılmasında, elbetteki induktif metodun yardımından da faydalanılacaktır. Ama bu yardım, bir takım şemalar elde etmek maksadıyla değil, tersine, empirik dinî gerçeklik içinde bulunan "idee"ye nüfuz etmek maksadıyla kullanılacaktır. Bu idee'ye nüfuz etmek imkânını ise gerçekte ancak metafizik bir görüş, ve dinî materyelin mahiyetini kavrayan metafizik bir anlayış sağlayabilir. Böyle bir anlayışa da, bir yandan, derin bir metafizik sezginin, öteyandan, manevî ilimlerde kullanılan ve daha önce sözünü ettiğimiz, (Dilthey) anlama metodunun yardımıyla ulaşılabilir.

Bundan dolayı, din araştırmacısının, "iki ilmî gözü olan tarih ve felsefe"nin, "Tabiat üstü gözün ve Tanrı inancının ışığı ile canlanmış olması gerekir." (Gottlieb Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, s. 1) Empirik dinî gerçekliğin mahiyetini kavrayan araştırmacı, sonra yeni baştan, daha keskin bir anlayışla kendi şuurunun müşahedesine dönecek ve dinî şuurun kendisinden çıkan dinî hakikatle, empirik gerçeklik dünyasından elde edilen dinî hakikati birbirleri ile karşılaştıracaktır.

Ancak, gerçek din alanı, gerek iç dinî yaşantı formları ve iç aktlar, gerek dış dinî ifade formları ve dış eylemler bakımından büyük bir değişiklik ve çeşitlilik gösterir. İlkin, bütün bu çeşitli dinî yaşantı ve eylemleri besliyen ana yaşantının, aslı olan ilk dinî aktın ne olduğunun meydana çıkarılması lâzım gelir. Dinin mahiyetinin doğru bir şekilde belirlenebilmesi, bütün dinî yaşantı ve eylemlerin ilk kaynağı olan bu aslı yaşantının meydana çıkarılmasına bağlıdır. Bundan dolayı, ilkin, ilk ana aktın gösterilmesi gerekmektedir.

Dinî şuurun tahlilinden elde edilen temel dinî yaşantı, ilk dinî akt, insanın Tanrılık ve mukaddes olan varlıkla karşılaşmasıdır. Böylece, dinî şuurla ilgili olan ilk akt, Tanrı'nın kendisine, yani dünya üstü alana yönelmiş olan akttir. Bu akt, Tanrı şuuruna eren insanın, bu kadir varlığa korku ve niyazla yönelmesi, Tanrı'nın buyruk ve çağırışlarına nedamet ve sevgi ile karşılık vermesidir. Gerçek dinî yaşantı içine girmiş ve gerçek dinî aktı yaşamış olan insan, Tanrı ile çok içten ve çok şahsî bir münasebete girmiş olan insandır. Bu, Tanrı sevgisi ile tutuşmuş ve Tanrı'ya açılmış olan dindar kişinin, gerçek dinî yaşantısıdır. İşte, dinin psişik yönünü, yahut başka bir deyimle iç yönünü, bu ilk dinî yaşantı meydana getirir.

Şuurumuz bize, duyular üstü bir âlemin "transcendental" bir varlığın mevcudiyetini haber verir. Duyular üstü olan bu varlık, ne şuur tarafından meydana getirilmiş olan, ne de şuurla ilgili bulunan bir varlıktır. *Şuurun kendisi, kendi dışında ve üstünde olan bu varlığa yönelmiştir.* Bundan dolayı, "Din her vakit, bu dünya ile ilgili olan denemenin dışına ve üstüne çıkar. Din, gerçek gerçekliğin en iç özü ve esası ile, yüksek kuvvetlerle bir münasebettir. Tanrı ile birlikte ve Tanrı'da bir hayattır." (W. Windelband, Des Heillinge s. 296) Dinî akt, tanrılık ve mukaddes olanla karşılaştıktan sonra şekillenir ve gerçek dinî akt olmak sıfatını kazanır.

Dinî yaşantı, dinî objeye yani Tanrı'ya yönelmesi ile öteki iç yaşantılardan ayrılır. *Bundan dolayı, dinî yaşantıda, bir sübjektif olan iç yaşantı yönü, bir de objeye yönelmiş bulunan ve obje ile ilgili olan muhteva vardır.* Dinî yaşantının bu iki yönünün birbirinden ayrılması lâzım gelir. Dinî yaşantı tahlil edilirken, bir yandan, psişik yapının, öte yandan objektif muhtevanın gösterilmesi gerekir.

Aslî dinî aktın dinî objeye yönelmesi ve dinî obje ile ilgili olması eylemi, bütün dinlerde, dinî hakikatlerin ortaya çıkması, ayın formlarının ve sosyal formların teşekkül etmesi ile objektifleşmiştir. Objektifleşen bu dinî muhtevalar, ancak, dindar insanın, kendilerini, içten bir imanla kavraması ve şahsî dindarlık duyguları ile canlandırması sayesinde dinî konu olurlar.

Böylece, "Objektif din ve sübjektif dindarlık, birbirlerini karşılıklı olarak şart koşar ve talep ederler. Dinin mahiyetine nüfuz etmek isteyen kimse, dinin bu iki yönünü de değerlendirmek ve bunların içten bağlılıklarını ortaya çıkarmak zorundadır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 39).

Dinler tarihi, öteden beri, dinin objektif muhtevasını göz önünde tutan ve bu muhteva üzerinde düşünen din bilginleri ile sübjektif dinî duyguyu ön plâna alan düşünürler arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. Gerçekte, dinî hayat için, dinin bu iki yönü de aynı derecede önemlidir. Gerçek dinî akt, ne yalnız aklın ne de yalnız duygunun eseridir. Dinî akt, ne Tanrı üzerine bir düşünmedir, ne de insanın ruhî melekelerinden yalnız birinin Tanrı'ya yönelmesidir. *Bu, insanın canlı bir sentez ve bir birlik içinde kaynaşan bütün ruhî kuvvetleri ile Tanrı'ya dönmesi, derin bir tutkunlukla ona bağlanmasıdır. Aslî dinî akt, insan benliğinin yeni bir şekillenmesidir.* Bu şekilleniş, Tanrı karşısında takınılan şahsî ve sübjektif bir tavır sonucunda ortaya çıkar. Bu tavır, insanın bütün manevî kuvvetlerinin yardımı ile meydana gelir ve insan benliği ile ilgili olan sentezlerin en kuşatıcısıdır. Bu, bir yandan, heyecan ve dindarlık duyguları ile canlanmış, öteyandan düşünce ile aydınlanmış bir eylemdir. Bundan dolayı, esas dinî akt söz konusu olduğu vakit, "elemanter psişik olgulardan kalkan kimse yanılır." (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954 s. 244). *Esas dinî akt, ben'in bütün fonksionları ile birlikte bir bütün olarak Tanrı'ya yönelmesidir.*

Ancak, bu bütünün kendisi de sürekli bir ikiliğin ve gerginliğin ifadesidir. Bu ikilik, Tanrı'ya rasthyan insanın duyduğu iki aslî duygudan,

Tanrı'ya karşı duyulan hasretle Tanrı karşısında duyulan dehşetten ileri gelir. Bir yandan, "Dindar insan, Tanrı karşısında kendisini, zavallı, güçsüz, küçük ve Tanrı'ya bağlı hisseder. Bu onda dehşete kadar varan bir korku uyandırır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 50) "Dinî aktda biz, mahiyetini bilemediğimiz bir korku yahut da bir saygı yaşarız. Dinî korku-empirik alanda- asılsız ve hedefsizdir." (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, s. 246).

Ancak, dinî korku, esas dinî yaşantının yalnız bir yönüdür. "Tanrılık olan yalnız "Maiestas tremenda" olarak yaşanmaz.. O, hasret ve istek uyandıran, sevgi ve itimat telkin eden ve ruh üzerinde karşı konulamaz bir cazibe kuvveti ile tesir ederek insanı tam teslimiyete zorlayan "Fascinosum" mukaddes değer olarak da yaşanır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 50). "Kudretli ve rahîm olan Tanrı karşısında saygı ile itimat duyguları birleşir" (Th. Steinbüchel, *Religion und Moral*, Frankfurt 1951 s. 41).

Dinî aktın bu iki kutbu arasındaki sürekli gerginlik, dinî hayatta bir muvazene meydana getirir. Çünkü, bu ikilik, dinî, sürekli surette canlı tutarak donmasına engel olur.

Bu kutuplardan her hangi birinin ağır basması, dinî davranışın bütününe öteki kutup da tesir ettiği müddetce, dinî hayattaki muvazeneyi sarsmaz ve dindarlığa zarar vermez.

Dinî akt, manevî bir dinamizmle öteki ruhî aktlardan ayrılır ve bütün ruhî hayatın üstüne yükselir. İnsan, bunun sayesinde dinî bir tavır alır ve tanrılık olana bağlanır. Dinî aktda, insan ruhuna Tanrı tarafından serpilmiş olan, dinî bir "a priori" rol oynar. "Bu dinî kabiliyetin kökleri aslı bir derinliğe varır. Dinî güdü, intellektüel bir açıklamanın sınırları içine girmeyecek bir kuvvet ve canlılıkla belirir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 55). Dinî aktda temelini bulan din, insanı bütünlüğü ile kavrar. İnsanlık hayatının bütün alanlarına tesir ederek, şahısları ve devirleri şekillendirir. Aslı dinî yaşantıda temelini bulan dinî değer, bütün öteki değerlerin kendisine yöneldiği bir norm ve hedeftir. Dinî aktın bu üstünlüğü ve kendi hedefini kendinde bulan bu son geçerliği, onun, psişik yaşantı ile ilgili olan sübjektif yönünde değil, dinî objeye yönelmiş olan objektif yönünde temellenir. Dinî akt "en yüksek ve en kudsî değere yönelmiş olduğundan dolayı en son ve mutlak bir geçerliğe sahiptir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 56).

Dinî aktın yöneldiği mukaddes değer, insanlıkla ilgili olan manevî başarı alanlarına, mantık, etik ve estetik alanlarına hâkim olan normları belirler. Bu normlar, ne münferit şahısların ortaya koyduğu bir kaidedirler ne de topluluk hayatının meydana getirdiği birer formdurlar. Bunlar, en üstün saf akılla ilgili olan ve Tanrı tarafından insan ruhuna serpilmiş bulunan hakikatlerdir. İnsanlar, bu suretle, en yüksek aklın hakikatlerinden bir pay almış ve bu en yüksek hakikatlerden bir parçayı yaşamış olurlar. Bu yaşantı, insanlığın üstün başarılarında objektifleşir ve bu başarılarla tanrılık bir değer verir.

Dinî akta obje olan Tanrı, insanlık üstü ve dünya üstü bir gerçekliktir. Dindarlık duygusu, dinî objenin, bir yandan dünya üstü, öte yandan gerçek olması esasına dayanır." Dinî aktda Tanrı, her vakit, insanlık üstü ve dünya üstü olarak kavranır, aksi takdirde o, dünyadan bir parça, belki de insanlığın idealize edilmiş bir parçası olur, ama Tanrı olamazdı." (Th. Steinbüchel, *Religion und Moral*, Frankfurt 1951 s. 30). Tanrı, "transcendental" ve zaman üstü olan bir gerçekliktir. Dinî aktı yaşayan insan, kendi şuurunun dışında ve dünyanın üstünde olan güçlü, kahîr, korkutan ve sevindiren bir kudretle karşılaşır.

Tanrı ile dünyayı aynılaştıran ve dolayısıyla Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmış olan pantheist ve monist görüşlerde hakikî bir dinî tavır mevcut olamaz. Tanrı, ne ideal bir muhteva, ne sübjektif bir arzu formu, ne de heyecan formudur. *Bu, şuurun ve dinî yaşantının üstünde bulunan bir gerçeklik formudur. Bu gerçeklik, yalnız dinî yaşantı içinde kavranır. Dindar insanın şuurunda, dinî yaşantı içinde belirgen bu gerçeklik, aynı zamanda, mukaddes bir değer olmak sıfatını da taşır.* Bu mukaddes değer karşısında bulunan insan, kendisini küçük ve önemsiz bulur. Tanrı ile kendisi arasındaki mesafenin sonsuzluğunun şuuruna varır. Mukaddes değer, yalnız dinî akt içinde yaşanan bir değer olmakla kalmaz, bu insanı, bir takım ödevlerle de yükümlü kılar.

İnsanlar, başlangıçtan beri, mukaddes olanda, kavranılamayan tehlikeli bir kuvvet bulunduğunu sezinlemişler ve bu kuvvete karşı koymak çarelerini araştırmışlardır. İptidai insanlarda, Tabu kaideleri, ayinler, temizlik şartları şeklinde ortaya çıkan bu korunma tedbirleri; yüksek dinlerde, dinî ahlâkın kurulması, günah kavramının ortaya çıkması, şeklinde gelişmiş, nedamet, niyaz, işlenen suçun cezasını çekmek gibi yaşantı ve eylemlerle belirmiştir.

Tanrılık olan mukaddes değer, dünya ile ilgili olan bütün değerlere norm verir ve bunları düzenler. Değerlilik kavramı, bu mukaddes değer içinde gerçekleşmiştir. *Mukaddes değer, gerçekleşmiş değerlerle dolu olan bir mutlak değerdir.* Halbuki, dünya ile ilgili olan değerlerin gerçekleşmesi izafidir. Gerçi, insanlık dünyası ile ilgili olan her başarı alanında belli bir idee'nin gerçekleştirilmesine çalışılır. Ancak, bu "idee" belki de hiç bir vakit tam bir surette gerçekleştirilemez. İnsanlık dünyası ile ilgili olan başarılar, bu ideal numuneye mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çalışırlar. Tanrılık bir kaynaktan gelen norm kavramı, böylece, dünya yüzünde de az çok gerçekleşmiş olur. Bu gerçekleşme, ayrı ayrı alanlarda, ayrı çaba çeşitlerini şart koşar. Meselâ ahlâkla ilgili olan değer, ahlâkî eylemler içinde gerçekleşir. Sanatla ilgili olan değer, sanat şekillenmeleri içinde belirir. Mantıkla ilgili olan değer ise hakikatın araştırılmasına yönelmiş olan düşünce çabaları içinde kendisini gösterir. Böylece, manevî alandaki "yüce" başarılar, mutlak değerle ilgili olan belli bir norm kavramının gerçekleştirilmesine yönelmiş olan çabalardır.

NOT : Metinde adı geçen eserlerin sayı ve baskıları, yalnız, ilk zikredilişlerinde verilmiştir.

EŞ'ARILIK NEDEN BATINİLİĞE VE HULULE KARŞI CEPHE ALMIŞTIR?

Nafiz DANIŞMAN - TUG

Eş'arilik, müteâl Rabb akidesinin müdafaası uğrunda sarfedilen gayretlerin muhassalasıdır. Maddenin vasıflarından münezzehtir kudsi bir varlığın âlemde hükümler olduğu ve bu varlığın, zaman ile mekânın sınırları dışında kaldığı ve onun Ahed olduğu kanaati, dünyanın en eski medeniyet çevresinde (yani Kızıldeniz, Akdeniz, Basra körfezi, Ege ve Hazar denizleri arasında kalan sahada) İslâmiyetin zuhurundan hayli zaman önce idrak edilmiştir.

İnsanlığa ileri medeniyet örnekleri veren bu zihni ve Bedi'i fa'aliyet sahasında, vahdaniyet fikrinin hangi safhalardan geçtiği ve ne derece şedid münakaşalara sebep olduğu malumdur. Asırlar boyunca süren bu münakaşaların siyasi veya kelâmî tarihçesini bu kadar kısa bir makaleye sığdırmak mümkün değildir. Biz burada vahdaniyet fikrinin müdafaası uğrunda yalnız İslâm âleminde sarfedilen gayretlere kısaca dokunmak isteriz.

Şüphe yokki tevhid, İslâm akidesinin en kuvvetli rüknüdür. İslâm cemaatinin bakasını, her disiplinden çok, Allah akidesinin bu müteâl fikri sağlamış bulunmaktadır. Şu kadar varki bu akidenin Kur'an-ı Kerimde öğretilen şeklini, yanlış veya garezkâr tefsirlerden korumak kolay olmamıştır :

Siyasi ve coğrafi sebepler, ırki istidat ve menfaatler, sağdan soldan gelip bu akideye eklenmek isteyen edebî veya felsefî cereyanlar, yahut da nassın muhtelif surette tefsirinden doğan değişik görüşler, dinin safiyetini bulandıracak ve mahiyetini değiştirecek tehlikeli çıgırlar açmışlardı. İşte bu azim tehlikenin önüne geçmek üzere kurulan kelâmî fırkaların başında Eş'ariye fırkası gelir. Gerçi Eş'ariye fırkasına takaddüm eden Kaderiye fırkası da, İslâm tevhidine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Ama Kaderiyenin tevhidi, Allahın Kur'andaki vasıf ve isimlerine itiraz eden bir tenzih yolunda inkişaf ettiğinden, zamanla Mü'minlerin imanını zedeliyecek bir felsefî sistem haline gelmiş ve efkâr-ı umumiyenin nefret ve husumetini tahrik etmişti.

Rabb-i Müteâl akidesinin kur'anî şeklinin, bidayet-i islâmda, Arap ekseriyeti tarafından anlaşıldığı muhakkaktır. Aksi kanaatte olanlar, bize eksik düşünmüş veya tarafgirliğe kapılmış olabilirler. Zira İslâmın zuhurundan önce, iptidai veya bedevî bir hayat süren Arapların dahi, mücerret mefhumları anlayacak bir fikri seviyeye varmış oldukları, bize bıraktıkları edebiyat şaheserlerinden anlaşılmaktadır.

Arapları, Müteâl Rabb anlamına alıştırın âmillerin başında harsî (kültürel) ve tarihî âmiller gelmekte ise de, Arapların içinde yaşadıkları coğrafi ve içtimai muhitin de bu anlamın inkişafına yardım ettiğini düşünmek yerinde olur.

Hayatın gayetle çetin olduğu bu göl ve çıplak sahiller diyarında, maddenin aksamiyan bir ümid ve merhamet kaynağı olamayacağını Araplar, bütün varlıklarıyla duymuş bulunmaktadırlar. Memleket çorak, yağmur pek kıt ve düzensiz, güneş kavurucudur. Bu diyarda hayr-ü merhameti ancak maddenin dışında kalan ezeli bir kudretten beklemek mümkündür. Arabın berrak zekâsı bu nankör ve abus tabiatın içinde şuarsuz maddeye, ancak lüzumlu veya lüzumsuz bir metâ' nazariyle bakabilir. Burada insana acıyan ve insanın mukadderatını elinde tutan tek kudretin, Allah kudreti olduğuna inanmak zarureti vardır. Bu münasebetle İslâm dini "besmeleyi" yani Rahman ve Rahim olan Allahın adını, Müslümanların şiarı kılmıştır. "Bismillahil-Rahmanil-Rahim" diyen her Müslüman, Allahın üstün bir şefkat ve merhamet kaynağı olduğunu bildiği gibi, bu merhamet kaynağının herhangi bir maddî vasfı olmadığını ve hiç bir şeye benzemediğini bilir. Allahü Taalâ, kendi varlığının her şeyin üstünde bir vahdaniyet unsuru olduğunu tanıtmak üzere son büyük Resulüne şu meâlde hitab etmişti : "Deki Allah birdir. En üstün varlıktır. Ne doğmuştur, ne doğurmuştur. Ve hiç kimseden dengi yoktur". Bin üçyüz seksen yıl önceki Müslüman bu sureyi nasıl anlamışsa, bugünkü Müslüman da öyle anlamaktadır.

Allah, hiç benzeri olmıyan üstün bir varlıktır. O, her şeyden önce mevcut olduğu için, hiç bir şeyden doğmamıştır. Yarattığı mevcudat dahi kendisinden doğmamışlardır. Öyle olsaydı, mevcudat ile Allah arasında müşterek bir vasıf, bir akrabalık bulunurdu. Allahın canlılardan ve cansızlardan hiç bir dengi yoktur.

Allahü Taalâ bu noktayı daha da açarak buyurmuştur ki : "Lâ yüşbihuhu şey'un" yani kendi üstün varlığına hiç bir şey benzemez. Ayrıca kendi kutsal varlığının gözlerle görülmediğini fakat kendisinin her şeyi gördüğünü de buyurmuştur. El-Hadid suresinin ilk üç ayetinde Allah, Kendi müteâl varlığını bize şu meâlde tanıtır : "Göklerde ve yerde ne varsa Allahı öger; O, Aziz ve Hâkimdir. Göklerin ve yerin mülkü Onundur; O, yaşatır, öldürür ve her şeye kadirdir. O, İlk ve Sondur; belirli olan, içte olan ve herşeyi bilendir."

Şu kadar varki İslâm akidesinin istinad noktasını teşkil eden müteâl Allah varlığı, Kur'anın bazı âyetlerinde şekil, cihet ve hareket ifade edecek surette vasıflanmış ve bu hâl, İslâmın esas akidesiyle tam bir tenakuz arzettiği için, daha ilk günlerde, büyük din adamlarımızı düşündürmüştür. Netekim El-Hadid suresinin dördüncü âyeti şu meâldedir : "Allah, gökleri ve Yeri altı günde yarattıktan sonra Arşa kuruldu; O, Yere gireni ve Yerden çıkanı, gökten ineni ve göğe çıkanı bilir; nerede olsanız sizinledir; Allah yaptıklarımızı görür."

Bu âyette Allahın sun'u, altı gün gibi zamanî bir ölçü ile takyid edilmiş ve maddî bir manâ ifade edebilen Arşa kurulduğu söylenmiştir. Peşin olarak söyleyelimki "altı gün" tabiri, bildiğimiz manâdaki gün mefhumuna delâlet etmeyip, göklerin ve Yerin altı merhalede yaratılmış olduğunu ifade eder.

Allahın Arşa kurulması tabirine gelince; bu tabir, İslâmlığın henüz ilk günlerinde münakaşa mevzu'u olmuş ve İslâm akidesinin esaslarına bihakkın vakıf olan (ve çoğunluk itibariyle Arap ırkına mensup olan) veya sıkı bir islâmî terbiye görmüş olan gayriarap Muhaddis ve Fakihler, tarafından iki ayrı surette yorumlanmıştır. Her iki yorumun da islâmî akidenin ruhuna intibak ettiğini iddia edebiliriz.

1 — Kaderiyeci İslâm mütekellimleri, "Arşa kuruldu" ibaresini, "Dünya ve Ahiret mülkünü, Allah, nüfuz altında tuttu veya tutmaktadır" suretinde te'vil etmişlerdi. Zira arap dilinde "isteva" kelimesi, hem kuruldu hem de kapladı veya hüküm ve nüfuzu altına aldı manasına gelir. Zaten ayetin son ibareleri, Allah kudretinin vüs'atini vasıflandırmış olmakla Kaderiyenin bu yoldaki te'vil ve tefsirlerini desteklemiş bulunmaktadır. Çünkü bu ibarelerde Allahın, yere giren ve yerden çıkan, gökten inen ve gökten çıkan her şey'i bildiği; nerede olsanız sizinle beraber olduğu ve bütün yaptıklarınızı gördüğü söylenmektedir.

2 — Ehl-i Sünnet vel-Cemaatin Eslâf adıyla anılan eski Muhaddisleri ise; Allahın, zahirde dahi olsa, maddî bir kıymet ifade eden sıfatlarını te'vil etmek salâhiyetini kendilerinde görmemişlerdi. İmam Malik bin Enes derki : "Arş ile Arşa kurulmak tâbirleri, bizce malûm bir şeydir. Fakat Allahın Arşa nasıl kurulduğu mechulümüzdür." Bu münasebetle Ehl-i Sünnetin ilk mufessirleri, Arş kelimesi hakkındaki kanaatlerini şu suretle ifade ederler : "Bizce Allahü Taalâ, keyfiyeti malûm olmayan bir surette Arşa kuruldu." Dolayısıyla Eslâf, Allahın Arşa nasıl kurulduğunu izaha yanaşmamış ve Kaderiyenin görüşlerini itibarî addederek bu görüşlerin hakikati ifade etmekten uzak olduğunu iddia etmişlerdi. Buna karşılık eş'arî fırkasının müessisi İmam Ebu Hasan Eş'arî ise, (arş) kelimesini semaların en yüksek yeri suretinde anlamıştır. Kitabül-İbane'de der ki : "Ve küllü mâ alâ fehve sema'un; vel arşu a'les-semavati = yüksekte olan herşey semadır; arş ise göklerin en yüksek yeridir." (1) O halde İmam Ebu Hasen Eş'arî (arş) kelimesini satvet ve nüfuz mesnedi suretinde değil de, semaların bize göre (en yüksek yeri) ve başka bir deyimle (semaların sonsuzluğu) suretinde anlamış bulunmaktadır. Bu esasa göre, El-Hadid suresinin 4 üncü âyetinde lafzan teşbih, tecsim ve zaman telkin edebilen kelime ve ibarelerini, şu yolda anlamak mümkün olur : "Allah, yeri ve gökleri altı merhalede yaratıp semaların sonsuzluğunu kapladı."

Allahı, maddeden tenzih etmek ve antropomorfik gibi görünen sıfatlarını manevileştirmek maksadiyle bu sıfatları yorumlayan Kaderiye

(1) Kitabül-İbane. Ebu Hasan Eş'arî. Sa : 47. Almatba'a Elnizamiye. Haydarabat.

ile (ilâhî sıfatların manasını, insan idrakinin fevkinde tutan) Selefiyenin yanında, bir de teşbihci fırkaların, Allahı ve Arşı nasıl anladıklarını tedkik edelim : Evvelâ şunu söyleyelim ki, teşbihciler umumiyetle İslâm akidesinin doğup geliştiği tabi'î ve içtima'î muhitin dışında zuhur etmişlerdi. Bunların en ileri gelenlerinden biri olan El-Muğire b. Said ile kendisine mensup olan Elmuğiriye fırkasının kanaatleri şu merkezdedir. "Bu fırkanın mensupları, Elmuğire b. Saidin peygamber olduğunu ve Allahın en büyük ismini bildiğini iddia ederlerdi. Bunlar, kendi tanrılarının nurdan bir insan şeklinde olduğunu, başının üzerinde bir tacın bulunduğunu, insanlar gibi kolları ve bacakları olduğunu, vücudunun boşluğunda bir kalbin çarptığını ve Allahın bu kalbinden hikmetin fışkırdığını iddia ederlerdi....." (2)

"El Muğire b. Said, kendi müritlerine Allahın âlemi nasıl yarattığını şöyle izaheder : Allah, yapayalnız idi. Beraberinde hiç bir şey yoktu. Eşyayı yaratmak isteyince, kendi İsm-i Azamını andı. Bunun üzerine İsm-i Azamı uçtu ve kendi başı üzerindeki taca kondu. İşte Kur'andaki (Sebbih isme Rabbikel Âlâ = Rabbinin Yüksek Adını kutlayarak an) âyeti bu olaya işaret eder. Daha sonra Allah, kendi parmağı ile kendi avcunun içine mahlûkatın masiyet ve tâatlerini yazdı; ve bunların masiyetlerinden gazaba gelerek terledi. Terinden iki derya toplandı. Bu iki deryadan biri tuzlu ve karanlıktı. Diğeri, tatlı ve aydınlık idi. Sonra, Allah, denize baktı ve kendi gölgesini gördü. Gölgesini toplamaya gidince, gölgesi uçtu. Ama Allah kendi gölgesinin gözünü eline geçirerek ondan bir güneş yarattı. Sonra da "benimle başka bir tanrının bulunması caiz değildir" diyerek kendi gölgesini yok etti; ve bütün mevcudatı o iki deryadan yarattı : Kâfirleri, tuzlu ve karanlık denizden; mü'minleri, tatlı ve aydın denizden yarattı. Allahın ilk yarattığı gölge, Muhammed (sllm) in gölgesi oldu. Kur'andaki (Kul in kâne lir'Rahmâni veleden fe enâ evvelül Abidin = deki o Rahmanın çocuğu olsa idi, ona ilk tapacak ben olurum) (3) âyeti bu manâda nazil olmuştur. Sonra Allah, Muhammedi, henüz gölge iken bütün insanlara yolladı....." (4)

İslâm akidesinin hakikî mümessilleri olan Selefiye ve Kaderiye fırkalarının, Allahı teşbihten tenzih etmekte gösterdikleri titizliği, El-Muğire b. Said ile kafadaşlarının hayalhanelerinden çıkan bu saçmalarla mukayeseye kalkışmak dahi hatadır. İki zihniyetin arasındaki farkın ağılığı derin boşluğu, Ehl-i Beyte teşeyyü' bahanesi kapatamaz. Şi'anın en büyük imamlarından olan Cafer-i Sadık (5) Allahı teşbih ve tescimden tenzih etmekte herkesten ileri gider. İmam Cafer bu manada derki (6) : "Allahın bir şeyde olduğunu, bir şeyden geldiğini ve yahut bir şey'in üzerinde olduğunu iddia edenler, Allaha ortaklık koşmuş olurlar.

(2) Makalatül İslâmiyin E. H. Eş'arî. S : 6. Devlet Matbaası, İstanbul.

(3) El-Zükhuf Suresi, Âyet 81.

(4) Makalatül-İslâmiyin. Sa : 6 - 7.

(5) Altıncı İmam Ebu Abdullâh Cafer b. Muhammed b. Ali b. El-Hüseyn b. Ali dir.

(6) Er-Risale El-Kuşeyriye Sa : 7.

Zira Allahın bir şeyde bulunması, Onun mahsur (yani çevrilmiş) olduğunu ifade eder; Allahın bir şeyden gelmiş olması, Onun muhdes (yani yeniden var) olduğunu ifade eder; Allahın bir şeyin üzerinde bulunması, Onun mahmul (yani taşınır bir nesne) olduğunu ifade eder”.

Teşbihci Şi’aden bir de Hişam bin El-Hakem ile kendisine nisbet edilen Hişamîye fırkasının Allah hakkındaki kanaatlerini zikredelim (7) Hişamîye fırkasının mensupları, tanrılarının bir cisim olduğunu ve bir sınır ile nihayetlendiğini ; uzunluk, en ve derinlikle vasıflandığını ; uzunluğunun enine ve eninin derinliğine eşit olduğunu iddia ederler. Şukadar varki onlar, bu eb’âdın ölçülerini tayin edemedikleri halde aralarındaki nisbetlerin birbirlerine eşit olduklarını söylerler. Hişamîye fırkasının mensupları, tanrılarının parlak bir nur olduğunu, mu’ayyen bir hacim ve nisbette olduğunu, katıksız bir altın külçesine benzediğini ve yuvarlak bir inci tanesi gibi ışıldadığını; ve kendine mahsus bir rengi, bir tadı ve bir kokusu olduğunu; ve el ile tutula bileceğini fakat bütün bu sıfatların kendi zatından başka şeyler olmadıklarını iddia ederler. Sonra Bârînin esasta mekânsız olduğunu fakat onun harekete gelmesiyle mekânın hasıl olduğunu ve mekan denilen şeyin Arş olduğunu iddia ederler.

Mutezile reislerinden Ebu Hüzeyl El’Allaf, yazdığı kitaplarda Hişam b. El-Hakemden bahs ile derki : Hişam, kendi tanrısının bir cisim olduğunu, gidip geldiğini, kalkıp oturduğunu, bazan hareket edip bazen sâkinleştiğini; uzunluk, en ve derinlik gibi şeylerle vasıflandığını; ve Allah böyle olmasıydı, inhilâl ve fenaya mahkûm olacağını söyler”. Ebu Hüzeyl derki : “Elimle Ebu Kubeyl dağına işaret ederek Hişame sordum : Senin tanrının büyüktür? Bu dağmı? Hişam dağın Allahtan biraz irice olduğunu söyledi.”

Rivayete göre Hişam, bir sene içinde, kendi tanrısını beş ayrı vasıfla vasıflandırmıştır. Bir defasında Allahın billura benzediğini; bir defasında altın külçesine benzediğini; bir defasında sureti olmadığını; bir defasında kendi eliyle yedi karış boyunda olduğunu; birinde de onun hiç bir şeye benzemediğini söylemiştir.”

Bu misalleri daha çok tekrarlamamanın faydası olmadığı gibi, İslâm akidesinin asıl ve şa’ibesiz sadeliğinden uzakta kalan bu gibi itikatların hangi içtima’î sebeplerin tesiri altında gelişmiş olduklarını izah etmenin yeri değildir. Şukadar varki islâmî akidenin mümessili olan Selefiye fırkası ile bu akidenin müdafaasını üzerine alan Mutezile fırkasının, ve onun arkasından gelen Eş’ariye fırkasının teşbih ve tecsim fikirlerine karşı cephe almış olmalarını, din adına takdirle karşılamak ve davranışlarının fevkalâde doğru ve isabetli olduğunu kabul etmek lâzımdır.

İşin garip tarafı şuki, İslâmda teşbih ve tecsim tarafdarları, yalnız El-Mugire b. Said ile Hişam b. El-Hakem gibi mütemevvic ve kaypak hayal sahiplerinden ibaret olmayıp aralarında sağlam imanları ve geniş bilgileriyle iştihar eden bazı mutasavvıflar da vardır. Misâl olarak Şeyh Ek-

(7) Makalâtül-İslâmiyyin, Sa : 29.

berin El-Bakara suresindeki (kursî) kelimesini ve dolayısıyla (Arş) kelimesini nasıl tefsir ettiğini tedkik edelim. Bu münasebetle evvelâ kendi kendini tefsir eden Ayetül Kürsinin türkçe meâlini verelim; sonra da Şeyh Muhiddinin tefsirine geçelim :

El-Bakara Süresinin 255 nci âyetinin meâli şudur : Daima uyanık ve diri olan Allahdan başka Tanrı yoktur. O, ne dalar ne uyur; göklerdeki ve yerdeki her şey Onundur. Allahın müsaadesi olmadan kendi nezdinde kim kime şefaât edebilir? Allah, onların gözleri önündeki ve aralarındaki her şeyi bilir Onlar ise yalnız Allah'ın istediği kadarını kavrayabilirler. Allah'ın kürsüsü, gökleri ve yeri içine aldı; bu şeylerin hıfzı Allah'a bâr olmaz; Allah, yüksek ve uludur.

Dikkat edilirse, âyetin kur'anî aslında Allahın diriliği ve uyanıklığı belirtildikten sonra, kavrayışının gökleri ve yeri içine alacak vüs'atte olduğu buyurulmaktadır. Demek oluyor ki (Kürsü) kelimesi, (geniş kavrayış) terkinin müteradifidir. Gerçekte maddî manada ne bir kürsü ne bir arş vardır. Zira Allahın bir arş veya kürsü üzerinde olduğunu söylemek - İmam Cafere - göre Allahın taşınır bir nesne olduğunu söylemek kabilinden bir şeydir.

İslâm zihniyetinin hakikî mümessilleri (kursî) kelimesini ancak bu manâda anlayabilirler. Halbuki Peygamberin vefatından altı asır sonra gelen büyük İslâm mutasavvıflarından Endülüslü Şeyh Muhyiddin İbni Arabî aynı âyetteki (kursi) kelimesini bakınız nasıl tefsir ediyor : (8)

“Rahman, Arşa nasıl oturup yaslandı ise, ayakları Kürsüye öyle yaslanmışlardır. Kürsü, şeklinin dörtgen olması itibariyle Arşa benzer ise de, birinin bacakları ötekinin bacaklarına benzemezler. Kürsü, Arşın içine atılmış bir halka biçimindedir. Allahın iki ayağı, Kürsüye ilişmek üzere sarkmış bulunmaktadırlar. Ayak, sübutun (istikrarın) senbolüdür. Bu iki ayaktan birisi, doğruluk; birisi, sevgi ayağıdır; birisi, cebir; birisi ihtiyar ayağıdır. Bu iki ayağın, Allah bilgisindeki mertebeleri çoktur. Ama bu mertebelerin izahına ne vaktimizin darlığı müsaidtir, ne de kitabımızda tuttuğumuz icaz ve ihtisar yolu buna müsaidtir. Kürsü, donmuş suların üzerindedir. Kürsünün kendisi, Arşın içinde nasıl yer almış ise, gökteki bütün mahlûkat ile erkân, Kürsünün içinde öylece yer almışlardır.”

Bize göre kürsünün bu suretle vasf-ü tarifi, daha çok, hummalı bir hastanın, buhran anlarında söylediği saçmalara benzer : Kürsü, Allah ayaklarının istinadgâh ve istirahatgâhıdır. Kürsü, dörtgen şeklinde olduğu için Arşa benzer; ama kürsünün bacakları Arşın bacaklarına benzemez. Kürsü, Arşın içine atılmış bir halka gibidir. Kürsü, donmuş suların üzerindedir. Kürsünün içinde, göklerin bütün mahlûkatı ile erkân yer almışlardır.

Hız. Muhammed (Sllm.) bu âyet-i celiledaki (Kürsü) kelimesinin bu yolda te'vil ve tefsir edildiğini duysa idi, acep ne derdi? Bu çok şekilli

(8) El-Fütühatül-Mekkiyye. Cilt 3 Kitap 2. Sa : 564.

kürsünün, bu mütenakız tasvirlerin, bu ahenksiz ve irtibatsız muhayyilenin ciddiyet neresinde? Bu kabil iddiaların, ilmî tefekkür ve mantıkla alâkası bir yana, selâmet-i sevk ile alâkası nedir? İbn-i Arabî, kürsünün tefsir ve izahına devamla derki : (9)

“Allah, bu Kürsünün ortasında, değirmi ve şeffaf bir cisim yaratarak on iki parçaya bölmüş; ve parçalardan her birine burc adını vermiştir. Allahü Taalâ Kur’anda bu burclarla kasem ederek derki : “Vessemâ’i zâtil-buruc = Burçlu semalara andolsun”. Allah bu burçlardan her birine bir mikdar melâ’ike yerleştirmiştir. Bu melâ’ikenin Cennet ehli nezdindeki vazifeleri, (dört) unsurun dünya halkı nezdindeki vazifelerine benzer. Zira bu melâ’ikenin bir kısmı, su; bir kısmı toprak; bir kısmı hava; bir kısmıda ateş vazifesini görürler. İşte Cennette ne varsa, bu melâ’ikeden teşekkül eder; ne değişirse bunların değişmesi ile olur; ne bozulursa bunların bozulmasıyla bozulur. (Bozulur kelimesinden maksad, bir düzen üzerine kurulan şeyin çözümlenerek kötüye dönmesidir) işte bozulur demekten maksadımız da budur”.

“İsnâ-âşeriye fırkasının oniki İmama inanışları da buradan gelir. Zira, az yukarda bahsettiğimiz melâ’ike, kendi çevrelerindeki âlemlerin imamlarıdır. Bu melâ’ikenin kendi yerlerinden hiç bir suretle ayrılamayışlarının yüzünden, İsnâ-âşeriye fırkasının tâbi’leri, kendi İmamlarına masum nazariyle bakarlar. Fakat onlar, imdâdın kendilerine bu cihetten geldiğini bilmezler. İmamların ruhları (Ahiret hesabından temize çıkıp, kendilerine mukadder olan saadete kavuşunca) yükseklerde uçmaya başlarlar; ve nihayet her biri, kendisine tahsis edilen feleğe gelüp yerleşir. Çünkü her birisinin itikadı, kendi feleğinden öteye geçmesine müsaide değildir. Sonra onlar, oniki olmakla beraber dört mertebeye ayrılırlar. Çünkü Arş, dört ayak üzerinde durur. Menziller ise üçdürler : Dünya, Ahiret ve Berzah.....”

Şeyh-i Ekberin Kursî ve Arş hakkındaki bu munzam mütalâasından iki mühim netice çıkıyor : Birisi, hayal oyunlarına kapılanlar, ümid kırıcı bir mantıksızlığa düşüyorlar. El-Muğire b. Said diyorki : Allah, kendi terinden hasıl olan denize baktı. Kendi gölgesini gördü. Gölgesini toplamaya gidince, gölgesi uçtu. Fakat Allah kendi gölgesinin gözünü eline geçirerek ondan bir güneş yaptı. Sonra (benimle beraber başka bir tanrının bulunması ca’iz değildir) diyerek kendi gölgesini yok etti.) Bu hayal oyununu hangi mantığa bağlamak mümkündür!. Hişam b. Hakem ise, Allahı bazan parlak bir nura, bazan billura, bazan katıksız bir altun külçesine, bazan ışıldayan bir inci tanesine benzetmekte, bazan da Allahın hiç bir cisme benzemediğini söylemektedir. Bu mütenakız iddialar, mantığa sığarmı! İbn-i Arabî, Kürsünün dörtgen olması dolayısıyla Arşe benzediğini, Allahın iki ayağını bu kürsüye dayadığını söylemişken, Kürsüyü, Arşın ortasına atılmış bir halkaya benzetiyor; bir yandan da Kürsünün donmuş sular üzerinde bulunduğunu söylüyor. Şeyhin hangi sözüne inanalım? Bu nasıl bir mantık!..

(9) Ayni mahaz. Cilt 3 Kitap 2 Sa. 565.

İkinci netice şudurki mutasavvıfların senbolizmi ile Şi'anın batınlığı arasında büyük bir karabet görülmektedir. Bu karabeti, asrımızın büyük İslâm mütefekkirlerinden olan Ahmed Emin Bey şu suretle izah eder : (10) "Şi'anin mehdilik nazariyesi, yeni bir olayın doğmasına sebep olmuştur. O da tasavvufun şi'iliğe sıkı bir suretle bağlanmasıdır. Mutasavvıflar, Şi'ilerin Mehdisine (Kutup) adını verdiler, ve böylece Şi'ilerin hisse hitabeden saltanatlarına karşı, mutasavvıflar, ruha hitabeden bir saltanat kurdular. Mutasavvıfların Kutbu, Şi'ilerin İmamı gibi, her zaman âlemin işini kendisi görür. O, göklerin direğidir; direk olmayınca, gökler çöker. Kutuptan sonra, Nakipler gelir. İbni Arabî, Fütuhât-ı Mekkiyede derki: Nakiplerin sayıları, her asırda oniki olup feleğin burcları sayısındadırlar. Bu sayı ne artar ne eksilir. Her Nakip, kendi burcunun özelliklerini ve Allahü Taalânın o makama tevdi'eylediği bütün esrar ve tesirâtı bilir. Şunu da söylemek lâzımdırki Allahü Taalâ gökten indirdiği bütün şeri'atlerin bilgisini bu Nakiplere bağışlamış bulunmaktadır. Onlar, ruhların bütün gizli taraflarını, kuruntularını, hile ve desiselerini bilirler. Hatta İblisin iç yüzünü, İblisin kendisinden iyi bilirler. onlar, bilgide o kadar ileri gitmişlerdirki, bir kişinin yere basışından, bahtiyarlardan mı, bedbahtlardan mı olduğunu bilirler. Bütün bu şeyler, hayal ve evham ile dolu bir şi'irdan farksızdırlar. Fakat bu, hiç de zevkili bir şi'ir değildir. Bilâkis bu, öyle bir şi'irdirki insanların inanlarını ve işlerini bozar; onları mantıktan ve hayatın vaki'i hakikatlerinden uzaklaştırır: cemâatlerin idarî ve adlî islahat talebini baltalar ve felce uğratar. İşte bu fasîd dairenin içinde, sanki hükküm ile halk arasında şöyle bir sözleşme olmuş : halk, hayal âleminde oyalanacak : hükkâm, fesad deryasında mesafeler kat'edecek. Başka bir deyimle, halk hayal ile oyalanırken, hükkâm mütemadiyen iş bozanlık edecek ve Ummet her gün kötüden kötüye gidecektir".

Gerçi Ahmet Emin Beyin sembolizm ve alegorizm adı altında batınlık yapan mutasavvıflar hakkındaki kanaati bütün sufilere intibak etmez. Tasavuf, bilhassa dördüncü hicrî asırdan sonra ruhiyat, hissiyat ve hayâl ile uğraşanların bir mesleki haline gelmiştir. Fakat birinci, ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda gelen sufilerin çoğu, hayata ve İslâm cemâatine değil de, zalim Halifelere, valilere ve hâkimlere küsmüş insanlardı. Bunlar, Sünnetin ihyasına çalışan, İslâm cemâatinin salâh ve saadetini isteyen, zalim Halife ve valileri gayetle acı bir surette tenkid edip ağlatmaktan sakınmıyan ve ancak boş vakitlerini ibadetle geçiren birer muhaddis veya fakih idiler. Aralarında Ebûl - Derda, Ebû - Zer, Hasan Basri, Evzaî, El-Fudeyl b. İyaz, El-Cüneyd b. Muhammed gibi adamlar çoktur. Hepsinin menakibi meşhurdur.

İkinci hicrî yüzyılda yaşamış büyük sufilerden biri olan Zinnun-i Mısri der ki (11) : "Sakin Allahu tanıdığını iddia etmiyesin; yahut zühdü tasavvufu kendine san'at edinmiyesin; yahutta ibadete (geceli gündüzlü) bağlanmış olmyasın". İşte tarihte zühd'ü takvasiyle nam salmış

(10) Duhal-İslâm, cüz 3. Sa. 245, Mısır.

(11) Kitabu Tabakatil-Sufiyye, Ebu Abdurrahman El-Sülemi, S. 17, Mısır.

olan bu büyük din adamı tasavvufu kendilerine san'at edinen ve yahut bütün vakitlerini ibadete tahsis eden kimselerden hoşlanmıyor. Bir de zühd-ü takvası kadar fazileti ve İslâmî ilimlerdeki geniş bilgisiyle tama-yüz eden İmam Hasan Basri'nin şu sözlerini okuyalım (12) : Rivayete göre Haccacı zalım, Kufe'de yaptırdığı güzel bir konağı ziyaretçilere açarak takdir ve hayranlıklarını öğrenmek istemiş. Ziyaretçiler arasına katılan İmam Hasan Basri, Haccac'ın konağını gördükten sonra demiş ki : "Elhamdülillâh; Krallar, kendilerinde daîma öğünmeyi mucip olacak bir üstünlük görürler. Biz de onların halinde her gün yeni ibretler okuruz. Onlardan birisinin konak yaptırdığını, yeni yataklar attırdığını, nefis eibiseler giydiğini ve kıymetli binkler edindiğini gören tamahkâr sinekler, aleve koşan pervaneler, ve kötü yoldaşlar, o kralın etrafını sararlar. Kral onlara der ki : Bakınız neler yaptırdım!. Evet ey mağrur; neler yaptırdığını görük. Sonra ne olacak? Ey fâsıkların büyüğü; şunu bil ki, semâvât halkı sana lânet okumakta; ve Dünya ehli senden nefret etmektedirler. Zevâla mahkum olan bir köşk yaptırdın amma ebediyet köşkünü yıktın; ve gurur dünyasına aldanarak ahirette zilleti kabul ettin. İmam Hasan Basri bu sözleri söyledikten sonra Haccac'ın köşkünden çıkarken şu mev'izeyi okumuştur:" Allahü Taalâ, hakikati halktan saklamayıp onlara açmayı âlimlerin boynuna borç kılmıştır".

El-Cüneyd b. Muhammed bir gün karşısında batınî kanaatler güden bir adamla karşılaşmış ve aralarında, Ebu Ali el-Ruzbarî'nin bize naklettiği şu konuşma olmuş : (13) Ebu Ali el-Ruzbarî derki : Cüneyd'in yanında idim. Orada marifetten (yani Allahı tanımaktan) dem vuran bir adam dediki : Allahı tanıma yolunda yürüyenler, nefislerini islâh etmek ve Allaha bağışlamak uğrunda harekâtın (yani dinin emrettiği ibadet şekillerinin) terkine vasıl olurlar. Cüneyd o adama dediki : Senin bu sözlerin, âmâlin iskatına kail olanların (yani dinî ödevlerin yükünü sırtlarından atmak isteyenlerin) sözleridir. Bu ise nazarımda affedilmeyecek kadar büyük (bir dalâlet) dir. Hırsızlık ve zina eden bir kimse dahi, bu gibi şeyleri söyleyenlerden temiz ve dürüstürler. Allahı tanıyanlar, sâlih amelleri Allahtan alırlar; ve bu amelleri ile Allaha yönelirler. Bin sene yaşasam da sâlih amellerden zerre eksiltmem; meğerki (bu amellerin) icrasına mâni olacak mücbir sebepler çıka"

İşte Sünnet-i Muhammediye'nin esaslarını ve İslâm cemaatinin haklarını müdafaadan yılmayan bu cesur ve mücadeleci din adamlarımız, İslâm akidesiyle hiç bir suretle bağdaşamıyan batınılığı şiddetle reddetmişlerdir. Fakat, batıniler, kendi akidelerini müdafaa etmek yolunda derlerki : (14) "Her tenzilin bir tefsiri ve her zâhirin bir batını vardır." Hakikatte bu iki ibarenin birincisi karanlık; ikincisi, mugâlatahdır. Evet tenzil edilen her semavî kitabın bir tefsiri vardır; ama bu tefsiri kim yapacak ve nasıl yapacak? Her zahir'in bir batını olsa da; bu

(12) El-İslâmu vel-Menahicül-İştirakiye, Muhammed El-Gazali, S. 46, üçüncü tabı, 1373/1954, Mısır.

(13) El-Risaletül-Kuşeyriye, Sa. 22.

(14) Şehristanî, Elmilel vel-Nihal, Cüz 2. s. 29.

hal, batın uğrunda zahiri terk etmeyi gerektirmez. Yahut da gözle görünen hakikatleri, evham ve hayallere feda etmeyi mucip olmaz. Bizi bu suretle konuşmaya sevkeden husus şudurki : İslâm tarihi boyunca batını taifelerin kitab ve Sünneti, sair İslâm cemaatlerinden çok farklı bir surette tefsir etmiş olmalarıdır. Hattâ bunların bir kısmı batınılığı, âmâlin terki için kâfi bir sebep addetmişlerdir. Biz bunlara El-Cüneyd b. Muhammed'in vermiş olduğu cevabı çok yerinde buluruz. Tenzilin de nasıl ve kimler tarafından tefsir edileceğini tekrarlamayı faydalı buluruz. Evvelâ şunu söyleyelim ki : Tenzili, Tenzilin kendisi tefsir eder; nasıl ki El-Bakara suresinin 255 inci ayetindeki (Kürsi) kelimesiyle El-Hadid suresinin 4 üncü âyetindeki (Arş) kelimesini mâbadi tefsir etmektedir. Sonra tenzil edilen Kur'anı, sahih ve mütevatir haber tefsir eder; bu da olmazsa kitâbı icma-ı ümmet tefsir eder. Halbuki Batınîler, içma'ı reddederler ve Tenzili tefsir etmek salâhiyetini yalnız kendi imamlarında görürler. Bu münasebetle Şi'a ve bilhassa Batınıye fırkaları, Tenzilin bazı âyetlerini diğer İslâm fırkalarından başka manâda tefsir etmiş ve anlamışlardır.

Şi'ilerin büyük fakih ve muhaddislerinden olan El-Külîni, İmam Muhammed El-Bâkır'dan (15) naklen der ki : (16) "Allah Azze ve Celle'nin iki ilmi vardır : Birisi, yalnız kendisinin bildiği ilimdir. Diğeri, melâ'ike ve Resulüne öğrettiği ilimdir. İşte Allahın Melâ'ike ve Resulüne öğrettiği ilmi biz biliriz." Bu sözde itirazı mucip olacak bir nokta yoktur. Ancak (biz) sözünü Şi'iler başka manâda, Şi'i olmayanlar başka manâda anlarlar. Şi'lere göre (biz) kelimesi yalnız İmamlara mahsustur. Şi'i olmayanlara göre (biz) kelimesi bütün mü'minleri içine alır. Bize göre İmam Muhammed El-Bâkır (biz) kelimesinden yalnız İmamları kastedmiş olsaydı, bunu (biz (İmamlar) şeklinde söylemesini bilirdi.

Aynı muharrir iddia ederki (17) İmam Cafer Sadık (18) Kur'an'ın "Feseyera Allâhu âmelekum ve Resuluhu vel Mu'minune = amelinizi Allah, Allahın Resulü ve Müminler göreceklerdir" âyetindeki (müminler) kelimesinin İmamlara delâlet ettiğini söylemiş. İmamın bu tefsirine diyecek yok. Çünkü bizim nazarımızda (müminler) kelimesi yalnız İmamlara mahsus olmayıp sa'ir müminlere de şamildir. Âyet Şi'ilerin anladıkları manâda tefsir edildiği takdirde işin rengi değişir. O zaman, ahirette insanların amellerini yalnız Allah ile Allahın Resulü ve imamlar görecekler demektir. Bu esasa göre, İmamlar ahirette Allah ve Resulünün yanında yer alması olacaktır.

El-Küllîniye göre (19) İmam Aliyyül-Rıza (20) demiş ki : "İmamet, Peygamberlik derecesinde bir mertebe olup vasiyet tarikiyle onun evlâ-

(15) Beşinci İmam, Ebu Cafer b. Ali b. Hüseyin b. Ali'dir.

(16) Kitâbü'l-Kâfi, S. 123, İran baskısı, 1281.

(17) Aynı mehz. Sa. 123.

(18) Altıncı İmam, Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Ali b. Elhüseyin b. Alidir.

(19) Kitâbü'l-Kâfi; Sa. 80 - 125.

(20) Sekizinci İmam, Ebul-Hasan bin Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali.

dına düşen bir mirastır. İmamet, Hasan ile Hüseyin'in mirasıdır. İmamet, dinin dizgini; müslümanların düzeni; dünyanın salâhı ve Müminlerin kuvvet ve şerefidir. İmamet, gelişen İslâmın temeli ve yükselen idaresidir. Salât, zekât, siyam, hac, cihad ve sadaka gibi vacipler, dinin emir ve ahkâmını gerçekleştirmek, serhad ve kaleler müdafaa etmek, anca^k imametle kaim olur.... İmam, suçtan münezze, kusurdan arık olup bilgi ile vasıflanır.... İmam, kendi asrının büyüğüdür. Onun derecesine yaklaşacak bir insan ve onun ayarında bir âlim bulunamaz. Onun yerini tutacak ve kendisine eşit olacak bir nazîri yoktur. İmam, bu üstünlükleri aramadan ve (bilvasıta) iktisab etmeden, sırf Mufzil ve Vahhab olan Allahın tahsisıyla, kendinde toplar.... Nasıl olur da Allah ile Resulünün seçtikleri bir İmamî müslümanlar bırakır da kendi seçtikleri başka adamları iş başına getirirler! Halk (cehalete düşmeyen bir âlim ve yılmaz bir mübeşşir olan İmamı; kutsallık, temizlik, ilim ve ibadet kaynağı olan) İmamı seçmek hakkını kendilerinde nereden bulurlar!....”

Batıniler, âyetlerin zahiri manâları altında Ehl-i Beytin ve bilhas- sa kendi İmamlarının hak ve salâhiyetlerine delâlet eden gizli manâların bulunduğunu iddia ederken, batını mutasavvıflar dahi, âyet ve hadislerin zahiri manâları altında tasavvufî manâların gizlendiğini iddia etmişler; ve bu âyet ve hadisleri, kendi fikri ve ruhi ihtiyaçlarını destekliyecek surette tefsir etmişlerdir. Muasır İslâm mütefekkirlerinden olan Ahmet Emin Bey, Şi'anın ve mutasavvifenin (zahir ve batın) kelimelerinden ne kastedtiklerini şöyle izah eder : (21) “Takiyye (yani ihtiyatlı davranmak ihtiyacı) Şi'ilerin şifreli bir surette konuşmalarına sebep olmuştur. Bu yüzden, zahirde herkese hitab ederken batında yalnız kendi adamlarına hitab edecek surette konuşa bilmeleri için remiz ve kinayelere müracaat etmişlerdi. Şi'ilerin bir kısmı, bu usulü Kur'ana da tatbik ederek bir çok âyetlerin batını manâlarında, İmam Ali ile ve (kendi soyundan gelen) sair İmamlarla ilgili işaretlerin bulunduğunu iddia ettiler. Meselâ onların bir kısmı, şu âyet-i Kerime'yi Hazret-i Ali'nin Hilâfetteki hakkı ile ilgili bulurlar. Âyet şudur : “Ya eyyuher-Resulü belliğma ünzile ileyke min Rabbike; ve in lem tef'al femâ bellağta risaletehu.” Meâli : “Ey Allahın elçisi, sana Rabbin tarafından indirileni yerine ilet. Bunu yapmadığın takdirde, Allah'ın emrini yerine getirmemiş olursun.” İddi'aya göre, Allah tarafından indirilen bu emir, Hazret-i Ali'nin Hilâfetteki münazaasız hakkına işaret eder. Yine bu manâda Şi'iler derki : Her ilmin arkasında bir esrar perdesi vardır. İmam Zeynül-Âbidin (22) bu manâda nazmettiği bir şiirde der ki :

*“Ben bilgimin cevherini gizli tutarımki
Hikikati görmeyen cahilleri yanlış yola sürmesin.
Vaktiyle Ebu Hasan, Hüseyime bu dille hitabetti.
Ondan önce de Hasana böyle konuşmayı tavsiye etti.
Mümkündürki bildiklerimin iç yüzünü açığa vurursam
Bana (sen puta taparsın) diyecek kimseler çıkar;*

(21) Duhal-İslâm, Cüz 3. Sa. 248.

(22) Dördüncü İmam, Ali Zeynül-Abidin.

*Ve kanımı akıtmayı helâl bulan bu mü'min adamlar,
Yaptıkları en çirkin şeyi, hoş görürler."*

"İşte bazı mutasavvıflar dahi bu yolda yürüyerek dedilerki : Her zahir ilmin arkasında batın bir ilim vardır. Kelimelerin lügavî ve mantıkî delilleri bu batınî ilmi anlamaya yetmez. Bu ilim ancak ilham ve mükâşeفة yoluyla anlaşılır."

Batınî fikirler, aşırı Şi'a ile mutasavvıflar arasında sıkı münasebetlerin teessüsüne nasıl âmil olmuşsa, hulul nazariyesi de, hululcü Şi'ilerle mutasavvıflar arasında bir inan ve fikir birliği tesis etmiştir. Şu kadar varki iki tarafın hedefleri bir ise de, hareket noktaları ile hedefe varmak için tuttukları yollar başkadır.

Batınî İmamlar, mektum veya ayân olsunlar, uluhiyet mertebesine ancak veraset, vasiyet veya tayin tariykiyle gelmiş sayılırlar. İmamlar, kendi haklarına kavuşmak için, gasıp addettikleri kimselere karşı ayaklanmak; ve bunları devirip yerlerine geçmek için kuvvet ve desise yoluna müracaat ederler. Hululcü mutasavvıflar ise, uluhiyet mertebesine, ilm-i ledün ile felsefe ve ruhiyat yolundan vasıl olacaklarını zannederler. Bu hedeflerine varmak için de riyazat, itikaf, kahr-ı nefis, sürekli ibadet, ihtiraslardan tecerrüd, Dünyanın zevk ve âlâyişinden uzaklaşmak, elhasıl madde ile her alâkayı kesmek gibi çarelere müracaat ederler.

Şehristanî, Batınî İmamlarının senbolik ve ictima'i bir kıymet ifade eden uluhiyetlerini şu yolda tarif eder : (23) "Batıniler derki, biz Allahın ne mevcud ne de gayr-i mevcud; ne âlim ne de cahil; ne kadir ne de âciz olduğunu söyleriz. Bütün ilâhî sıfatlar hakkındaki kanâatlerimiz de bu merkezdedir. Allahın hakikî mevcudiyetini isbat etmek için, kendisiyle sair varlıklar arasında müşterek bir haddin bulunması lâzımdır. Bu da ilâhî bir teşbihten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Allahın ne mutlak surette isbatına, ne de mutlak surette nefyine gidilmiş olur. Bu esasa göre Allah, yalnız mütekâbil hasımların yaratıcısı ve birbirlerine zıt olan şeylerin hâkimidir."

Daha açıkca konuşmak icab ederse Batınilere göre Allah, birbirlerine karşı yer alan muhasım ve zıt iki tarafın isbat ve nefyinden malûm olur. İcabî ve selbî kanâatler çarpışmadıkça, Allah bilinmez. Mütenakız ve birbirine zıt iddialar ortadan kalkınca, Allahın mevcudiyeti şüpheye düşer.

Batıniler, bu iddialarını desteklemek maksadiyle, İmam Muhammed El-Bâkırın (24) ilâhî sıfatlar hakkındaki şu mütalâasını anarlar : Allah, âlimlere ilim bağışladığı zaman, ilim ile vasıflanır. Kadirlere kudret bağışladığı zaman kudretle vasıflanır. Binaenaleyh, Allah Âlimdir ve Kâdirdir demekten maksat, Allahın ilim ve kudret bağışlamış olmasıdır. Yoksa bu tâbir, ilim ve kudretin Allah vasıflarından olduklarını ifade etmez."

(23) Elmilel-vel Nihal. Şehristanî Cüz 2 Sa. 29.

(24) Beşinci İmam, Muhammed El-Bakır b. Ali Zeynül-Abidin.

Oysaki İmam Muhammed Bâkır bu sözleri, sırf itizal kafasiyle yani Allahı sıfat çokluğundan tenzih etmek maksadiyle, söylemiştir. Batınîler ise İmamın sözlerini şu yolda anlamaya mütemayildirler : İlim ve kudret ancak âlim ve kadir kimselerde tecelli eder. Âlim, kendinde ilim sıfatını taşıyan kimsedir. Kâdir kendinde kudret vasfını taşıyan kimsedir. Allahın Zâtı, ilim ve kudretle vasfedilmez. Fakat Allahın ilim ve kudreti, İmamlarda tecelli ettiği takdirde, Allah Âlim ve kâdir olur.

Günümüzün Batınî muharrirlerinden olan Selemiyeli (25) Mustafa Galip, bize Masum İmamı şöyle tarif eder : (26) “El-Mahsul kitabının 373 üncü sahifesinde denirki : İmam, varlığın gayesidir. O, halkı tabi’atin esaretinden kurtarmak ve onları yüksek bir mertebeye ulaştırmak üzere seçilmiştir. Onun zâtı, ilâhîdir, hayatı sermedîdir. İmam, hudud ve sıfatlarla bağdaşınca, gayelerin gayesi, zâtın yapıcısı ve sıfatların vâzı’ı olur. Hayrâtı ve berekâtı o verir. Yeniliklerin yaratıcısı, itaat bekleyen emrin vericisi ve hadd-ü hesaba sığmayan üstünlüklerin sahibi odur.”

Aynı müellif, Batınîlerin Allah birliği hakkındaki kanâatlerini bize (El-Da’vetül-İsma’iliyye) kitabından şu suretle nakleder : (27) “Vahdetin üç mertebesi vardır : Şeklî vahdet; manevî vahdet; hakikî vahdet.”

“Şeklî vahdet, cüsman âlemindeki küllî ve kâmil vahdet olup İmamın kendisidir; yani şeklî vahdet, İmamın şümullü ve eksiksiz şahsında belirmiş bulunur. Manevî vahdet, madde âleminden mücerred olan ruhanî âlemin küllî aklıdır. Hakikî vahdet ise, isimlerden, sıfatlardan ve sair mevcudattan arıtılmış olan zat-ı mutlakdır”.

“İşte İmam, maddeden mücerred olan Bârinin hakikî vahdet edâtıdır. Dolayısıyla İmamın teni, Allahın isimlerinden ve sıfatlarından birisinin yerine geçince ve bu yüksek sıfatlar arasında, bir ittihad hasıl olunca, hakikî Allah, İmamın kendisi olur. Netekim (her) insan da öyledir : Zat ile kaim olan kuvve-i hayyenin vücuduna inanmış bulunan nefiste bir ittihad olunca, o nefis ile İmam aynı şey olurlar. Fakat cisim suretindeki insan, İmamdan ayrı bir şeydir. Çünkü İmam ile insan arasındaki maddî ittisal, Allah ile İmam arasındaki maddî ittisaldan farksızdır. Dolayısıyla Allahın ilmi, Allahın nasıl kendi edatı ise, İmamın ilmi de İmamın kendi edatıdır.”

Batınîlerin bu vahdet tarifine göre, İmam her üç vahdeti de kendinde toplamış bulunmaktadır. Yani İmam, kendinde hem şeklî vahdeti, hem hakikî vahdeti ve dolayısıyla manevî vahdeti bir arada cem etmiş bulunuyor. Batınîlerin bu ilâhî vahdet tarifi, az yukarda Şehristaninin bize naklettiği tariften esas itibariyle farksızdır. Her iki tarife göre, Batınîlerin hulul nazariyesi, ruhî bir mahiyet ifade etmekten fazla, ictima’î ve felsefî bir mahiyet arz etmektedir. Bu nazariyenin hangi akide

(25) Selemiyeli, Suriyede Hama şehrinin doğusunda bulunan ufak bir kasaba olup İsma’îlî mezhebinin tarihi merkezlerindedir.

(26) Tarihül-Davetül İsma’iliyye, Sa. 13, Suriye baskısı.

(27) Aynı merkez, Sa. 14.

veya felsefeden mülhem olduğunu araştırmak, mevzumuz dışındadır. Fakat bizce mühim olan şey, İmamdaki ulûhiyet vasfının sürekli olup olmayışıdır. Battinilere göre İmam masumdur, kusursuz ve hatasızdır: âlemin nazımıdır, insanların salah ve terakkisi, onun vücudu ile kaimdir. Bu durum karşısında İmam Batınilerin nazarında, imamete geldiği saatten öldüğü saate kadar, ulûhiyet vasfını taşır.

Batınî ve hülulcü olmayan İslâm fırkalarının bu nazariye hakkındaki kanâatlerinin pek menfi olduğunu söylemeye hacet yoktur. Onların bu menfi kanâatlerini uzun uzadıya şerh etmenin de yeri değildir. Ama bu nazariye sahiplerine tevcih edilen acı tenkitler hakkında kısa bir fikir vermek için, bu tenkitleri iki noktada hülâsa edelim : 1) Batınî hülulu, İslâm tevhidine taban tabana zıttır. Batınîler, İslâm akidesini bulandırıp bozmak istedikleri için, Müminleri ibadetlerin terkine ve muharrematın irtikabına davet ederler. 2) Bu nazariye siyasî, ırkî veya şahsî ihtirasların ifadesi olduğu için, samimî değildir; ve İslâm camiasını birleştirip kuvvetlendirmek değil, parçalayıp zayıflatmak amacını güder.

Kanâatimizce bu iki ağır töhmeti istisnasız olarak bütün Batınilere yüklemek, doğru değildir. Zira Fatımî Devletini kuran Batınî İmamların İslâmı yıkmak istedikleri ve yahut ibadetle meşgul olmadıkları iddia edilemez. Onlar da Ümevî ve Abbasi hanedanları gibi, bütün müslümanları kendi sancakları altında toplamak istemişlerdi. Üstelik, Karamita reisi Ebu Said Cennabiye (Kabeden söküp götürdüğü) Hacer-i Esvedî yerine iade etmeyi emir eden, hatta Karamıtaya öldürücü darbeler indiren, yine Fatımî Devletinin bu Batınî İmamları olmuşlardı. İşte bu yüzden batınî sayılan Fatımîlerle Karamıtaya aynı nazarla bakmak doğru değildir. Fatımîler, İslâm camiasının içinde kalmak isteyen ve İslâm cemâatine, kendi kurumlarının çerçevesi dahilinde, hizmet etmek isteyen kimselerdir. Kahire'yi ve (İslâmî ilimlerin en büyük müesseselerinden olan) Ezher cami'ini de onlar bina ettirmişlerdi. Karamita ise, İslâm camiasının dışında kalmak istemişlerdi. Bunlar, her vesile ile, İslâma ve Müslümanlara olan derin buğz-u adavetlerini izhar etmekten çekinmişlerdi. Camileri yıkmak, mushafları yırtıp yakmak, kundaktaki İslâm çocuklarını öldürmek, gebe müslüman kadınların karınlarını deşmek, Hüccacı öldürmek, İslâm kızlarını sürüp esir pazarlarında satmak gibi hareketleri, bunların İslâm camiâsına nekadar düşman ve yabancı olduklarını gösterir. Fakat Fatımîler öylemiydiler? Hayır.

Bununla beraber, iki tarafın bağlandıkları hulul nazariyesi, Ehl-i Sünnet vel-Cemaat tarafından şiddetle reddedilmiş ve şirk ile vasfedilmiştir. Eş'arilik, Matüridilik ve Zahirilik, herhangi bir insanın hulul bahanesiyle, ulûhiyet iddia etmesine rıza göstermez ve bunu putperestlikten farksız bulurlar. Ama ulûhiyet iddia eden şahıs, isterse Ehl-i Beytten olsun, isterse onların adına ulûhiyet iddia etmiş olsun. Netice itibariyle her ikisinin iddiası, İslâm akidesinin esaslarına aykırıdır. Ehl-i Sünnet, kendilerini haklı çıkaracak misaller bulmakta zahmet çekmezler. Bu arada Endülüslü şa'ir İbn-i Hanînin, Fatımî Halifesi El Muizbillah hakkında söylediği şi'irleri zikretmek mümkündür : İbn-i Hanî derki :

Mâ şî'te lâ mâ şâ'etil-aqdâru

Fa'hkum fe-entel-Vâhidul-qahhâru

Manası : "Meşiyet senin meşiyetindir; kaderin meşiyeti değildir. Hükümünü ver; çünkü Vahid-ü Kahhar, sensin." Malûm olduğu üzere, Vahid ve Kahhar isimleri, Allaha mahsusdurlar. Sonra İslâm akidesine göre, yalnız Allahın meşiyeti, kaderleri tâyin veya tebdil eder; insanların meşiyeti değil. Görülüyor ki Endelüslü şa'ir, kinaye veya işarete hacet duymadan, Fatımî Halifesini Allah yerine koyuyor ve ona Allah diye hitab ediyor. Aynı kasideden aldığımız şu iki beyti de zikredelim :

"Şarufet bikel âfâqu ve'nqasemet bikel-erzâku vel'âcâlû vel-ûmâru.

Cellet sıfâtüke en tuhadde bi-miqvelin mâ yasna'ul-misdâqu vel-mıksârı"

Manası : "Ufuklar seninle şereflendi, rızıklar, eceller vve ömürler senin tarafından bölündü. Senin sıfatların sözle ifade edilmekten büyüktürler. Bu uğurda dilimiz nekadar çok ve nekadar doğru söz söylese ne söyiyebilir."

"Farzâni min sevmın ve şükri Hilâfetin,

Hâzâ bihâzâ indenâ maqrûnu :

Fe'rzuq ibâdeke minke şefâ'atin

Ve'qrup lehum zulfâ fe-ente Meklunu." (28)

Manası : "Bizce oruç tutmakla Hilafete şükretmek, birbirilerine bağlı iki farizedir. Kendi kullarına şefaate eyle ve onların sana sığınmalarını kabul et; çünkü sen Kekinsin". Mekin ismi de Allaha mahsustur.

Şunu da ilâve edelim ki Eş'arilik, yalnız batını hululunu reddetmekle kalmaz. Batı mutasavvıfların hulul nazariyesini de aynı şiddetle reddeder. Az yukarda, Battınilerle mutasavvıfların hulul nazariyeleri arasında bazı farkların bulunduğunu söylemiştik. Bu farkların başında şu husus gelir : Batnîye İmamları, imamet makamına geldikleri andan itibaren uluhiyet payesine yükselmiş sayılırlar. Hululcü mutasavvıflar ise, ulûhiyet mertebesine ancak güdümlü bir riyazat neticesinde vasıl olduklarını iddia etmektedirler.

Gerçi Kur'an-ı Kerim'de, Allahü Taalâ Ruhu istediği kullarına bağışlaoğını buyurur. (29) : "Rafi'ül derecati yuqıl-Ruha min Emrihi alâ men yeşâ'u min ibadihi....." Meali : "İnsanlardan kat kat yüksek olan Allah, istediği kullarına Ruhu, kendi Emrinden bağışlar....." Bu ayet-i celileden anlaşıldığına göre, Allahın Ruhuna kavuşmak, insanların kendi ellerinde olmayan bir şeydir. Bu, Allahın emrî iradesine bağlı bir mazhariyet olup insanların siyasî veya şahsî emellerine râim olmadığı gibi, eşhasın tasavvuf ağlarına düşecek kuşlardan değildir. Kemâlatın kemalâtı olan Halık-ı Azamın mertebesine yükselmek zaman ve mekanın bazicesi olan biz insanlardan çok uzak bir şeydir. Allahın sonsuz kudret ve bü-

(28) İbin Hanînin divanı.

(29) El-Mü'min suresi. Âyet : 15.

yüklüğüne hayran olmaktan başka bir şey elimizden gelmez. Netekim meşhur İslâm mutasavvıflarından olan İbnül Fâriz bu manada derki : (30)

*“Lev enne kullel-hüsni yekmülü sûreten
Ve ra’âhu kâne mühellien ve mükebbirâ”*

Manası : “Bütün güzellikler, mükemmeliyet mertebesine erişip Onu görseler, “Lâ İlaha İllaallah” ve “Allahü Ekber” deyip dururlar.”

Büyük İslam Sûfilerinin gayesi, Allah olmak değil, Allaha yaklaşmak ve Allahı tanımaktır. Evet, Allah bize şahdamarımızdan ve vicdanımızdan daha yakındır. Ama bu hal, ne Allahın insanlaşmasını ne insanların Allahlaşmasını muciptir.

İslâm akidesi, Allahı bizden büsbütün başka ve bizden tamamiyle ayrı bir varlık bilir. Allahı, zaman ve mekan gibi mahdut, mütehavvil, itibarî ve geçici şeylerle vasfetmekten üstün bulur. Şu’urlu veya şu’ursuz bütün fânileri ezeliyetle vasıflandıramaz. Dolayısıyla İslâmlık, hulul bahânesiyle bu üstün ve nazırsız varlığa müşareket iddiasında bulunan kimseleri, tabiatıyla kendi camiasının dışında tutmak ve bunları kendi camiasına yabancı addetmek zorundadır.

İslâmda hulul nazariyesinin kurbanı ve hululcü mutasavvıfların en eskilerinden biri olan Hüseyin bin Mansur El-Hallac, rivayete göre demişki : (31) Tâat ile nefsini terbiye eden ve kendini her nevi zevk ve şehvetten kayıran kimse, mukarreplerin (yani Allaha yakın olanların) mertebesine ulaşır. Bu yolda yürümeye devam edip paklıkta derece derece ilerledikçe, beşeriyetden kurtulur; ve nihayet bütün beşerî sıfatlardan sıyrılınca, Meryem oğlu İsa gibi, Allahın hululuna mazhar olur. O zaman o kişinin fi’illeri, Allahın kendi fi’illeri olur; ve ne isterse gerçek olur.” Aynı rivayete göre, Hallac kendi hocalarından ve devrinin büyük Sûfilerinden olan Ebul-Kasım El-Cüneyd b. Muhammede bir gün “Enal-Hakk” demiş. Ağzından çirkin laf duyulmayan Cüneyd, Hallacın bu sözüne fena halde kızmış ve kendisine şu ağır karşılıkta bulunmuş : “Ente bil-hakkı eyye haşebetin tüfsid?” Yani “Sen, hak dediğin şeyle hangi tahtayı kandırdığını sanıyorsun?”

İddia’ya göre, Hüseyin b. Mansur El-Hallâs, müridlerine yazdığı mektuplara başlık olarak şöyle bir ibare kullanırmış (32) : Hu’ban her surette tasavvur edilen tanrıların Tanrısı Hû’dan, falanca kuluna.” Müridleri de kendisine yazdıkları mektuplarda şöyle bir dil kullanırlarmış : “Ey Zâtın Zâtı, ve arzuların gaye ve mütehası olan Sen; her zamanda başka surette gelen; ve bugün Hüseyin b. Mansurun suretinde gelen Sen; biz Senden meded bekler, rahmet dileriz.” Hüseyin b. Mansur El-Hallâc ile müritlerinin bu suretle konuşmuş olmaları, hiç de müsteb’ad değildir. Ondan sonra gelen bazı mutasavvıflarla kendi müridleri arasında dahi buna benzer şeyler söylenmiş, yazılmış ve el’an yazılıp söylenmektedir.

(30) İbnül-Farızın divanı.

(31) Alfark Beynel Firak. Abdül Kahir Bağdadi. Sa. 158 - 159.

(32) Aynı mehaz, Sa. 159.

Hiç bir kaba sığmayan bu sözlerden Eş'ariliğin ürkmesi ve yaka silkmesi kadar tabiî bir şey olamaz. Bu bid'atler, İslam tevhidinin üstün nezahedinden ve muhteşem sadeliğinden fersah fersah uzaklaşır. Şunu tekrar edelim ki, madde ve sirkte münezzehe olan İslâm tevhidini, ya Selefiyenin sıfatı isbat eden mutlak iman, ya Kaderiyenin Sıfatı te'vil eden akılcılığı, veya (Selefiyenin imamını Kaderiyenin akılcılığına katan) Eş'ariyenin cemâatçılığı temsil eder. Halbuki târih ve hadisât bize gösteriyor ki, Selefiyenin sıfatçılığı kuvvetli bir akla dayanmadıkça, teşbih ve tescime kaçıyor. Kaderiyenin akılcılığı ise, Allahın Zatını sıfatlardan tecrid ede ede tatile varıyor. Tatilden maksad, Allahı (zatından başka şey olmayan) sıfatlardan sıyırmak demektir. Tâtil kelimesi, aslında "bir kadının üzerindeki süs ve mücevherleri kaldırmak" demektir. Tatil, aynı zamanda bir kimseyi işsiz veya bir yeri boş bırakmak" demektir. Binaenaleyh "tatil" kelimesi hangi manada alınıralsa alınsın, Allahın şanına yakışmıyacak şekilde kullanılmış olur. Birinci manada, Allahı yavanlaştırılmış olur. İkinci manada, Allahın yaratıcı ve fa'âl kudreti, atâlete mahkûm edilmiş olur. Gerçi Kaderiye, insanın kendi ef'alinde muhtar olduğunu isbat etmek için tatil yolundan gitmemişlerdi. Yani onlar ferdin kendi af'alini seçmekte ve yapmakta serbest olduğunu söylemek için Allahın insan işlerine karışmadığını iddia etmemişlerdi. Fakat "insan, kendi kendi fi'llerinin yaratıcısıdır" şeklindeki konuşmaları, aynı yola çıkmaz mı?

Netice itibariyle Kaderiye veya Mu'tezile tatile hangi yoldan gitmiş olurlarsa olsunlar, eş'arilik onlara karşı cephe almış ve insan aklının kendi işlerinde mutlak bir tasarruf sahibi olduğunu reddetmiştir. Zira böyle bir aklın Allaha ortaklık edeceğini iddia eder. Eş'ariye fırkasına göre, Allah hem bizi, hem amellerimizi, başka bir deyimle düşüncelerimizi de yaratmıştır. Bütün mevcudatın üzerinde mutlak tasarruf sahibi, Aliahtır. "Biz Allaha tapar ve Ondan yardım dileriz. — İyyâke nâ'budü ve İyyâke nesta'in." "Bizlere doğru yolu aydınlatması için kendisine yalvarırız — İhdina'ssirâtal-müstakim." "Bizleri bahtiyarlar sırasına koymasını rica ederiz — Sıratel lezine en'amte aleyhim, gayril mağzûbi aleyhim vela'ddâllin."

Bu esasa göre Eş'arilikte, inkâr edilmez bir Cebriyecilik payı yok mu? Elbette vardır ammâ Eş'ariye fırkasının cebriyeciliği, Mü'minleri sevab ve ikab hakkında tefelsüfe (ve onları Cennet ve Cehennemün lüzumsuzluğuna) götüren menfi bir cebriyecilik değil, bilakis Allahın irade ve hikmetine mutlak surette güven telkin eden müsbet bir cebriyeciliktir. Biz, daha da ileri giderek diye biliriz ki, Eş'ariye fırkasının Mürci'e ve Mu'tezileden alınmış birer payı da vardır. Evet ammâ Eş'ariye fırkasının mürci'eciliği, ameli imana katmayı şart bilen bir mürci'eciliktir. Akılcılığı da, Allahı, kur'anî sıfatlardan tenzih ede ede bizden uzaklaştıran bir akılcılık olmayıp; İlâhî Sıfatları, Mu'tezileden daha iyi te'vil ederek bize müsbet bir akılcılıktır.

O halde Eş'ariliği, diğer fırkalardan ayırd eden mümeyyiz vasfı nedir? Eş'ariliğin mümeyyiz vasfı, bu fırkanın daha ilk teşekkülünde ken-

dini gösteren cemâatçiliğidir. Bu cemâatçilik, İslâmî akidenin asalet ve sadeliğini muhafaza etmeyi; İslâm cemâatinin tedeyyün ve Allaha inan ihtiyacını (teşbihe, tecsime, mugalata ve hulula kaymadan) tatmin etmeyi; İslâm cemâatine, bu akidenin emir ve icaplarına uygun ruhi bir disiplin vererek onu hayr-ü salaha sürmeyi istihdaf eden bir cemâatçiliktir.

Eş'arilik, ne teşbih ne tecsim yoluyla Allahı insanların seviyesine indirir; ne hulul tarikiyle zavallı kulları, Allah mertebesine çıkarır; ne de İslâm cemâatinin mukadderatını, imansız bir aklın tasarruflarına emanet eder. Hululün Allahlaştırdığı kimselere tapanlar, kendi ferdi veya içtima'i hürriyetlerine zor kavuşurlar. Allahsız bir dihriliğin bencil hükümlerine râmolan toplulukları bekleyen tehlike çok büyüktür.

Eş'ariliğin İslâm tevhidî hakkındaki telâkkisini şu sözlerle hülâsa etmek mümkündür : "Allah, insanlığın çok üstünde kalan bir mükemmeliyet unsurudur. Allah, canlı ve cansız bütün varlıkların yaratıcısıdır. Hayatın nâzım ve müdebbiridir. Onsuz, hayatın ve bütün mevcudatın izahı mümkün değildir. Allah, hakkın kendisi, adaletin Dünya ve Ahiret'teki son merci'idir. Allah fikri, behîmi arzuların hayatta ebediyen hükümran olmasına ve zorbalığın kanun hükmüne girmesine karşı vicdanî bir teminattır. Böyle bir teminat olmasaydı, beşeriyetin ilerlemesine imkân bulunmazdı. Fazilet ve hicab adı altında bir şey bilinmezdi. Allah, mihnet ve felâket anlarında bizlere yâr olan yegane şefkat ve ümmid kaynağıdır."

Hasılı Eş'arilik, hilkatın en çetrefil problemlerini halletmek ve fazilet esasına istinad eden içtima'i bir nizamı idâme ettirmek için Allahın, Vacibül-Vücut ve elzem bir unsur olduğuna inanmış bulunmaktadır.

POURQUOI L'ASH'ARISME COMBAT-IL L'ÉSOTÉRISME ET L'IDÉE DE LA TRANSFUSION SPIRITUELLE ?

Nafiz DANIŞMAN TUĞ

L'ash'arisme est le résultat des efforts consacrés à préserver la doctrine islamique des altérations qu'elle commença à subir dès les premiers jours de son épanouissement en dehors de la Péninsule Arabique. Née dans un pays ayant entretenu des rapports commerciaux et intellectuels avec les plus vieux centres de civilisation favorisant ou cultivant un monisme spirituel, la doctrine islamique ne peut être l'apanage du milieu exclusivement arabe. Toutefois le milieu physique et social de l'Arabie (et plus particulièrement du Hedjaz) ne manque pas d'avoir imprimé de son empreinte cette vieille doctrine :

Dans ce pays de sol ingrat, de précipitations extrêmement rares et irrégulières, de soleil brûlant, l'homme ne peut réclamer l'excès de faveur et de miséricorde qu'à une puissance surnaturelle. La matière inanimée n'est pour l'Arabe (clairvoyant et réaliste) qu'un objet stéril en soi. Elle ne peut subir des transformations heureuses que par l'action de l'homme conjointe aux autres facteurs de prospérité. C'est donc cette puissance surnaturelle qui est l'unique ressource de miséricorde et d'espoir dans le désert. Il ne faut donc pas s'étonner que l'Islam aie fait du "Nom de Dieu Très Clément et Miséricordieux" une expression sacrée pour chaque musulman. Celui-ci la répète, à toute occasion : pour lire le Coran, pour commencer ses repas, pour bénir son enfant, pour sanctifier ses actes. Mais il sait aussi que ce Dieu Très Clément diffère totalement de la matière inerte. Dieu ne ressemble à la matière ni par la structure ni par la forme. Et quand Il fit à son Prophète Mahomet l'injonction suivante : "Dis que Dieu est Unique. Dieu est Suprême. Il n'a engendré et ne fut engendré. Et Il n'a personne pour émule", l'Arabe en conçut aisément la nature transcendante. Son intelligence était déjà assez élevée pour comprendre le sens de l'abstrait. Ses chefs-d'oeuvre de littérature préislamique le prouvent.

Mais voilà que l'Arabe apprivoisé aux jeux du style coranique, ne tarde pas à se voir vis-à-vis de certaines difficultés déconcertantes : Des prosélytes de différents pays prétendent que le Coran confère à Dieu des attributs anthropomorphiques semblables à ceux de leurs vieilles divinités. Par exemple le quatrième verset de la S. 57 (Le Fer) dit : "Dieu créa les cieux et la Terre en six jours; puis Il s'établit sur le Trône. Il sait ce qui entre dans la terre et ce qui en sort, ce qui descend du ciel et ce qui y monte. Il est avec vous là où vous soyez et Dieu voit ce que vous faites."

On voit que le mot (Trône) pris dans le sens concret, contraste avec le caractère essentiellement transcendantal de Dieu. Comment donc interpréter cette expression incompatible avec les attributs divins?

Les représentants timorés du spiritualisme musulman, les Aslaf (ancêtres traditionalistes) et les Kadariyya rationalistes, en donnent deux interprétations différentes mais plausibles à la fois : L'une pour sa ferveur, l'autre pour son indéniable sagacité.

Les fervants traditionalistes de l'Islam disent que l'esprit humain n'est pas à même de pénétrer le sens des attributs divins quoiqu'ils soient d'apparence anthropomorphiques. Il est donc nécessaire, pour rester dans le droit chemin, de les admettre tel qu'ils sont et de s'interdire toute interprétation à leur sujet. Et l'Imam Malik bin Enes, l'un des plus compétants exégètes des traditionalistes, de dire : "Nous savons bien ce que signifient les mots (trône) et (s'établit) mais nous ignorons comment Dieu s'y est établi...."

Les rationalistes disent à leur tour : "Le trône c'est le symbol de la puissance royale. Quant au mot (s'établit) cela signifie en même temps (domina) (1). Par conséquent l'expression coranique qui dit : (Dieu s'établit sur le Trône) signifie en réalité : (Dieu domina le royaume des cieux ce qui n'a rien d'anthropomorphique."

Citons à propos l'interprétation non moins intéressante d'Abou Hassan Ash'ari, fondateur de l'Ecole Ash'arite (une sorte de compromis entre les deux écoles précitées). Ash'ari dit : "Tout ce qui est au-dessus de nous s'appelle ciel; quant au mot (Trône) cela signifie le point culminant des cieux" (2). Il s'ensuit par là que le fameux rénovateur de la foi islamique entend par cette même expression que Dieu possède le domaine des cieux infinis.

Après ces interprétations apologétiques d'une expression exclusivement métaphorique, donnons quelques exemples de l'idée que certains hérésiarques se faisaient de Dieu; Al-Mougira bin sa'id, chef d'une secte ultra-chi'ite, donne de Dieu le portrait suivant : "Dieu était tout seul. Il n'y avait rien avec Lui. Quand Il voulut créer les choses, Il évoqua son Nom Suprême qui s'envola et se posa sur sa couronne. C'est à cet incident que le verset suivant fait allusion (Glorifie le Nom de ton Dieu Suprême). Dieu inscrit ensuite, de son doigt, au milieu de la main, les péchés et les bienfaits de ses créatures. Leurs péchés le mettent en colère et le font transpirer. Sa sueur donne lieu à deux océans, l'un aux eaux salées et ténébreuses, l'autre aux eaux douces et lumineuses. Dieu regarde ensuite dans l'océan. Il y voit son ombre qu' Il poursuit. Son ombre s'enfuit devant lui; mais Il en saisit l'oeil dont Il fait un soleil. Dieu dit alors : il ne faut pas qu'il y est un autre dieu avec moi. Sur quoi il anéantit sa propre ombre. Puis Il créa tous les êtres du fond des deux océans. Les infidèles, Il les créa des eaux salées et ténébreuses. Les fidèles, Il les créa des eaux

(1) Ousoul Aldin, A. K. Bagdadi, p. 112 İstanbul 1928.

(2) K, Al'Ebana, A. H. Ash'ari, p. 47. Haydarabad.

douces et lumineuses. La première ombre qu'il créa fut celle de Mahomet (que le salut de Dieu soit sur lui). C'est à ce sujet que fut révélé le verset où il est dit : (Si Dieu aurait eu un enfant c'est moi qui en serait le premier adorateur). Il envoya ensuite Mahomet, déjà ombre, en message à tous les hommes...." (3).

Un autre chef de secte ultra-chiite, Hicham bin El-Hakem, donne de Dieu des portraits non moins paradoxaux (4). Celui-ci compare Dieu tantôt à une lumière éclatante, tantôt à une perle flamboyante tantôt à un lingot d'or, tantôt à cristal. Aussi donne-t-il à Dieu une forme tantôt arrondie, tantôt humaine mesurant sept ampans de sa propre main divine (4).

On conçoit facilement que ces représentations polychromes et polymorphes de Dieu, étaient mal accueillies et souvent tournés en ridicule par la majorité des croyants. Le célèbre chef motazélites Al-Allâf demandait un jour par dérision à Hicham si le dieu de celui-ci était aussi grand que le Mont Abou-Qoubeis? Hicham dit que le Mont Abou-Qoubeis était un peut plus grand que Dieu. (5)

A ces représentations anthropomorphiques de certains hérésiarques ultra-chiites, hostiles à l'esprit du monothéisme islamique, ajoutons des représentations non moins anthropomorphiques de certains grands mystiques musulmans, comme celles par exemple du fameux Andalou Ibin Arabi qui définit ainsi qu'il suit l'Escabeau (Al-Koursi) et le Trône de Dieu : (6)

"Comme le Très-Clément est établi sur le Trône, ses deux pieds sont appuyés sur l'Escabeau. L'Escabeau ressemble au Trône par sa forme rectangulaire et non par ses jambes. L'Escabeau ressemble lui à un anneau jeté au milieu du Trône. Les deux pieds sont tendus vers l'Escabeau pour y chercher repos. Le pied c'est le symbole de la stabilité. L'un c'est le pied de la droiture, l'autre de l'amour; l'un de la fatalité, l'autre du libre arbitre..... L'Escabeau est déposé sur de l'au en gel...." (7)

Au fond quelle différence entre ces verbiages et ceux des deux hérésiarques chi'ites précités? Une pareille ressemblance se remarque aussi dans les tendances ésotériques et transfusionnistes des uns et des autres. D'après les mystiques, les mots ont des acceptions ésotériques connues des initiés seuls. Pour les sectateurs ultra-chi'ites batinites, chaque verset coranique a deux acceptions : l'une exotérique et connue de nous tous, l'autre ésotérique et ouverte à la connaissance omnisciente de l'Imam infaillible. C'est la cause pour laquelle les Imams batinites sont haussé au-dessus des hommes. Leurs sentences ont force de loi et sont à l'abri de toute discussion.

(3) Maqalat Al-Islamiyyin, A. H. Ash'ari. p. 6. Istanbul.

(4) Hicham bin Al-Hakam; mort en 199 H 815.

(5) Maqalat Al-Islamiyyin. p. 29, 30, 31.

(6) Al-Bakara v. 255.

(7) Al-Futuhât Al-Makkiyya. T. III. p. 564.

Ainsi l'ésotérisme batinite fait des Imams de cette secte, des dieux au pouvoir illimité. Ce n'est pas au hasard que le poète andalou Ībin Hâny adressait ces vers dithyrambiques à l'Imam et Khalif fatimite El-Mu'iz-billah :

C'est ta volonté qui compt et non celle des destins.

Donne ta sentence. Tu es l'unique à contraindre le sort.

Hâtons-nous de dire que les qualificatifs (unique) et (contraignant) sont parmi les noms de Dieu, cités dans le glossaire des attributs divins. Le philosophisme batinite prétend que les attributs divins ne sont efficients que dans la personne vivante et consciente de l'Imam infaillible.

L'orthodoxie intellectualiste que représente l'ash'arisme, combat tous ces cultes qu'elle juge incompatibles avec la salubrité du monothéisme islamique. L'ash'arisme ne redoute pas moins les prétentions de certains mystiques, à la fusion en Dieu par voie d'assainissement moral. Se croyant un jour élevés au niveau de la Divinité, ceux-ci s'affublent volontiers de ses attributs et s'arrangent ses pouvoirs. Hussein bin Mansour El-Halladj en fut l'exemple et le sacrifice dans l'Islam. (8) D'après l'auteur d'Alfarq Baynal-Firaq, Halladj écrivait à l'en-tête des lettres qu'il expédiait à ses adeptes ce qui suit : "De Lui (Howa) Dieu de tous les dieux imaginables, à sa créature telle..." Et ses adeptes de lui répondre : "O Toi; être de l'Être, objet et fin de tout ce qu'on souhaite; Toi qui viens à chaque époque, sous un masque différent et qui viens de nos jours sous le masque de Hussein bin Mansour El-Halladj; nous invequons ta pitié et demandons ton secours." (9)

Comme ces choses font contraste avec la sublime pureté de la doctrine islamique!. On comprend aisément pourquoi l'ash'arisme se fait un devoir de combattre ces cultes au nom de Dieu Unique et sans émule. L'ash'arisme combat l'anthropomorphisme parce que ceci abaisse Dieu au niveau des humains. Il combat l'anthropolatricie, parce qu'elle hausse l'homme au niveau de Dieu. Il combat l'ésotérisme qui défigure les réalités, et l'athéisme qui s'avère immoral.

Qu'est-ce alors l'idée que se fait de Dieu l'ash'arisme? Cette idée, on peut la résumer comme il suit : Dieu est principe de perfection. Il est au-dessus de la portée humaine. Il est créateur de tout ce qui existe. Sans Lui on ne peut donner aucune explication de la vie. Dieu est droit (Jus) en Lui-même; Juge suprême dans ce monde et dans la vie future. Dieu est une assurance intérieure contre le règne éternel de bestialité; à défaut de cette assurance, l'humanité ne pourrait faire des progrès, elle ne pourrait connaître le sens de la pudeur et de la vertu. Dieu est source intarissable de pitié et d'espoir.

En un mot l'ash'arisme reconnaît en Dieu une Puissance Eternelle dont l'existence est indispensable pour assurer la permanence d'un ordre publique et moral.

(8) Mort au gibet puis mutilé et incinéré en 309 H/922.

(9) Al-Farq baynal-Firaq. A. K. Bagdadi. p. 158, Egypte.

FUSUSUL - HİKEM KİTABININ TÜRKÇE VE FRANSIZCA TERCÜMELERİ

NAFİZ DANIŞMAN

Endülüslü Şeyh Muhyiddin-i Arabinin (Şeyh-i Ekberin) en kıymetli eserlerinden biri olan "Fususul-Hikem veya Hikmet Yuvaları" (1) kitabı, müellifin vefatından az sonra, mutasavvıflar tarafından şerh edilmeye başladı. Arapça, farsça ve türkçe yapılan bu şerhlerin listesi eserin son mütercimi olan Nuri Gençosmanın altı sene önce çıkan tercümesinin 17 ve 18 inci sahifelerinde okunmaktadır.

Kitabın ilk şerhini "Fükûk" adıyla büyük Türk mutasavvıflarından Konyalı Şeyh Sadreddin, arap diliyle yapmış ve 673 H. yılında çıkarmıştır. Ondan sonra Iraklı Şeyh İbrahim Fahreddin 688 H. yılında kitabı fars dili ile şerhetmiştir. Nihayet Nuri Gençosman, Fususul Hikemin beşinci türkçe tercümesini yapmakla eser, cümhurun mütalâasına 44 defa arzedilmiş oluyor. Böylece Fususul-Hikem kitabı, ilk neşri tarihinden bugüne kadar, her yüz yılda altı defadan fazla neşredilmiş bulunmaktadır. Bu hal onun mutasavvıflar nezdinde ve bilhassa Şark memleketlerinde ne kadar rağbette olduğunu göstermeye kâfidir.

Nuri Gençosmanın 1952 de intişar eden türkçe tercümesinden sonra, kitabın bir de Titus Burckhardt tarafından yapılan bir fransızca tercümesi 1955 te çıkmıştır. Her iki tercümeyi arabi asıllarıyla mukayese edebilmek için (Mısırdaki Faruk Üniversitesi Felsefe Profesörü) Aboul - Alâ Al - Afifinin büyük bir dikkat ve itina ile şerh ve neşrettiği kitaba müracaat edilmiştir.

Sayın N. Gençosmanın türkçeye eksiksiz olarak naklettiği (ve Maarif Vekâletininin 350 sahife halinde neşrettiği) kitabı, tasavvuf meraklılarının büyük bir zevkle okumaları lâzımdır. Aslında dahi güç okunup anlaşılan bu kitabı, Türkçe okuyucuların kolayca anlayabilmeleri için mütercim, bir az ishaba kaçmak zorunda kalmıştır. Bunun yetmediğini gördüğü takdirde, metne cidden kıymetli ve aydınlatıcı haşiyeler katmıştır. Şayet kitabın sonuna, muhteveyatını gösteren bir fihrist ilâve edilmiş olsaydı, her cihetce mükemmel bir eser olacaktı. Tercümede türkçe olmayan izafet ve sıfat terkiplerinden kaçılmış; bililtizam öz türkçe kelimeler (hele bizim kendi öz malımız olan türkçe kelimeler) kullanılmış ve kitap gayetle akıcı ve kolay bir üslupla kaleme alınmıştır. Bütün bu sebepler yüzünden N. Gençosmanın türkçe tercümesine muvaffakiyetli bir tercüme demek yerinde olur.

Fususul - Hikemin fransızca tercümesini de cidden selâhiyetli bir

(1) Buradaki yuva kelimesinden maksat, yüzük taşının yuvasıdır.

zat olduğu anlaşılan Titus Burckhardt büyük bir dikkat ve ihtimam ile yapmıştır. Fransızca cümlelerin arabî asıllarına her cihetce mutabık olmalarına dikkat edildiği ve eserin büyük bir emek mahsulü olduğu da anlaşılmaktadır. Fransızca tercümenin sahibi, metnin aslına sadık kalmak için, aydınlatıcı mahiyetteki cümleleri, köşeli kerreler içine almış, mükemmel bir noktalama tekniği kullanmış ve hemen her sahifenin altına fevkalâde kıymetli haşiyeler koymuştur. Bundan başka kitabın sonuna mufassal ve öğretici bir lügatçe ilâve etmiş bulunmaktadır. Şunu da söyleyelimki N. Gençosman, türkçe haşiyelerinde nasıl Şark kültür ve tasavvufundan mülhem olmuşsa, T. Burckhardt da fransızca haşiyelerinde Hristiyan Garbin kültür ve tasavvufundan mülhem olmuştur. Her iki tercümenin mukaddimleri de kendi zaviyelerinden büyük birer kıymet taşımaktadırlar : Türkçe tercümenin mukaddimesi bize kitabın müellifini ve eserlerini daha iyi tanıtmakta; fransızca tercümenin mukaddimesi ise, nazarımızı daha çok (fususul-hikem) ta'birinin tasavvufi ve ilmî medlulleri üzerine çekmektedir. Bu münasebetle T. Burckhardt, aynı ta'biri fransızçaya ne için "La Sagesse des Prophètes—Peygamberlerin Hikmeti" şeklinde tercüme etmiş olduğunun sebeplerini de izah etmiş bulunmaktadır.

KİTAP TENKİTLERİ :

İSLÂMDAN ÖNCE ARAP TARİHİ VE CAHİLİYE ÇAĞI

(Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınlarından,
XX, 176 S. 1 Harita Ankara 1957)

DR. YAŞAR KUTLUAY

İslâm Tarihi tetkiklerinde, İslâmdan önceki sâmi milletlerin kültür, medeniyet ve siyasî tarihleri bilinmeksizin doğru ve isabetli hüküm vermeye imkân olmadığı herkesçe kabul edilen bir hakikattir. İslâmiyetin kurulup Peygamber zamanında yayıldığı muhitlerde gelip geçmiş, fakat silinmez izler bırakmış olan kütleleri tanımadan bu yeni disiplin üzerinde yapılacak her türlü incelemenin köksüz ve eksik olacağı çok eskiden bilinen bir husus olmasına rağmen müsbet bir eser ortaya konulamıyor, sadece asırlar ötesinden gelen birbirini tutmaz rivayetlerin nakli ile iktifa ediliyordu.

XIX. uncu yüzyılın ikinci yarısından sonra Arap Yarımadası ve Mezopotamya'nın çeşitli köşelerinde yapılan kazılarda ele geçirilen tabletlerin okunması ile milâttan geriye doğru uzanan ikibin yıllık karanlık devrin bazı kısımları aydınlanmış, elde edilen yeni bilgilerle eski rivayetler karşılaştırılarak bir neticeye varma yolunda gayretler başlamıştır.

Burada bahsetmek istediğimiz Doç. Dr. Neş'et Çağatay'ın "İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı" türkçede bu konuyu etraflı olarak inceleyen hemen hemen ilk ciddi eser olarak karşımıza çıkıyor. Daha önceki çalışmalar ya umumî bir tarihte ayrılan mahdut sayfalara veya münferit makalelere inhisar etmekte, yahut da sadece cahiliye çağından bahseden muhtasar medhallerden ibaret bulunmaktadır.

Eser dört bölüme ayrılmış :

Birinci bölüm, "Sâmîler - Araplar ve Güney Arabistan Devletleri" ile başlıyor. Sâmîlerin ana yurdu ve yayılmaları anlatılırken "Mezopotamya, Suriye ve Filistine Sâmi bir ülke çehresi veren yayılmalar, Arabistandan kuzeye çıkmış Sâmi kavimler tarafından yapılmıştır" fikri benimseniyor. Buzullar devrinden hemen sonra Arabistanın bugünkü kum çölleri ve kurak bölgeleri yerinde sık ve geniş ormanların, büyük ırmakların bulunduğu, fakat buzulların kuzey sınırı daha yukarıya gidince yavaş yavaş kendini duyuran bir kuraklık başladığı yolundaki jeoloji bilginlerinin mütalâalarının da görüşü desteklediği belirtilerek, Iraklı bilgin Dr. Ali Cevad'ın "Tarih'ul-Arab Kabl'el-İslâm" adlı eserinden nakiller yapılarak kuzeye çıkan bu göçmen topluluklarının Sümerler'le

olan münasebetleri, mücadeleleri, ele geçirdikleri topraklar, Orta Asyalı boy'larla karışmaları neticesi ortaya çıkan melez kavimler anlatıldıktan sonra "İlk Sâmi Devletler"e geçilerek, "Akad İmparatorluğu", "Birinci Babil", "İkinci Babil İmparatorlukları" ve "Asur Krallığı", "Main (Mina) Devleti", "Sebalılar Devleti", "Himyerliler Devleti" sırası takip edilerek M. Ö. 2725 den M. S. 525 yılına kadar gelen Sümerler'in varisi Sâmililer'le bunların göçle güneye inmiş olanlarının kurdukları devletler yirmi iki sahifede hülâsa ediliyor.

"Eski Yemen Medeniyeti" genel başlığı altında M. Ö. XV inci yüz yılda Mainlilerle başlayıp Sebalılarla devam edip Himyerlilere geçen ve Habeş saldırısı ile yıkılan medeniyet, Hükûmet ve içtimaî durum, Ticaret, San'at, Çiftçilik, Teknik işler, Dil ve Yazı, Güney Arabistanda Din, konuları Strabon, Plinius, Herodot'un eserleri ile Tevrat'a ve başlıca C. Zeydan, el-Arab Kabl'el - İslâm; M. Mebruk Nafi, Asr ma Kabl'el-İslâm; C. Ali, Tarih'ul-Arab Kabl-el-İslâm; Hemdanî, el - İklil; G. Le Bon, La Civilisation des Arabes ve J. Pirenne, Les Grands Courants de l'Histoire Universelle'e dayanılarak ihtisaren naklediliyor.

İkinci bölüm, "İslâmdan Önce Kuzey Arabistandaki Arap Devletleri" genel başlığını taşıyor. Bunlardan ilk ele alınan Filistinin güneyindeki eski Edom bölgesinde kurulmuş olan Nabatlılar devletidir. Akabe Körfezinin aşağılarına kadar uzanan bu topraklarda İsrail Devleti zamanında Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman devirlerinde (M. Ö. takriben XI - X uncu yüzyıl) Edomlular oturuyorlarken, M. Ö. V inci yüzyılda doğudan gelen Nabatlıların saldırısı ile yıkılıp onlara karışmışlardır. Nabatlıların asılları hakkında çeşitli görüşleri inceleyen müellif Brockelmann'a uyarak Arap olmaları ihtimalini kuvvetli buluyor.

"Palmirliler" bölümüne önce şehrin isminin izahı ile giriliyor. Meşhur Diyoklesyan ticaret yolu üzerinde olması dolayısıyla parlayan ve Roma ile sıkı münasebette bulunan Palmir (Tadmür)in adı kazılarda ele geçen birçok yazıtlarda zikredilmektedir. Yapılan arkeolojik araştırmalar, seyyahatler ve anıtların okunması ile diğer arap devletlerine nasip olmayan bir şekilde tarihi aydınlanmış bulunan Palmir'i yazarken Dr. Çağatay bilhassa şu eserlerden faydalanıyor: Jean Starcky, Palmyre. Albert Champdor, Les Ruines de Palmyre. L. Homo, L'Empire Roman. C. Zeydan, El - Arab Kabl el - İslâm. İsrail Velfenson, Tarihu'l-Lûgat'is-Sâmiye.

Palmirin siyasi tarihinden sonra, Dil ve Yazı, Takvim, Din ve Ticaret Yolları ile Palmir Ticareti anlatılıyor.

Roma ve İran İmparatorluklarının sınırları üzerinde kurulan "Gassaniler Devleti"nin menşei hakkında İbn Hişam'ın naklettiği Ma'rib Seddi yakınlarındaki Gassan Pınarı rivayeti ile Batlamyos'un verdiği haberlerin yekdiğerine uygunluğuna işaret edildikten sonra, bu devletin Bizans, İran ve Müslümanlarla olan münasebetleri, 636 yılında Ömer b. Hattab devrinde saltanatına son verilen Eyhem oğlu Cebele ile tarih sahnesinden silindikleri kaydediliyor.

Sasanîlere tâbi bir emirlik olan Hîreliler veya Lahmîler'in İranla olan münasebeti Gassanîlerin Bizansla olan münasebetine nazaran daha fazla olduğu için kaynaklar haklarında daha sarîh ve geniş bilgi vermektedirler. İbn Hîşam, Taberî ve C. Zeydandan başka Hondmir'in Habib-üs-Siyer'i ve A. Christensen'in l'İran Sous les Sassanides'nden de faydalanılan müellif devletin mufassal tarihinin sonunda M. 268 de Amr b. Adiy'le başlayıp 630 da Münzür-el-Mağrur ile sona eren hükümdarlarının saltanat yılları ile beraber bir listesini veriyor.

"Kindeliler" in tarihi Gassanîler ve hele Hîrelilere nazaran çok karanlıktır. Bahreyn ve Yemame'de otururlarken Hadramavt'a sürülmüş oldukları rivayet edilir. Himyerli Hassan b. Es'ad'ın (420 - 425) zamanında Hucr b. Amr, Maad Kabileleri emirliğine tâyin edilmiş, sonraları Berk b. Vail kabilelerine de hâkim olarak Necid bölgesinde devletini kurmuştur. Daha sonra Zerdüşt ve Mazdek mücadeleleri sırasında İran hükümdarı Kubad Mazdekîleri tutan Kindeliler Emiri Hâris'i Hîre tahtına getirdi ki böylece nüfuz sahası çok genişledi. Nuşirevan-ı Adil'in Hâris'i azletmesiyle devletin inkiraz devri başladı ve son emir Umru ul-Kays'ın (560 - 565) ölümü ile birçok küçük emirlikler ortaya çıktı.

Üçüncü bölümde "Hicaz bölgesi"ne geçiliyor. İslâm Tarihi bakımından Arabistanın en önemli kısmı olan Hicaz, muhtelif cephelerden inceleniyor. Belli başlı iki merkez olan Mekke ve Medine'nin tarihî birçok kaynaklara başvurularak aydınlatılıyor. Kur'anı Kerim, Tevrat, Ebu'l-Fida'nın el-Muhtasar fi Tarihi'l-Beşer'i, Taberî'nin Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, İbn Hîşam'ın Siret'i, İbn Kelbî'nin Kitabu'l-Asnam'ı, İbn Batuta'nın Seyahatnamesi gibi eski kaynakların yanı sıra Abbas Şüsterî Mehrin'in Hâtem ün-Nebiyin'i, Eyüp Sabri Paşa'nın Mir'at-ı Mekke ve Mir'at-ı Cezireti'l-Arab'ı, Ali Ekber Feyyaz'ın Tarih-i İslâm'ı, Nasrullah Felsefi'nin Heşt Makale'si, Mahmud Es'ad'ın Tarih-i Din-i İslâm'ı, Mehmed Fehmi'nin Tarih-i Edebiyat-ı Arab'ı, P. H. Lammens'in La Cité Arabe de Taif a la Veille de l'Hégire ve La Mécque a la Veille de l'Hégire'si, L. Caetano'nun İslâm Tarihi tercümesi gibi arapça, farsça, Fransızca ve Türkçe eserlerin gözden geçirildiği anlaşılıyor. Bu bölümün ara başlıklarının sayılması dahi muhteviyatı hakkında bir fikir verir kanaatindeyiz : A — Mekke Bölgesi (s. 70), B — Medine Şehri (s. 83). "Cahiliye Çağı" : A — Cahiliye Çağında İdarî ve Siyasî Durum (s. 87), B — Cahiliye Çağında Dinî İnanç (s. 90), 1. Tanrı İnancı ve Puta Tapma, 2. Arapların Kâbeden başka tapınakları; el-Uzza, el-Menat, Zülhalasa tapınağı; Fels Tapınağı, Ruda Tapınağı, Zülkâabat, 3. Arapların putlara karşı saygısızlıkları, 4. Kâbe ve Kâbe'ye saygı ile ilgili görevler. C — Kâbe ve Mekke İdaresiyle ilgili bazı görevler (s. 105), a) Sidanet, b) Sikayet, c) Rifade, d) Ukab, e) Nedve, f) Sifaret, g) Nizaret, h) Kubbe, i) İsar ve Ezlâm. D — Mescid-i Haram ve Önemli Yerleri (s. 111) : a) Mescid-i Haram, b) Hacer-i Esved, c) Makam-ı İbrahim, d) Hatim, Hıcr, e) Metaf, f) Ahsef, Mi'cen, g) Zemzem Kuyusu. E — Cahiliye Çağında İçtimaî Durum (s. 116) : 1. Cahiliye Çağı Araplarında Aile, 2. Cahiliye Çağında Sosyal Sınıflar : a) Hürler, b) Esirler, c) Mevali. 3. Cahiliye Çağında Kadının Durumu. 4. Hamse ve Semiye. F — Araplarda Âdet ve Gelenek-

ler ve Bâtıl İnançlar (s. 125) : a) Araplarda ölü gömme âdeti, b) Diş atma âdeti, c) Bahîre, Sâibe, Vasile ve Hâmî âdetleri, d) Araplarda kumar oyunları. G — Cahiliye Çağında Arap Kültürü (s. 127) : 1. Araplarda yazı, 2. İlm-i Nücum (Astroloji), 3. Meteoroloji, 4. Mitoloji, 5. Kehanet ve arafet, 6. Kıyafet, 7. Cahiliye çağında tıp, 8. Cahiliye çağında şiir, 9. Cahiliye çağında san'at. H — Cahiliye Çağında Hicaz Ticareti (s. 139).

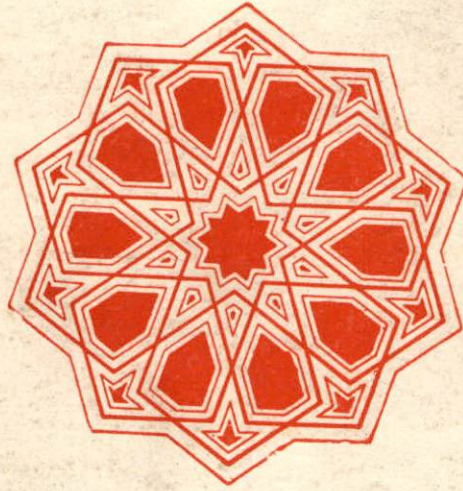
Eserin dördüncü ve son bölümünde "Hicaz'da İslâm'dan Önce Tek Tanrı İnancı" ele alınarak, Hazreti Muhammedin Peygamberliğinden önce, puta tapmanın saçma olduğuna kani olarak Hz. İbrahim'in dinî olan Hanifliği aramak ve öğrenmek üzere seyahatlere çıkan dört kişi ile tek tanrı inancını güden belli başlı şahıslar hakkında İbn Hişam'dan naklen bilgi veriliyor. Bunlar Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris, Zeyd b. Amr, Kus b. Sâide, Umeyye b. Ebi's-Salttır.

Kitap Genel Bibliyografya, İndeks, Ticaret Yolları, Kabileleri ve Vadileri ile Arabistanı gösteren bir harita ile sona eriyor.

Bibliyografyada bu saha ile ilgili bütün neşriyatın yer almamış olması eksiklik addedilmemelidir. Zira eserin yazılış maksat ve gayesi, bütün cepheleriyle, mufassal bir Arap Yarımadası ve Mezopotamya tarihi vermek değil, İslâm Tarihi ile meşgul olanlara ve bilhassa İlâhiyat Fakültesi talebesine bir el kitabı vazifesi görmektir.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED QUARTERLY



**I-IV
1957**

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 1000 Kurt